



İLSAM Akademi Dergisi

Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

İslamcı Dergilerde Türk Modernleşmesi Bağlamında Oluşan Yeni Mütedeyyin Kadın Kimliği¹

The Identity of New Devout Women in Islamic Journals in the Context of Turkish Modernization

ÖZ

Osmanlı'da Tanzimat Dönemi'nden sonra modernleşme tartışmaları ile başlayan, devletin bekası ve terakkisi konusunda ele alınan temel konulardan biri olan kadın, o dönemden itibaren bugünde dâhil olmak üzere ideolojilerin, siyasi/dini grup veya yapıların kendilerini ötekinden ayırmak için öncelikli olarak üzerinde durduğu bir mesele olmuştur. Çalışmanın temel amacı İslamcılık hareketi içerisinde şekillenen mütedeyyin kadınların dönüşümüne ve hareketten ayrışmasına neden olan dönemsel kırılmaları, bu kırılmalarla birlikte yeniden şekil alışlarını İslamcı dergiler üzerinden değerlendirmektir. Diğer amacı ise, mütedeyyin kadınların kendilerine ideolojik kaygılarla rol ve mekân bakımından sınırlandırmalar getiren, bu sınırlandırmaları meşru hale getirmek için yasaları ve dini alet eden yasak zihniyetine karşı başlattıkları mücadelenin tarihsel serüvenini keşfetmektir. Aynı zamanda bu mücadelenin nesne konumundan özne konumuna çıkma mücadelesi olduğunu ve özellikle 28 Şubat sürecinden sonra yaşadıkları dönüşümle birlikte "Türk Modernleşmesi" bağlamında kendilerine özgü ve entelektüel yeni bir mütedeyyin kadın kimliği inşa ettiklerini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din, İdeoloji, Türk Modernleşmesi, İslamcı Dergiler, Mütedeyyin Kadın

ABSTRACT

Women, one of the main issues discussed in terms of the state's survival and progress since the Tanzimat Period in the Ottoman Empire, have been a priority that ideologies, political/religious groups, or structures have emphasized since then, including today, to distinguish themselves from the other. The study's main focus is on the Islamism movement. This research aims to assess the periodical fractures that led to the transformation of religious women and their separation from the movement, as well as their reshaping as a result of these breaks, through Islamist

Emine YİĞİT

Dr.
Diyanet İşleri Başkanlığı,
emineyigit06@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-7725-4795.

Cilt/ Issue: 2/2, 259-291
Geliş Tarihi: 10.07.2022
Kabul Tarihi: 01.09.2022

Atf: Yiğit, Emine "İslamcı Dergilerde Türk Modernleşmesi Bağlamında Oluşan Yeni Mütedeyyin Kadın Kimliği", *İLSAM Akademi Dergisi* 2/2 (Ekim 2022), 259-291.

Dipnot: Emine Yiğit, "İslamcı Dergilerde Türk Modernleşmesi Bağlamında Oluşan Yeni Mütedeyyin Kadın Kimliği", *İLSAM Akademi Dergisi* 2/2(Ekim 2022), Sayfa.

¹ Bu makale yazarın " 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Kadının Dini Politik Dönüşümü" isimli doktora tezinden türetilmiştir

magazines. The other goal is to delve into the historical adventure of devout women's struggle against the prohibition mentality, which imposes restrictions on themselves in terms of role and space due to ideological concerns and uses laws and religion to legitimize these limitations. At the same time, it is to demonstrate that this struggle is a challenge to move from an object position to a subject position, and that, particularly after the February 28 process, they built a unique and intellectual new female identity within the context of "Turkish Modernization."

Keywords: Religion, Islamist Journals, Religious-Political, Turkish Modernization, Devout Woman

EXTENDED ABSTRACT

During the Tanzimat Period, Women's social roles and duties, which were considered an "issue" in the context of the state's survival and social progress, were an important issue discussed by the scholars of the period. With the formation of ideologies after the Second Constitutional Era, women have become a symbol that ideologies define themselves and separate themselves from other ideologies. In this period, the symbolization of women was generally realized through their appearance. Each ideology has determined an ideal woman profile suitable for its mentality and has become an object and a social issue shaped by others, from women's clothing to education, from motherhood to social roles.

Undoubtedly, the most important factor in Turkey's becoming a social issue through the images of women associated with religion has been the headscarf ban. The dominant mentality, which excluded women from the public sphere because they did not have a contemporary appearance in the Early Republican Period, continued this prohibitive attitude in the 1980 and 1997 coups. With the bans on headscarves in the public sphere, women were forced to choose between as take off their headscarves to continuing their education or returning home with headscarves. After they entered into a great struggle with the demand to exist and be visible in the public sphere with their appearance in line with their beliefs.

After the 1980 coup, the women who started the struggle against the coup mentality, faced the also Islamist men who were disturbed by this struggle in the following year. Although the two ideological structures that depend on religious-

political sub-dynamics had different reasons and concerns, they intervened in the rights of women over the appearance of women and called for women to "stay at home". The women, who were left alone by their environment, were not only accused of behavior against religion but also of being modern and feminist. Women who develop defensive, critical, and dissident language in the face of the accusations made against them have transformed since the late 1980s and started to form a new discourse and an independent identity separate from Islamism.

The first demand of the devout women against the restrictions imposed on them in the name of religion within the Islamist movement was to turn to the basic sources of religion and discover the rights and responsibilities that Islam gave them. With this discovery, women wanted to both get rid of their traditionally stuck place and ensure that the headscarf, which is politically symbolized and accepted as a problem, is accepted as a right and freedom, not a symbol.

However, it would be necessary to wait until February 28 for the new identity to be fully formed. Public space bans imposed on women on February 28, headscarf-turban segregation, public/private space separation, and the ideological relationship established between space and women caused the ongoing silent and limited struggle to become effective and at the same time become massive. The February 28 coup started a process in which women, who could speak for themselves and their rights, attained the consciousness of "existing" and gained both an intellectual position and political experience, came together and waged a common struggle. Devout women, who took part a lot in the public space for education, business, and socio-cultural activities in the 1990s, turned into a women's movement with a new identity because of the bans imposed on them from taking part in the public sphere with their headscarves.

The new female identity, established in the context of its relationship with religion, has been criticized in Islamist journals for being a modern movement. The Islamist movement, which accepts modernization as a change that is the opposite of tradition, the body of women as a religious issue and interpreted the change of women as the loss of the cause and the loss of religion. In Islamism, where being modern means being Western, devout women have been accused of moving away from religion and living like them by emulating the West.

Indeed, the identity of the devout woman, who is in the intellectual, urban, and public sphere struggling to preserve and live their religious identity is a modern formation. However, accepting the modern as equal to the West is problematic here. Devout women as out of the place where they were stuck between tradition and modernity by ideologies and formed a new understanding

of modernity within the framework of an alternative reading of tradition and multiple modernity theories. It is possible to evaluate the original movement of the devout woman, who used her right to choose in favor of the modern, after February 28, as a transition to a new Turkish modernization, which is non-Western, has a local and religious discourse.

GİRİŞ

Türkiye’de dindar kadınlar ideolojilerin teşekkülüyle birlikte en çok görüntüleri üzerinden tartışılmışlardır. Toplumsal alanda görünür olmaya başladıkları 1960’lı yılların ortalarından itibaren bu tartışmalar yoğunlaşmış 1980 ve 1997 darbelerinden sonra ise toplumsal bir mesele haline gelmiştir. Aynı zamanda 1980 darbesinin arkasından çıkarılan bir yasayla başörtüsü ve türban ayırımı üzerinden toplumsal rolleri, mekânları, görüntüsünün nasıl olması gerektiği tanımlanan kadınlar bu dönemden sonra büyük bir mücadelenin ve dönüşümün içerisine girmişlerdir.

İlk dönemlerde sadece darbe zihniyetine karşı bir mücadele içerisine giren kadınlar daha sonraki yıllarda kendilerini davalarında yalnız bırakan İslamcı erkeklerle de karşı karşıya gelmişlerdir. İki ideolojik yapı farklı kaygılarla olsa da temelde dini-politik gerekçelerle kadının tesettürü üzerinden onun haklarına müdahale etmişler ve kadınlara “evde kal” çağrısında bulunmuşlardır. Netice itibariyle politik çatışmaların merkezinde görüntüleriyle sembol haline getirilen kadınlar iki yapılanmaya karşı da bir mücadele başlatmıştır. Bu mücadelenin amacı ise “nesne” pozisyonunda olan, din ve modernleşme adına kendisine sınırlamalar getirilerek hem eğitim hem de kamusal alandan soyutlanmak istenen kadınların “birey” olarak dinin özünden beslenen, modern olanla şekillenen ve modern olanı şekillendiren yeni bir mütedeyyin kadın kimliği inşa etmek olmuştur.

Çalışmamız boyunca mütedeyyin kadın tanımlamasıyla; 1980 sonrasında kamusal alanda dinine uygun görüntüsüyle yer almak için yasak zihniyetine karşı mücadele başlatan, dinin temel kaynaklarından hak ve sorumluluklarını keşfetmeye çalışan, geleneği yeniden okuyarak modern dönüştüren, değişime açık, entelektüel, eğitilmiş birey kadınlardan bahsedilecektir. Yine çalışmamızda İslamcılık hareketinden ayrı müstakil bir kadın kimliğinin 28 Şubat sürecinden sonra oluştuğu savunulacaktır. Ancak mütedeyyin olarak tanımladığımız bu kadın kimliğinin 1960’lı yılların sonlarından itibaren oluşmasına katkı sunan kadınlar içinde kullanmanın doğru olacağı kanaatindeyiz.

1980 sonrasında Türkiye’de mütedeyyin kadınların dönüşümünü başlatan ve “birey kadınlar” olarak var olmasını sağlayan iki olay, tartışmaların temelinde merkezi bir konumdadır:

1. 1982 yılında YÖK tarafından getirilen başörtü yasağı ve İslamcı feminizm tartışmaları
2. 28 Şubat darbe süreci

Mütedeyyin kadının günümüzde bulunduğu toplumsal konumun ve üstlendiği

rollerin oluşumunun tespiti için bu iki olayın tüm yönleriyle analiz edilmesi gerekmektedir.

İslamcı hareket ile olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda mütedeyyin kadınların dönüşümünün incelenmesi için en uygun kaynak şüphesiz İslamcı dergilerdir. Ferhat Kentel'in de ifade ettiği gibi dergiler, her dönemde "İslami hareketin hem seslendiği hem de beslediği tabanın aktif unsurlarıyla diyalog kuran en önemli araçlardır."¹ Bu açıdan İslamcı dergiler kadın konusu da dahil olmak üzere dönemsel olarak hareket içerisinde yaşanan dini, toplumsal ve siyasal tartışmaların, aynı zamanda farklılaşmaların ve kırılmaların en iyi takip edileceği mecralardır. Biz de çalışmamızda hem İslamcıların kadın meselesine yaklaşımlarını hem de bu yaklaşıma karşı kadınların geliştirdiği yeni söylemi İslamcı dergiler üzerinden analiz edeceğiz.

1. İSLAMCI DERGİLERDE 1980 SONRASINDA MÜTEDEYYİN KADININ "YENİ SÖYLEM" ARAYIŞLARI

1.1. 1980 Sonrasında İslamcı Dergilerde Mütedeyyin Kadınların Eleştirel Dili ve Dinin Özüne Dönme Talepleri

Türkiye'de İslamcılık hareketi, "1980'li yıllara, 12 Eylül darbesinin gölgesinde, sınırlı entelektüel birikim, 'Millî Görüş' eksenli siyasallık, yükselen radikalizm, dar bir sivil toplum anlayışı ile İslam devleti etrafında şekillenen bir zihniyet dünyasıyla girmiştir."² Bu nedenle İslamcılık görünürlüğü ve sesini bir şekilde sürdürmeye devam ettiyse de hem yerel hem de uluslararası konjonktürün etkisiyle birlikte tarihinde hiç olmadığı kadar uyum hattına doğru kaydığı/ buna zorlandığı da açıktır.³ İslamcılık hareketini uyum ve entegrasyon sürecine zorlayan yerelde meydana gelen siyasal ve kültürel gelişmeler olmuştur. Şüphesiz İslamcılığı en fazla etkileyen iç amil 1980 askeri darbesidir. 12 Eylül darbesi sonrası siyasal katılım mekanizmalarının ortadan kaldırılması tüm siyasal hareketlerin bünyesinde bir depolitizasyon etkisi yaratmıştır. 1980 darbesi özellikle İslamcı hareketin siyaseten kısıtlanmasına sebep olmuşsa da sonrası için yeni açılımlar sağlama imkânını ortaya çıkarmıştır. Bu açıdan 1980 darbesi bir durgunluk atmosferi oluşturmuş gibi görünse de İslamcı hareket içerisinde yeni tartışmaların başlamasını sağlamış, yapılan tartışmaların ana mecrası da

¹ Ferhat Kentel, "1990'ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekinçil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2005), 732.

² Ercan Yıldırım, *Neoliberal İslamcılık* (İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2016), 81.

³ İsmail Kara, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013), 35.

‘değişim’ talebi olmuştur.

İslamcı hareket içerisindeki kadınlar aslında değişim talebini erkeklerden çok daha önce dile getirmeye başlamışlardır. 1967 yılında Şule Yüksel Şenler tarafından çıkarılan ve ilk İslamcı kadın dergisi olan *Seher Vakti* bu talebin oluşmaya başladığı yerdir. Cumhuriyet Dönemi’nin yeni kadın imajı karşısında Şenler’in oluşturmaya çalıştığı Müslüman kadın kimliği sınırlı da olsa kamusal alanda yer almaya başlamasıyla değişimin en önemli göstergesi olmuştur. Şenler, çağdaş görüntüye sahip olmadığı gerekçesiyle dışlanan Müslüman kadınların tesettürlü ve şık görüntüsüyle kamusal alanda yer alabileceğini göstermiş ve kendi de Müslüman kadınlara örnek olmuştur. 1980 sonrasında ise eğitilmiş, meslek sahibi ikinci nesil İslamcı kadınlar değişimin bir talep olmaktan ziyade gerekliliğine inanmışlar ve hayatın her alanına tatbik etmeye çalışmışlardır. Şenler döneminde daha çok kıyafetle sınırlı olan değişim talebi, 1980 sonrasında kadınların dini araştırmalarına, mesleklerine, ilgi alanlarına, sosyal çevrelerine de yansımıştır. Bu dönemden sonra eğitilmiş meslek sahibi kadınlar daha fazla kamusal alanda yer almaya başlamışlardır. Ancak kadınların inançlarına uygun bir görüntüyle özellikle kamusal alanda yer alma talepleri beraberinde yasakları da getirmiştir. Şüphesiz 1982 yılında YÖK tarafından çıkarılan kanunla getirilen üniversitelere başörtülü girme yasağı bunların en önemlisidir. Başörtüsüne doğrudan getirilen bu ilk yasak hem ulusal düzeyde devletin hem de İslâmî grupların gündemine başörtüsünün bir problem olarak girmesini sağlamış, siyasetin ve medyanın gündemini de meşgul etmeye başlamıştır.⁴

1984 yılında kanun yeniden düzenlenerek bu kez öğrencilerin üniversitelerde örtünmesine, otoritelerin “çağdaş kıyafet” olarak kabul ettiği çerçeve içinde olması koşuluyla izin verilmiştir. Bu yasa ne kadar kendince bir esneklik içerse de çağdaş ve çağdaş olmayan örtü ayırımıyla beraberinde Türkiye’de uzun süre devam edecek başörtü ve türban tartışmalarını da başlatmıştır.⁵ Bu düzenlemeyle birlikte, üniversitelere çağdışı olduğu gerekçesiyle başörtülü olan kızlar alınmamış ve aynı zamanda kamusal alanda görünür olmaktan men edilmişlerdir. Eğitim hakları ellerinden alınan başörtülü kızlar, uzun süre eylemlerle mücadelelerini sürdürmüşler ve ‘toplumsal bir mesele olarak’ birçok mecrada yer almaya başlamışlardır.

Kadınlar kendilerine getirilen yasağa karşı sessiz ama etkili bir mücadele vermeye devam ederken İslamcı dergilerde de artık şehirli, eğitilmiş ve şık bir şekilde görünür olan kadının konumunun ne olacağı sorusu bir problem

⁴ Ömer Çaha, *Sivil Kadın* (Ankara: Savaş Yayınları, 4. Basım, 2017), 305.

⁵ Elisabeth Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 213.

olarak tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar içerisinde İslamcı erkeklerin bir kısmı geleneksel bir bakış açısı geliştirerek başörtüsü yasağının devam etmesi hâlinde kadını mücadelesinden vazgeçerek yuva kurmaya ve örtülerini muhafaza edecek nesiller yetiştirmeye çağırmıştır. Kadınlar ise kendi camiasının erkeklerinin istediği gibi evlerine dönmek değil okumak ve kamusal alanda çalışmak istemişlerdir. İslamcılık hareketi içerisinde yaşanan bu gerilim İslamcı kadınların darbe zihniyetiyle beraber İslamcı erkeklere karşı da muhalif bir dil oluşturmasına ve hareketten ayrılmaya başlamasına sebep olmuştur.

Girişim Dergisi'nde yer alan Hüseyin Okçu'nun yazısı jakoben İslamcı erkeklerin söylemine örnek olarak gösterilebilir. Okçu "Başörtüsü Direniş ve Örgütlenme" başlıklı yazısında YÖK'ün bu yasağın kaldırılmasına karar vermesiyle kızların evlerine dönmeleri gerektiğini şu sözlerle ifade etmiştir:

"İzzet-ü ikbal ile davranmak daha bir Müslümanca'dır. İnançtan, namustan ve örtüden ödün vermek, kişiliği gelişmemiş olanların tavrıdır ancak..."

Evet... İzzet ve ikbal ile İslam'ı yaşayamayacakları binaları terk ederek, İslam'ı yaşayabilecekleri yuvalar kurmak ve örtülerinin muhafazasını yapacak nesiller yetiştirmektir kızlarımızın birinci ödevi..."⁶

Mehmet Metiner de *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi* isimli kitabında o yıllarda jakoben laikler gibi kendilerinin de başörtülü kızlara evlere dönmeleri gerektiği çağrısını yaptıklarını ifade etmiştir.⁷ Sonuç olarak başörtüsüyle eğitim alma hakkı engellenen kadın hem kendi camiası tarafından yalnızlaştırılmış hem de yasağın kaldırılması tarafından bastırılmıştır.

Bize göre burada özellikle *Girişim Dergisi* ekibinin geliştirdiği tavır, İslamcılarının kadın algısını ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. İlk sayısından itibaren değişimin gerekli olduğu, Müslümanların içinde bulunduğu şartlara uyum sağlaması gerektiğini savunan; tepeden inme, halka rağmen, katı ve despotik tutum ve davranışları eleştiren dergi, kadın konusunda eleştirdikleriyle aynı safta yer almıştır. Sonradan birçok İslamcı erkeğin bu konuda görüşünün değiştiğini belirten Metiner, diğer mahalleye birlikte aynı düşünce içinde buldukları bu yanlış tavrı "militan bir anlayışla kızların kılık kıyafetleri üzerinden bir siyasi çekimleme girişimi" sözleriyle itiraf etmiştir.⁸

İslamcılık hareketi içerisinde özellikle siyasal alanda hoşgörü ve değişimin

⁶ Hüseyin Okçu, "Başörtüsü, Direniş ve Örgütlenme", *Girişim Dergisi* 16 (1987), 5.

⁷ Mehmet Metiner, *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi* (Ankara: Elips Yayınları, 2015), 220.

⁸ Mehmet Metiner, *Yemyeşil Şeriat*, 220.

gerekliliğinin yüksek sesle tartışıldığı bu dönemde İslamcı kadınların geliştirdikleri muhalif dilin oluşmasının en önemli sebebi ise; değişip, vizyonunu genişleterek siyasal, ekonomik anlamda refah seviyesini artıran erkeğin kadına aile müessesinin korunması adına geleneksel olarak belirledikleri sınırlar içerisinde kalmalarını söylemeleridir. Bu noktada mütedeyyin kadınların Müslüman erkekleri eleştirisi, aslında gelenek ile modernlik arasında sıkıştığı yerden çıkma mücadelesi olarak okunabilir. Çünkü kadınlar, kendisine belirlenen sınırlar içerisinde kalmak istemeyerek hem anne ve eş hem de çalışan bir kadın olarak modern kamusal alanda yer alabileceğini savunmuş ve aslında bu savunusuyla birlikte “modern” olandan yana tercih hakkını kullanmıştır. Bize göre aynı zamanda bu tercih ‘nesne’ den ‘özne’ ye dönüşerek, ‘bedeninden/örtüsünden’ ziyade benliği ile anılmak için başlatılan mücadelenin de ilk ve en önemli basamağı olmuştur.

Mütedeyyin kadınlar erkeklerin din adına kendilerine getirdikleri sınırlandırmalar üzerine yeni söylemlerini İslam dininin kadına verdiği hak ve sorumluluklar üzerine inşa etmeye çalışmışlardır. Onlar, İslam dininin kadını ikinci sınıf olarak kabul etmeyeceğini savunarak kendilerine dayatılan taleplerin dinin özünden olmayıp geleneksel bir din algısına dayandığını düşünmüşlerdir.⁹ Cihan Aktaş, bu dönemde İslamcı kadınların içinde bulunduğu durumu şu şekilde özetlemiştir:

“Bana yanlış gelen birçok konuyu bilgisizliği açıklasam bile, İslamiyet’in kadını erkekten aşağı gördüğünü kabullenemiyordum. Bu nedenle araştırmalarımı çok yönlü olarak iki yanlı bir eleştiri ile sürdürüyordum. Bir yandan din olarak sunulan hazır geleneksel, muhafazakâr ve feodal paketler karşısında eleştiren, diğer yandan dine karşı ileri sürülen hazır modernist seküler-Kemalist paketlere karşı eleştiren. Gelenekten gelen paketlerin hayatın gerçekleri karşısında bocalayarak kişilik bölünmesine yol açması gibi Kemalist laik kimlik kurma politikalarının hazırladığı paketler de dinsel ve manevi yanınızı sakatlayarak bir bölünme yaşamanıza sebep olabilirdi. Söz konusu olan iki taraflı bir sıkıştırırmaydı ve kuşak olarak yaşadığımız bu sıkıştırılma hissi, dini bilgilene ve bilinçlenme alanındaki yetersizliklerden, eğitim ve öğretim alanında toplum olarak yaşadığımız sosyal ve kültürel kopukluklardan, bu kopuklukların yol açtığı kültürel şoklardan kaynaklanıyordu.”¹⁰

Girişim Dergisi’nde Fatma Kuru’nun kaleme aldığı yazı ise kadınların temel kaynaklardan İslam’ın kendilerine sunduğu hak ve görevleri keşfi için örnek olarak gösterilebilir. Kuru yazısında kadınların konumunu belirlerken İslamcı erkeklerin sıklıkla başvurduğu Nisa Suresi’nin 34. ayetine farklı bir bakış açısı

⁹ Hidayet Şefkatli Tuksal tarafından 1998 yılında “Kadın Aleyhtarı Rivayetler Üzerinde Ataerkil Geleneğin Tesirleri” çalışması örnek verilebilir.

¹⁰ Cihan Aktaş, *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey İslamcılık* (İz Yayıncılık, 2. Basım, 2016), 94.

getirmiştir. Özellikle kadınların eğitimi hakkında son sözü erkeklerin söylemesi ve bunu din adına yapmaları noktasında rahatsızlığını dile getiren yazar, Nisa Suresi'nin 34. ayetindeki “erkeklerin kadına kavvam oluşu”nun aslında erkeğin “hâdim” olduğu anlamını da içerdiğini vurgulamıştır. Yazara göre, aile içerisinde kadının ve erkeğin haklarında tek bir fihhi kaide bilmeden yaptıkları evlilikler netice itibariyle kadının yıpranmasına, ezilmesine ve kişiliğinin yok edilerek silinmesine sebep olmaktadır. Bu nedenle öncelikle kadın hem çocuğunu en iyi şekilde eğitebilmek hem de dinin kendisine tanıdığı haklardan haberdar olmak için çağın gereği olan bilgi ve donanıma sahip olmalıdır.¹¹ Kuru'ya göre artık geleneksel bakış açısından çıkılarak, meselenin ‘toplumda kadının yeri sorusu’ndan, ‘toplumda kadının sorunu nedir?’ noktasına çekilip toplumda en aktif göreve sahip kadınların pratik yaşamlarındaki sıkıntılarında çözüm üretilmesi gerekmektedir.

Mualla Gülnaz'a göre de kadınlar 1980 sonrasında özellikle yaşadıkları yasakçı zihniyet tarafından dışlanmanın ve İslamcı erkekler tarafından terk edilmenin de oluşturduğu travmalar neticesinde, kendilerine din adına sunulan ikincil konumları ve kadının toplumdaki ezilme biçimleri üzerinde düşünmeye başlamışlardır. Gülnaz, kadınların içinde buldukları sorgulama sürecini şu şekilde aktarmıştır:

“Dindar kadınlar yaşadıklarının, gönülden bağlı oldukları İslam'ın ‘adalet’ anlayışına, ‘kul hakkı’na, ‘kula kul olmama’ ilkesine aykırı olduğunu düşünüyorlardı. Bütün bunlar, dinlerini değil, dinleri ile bağdaştıramadıkları ataerkilliği ve dini bir görünüme bürünmüş ataerkil rivayetleri sorgulama geliştirmelerine yol açmıştır.”¹²

Gülnaz'a göre kadınlar bu rivayetlerin ve ataerkilliğin ortaya çıkış sürecini ve aynı zamanda neyin dinî, neyin geleneksel olduğunu anlamaya çalıştılar. Bu süreçte din olarak İslam'ı, İslam'ın insana, erkeğe, kadına bakışını, Asr-ı Saadet'teki uygulamaları gerek kendi çevrelerine gerekse İslam karşıtı çevrelere anlatabilmek amacıyla kaynaklardan öğrenmeye çaba sarf ettiler. Böylece daha çok kalpleriyle, sevgi ile bildikleri, uğradıkları haksızlıkların dinleri ile bağdaşmadığı gerçeğini, somut bilgi ile örneklerle temellendirmiş olacaklardı.¹³

Netice itibariyle başörtüsü mücadelesi bağlamında ‘kendi modernleşmesini kendi yapmaya karar veren’ kadın, İslamcı erkeği ve darbe zihniyetini eleştirirken

¹¹ Fatma Kuru, “Kadın Sorunu mu Kadının Sorunu mu?”, *Girişim Dergisi* 22-23 (1987), 56.

¹² Mualla Gülnaz, “Nisvan-ı İslam”, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü* (İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2000), 101.

¹³ Mualla Gülnaz, “Nisvan-ı İslam”, 101.

aynı zamanda onların kendilerini sınırlandırdıkları geleneksel din anlayışını da eleştirmiştir. Bu eylemleriyle kadınlar dinin temel kaynaklarına inip hem geleneksel olarak sıkışmış olduğu yerden kurtulmak hem de politik olarak sembolleştirilen ve bir sorun olarak kabul edilen başörtüsünün sembol değil hak ve özgürlük olarak kabul edilmesini sağlamak istemiştir.

1.2. İslamcı Dergilerde İslamcı Feminizm Tartışmaları

İslamcı hareket içerisinde 1980'lerin ortalarından itibaren üniversitelerde başörtüsü eylemleriyle beraber kadının sesinin yükselmesi sorun olmaya başlamıştır. İslamcılar, kamusal alan için mücadele veren kadınları susturmak ve din adına eylemlerinden vazgeçirmek için onları feminist olmakla itham etmişlerdir.¹⁴ Ali Bulaç ile *Zaman Gazetesi*'nin diğer kadın köşe yazarları arasında başlayan feminizm tartışması, kadınların ilk defa İslamcı erkeklerle karşı karşıya gelmelerine sebep olmuştur. Bu karşı karşıya geliş aşlında, başörtüsü mücadelesinde yalnızlaşan kadınların başlattıkları sessiz eylemlerinin daha sesli dile getirilmesi olarak kabul edilebilir. Bu tartışmanın arkasından *Nokta Dergisi*'nin 20 Aralık 1987'de yayınladığı 'türbanlı feministler' dosyası ile kadınların değişim talebi ile ilişkili kullanılmaya başlanan İslamcı feminizm kavramı uzun soluklu tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur.¹⁵

Mütedeyyin kadınlar İslamcı erkekler tarafından kendilerine yöneltilen bu ithamlar karşısında hem ilk kez dava arkadaşlarıyla karşı karşıya gelmenin ve davasından dışlanmanın oluşturduğu huzursuzluk hem de yeterli özgüven ve donanımına sahip olmaması neticesinde feminist olmadığını ispat etmeye çalışarak savunmacı bir tavır takınmıştır. Ama aynı zamanda feminist literatürü takip etmenin olağan bir durum olduğunu hatta onları takip ettiklerini ifade ederek değişim taleplerini de diri tutmuşlardır.

Bu açıdan solun kadınlarının sahiplendiği feminist söylemin Türkiye'de ataerkil yapıya getirmiş oldukları eleştiriler bağlamında mütedeyyin kadınları da etkilemiş olduğunu söylemek mümkündür. Aynı dönemde mütedeyyin kadınlar da feministlerin ataerkillik eleştirisini geleneksel din anlayışına karşı geliştirmişler ve erkek egemen din anlayışını tartışmaya başlamışlardır.¹⁶ Feminizm, Türkiye'de hem İslamcı kesim hem de sol kesimin erkekleri tarafından öncesinde var olmayan bir kadın sorunu oluşturduğu için eleştirilmiştir. Çünkü bu dönemde iki hareketin de kadına bakış açısı, erkeğin yanında dava arkadaşı olarak yer

¹⁴ Mualla Gülnaz, "Türkiye'de Müslüman Kadın Hareketi Üzerine Gözlemler", *İzlenim Dergisi* 37 (1996), 49.

¹⁵ Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik* (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 52.

¹⁶ Nigar Bulut, "İslamcı Kadınların Feminist Deneyimleri.", *Tezkire Dergisi* 19 (2001), 97.

almasıdır. Fatmagül Bertkay ‘bacı’ olarak isimlendirilen bu kadın tipini “cinsiyeti ve bireyliği bastırılmış kadın arkadaş tipi”¹⁷ şeklinde tanımlarken, İslamcı camiadan Cihan Aktaş da *Bacı’dan Bayan’a* isimli kitabında İslamcı hareket için de bacı kavramının kadını bir dava arkadaşı olarak cinsiyetsizleştirme anlamı taşıdığını belirtmektedir. Her iki tanımlama da bacı kavramında anlam bulan ortak kadın anlayışına işaret etmektedir.

Yıldız Ramazanoğlu, İslamcılara genel bir eleştiri getirerek feminizm ve mütedeyyin kadınlar arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmiştir:

“Bütün bunlar yaşanırken İslâmî dergi ve gazetelerin sanki hiçbir şey olmuyormuş, bu kadınlar çok derinlerde bir sorgulama ve muhasebe ile sarsılmıyorlarmış gibi hala kadın ve aile sayfaları ihdas ederek kadınların son derece genişlemiş olan ilgi alanlarını sadece börek tarifleri içinde tutmaya çalışmaları beyhude idi. Bu dönemde başörtülü kadınların feminist literatürü takip etmesi, bu birikimin sağladığı kimi çarpıcı açılımlarla ilgilenmesi doğaldır. Feminist söylemlerde karşılaşılan doğrularla birlikte hareketin hem dünya hem de Türkiye ölçeğinde sergilediği handikapları ve çelişkileri de kavrama İslamcı kadınların kendi koşullarını gözden geçirme süreçlerini hızlandırmıştır.”¹⁸

İslamcı dergilerde de geleneksel bakış açısına sahip olanlar tarafından feminizm eleştirel bir söylem üzerinden fazlaca ele alınmıştır. Örneğin, dönemin radikal olarak kabul edilen *Mektup Dergisi* feminizm hareketini eleştirmekle birlikte ‘İslamcı Feminizm’ kavramına da karşı çıkmıştır. Dergide feministlerle söyleşi başlıklı bir bölümde iki tane feminist kadına sorular sorularak feminizmin ne olduğu açıklanmaya çalışılmaktadır. Kadını erkeğe eşit kabul eden hatta kadın ve erkeği birbirine düşman ilan ettikleri bu kadınlara, İslam’ın insan ayırımı yapmadan herkese aynı hakları verdiğinden bahsedilerek İslam ve feminizmin farklılıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır.¹⁹

Yine geleneksel bir İslamcı kadın dergisi olan *Kadın ve Aile* de İslam’da kadın erkek eşitliği olmadığı gerekçesiyle feminizmi eleştirir. Dergide erkeğin kadına hâkim oluşunun sebebi fitrat ve yaratılış farklılığı üzerinden anlatılarak İslam’da kadın ve erkeğin Allah’a kulluk noktasında eşit olduğu, erkeğin yaratıştan verilen idare etme kabiliyetinin yani kadına reis olmasının ona zulüm etmesi anlamına

¹⁷ Fatmagül Bertkay, “Türkiye’de Solun Kadına Bakış Açısı Değişen Bir Şey Var mı?”, *1980’ler Türkiye’sinde Kadına Bakış Açısından Kadınlar*, haz. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990), 282.

¹⁸ Yıldız Ramazanoğlu, “Yol Ayrımında İslamcı ve Feminist Kadınlar”, *Osmanlı’dan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü* (İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2000), 142.

¹⁹ Nevin Kayacan, “Feministlerle Söyleşi”, *Mektup* 67 (1990), 29.

gelmediği izah edilir. İslam dininde erkekler bu idare görevini adaletle yapmak zorundadır. Bu nedenle dergi kadınların erkeklerle yarışmak yerine kendine fitratın verilen ev içi işlerle meşgul olması gerektiğini vurgular.²⁰

31. sayısında “Cinsellik ve Sömürü” konusunu ele alan *İzlenim Dergisi* de kadın ve erkeğin birbiriyle ilişkisinin üstünlük değil tamamlayıcılık olması gerektiğini ifade etmiştir. Dergide kadına değer verdiğini iddia eden modern kültürün aksine kadını ve bedenini cinsel bir obje olarak kullandığı vurgulanmaktadır. Hatta Ali Bulaç, kadının modern konumunun ve tüketim metana dönüşmüş gövdesinin müzik, sinema, televizyon, basın, turizm, reklamcılık, pazarlama, içki, kozmetik, tekstil, iletişim, taşımacılık ve daha birçok sektörün ayakta kalmak için kullanılarak sömürüldüğünü savunur.²¹ Bu dönem İslamcılarda özellikle modernitenin kadın bedeni üzerinde tahakküm kurduğu ve kadın bedeniyle varlığını sürdürdüğü kabul edilmektedir. Batılı bir akım olan ve kadın-erkek eşitliğine dayanan feminizm de kadını sömürülere açık hale getirmesi bakımından eleştirilmektedir.

1990’lı yılların İslamcı kadın dergilerinden olan *Kadın Kimliği*’nde ise feminizm sadece eleştirilmeyip tartışılmaya başlanmış, tartışıldıkça tanınmıştır. *Kadın Kimliği* İslamcı olmayan entelektüeller tarafından feminizmi açıklayan ve tartışan yazılara yer verdiği gibi, İslamcılar tarafından kaleme alınan feminizmi eleştiren yazılara da yer vermiştir. Bu da feminizmin topyekûn atılmasından ziyade hakkında bilgi sahibi olunan bir sürece işaret etmektedir.

Dergide Ömer Çaha ile gerçekleştirilen röportajda, Batı’da kapitalizmle beraber ortaya çıkan feminizmin Osmanlı’ya ve oradan 1980’lere kadar uzanan bir tarihçesi sunulmuştur. Çaha, İslâmî kesimdeki kadınların feminizmle örtüşen noktalarının olduğunu belirttikten sonra, Türkiye’deki feminizm sayesinde kadınların kamuda yer almaya başladıklarını ifade etmiştir. Çaha’ya göre 1980 sonrasında özellikle üniversitelerde başörtülü kadınların kamusal alana girme yönünde yoğun olarak vermiş oldukları mücadele feminizmle tam olarak uyuşmaktadır.²² Yine aynı dergide İslamcı kesim tarafından kaleme alınan yazılarda ise kadının çalışması, kamusal alanda yer alması olarak değerlendirilen feminizmin, sanayi toplumunda kadının eşitlik talebiyle beraber erkekle aynı işte çalıştığı halde düşük ücret alması, fitratına uygun olmayan işlerde çalıştırılmasına sebebiyet verdiği gerekçesiyle sömürü sistemi olarak eleştirilmiştir.²³ Bu eleştirilere dergilerde

²⁰ “Kadın Erkek Eşittir”, *Kadın ve Aile Dergisi* 13 (1986), 7.

²¹ Ali Bulaç, “Cinselliğin Paylaşımı ve Tüketime Sunulması”, *İzlenim* 31 (1996), 12.

²² Ömer Çaha, “Sivil Kadın Hareketi Var mı?”, *Kadın Kimliği* 19 (1996), 12.

²³ Rasim Özdenören, “Kadın ve Kafes”, *Kadın Kimliği* 18 (1996), 4.

İslam ve feminizm arasındaki ilişki(sizlik), İslamcı feminizmin kavramsal olarak mümkün olup olmayacağı tartışmaları da eklenmiştir.

İslamcı feministlerden kabul edilen Mualla Gülnaz, Müslüman cemaatin feminizme ve feministlere olan bakışının savunmacı ve kompleksli olduğunu savunur. Müslümanların aile içinde ve dışında kadına dair her konuda yaşadığı sıkıntıları feminizmin üzerine atıp onu suçlamakla problemlerin çözülemeyeceğini belirten Gülnaz, Türkiye’de en büyük sıkıntının kadınların “sorunlu” bir alan olarak kabul edilmesinde arar. Aslında ortada kadın sorunu değil, öncelikle bir erkek sorunu vardır ve acilen değişip dönüşmeleri gerekmektedir. Gülnaz’a göre yapılması gereken ise feminizmle aşılamayacak sorunlarımızı sürekli dile getirmek yerine, karanlığı kendimizden yola çıkarak aşmak, yaşadıklarımızın Müslümanlığın özünü bağdaşmadığını kabul etmek ve kendi içimizden özgün bir çözüm üretmektir.²⁴

Gülnaz’ın feminizmi tartışmak yerine sorunlu kadın algımıza dair kendi içimizden yeni bir çözüm üretmemiz gerektiği yönündeki teklifine Halime Toros’ta katkı sağlayarak çözüm için atılması gereken en önemli adımın yeni bir kadın kimliği geliştirmek olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

“Anlaşılan şudur ki; feminizm İslamcı erkek ve kadınlar tarafından ne kadar eleştirilse de bu hareketi anlamaya çalışan bir İslamcı kadın grubu da vardır. Problemlere artık çözüm üretilmesi gerektiğini düşünen bu kadınlar ‘İslam kadına en yüce değeri vermiştir’ gibi sözlerin hayatı anlamaya ve dillendirilmeye pek elverişli olmadığını düşünür. Öncelikli olarak yapılması gereken de bugün hala kadınları ve problemlerini tartışan erkeklerin yerini suskunluklarını bozarak eğitilmiş, üniversiteli Müslüman kadınların devralmasıdır. Kadın, kendi üzerine bir literatür geliştirerek kendi sözcükleriyle konuşmaya, sorgulamaya ve yazmaya başlarsa kadın hareketi kuvveden fiile çıkacaktır.”²⁵

Dergilerin neredeyse hepsi eleştirel bir tavır sürdürürken, ataerkil zihniyetle şekillenmiş geleneksel düşüncenin din adına kendilerine sundukları birçok kabulü sorgulamaya başlayan mütedeyyin kadınlar da bu dil, eleştiri değil tartışma ve ne olduğunu anlama üzerine gelişmiştir.

Bize göre, feminizm ne kadar İslamcılar içerisinde eleştirilse de mütedeyyin kadınları etkilemiş ve sorgulayıcı bakış açısıyla başörtü yasağıyla dışlanmış kadınların müstakil bir oluşum sağlamalarında etkili olmuştur. Ancak etkilenmek tamamen o fikrin içinde yok olmak demek değildir. Bu açıdan

²⁴ Mualla Gülnaz, “Feminizme Müslümanca Bakış”, *Kadın Kimliği* 23 (1997), 12.

²⁵ Halime Toros, “Bir Dönemin Anlatılmamış Öyküsü”, *Kadın Kimliği* 23 (1997), 13.

mütedeyyin kadınlar, sıklıkla verdikleri mücadelenin, İslâmî feminizm olarak tanımlanamayacağını ifade etmişlerdir. Hatta geleneksel din anlayışı ve erkek tahakkümü karşısında eleştirel bir dil geliştiren kadınlar erkeklere de düşman olmadıklarını vurgulamışlardır. Kadınların çatışma yaşadığı kişiler sadece erkekler değil, aslında kadın-erkek bütün baskı gruplarıdır. Mütedeyyin kadınların erkeklere bakış açısı Yıldız Ramazanoğlu'nun ifadesiyle; "İslam'da her şeyin bir denge üzere olduğu prensibinden yola çıkarak düalitenin İslam'a ters olduğu düşüncesiyle, kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi zıtlıkların ahengi olarak" kabul etmektedir.²⁶

2. İSLAMCI DERGİLERDE 28 ŞUBAT DARBESİ VE KADIN TARTIŞMALARI

1980'li yılların sonlarından itibaren yaşanan başörtüsü krizi ve hemen arkasından İslamcı feminizm tartışmalarıyla birlikte ilk kez İslamcı erkeklerle karşı karşıya gelerek haklarını savunan İslamcı kadınlar "nesne" den "özne" ye evrilmenin ilk adımını atmışlardır. 1990'lı yıllar ise kadınların eğitim, kamu ve siyasal alanda yer aldıkları en aktif dönem olmuştur. Bu süreçte iç ve dış konjonktürün sağladığı rahatlık fikrinsel alana da yansımış hem erkekler hem de kadınlar değişimin gerekliliği yönünde karar kılmışlardır. İslamcı hareketin farklılaşması olarak okuduğumuz dönemde kadın da bu dönemde kadın İslamcı harekete ve hareketin erkeklerine bağımlı olmaktan kurtararak "birey" olarak kendine ait entellektüel bir söylem oluşturmaya başlamıştır. Ancak 28 Şubat darbe süreci kadınlarda dahil olmak üzere İslamcı harekete büyük bir sekte vurmuştur. Darbe en çokta eğitilmiş, şehirli ve inancına uygun görüntüsüyle kamusal alanda yer alan mütedeyyin kadınların geliştirmeye çaba sarf ettikleri yeni kadın söylemini etkilemiştir.

28 Şubat Darbesi'nin mütedeyyin kadınlar üzerindeki en büyük etkisi şüphesiz eğitim hayatlarının ve kamusal alanda çalışmalarının engellenmesiyle sonuçlanan başörtü yasağı olmuştur. Kadınların aktif olarak kamusal alanda yer aldığı bu dönemde, başörtüsü ile eğitime getirilen yasak, kadının dışarı çıkmasına getirilen bir yasak olarak da okunabilir. Bu noktada 28 Şubat Darbesi'ni gerçekleştiren zihniyet ile kadınların hem anne ve eş olma vazifesini ihmal etmesi hem de tesettürü gereği evde olması gerektiğini savunan geleneksel İslamcı düşüncenin aynı olduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü 1986'da jakoben İslamcı erkekler kadınları başörtüsü davalarında yalnız bırakırken, 28 Şubat sürecinde kadınlar İslamcı hareketin büyük bir kesimi tarafından yalnızlaştırılmıştır. Örneğin Metin Önal Mengüşoğlu "Birileri başörtülü Müslüman hanımları kendi okullarında görmek istemiyorsa, ellerinin tersiyle onların imkanlarını kovsunlar gitsin.

²⁶ Yıldız Ramazanoğlu, "Yol Ayrımında İslamcı ve Feminist Kadınlar", 162.

Topluluklarında, evlerinde kalplerinde kendi mekteplerini açsınlar artık.”²⁷diyerek kadınları mücadelelerinden vazgeçmeye davet etmiştir.

Aynı şekilde Ali Bulaç, yaşanan süreçte kamusal alan için verilen mücadelenin gerekli olmadığını şu sözleriyle belirtmiştir:

“Belki şu soruyu sormanın zamanı gelmiştir. Acaba her ne olursa olsun, biz bugünkü örgün eğitim kurumlarında okumak zorunda mıyız? İlim öğrenmenin, iyi bir Müslüman olmanın, toplumda fonksiyonel olmanın mümkün ve tek yolu bu mudur? Kamusal hayata girmek, görev almak konusunda çok istekli olduğumuz belli. Kamusal hayattan ne anlıyoruz? Devletin kendi uhdesine ayırdığı ve iktidar seçkinlerinin, merkezdeki çekirdeğin imtiyazlarını korumak amacıyla düzenlediği ve denetlediği bir kamusal alan tanımını kabul ediyor muyuz? Biz böyle bir alana mı girmek istiyoruz? Orada merkezi çekirdeğin bir unsuru mu olmak istiyoruz?”²⁸

“Evine Dön” çağrısının yanında kimi İslamcı erkekler ise bu mücadelenin içinde yer alıp başını açanları ötekileştirmiştir. Abdullah Yıldız, mücadeleden vazgeçip başını açma eylemini iman zaafı olarak yorumlamıştır. Yıldız *Umran Dergisi*’nde şöyle ifade etmiştir:

“İslam’ın tesettüre ve be-tasis başörtüsüne ilişkin hükümleri, vurguları hiçbir mülahazayla hafife alınmaz, ihmal edilemez. Psikolojik ve fiili baskılar karşısında “dik durma” cesaretini ve kararlılığını gösteremeyen, uzun soluklu bir direnişe nefesleri yetmeyenlerin pasifist tutumlarını ve çaresizliklerini meşrulaştırmak için geliştirdikleri, ‘İslâmî mücadeleyi bir metrelik bez parçasına indirgememek lazım’ türü söylemler kesinlikle yanlıştır yanılıcıdır, iman zaafının eseridir.”²⁹

Kendi davalarının içinden bazı erkekler ise mütediyyin kızları bu mücadelelerinde yalnız bıraktıklarını kabul ederek helallik dilemiş ve günah çıkarmışlardır. Gökhan Özcan, *Gerçek Hayat Dergisi*’ndeki “Başörtüsünün Öteki Yüzü” yazısında Müslüman erkeklerin kadınları nasıl bu mücadele de yalnız bıraktıklarını şu şekilde ifade etmiştir:

“Gerçek anlamda hiçbir başörtüsü hadisesinde olayın içinde değildik, hep kıyısında köşesinde kaldık... Haklıyken, bir haksızlığın malzemesi olmanın trajedisini yaşadık. İkilemlerle açmazlarla boğuştuk. Çok üzüldük, ama az dua ettik. Dahası üniversite imkanını kaybetmiş o mahzun yüzlere başka bir

²⁷ Metin Önal Mengüşoğlu, “Biz Müslümanlar İçin Sorun Yoktur; Olsa Olsa Sorumluluk(lar) Vardır”, *Nida Dergisi* 92 (2005), 19-20.

²⁸ Ali Bulaç, “Başörtüsü: Çözümler, Sorular, Yeni Perspektifler”, *Umran Dergisi* 129 (2005), 37-38.

²⁹ Abdullah Yıldız, “Başörtüsü Özgür Olmadan Asla”, *Umran Dergisi* 129 (2005), 30-32.

yürüme imkânı sunmanın çaresini bulamadık. Onlara başka bir hayat, başka bir yol öneremedik. Çünkü biz de başka bir yol, başka bir hayat bilmiyorduk.

Direnerek başının örtüsüyle yoluna devam edenlere, etmeyip içinden buğz edenlere, okulunu bırakmak zorunda kalanlara, başka diyarlara sürgün edilenlere, bu konuda zerre kadar bile olsa sıkıntı çekenlere. Hepsine sonsuz bir şükran borçluyuz. Bizim gibi hariçten gazel okuyanlara kızmayın, gücenmesinler. Allah'ın emrini yerine getirmek için bu yola çıktıklarını unutmasınlar..."³⁰

Kaygıları farklı olsa da kadın üzerinde baskıcı olan iki hegemonik gücün ortak noktası başörtülü kadının evde kalması olmuştur.

Genel olarak yapılan incelemelerde 28 Şubat sürecinden sonra İslamcı dergilerde mütedeyyin kadınlar için başörtüsü-türban ayırımı, kamusal alanda yer almaları, modern ile olan ilişkileri en çok ele alınan konular olmuştur. Dergilerde yer alan kadın tartışmaları ve kadınların bu tartışmalara katılımları aynı zamanda bize İslamcılık hareketi içerisinde kadınların dönüşümünün nasıl olduğunun yanıtını da sunmaktadır.

2.1. İslamcı Dergilerde Geleneksel Bir Değer ve Siyasal Bir Sembol Olarak Başörtüsü-Türban Ayırımı Tartışmaları

İslamcı dergilerde hâkim olan kanaate göre başörtüsü sorunu, Kemalist darbeci elit tarafından uygulanmaya çalışılan bir sınıflandırma siyasetidir. Bu siyasetin en belirgin göstergesi başörtüsü ve türban arasında yapılan ayırımdır. Bu ayırım, aşağı bir sınıfın oluşturulması ve toplumun bir kesiminin dışlaştırılması / yabancılaştırılması anlamı taşımaktadır.

Yıldız Ramazanoğlu'na göre bu sınıflandırma siyasetinin en önemli adımı toplum için dini bir aidiyet sağlaması açısından değerli olan başörtüsünün türbana evrilmesi olmuştur. Ramazanoğlu'na göre yaşanan süreç "başını örten genç kadınların başına karanlık şüpheli tehlikeli bir hâle gibi dolanmak istenmiş, böylece ad değiştiren başörtüsü, onu takanlarla birlikte bir tehdit unsuruna dönüştürülmüştür."³¹

Türkiye'de yaşanan darbelerle birlikte başörtüsü geleneksel anlamda aileden tevarüs eden toplumsal bir olgu olarak kabul edilirken, "türban" ideolojik içeriklere hâkim iktidarın kendine kabul ettiği "öteki" olarak dışlanmıştır. Bu bakımdan türban dışarıdan ithal edilen ve tepeden aşağıya doğru sunulan bir kavramdır. Başörtüsü takanlar her ne kadar türban kavramını kabul etmeseler

³⁰ Özcan Gökhan, "Başörtüsünün Öteki Yüzü", *Gerçek Hayat* 15 (2001), 12-13.

³¹ Yıldız Ramazanoğlu, "Apartheid: Türkiye'nin Örtülü Gerçeği", *Birikim Dergisi* 227 (2008), 32.

de hâkim zihniyet “türban sorunu” altında meseleyi tanımlayarak geleneğe ait olan başörtüsünün türbana dönüştürmüştür. Başörtüsü “babaannelerin” kullandığı geleneksel olarak değerli ve reddedilmeyecek bir kelimeye işaret ettiği için, bir yabancılaştırma operasyonu ile “türban” olarak ilan edilmiş ve öncelikle kavramsal bir karşı savaş açılmıştır.³² Yasak zihniyeti tarafından türbana savaş açılmasının ve tehlikeli görülmesinin sebebi olarak siyasi ideolojik bir simge olması sunulmuştur. Jakoben darbe zihniyeti türbanı siyasal bir simge olarak dışlarken, İslamcı dergilerde müteaddiyin kadınlar arasında siyasi bir simge olup olmadığı konusunda tartışmalarında yükseldiğini görmekteyiz.

Mesela dönemin yazarlarından Sibel Eraslan’a göre başörtüsü tesettürün ardını işaret eden bir ikon olarak, dünyanın neresine giderseniz gidin örtü bağlamında İslam’ı çağrıştırmaması, dini hatırlatan bir levha olması cihetiyle kültürel bir simge, hür ve Müslüman kadınların onurla taşıdığı bir şiar olması yönüyle de dini bir simgedir. Eraslan, tesettürün tek tipçi ve birbirinin aynı insan modeliyle küresel itaat kültürünü yaymaya çalışan yeni düzene sorduğu soru ve farklılığını koruma direnci yüzünden önemli bir araç olduğunu düşünür. Bu bağlamda Eraslan’a göre örtü, küresel ve modüler dayatmacı güçlere karşı, siyasi bir direniş kimliğine sahip olmasıyla siyasi bir simgedir.³³

Yıldız Ramazanoğlu’na göre başörtüsü, karşı cinse “benimle olan mesafelerinizi İslâmî ilkeler belirler” mesajı vererek, Tanrı’nın buyruklarını özümsemiş olmayı ve vahiyle gelen bilgilere teslim olmayı ifade etmesi sebebiyle dini bir simgedir. Ama aynı zamanda Eraslan gibi Ramazanoğlu da “ben” in dışında kalan herkesin sizi Müslüman kadın olarak tanınmasında kolaylık sağlayan başörtüsünün siyasi bir simge olduğunu da kabul etmektedir.³⁴

Alev Erkilet ise bu tartışmanın en başından yanlış olduğunu savunmuştur. Başörtüsünün dini bir simge olduğunu kabul eden Erkilet, kültürel boyutunun ihmal edildiğini düşünmektedir. *Gerçek Hayat Dergisi*’nde “Biz de Elimizi Taşın Altına Koymalıyız” başlıklı yazısında başörtüsü-kültür arasındaki ilişkiyi Erkilet şu şekilde ifade etmiştir:

“Başörtüsü dinsel, ideolojik bir simgedir deniliyor. Ama sosyolojik anlamda son derece geçersiz bir iddia. Biraz sosyal bilim okumuş herkes bilir ki, biyolojik bir varlık olan insanın üzerine kültürel bir boyut daha giydirilir. Dolayısıyla her tür giyim kuşama, saça sakala, bıyığa yapılan her müdahale, kültürel tercihler

³² Ferhat Kentel, “Yeni Bir Laliklik Yeni Bir Modernite”, *Türkiye’nin Örtülü Gerçeği-Başörtü Yasağı Alan Araştırmaları* (İstanbul: Hazar Eğitim ve Kültür Dayanışma Derneği Yayını., 2007), 59.

³³ Yıldız Ramazanoğlu, “Örtü Siyasi Bir Simge midir?”, *Umran Dergisi* 162 (2008), 17-18.

³⁴ Fadime Özkan, *Yemenimde Hâre Var* (İstanbul: Elest Yayınları, 2005), 244-245.

tarafından şekillendirilir. Başörtüsünün bir simge olduğunu tartışmak bile bence çok yanlış. Tabi ki bir simge. Bizim İslam inancı dediğimiz şeyin simgesi.”³⁵

Cihan Aktaş ise başörtüsünün ne tamamen geleneksel olması yönüyle sosyolojik, ne de jakoben zihniyetin tanımladığı bir simge olması açısından siyasi olmadığını düşünür. Aktaş’a göre aslında başörtüsü ontolojik boyutları olan bir olgudur, başörtüsünün probleme dönüşmesi de hâkim zihniyetin uzantısı olarak iki tanımlamadan birine yerleştirme problemidir. Bu bakımdan Aktaş, ontolojik niteliğinin üzerine yapılan incelemelerin başörtüsünü bir sorun olmaktan çıkaracağını düşünmektedir.³⁶ Aktaş’a göre, Müslüman kadınlar siyasi bir simge sayarak başörtüsü kullanmayı, İslam’ın bir gereği olarak başlarını örtme kararı almışlardır. Aynı zamanda başörtüsü siyasal bir simge olmasa da kimi kızlar için modern şehir hayatı içinde özgür ve özgün kişilikler olarak yer almayı sağlayan koruyucu, güç kazandıran bir simge olarak kabul edilmektedir.³⁷

1980’li yıllardan itibaren şehirli görüntüleriyle toplumda yer almaya başlayan eğitilmiş ve inancına uygun giyinmek isteyen kentli kadının örtüsünü “türban” şeklinde tanımlayıp siyasal olanla bütünleştiren hâkim jakoben zihniyet, yine siyasal olduğu gerekçesiyle türbanla kamusal girilmesini yasaklamıştır. Eğitilmiş şehirli bir birey olarak kendini var eden kadın için 28 Şubat görünür olmanın bir hesap ödemesidir aslında. Bu nedenle 28 Şubat sürecini sadece siyasi bir partinin kapatılmasından ibaret kabul etmeyip; İslam’a uygun bir hayat ve görüntü ile yaşamak isteyen kadınların, bu taleplerinin sekteye uğratıldığı, görüntüsüne ve haklarına müdahale edildiği tutucu ve reaksiyonel bir oluşum olarak okumak gerekir.

2.2. İslamcı Dergilerde Kamusal Alan ve Kadın Tartışmaları

28 Şubat’la beraber getirilen başörtüsü yasağının kadınları kamusal alandan tasfiyesi sonucunda, başörtüsüyle beraber ele alınıp tartışılan konulardan biri de “kamusal alan” olmuştur. Dergilerde de İslamcılar tarafından en çok kamusal alanın Batılı karakteri ve siyasal erk tarafından belirlenmiş olması eleştirilmiştir. İslamcı dergilerdeki ortak düşünce, darbe zihniyetinin kamusal/özel alan ayırımıyla beraber kamusal alanı genişleterek dini buralardan çıkarıp eve hapsedme çabası içerisinde olduğudur. Aynı zamanda dergilerde 28 Şubat’ı gerçekleştiren jakoben darbe zihniyetine getirilen önemli eleştirilerin bir diğeri de siyasetin her alana yayılma çabası neticesinde kamusal ve siyasal alanın iç içe geçmesi ve birbirlerinin yerine kullanılmasıdır. Darbe zihniyeti tarafından kamu,

³⁵ Alev Erkilet, “Biz de Elimizi Taşın Altına Koymalıyız”, *Gerçek Hayat* 359 (2007), 7.

³⁶ Cihan Aktaş, “Bir İktidar Alanı Aracı Olarak Başörtüsü”, *Tezkire Dergisi* 40 (2004), 45.

³⁷ Fadime Özkan, *Yemenimde*, 219.

siyasetin mahremiyet alanı kabul edilmiştir. Bu kabul neticesinde siyasi inisiyatif kamusal alanı düzenleme yetkisini ele alarak kendine özgü kurullarla donatmaya başlamıştır.³⁸ Kamusal alanın bu mahremiyeti ise “Gardrop Modernleşmesi” olarak tarif edebileceğimiz ideolojik zihniyetin sınındığı, aidiyetin tescillendiği ve sembolik modernliğin icbar edildiği yeni bir sahadır.³⁹ Bu sahada yer alan semboller ise başörtüsü dışında kalan her şeyi kapsamaktadır. Hatta Yıldız Ramazanoğlu’na göre bu bakış açısı tarafından kamusal alan “başörtülü olarak içine girilmeyen her yer”⁴⁰, Nazife Şişman’a göre ise “modern görünümü sahip olanların girebileceği ayrıcalıklı mekân” olarak bile tanımlanabilir.⁴¹

1997 postmodern darbesi, modernleşmenin “çağdaş yaşam tarzı” ile mümkün olduğunu düşünen ve bu tarz yaşamın da “imtiyazlı bir sınıf” mensubu sayılmanın göstergesi olarak kabul eden bir zihniyetin ürünüdür. Bu zihniyetin gerçekleştirdiği darbe ise İslâmî bir sıfat ve görüntü ile kamusal alana adapte olan hatta imtiyazlılardan hiç de geri olmadığını kanıtlayan kamusal alandaki “simge” ve “görüntü” nün budanması işlemi olarak da kabul edilebilir.⁴²

Ferhat Kentel’e göre modernleşme üzerinden çağdışı olduğu gerekçesiyle kadını ve başörtüsünü kamusal alandan budayan hâkim anlayış karşısında yapılması gereken şey kamusal alanı içerdiği iktidar ilişkilerini ortaya çıkaran bir durum olma hâlinde çıkarmaktır.⁴³ Bunun için ise öncelikle iktidar odaklı tanımlanan kamusalın ve başörtüsünün anlamının değiştirilerek yeniden tanımlanması gerekmektedir. Bu ihtiyaç, 28 Şubat darbesinden sonra görüntüsüyle dini-politik gerekçelerle sembol haline getirilen yasaklara ve sınırlandırmalara maruz kalan, modern eğitim kurumlarında yetişmiş, toplumsal alanda yer alan kadınların inancına uygun görüntüsüyle kamusal alanda yer almak için yeni bir söylem dili geliştirmelerine sebep olmuştur. Yeni söylem, aynı zamanda kadınlar için başörtüsü ve kamusal alan tartışmalarının sadece politik alan içerisinde kalmasının kendilerinin dini, toplumsal ve kültürel haklarına zarar verdiğini ifade etmek için mücadele ettikleri modern ve entelektüel bir kimlik

³⁸ M. Emin Göksu, “Kamusal, Siyasetin Harem Alanı Değil Toplumun Ortak Hareket Alanıdır”, *Umrans Dergisi* 112 (2003), 23-24.

³⁹ Ahmet Okumuş, “Kamusal Kasvet”, *Anlayış Dergisi* 16 (2004), 32-33.

⁴⁰ Yıldız Ramazanoğlu, “Ortadan Kayboluyorlar”, *Gerçek Hayat* 359 (2007), 7.

⁴¹ Nazife Şişman, “Başörtüsü ve Kamusal Alan”, *Umrans Dergisi* 123 (2004), 40-43.

⁴² Ömer Laçiner, “28 Şubat Süreci Vesilesiyle Tarih ve Toplumumuza Dair Notlar”, *Birikim Dergisi* 131 (2000). <https://www.birikimDergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-131-mart-2000/2324/28-subat-sureci-vesilesiyle-tarih-ve-toplumumuza-dair-notlar/5853>

⁴³ Ferhat Kentel, “Bir Direnişin Anatomisi: Teorinin Raconunu Bozan “Başörtüsü””, *Örtülemeyen Sorun Başörtüsü: Temel Boyutları ile Türkiye’de Başörtü Yasağı Sorunu* (İstanbul: Akder Yayınları, 2008), 55-60.

kazanmalarını/kurmalarını da sağlamıştır.

Ancak kamusal alan deneyimlerinin kendilerine kazandırdıkları özgüven ve beklentilerle İslamcı kadınlar, kamusal alandaki ‘mücahidelik’ görevlerini kendilerine belirlenen şekilde değil de yeniden görev ve tanım geliştirerek “dışlandıkları bütün mekânlara/kurumlara” dâhil olmaya çalışarak yerine getirmeye çalışmışlardır. Bu defa kamusal alanda İslam’ın temsilcisi kılınan kadın, artık kendi kendini temsil edebilme becerisini geliştirmiştir.⁴⁴ Bu bağlamda diyebiliriz ki İslamcı erkekler tarafından desteklenmeyen kadınlar yalnızlaştıkça kendi kararlarını verme, kendini temsil etme yeteneğini kazanmışlardır. 1980’li yıllardan sonra başörtü yasakları ile birlikte hem darbe zihniyetine özellikle kendi camiasının erkeklerine ve geleneksel din anlayışına karşı “birey” olma mücadelesi başlatan kadınlar 28 Şubat ile birlikte özne olarak mücadelesinde yer almış ve bir kadın hareketliliği başlatmıştır.

Hidayet Şefkatli Tuksal, mücadele veren kadınların içinde buldukları bu durumu şu sözlerle anlatmıştır:

“Bu mücadele sürecinde başörtülü kadınlar, pek çok kurumun, liderin, kişinin, muhafazakâr kadroların, özgürlükçülerin, eşin dostun farklı bir yüzünü görmeye şokunu yaşadılar. Çünkü kendilerine mücadele vererek haklarını aramaları değil, uslu uslu başlarını açarak devam etmeleri ya da evlerine çekilmeleri tavsiye ediliyordu ve başörtülü kadınlar için kimse kendisini tehlikeye atmak istemiyordu. Bunu gören başörtülü kadınların pek çoğu, etraflarındaki koruyucu hâlenin muhkem bir hâle olmadığını, şartların değişmesi durumunda yapayalnız kalabileceklerini anladılar. Bu bilinç onların bir bölümü için, kendileriyle ilgili yeni değerlendirmeler yapmaları ve bireysel var oluşlarını daha fazla önemsemeleri sonucunu doğurdu. Anne ve eş kimliğinin ötesinde ‘vatandaş’ kimliğini eskisinden daha fazla önemseyerek, uzun bir hukuki mücadeleyi göze aldılar. Psikolojik olarak epey yaralanmış olsalar da bu süreçte ‘akıl gözleri’ açıldı.”⁴⁵

28 Şubat sürecinden sonra kendi kararlarını vermek zorunda olan kızların bir kısmı başını açmadan eğitimini ve işini terk edip, dernek ve vakıflarda aktif olarak görev alarak mücadelesine devam etmiştir. Bir kısmı evine dönmüş, bir kısmı başını açarak devam etmiş kamusal alanın dışında örtünmüş, diğer bir kısmı da peruk veya şapka takmıştır. Bu süreçte başını açmak istemeyip imkânı olanlarsa yurt dışına giderek orada eğitim almışlardır.

⁴⁴ Sevda Alankuş Kural, “Alternatif Kamular ve İslamcı Kadınlar”, *Toplum ve Bilim* 72 (1997), 9.

⁴⁵ Fadime Özkan, *Yemenimde*, 193-194.

Darbe sürecinin sonrasında yasakçı sistemle baş başa bırakılan kadınlar, evine döndüklerinde kimileri tarafından pasif olmakla suçlanmış, başını açanlar davasına ihanet etmekle kendi içlerinde ötekileştirilmiş, mücadele edenler de jakoben sistem tarafından “gerici ve şiddet yanlısı politik militan”⁴⁶ olarak kabul edilmiştir. Yani mütedeyyin kadın “öteki” olmaktan her durumda kurtulamamıştır.

28 Şubat süreci en başta görünür şekliyle başörtüsü mücadelesi bağlamında kadının yenilmişliği, mağduriyeti ve parçalanmışlığı ile sonuçlansa da geniş bir perspektiften bakıldığında bu süreç mütedeyyin kadın için darbe zihniyetinin beklediğinden farklı olmuştur. Bize göre 28 Şubat’ın mütedeyyin kadınlar üzerinde etkilerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Mücadele eden mütedeyyin kadınlar, parçalanmış gibi görünse de peruk takanlar veya başını açanlar kamusal alana tekrar dönerek dışlanan kadın figürünü görüntü ile olmasa da düşüncede toplumla bütünleştirmiştir. Okullarına ve iş hayatlarına devam edenler, diğer arkadaşları gibi mücadelesine kamusal alanda devam etmiştir. Aynı zamanda 28 Şubat sürecinden sonra kamusal alandan dışlanan kadınlar alternatif kamusal alanlar geliştirmişler (Ak-Der, Özgür-Der). Yurt dışında eğitim alanlar daha donanımlı olarak yurda dönmüşler ve kadın hareketliliğine katkı sunmuşlardır.

Başörtüsü yasağı karşısında mücadele veren kadınlar demokrasinin, insan haklarının ve özgürlüğün savunucuları olarak temsil hakkı kazanmışlardır. Bugüne kadar İslamcı erkeklerin kamusal alanda sosyal dönüşüm ve özellikle siyasi iktidara ulaşmalarında araç olan kadın, 28 Şubat ile beraber ana karakter hâline gelmiştir.

Mücadelesi, darbe zihniyeti ve kimi İslamcı erkekler tarafından marjinal olarak kabul edilip dikkat çeken kadınlar üzerinde özellikle sosyal bilimciler tarafından fazlaca araştırma yapılmıştır. Bu da mütedeyyin kadının mücadelesini daha entelektüel bir düzeye taşımıştır. En önemlisi başörtüsü mücadelesi veren kadın İslamcı hareketin yıllardır sağlayamadığı yöntemi ve geliştiremediği söylemi bu süreçle birlikte geliştirmeye ve kitleleşmeye başlamıştır.⁴⁷ Mütedeyyin kadın hareketi/hareketliliğinin⁴⁸ varlığı kabul edilmiştir.

⁴⁶ Fadime Özkan, *Yemenimde*, 189.

⁴⁷ Burada bu süreci yaşayan başörtülü kızların hepsini tek bir homojen kitle olarak değerlendirmek yanlıştır. Bizim araştırmamıza konu olan başörtüsü yasağı karşısında hem düşünsel anlamda hem de eylem olarak bu yasağa karşı bir mücadele veren, sonrasında bir tercih yapmak zorunda kalan başörtülü kızlar ele alınmıştır.

⁴⁸ Sibel Eraslan İslami kadın hareketi yerine İslami kadın hareketliliğini kullanmayı daha uygun olduğunu belirtmiştir. Sibel Eraslan, “İslamcı Kadının Zaman Algısı Üzerine”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık Sayısı 6*, ed. İsmail Kara – Asım Öz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2004), 818.

3. MÜTEDEYYİN KADIN HAREKETİ VE MODERNLİK TARTIŞMALARI

Mütedeyyin kadın tartışmalarında ana konulardan biri de, kadınların ve geliştirdiği hareketin modern mi yoksa geleneksel mi olduğu noktasında devam etmiştir. Özellikle İslamcı dergilerde sıklıkla ele alınan modern bir alan olarak kamusal için mücadele veren kadının modernle ilişkisi, kadının değişiminin de yönünü tayin etmek açısından önemli hâle gelmiştir.

Dergiler ekseninde yaptığımız incelemelerde İslamcı erkeklerin çoğunluğu, hâlâ kadının anne ve eş rollerinden uzaklaşmalarından endişe ettikleri için modern alanla iletişim hâlinde olmaları fikrine olumsuz yaklaşmaktadırlar. Örneğin Abdurrahman Arslan, mütedeyyin kadının kamusal alana girmesiyle beraber kapitalizmin “çalışma dinine” ortak olduğunu belirterek, yeni dönem kadınlarının erkek dünyasına katılmayı değişim olarak kabul etmelerini eleştirmektedir. Bu durumu, neoliberal siyasetin ve kültürün bir getirisi olarak kabul eden Arslan, Müslüman kadınların çalışma taleplerini meşru hâle getirmek için Asr-ı Saadet’e dönerek orada buldukları örnekleri bağlamından ayıklayıp, bugünkü hayatın içerisine yerleştirmeye çalıştıklarını belirtmiştir. Arslan aynı zamanda evi hapisane olarak kabul eden modern Müslüman kadınların esas yer almak istedikleri kamusalın gerçek hapisane olduğunu görmek istemediklerini de ifade etmiştir.⁴⁹

Yine İslamcı dergilerden olan *Ribat*, modern hayatın amacının önce kadına anneliğini unutturup sonra da onu dışarı çekmek olduğunu belirtilerek sosyal hayata katılan kadınların kişilik ve kimliklerinin ciddi bir erozyona uğradığını savunmaktadır. Dergide modern yaşamın kadını uğrattığı erozyonlar şu şekilde sıralanmaktadır:

“1-Muhafazakâr feminist kadın profili oluşturması

2-Evinden, eşinden, çocuklarından daha çok dernek çalışmalarını önceleyen hanımefendi profili oluşturması

3-Benlik duygusu ve ego tatmini peşinde koşan hanımefendi profili oluşturması

4-Evlenmek ve aile kurmak yerine kariyer düşüncesini ön plana çıkaran hanımefendi profili oluşturması.”⁵⁰

Verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere kadının kamusal alanda yer alması,

⁴⁹ Abdurrahman Arslan, “Aile, Müslüman Kadın, Oryantalist Söylem Aile Sempozyumu” (Aile Sempozyumu, Ankara, 2014), 327.

⁵⁰ M. Sami Büyük, “Sosyal Hayata Katılım ve Muhafazakâr Hanımefendilerin Çıkmazı”, *Ribat Dergisi* 355 (2012), 16-17.

evden dışarı çıkması yani modern bir yaşama sahip olması, annelik ve aile yaşantısına zarar vereceği düşüncesiyle erkekler tarafından eleştirilmiştir. Çünkü kadınlar eğitim almaya, ev dışında görünür olmaya yani değişmeye başladıkça İslamcı erkeklerle mücadele içerisine girmeye başlamışlardır. Ayşe Böhürler’in de belirttiği gibi bu tartışmaların altında yatan temel problem, bugüne kadar erkeklerin hem kendi adına hem de kadınlar adına konuşurken kadınların da artık kendi adına konuşuyor olmasıdır. Böhürler’e göre erkeklerin kadınlara modernleştiğini söylemeleri aslında “dilleri uzadı” demekle aynı şeydir. Oysa baştan beri kadınlar konuşsaydı böyle bir problem olmayacaktı.⁵¹

Modernleşmeyi Batılılaşmakla eşdeğer kabul eden İslamcılarının modernite üzerinden Müslüman kadınları eleştirisi bize göre modern-gelenek dikotomisinin bir devamı niteliğindedir. Modernleşmeyi geleneğin tam tersi bir değişim olarak kabul eden İslamcı hareket, başörtüsünü ve onu taşıyan kadın bedenini, kendileri için itikadi bir mesele olarak algılayarak kadının değişimi ve tesettürünü değiştirmesini davanın yitirilmesi, dinin kaybedilmesi olarak yorumlamıştır.

Mütedeyyin kadınlar ise kendilerini modernleşme üzerinden eleştiren İslamcı erkeklerin yeni söylemlerinin de modernle sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu düşünmektedirler. Örneğin Nazife Şişman’a göre kadın meselesinin konuşulması bile Müslümanların modernleşme sürecine içkin olduğunu göstermektedir. Bizim de katıldığımız bu görüşe göre, Tanzimat sürecinde sorulmaya başlanan “Din terakkiye mâni midir? ya da terakkiye mâni olmayan bir yorumu yapılabilir mi? Yani din modernleştirilebilir mi?” sorularının hala güncel sorular olarak mevcudiyetini muhafaza etmesi bile modernin içinden konuşup, düşünmek anlamına gelmektedir. Aynı şekilde kadının modernleşmesi meselesini de eğitim ile beraber değerlendirmek gerekir. Çünkü modern eğitim kurumlarına katılım, aynı zamanda zihin ve karakter terbiyesi hakkında yeni söylemlerin ve bedenlerin disipline edildiği yeni uygulamaların içine çekilmek demektir. Nitekim “kadınla ilgili telakkilerin değişmesi eğitim kurumlarının yaygınlaşması, pek çok şeyin yanı sıra kadınların yeni bir söylem ve farklı bir tasavvuru benimsemelerinin, yani modernleşmelerinin giriş kapısı olmuştur.”⁵²

Modern kadının ‘kendi’ olma mücadelesi verdiğini belirten Cihan Aktaş’a göre, kadın modernleşmeyle beraber bedeninin görünürlüğüne daha fazla odaklanmış, ona yabancı bir gözle bakmaya başlamıştır. Aktaş, “modernitenin bir açıdan kadını sorumlu, akleden bir birey olarak kabul eden, diğer açıdan ise ona yeni

⁵¹ Ayşe Böhürler, “Nefsimize Yenildik”, *Gerçek Hayat Dergisi* 12 (2001), 35.

⁵² Nazife Şişman, “İslam Dünyasında Kadın Modernleşmesi”, *Bilgi ve Düşünce Dergisi* 1 (2002), 77.

bir cinsel kimlik/kişilik vermekte zorluk çeken bir bakışı vardır” demiştir.⁵³

Alev Erkilet ise geleneksel olarak “evde kalan” kadını modern olma cihetine dönüştüren iki süreç olduğunu belirtir:

“1- Olağanüstü dönemlerde geleneksel Müslüman kadın tipinin sömürge yönetimlerine karşı giriştiği ulusal bağımsızlık mücadelelerinin ya da yönetici seçkinlere karşı giriştiği devrimci mücadelenin kendisi tarafından.

2- Olağan dönemlerde ise, Müslüman kadının burjuva kadın ve aile modellerini benimsemesi hatta onları yeniden üretmesini sağlayan kamusal etkinlik alanlarının doğası tarafından.”⁵⁴

Kadınlar birinci durumda İslâmî değerleri ve yaşam biçimlerini savunurken, o yaşam biçiminin sürdürülebilmesinin bir parçası olarak eve bağımlılıktan uzaklaşmaya başlamışlardır. Yine ikinci durumda olağan şartlarda başörtülü oldukları için kamusal alandan dışlanan kadınlar modern örüntüleri yeniden dönüştürmüşlerdir. Başörtülü Müslüman kadın siyasi toplumun kendisine kapatmak istediği kamusal alanı zorlarken, bunu ister eğitim için ister çalışma haklarının engellenmesine karşı olsun, aslında kadim bir çatışma olan geleneksellik-modernlik çatışmasını modernleşme lehine aşmaktadır. Hatta siyasal toplum modernleşme tartışmaları çerçevesinde kendi ideal kadın prototipini kamusal alana çekmeye çalışırken paradoksal olarak başörtülü kadınların bu haklardan faydalanmasını yasaklayarak modern düşünceye gölge düşürmüştür. Bu nedenle laik eğitimden geçmiş, meslek sahibi olmuş ve kamusal alanda yer almak isteyen kadın, kendilerini modernleşme adına kamusal alanın dışına itenlerden sosyolojik olarak daha modern kabul edilmelidir.⁵⁵

Yaşadığı dünyada kendine ait entelektüel boşluğu doldurmaya çalışan mütedeyyin kadının modern olması kaçınılmazdır. Burada asıl önemli olan kadının modern olup olmadığına bakmak yerine kendilerine dayatılan çözümsüzlükler ve imkânsızlıklar sebebiyle din ile ilişkili kadınların yaşadığı kimlik problemi olmalıdır. Bu açıdan, kadınların Müslümanlığını yaşamaya ilişkin idealini erteleyerek içinde olduğu sorunların çözümünü başka dünya görüşü ve siyasetlerde aramak yerine, çözüm üreten yeni bir dil geliştirmesi gerekmiştir.⁵⁶

Mütedeyyin kadın yazarlara göre bu dili geliştirmenin en önemli gerekçelerinden

⁵³ Cihan Aktaş, “Modern Kadın Ucuz Kadın mı?”, *Gerçek Hayat* 302 (2006), 34.

⁵⁴ Alev Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma Müslümanların Kamusal Alan Serüveni* (İstanbul: Büyüyen Ay, 2015), 17.

⁵⁵ Alev Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*, 18-19.

⁵⁶ Cihan Aktaş, *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey İslamcılık*. 96.

biri de başörtüsü sorununun çözümü için sunulacak olan alternatiflerdir. Çünkü modernleşmenin genellikle Batılılaşma olarak tanımlandığı ülkemizde, başörtülü olmak çağın gerisinde kalmak, başörtüsüz olmak ise modernlik ve Batı medeniyetiyle bütünleşmek olarak kabul edilmiştir.⁵⁷ Bu durum Müslüman kadını sürekli öteki ve kurtarılmaya çalışılan bir pozisyona sevk etmiştir.

Gelenek ve modernleşme taraftarları arasında sıkışan kadın, aslında bir tercih yapmak yerine geleneği doğru şekilde anlayıp dini asıl kaynaklarından okuyarak kendini dönüştürme çabası içerisine girmiştir. Kadının bu dönüşümü modern bir oluşum olarak okunabilir. Ancak mütedeyyin kadının dönüştüğü modernlik, klasik modernleşme taraftarlarının algıladığı gibi Batılılaşma ile eş değer olan bir yapıya sahip değildir. Mütedeyyin kadının 28 Şubat sonrasında oluşan özgün hareketini Batılı olmayan, yerli ve dini anlamda kendine ait bir söyleme sahip, yeni bir Türk modernleşmesine geçiş olarak değerlendirmek mümkündür. Bu yeni mütedeyyin kadının modernliğini ‘çoklu modernlik’ teorisiyle temellendirilebiliriz.

Sosyal bilimcilerin çoğul/çoklu modernite olarak tanımladıkları moderniteye getirilen yeni bakış açısı, modernitenin sadece Batı ile özdeş olmadığını kabul eder. Çünkü sosyal dünyanın gerçeklikleri toplumların aynılaşacağı kanılarını desteklemekten uzaktır⁵⁸. Çoğul modernlikler yaklaşımı kendi tarihsel gerçekliklerine referanslarda bulunarak ve modern anlatıyı yeniden okumaya yönelerek bir bakıma modernliği yeniden tanımlama arayışına girmektedir.⁵⁹ Kurama göre çokluk farklı insanların farklı eylemleriyle oluşturulduğu için aslında modernitenin özünde bulunmaktadır. Bu nedenle modernlik adına toplumun nasıl olması, nasıl yaşaması gerektiği tanımlanamaz. Çünkü nasıl yaşaması gerektiğine karar vermek insanların kendi tercihidir.⁶⁰

Yani Batı’nın coğrafya, tarih ve kültürüyle tanım kazanmış modernlik deneyimi bugün farklı coğrafyalara açılmakta ve değişik dillerde yeniden anlatılmaktadır. Çoklu modernlik isimlendirmesinin yanı sıra “alternatif modernlikler”, “yerel modernlik” ya da “Batı dışı modernlik” olarak isimlendirilen bu teorinin ortak noktası; “değişen modernlik deneyimi ve tanımları üzerine, farklı coğrafya ve kültürlerin kendi konumundan bakarak yeniden düşünme uğraşısının parçası”

⁵⁷ Nazife Şişman, “Başörtüsünün ‘Sorun’sallaştırılması ve Tartışmaların Dili Üzerine”, *Anlayış Dergisi* 15 (2004), 84-86.

⁵⁸ İbrahim Kaya, *Sosyal Teori ve Geç Modernlikler* (Ankara: İmge Yayıncılık, 2017), 14.

⁵⁹ Ergün Yıldırım, *Hayali Modernlik* (İstanbul: Doğu Kitapevi, 2012).

⁶⁰ İbrahim Kaya, “Modernity, Openness, Interpretation: A Perspective on Multiple Modernities.”, *Sage Journals* 43/1 (2004), 48.

olmasıdır.⁶¹

Nilüfer Göle'nin "Batı dışı modernlik" olarak adlandırdığı bu kurama göre, Batı merkezden kaydırılarak modernlik üzerine Batı'nın kıyısından yeni bir okuma ve dil üretmeye çalışmalıdır, yani yerel olguların analizlerine evrensel bir dil kazandırılmalıdır.⁶² İbrahim Kaya ise çoklu modernlikler kuramı çerçevesinde Batı Avrupa modernliğini orijinal modernlik, Doğu modernliklerini ise geç modernlikler olarak adlandırmaktadır. Kaya, geç modernlikler yaklaşımının önemini şu şekilde aktarmaktadır:

"Geç modernlikler yaklaşımı, farklı modernliklerin varlığını modern toplumlar arasında geleneksel çağlara göre daha çok çatışma olduğunun bir kanıtı olarak anlamamaktadır. Aksine "medeniyetler arası bir aktör" olarak modernliğin toplumlar arasındaki karşıtlıkları azaltmada güçlü bir kapasiteye sahip olmasıdır. Ancak, küreselleşme kavramı reddedilmelidir. Çünkü küreselleşme Batı medeniyetinin yaygınlık kazanması olarak anlaşılmaktadır. Aslında, evrensel bir dünyanın başarılabilmesi için farklı modernliklerin tanınması kaçınılmaz bir ön koşuldur. Küreselleşme özgül bir dünya yorumundan hareketle başarılamaz, fakat dünyayı entegre olmuş bir bütünlük olarak okumayan işlemsel temellere gereksinim duyulmaktadır. Bununla söylemek istediğim şudur: Küresel bir dünya, tüm toplumları eşit olarak tanıyan bir anlayışa gereksinim duymaktadır. Aksi takdirde *dünya toplumlarını özgül bir medeniyet etrafında bir araya gelmiş bütünlük olarak anlayan küreselleşme başarılı olamayacaktır: Batı'nın dünyayı kendi değerleri etrafında tekleştirme hedefinin sonuçları gibi.*"⁶³

Bu teori bağlamında Türkiye'de birbirine karşı olan darbe zihniyetini, İslamcı hareketi ve özellikle 1980 sonrasında şekillenmeye başlayan mütedeyyin kadın kimliğini "Türk Modernleşmesi" nin farklı yorumları olarak kabul etmek gerekir. Çoklu modernlik kuramı modernlik içinde oluşan yeni toplumsal hareketleri birbirine karşıt bir paradigma üzerinden okumak yerine, aynı düzlemin farklı parçaları olarak görmektedir. Örneğin, Kemalizm ile İslamcı hareket arasındaki ayırım aynı modernleşmenin içinde gelişmesine rağmen yorumlarına aldıkları referans kaynaklarda farklılıkların bulunmasıdır. Kemalizm kendisine Batı'yı rol model almışken, İslamcılık 1980 sonrasında özellikle 1990 yılında farklılaşma evresi dediğimiz dönemde kendine özgü bir modernleşme tasarısı geliştirmeye çalışmıştır.

Mütedeyyin kadınların İslamcılık hareketi içerisinde önce birey olma, sonra ise

⁶¹ Nilüfer Göle, *Melez Desenler* (İstanbul: Metis Yayınları, 5. Basım, 2017), 161.

⁶² Nilüfer Göle, *Melez Desenler*. 163.

⁶³ İbrahim Kaya, *Sosyal Teori ve Geç Modernlikler* (Ankara: İmge Yayıncılık, 2017), 27.

bir mütedeyyin kadın hareketliliği oluşturma aşamalarını modernlik bağlamında şöyle tarihlendirebiliriz.

1970-1987: İslamcı kadının “görünür olması”: Modernite karşıtlığı

1987-1997: İslamcı kadının “var olma çabası”: Modernin içselleştirilmesi

1997-2013: “Özne” olan mütedeyyin kadın hareketliliği: Modernin dönüştürülmesi

2013 ve sonrası: “Marjinal”⁶⁴ mütedeyyin kadının normalleşmesi⁶⁵

Şurası bir gerçektir ki 1980 sonrasında İslamcı hareket içerisinde başlayan ve yenilikçi bir grubun oluşmasıyla sonuçlanan farklılaşmanın İslamcı kadına yansması çok daha entelektüel olmuştur. İslamcı hareketin ilk amacı siyaset ve iktidar olduğu için farklılaşma talepleri de iktidara endeksliken, kadınların iktidar talepleri olmadığı için değişimi hareketin içinde ayrı bir söylem dili üretmesiyle sonuçlanmıştır. Daha eğitilmiş, şehirli, kamusal alanda, siyasette yer alan kadın; başarılarını gördükçe kendine biçilen kalıpları kırmaya başlamıştır. Kendine biçilen rolleri ve görevleri sorgulamaya başlayan kadın, kendi adına karar vermek söz söylemek istemiştir. Modern bir karaktere sahip olan mütedeyyin kadınlar kimileri tarafından babaannesi gibi örtünmek istememekle⁶⁶, kimileri tarafından da modernlikle beraber aile, anne ve eş olarak görevlerini ihmal etmekle itham edilseler de hem anne ve eş olabileceğini hem de inancına uygun kıyafetiyle kamusal alanda yer alabileceğini savunmuştur.

⁶⁴ Mütedeyyin kadınların özellikle başörtü yasaklarına karşı başlattıkları mücadele hem yasakçı zihniyeti hem de İslamcı erkekler tarafından marjinal kabul edilmiştir. Çünkü mütedeyyin kadınların iki zihniyete göre de mücadele etmeden “evlerine dönmeleri” yapmaları gereken en doğru davranıştır. Bu açıdan “marjinal” haklı bir mücadelenin gereksiz olduğunu ortaya koymak maksadıyla bu iki zihniyet tarafından kullanılmış bir kavramdır.

⁶⁵ Mütedeyyin kadının başörtüsü çıkmazı, AK Parti’nin 2002 yılında iktidara gelmesiyle normalleşme sürecine girmeye başlamıştır. Ancak İslamcı hareketle bağlantılı olan mütedeyyin kadınların tam olarak modern mütedeyyin kadın olarak sürecini tamamlaması başörtü yasağının kalkmasıyla gerçekleşmiştir. İslamcıların değişen yeni yüzü AK Parti’nin 2002’de iktidara gelmesinin ardından 2008 yılında yükseköğretimde başörtüsünün serbest bırakılmasını içeren yasa tasansı Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde 411 gibi rekor bir oyla kabul edilmiştir. Böylece üniversitelerde başörtülü okula girme konusunda özgür dönem başlamıştır. Sonrasında ise 2013 yılında “Demokratikleşme Paketi” kapsamında kamuda da başörtüsüne özgürlük sağlayan düzenleme Resmî Gazetede yayımlanarak yürürlüğe girmiş ve resmi olarak başörtüsüne tamamen özgürlük sağlanmıştır. Bu nedenle biz de başörtü yasaklarının tamamen son bulduğu 2013 tarihini aldık. Yeni Şafak Gazetesi, “Başörtüsü yasağı resmen bitti and kalktı” 07.10.2013, erişim 15.09.2019, <https://www.yenisafak.com/politika/basortusu-yasagi-resmen-bitti-and-kalkti-572004>

⁶⁶ Dücan Cündioğlu, “Kadınların Erkekleşmeleri Üzerine Birkaç Not”, *Gerçek Hayat Dergisi* 20 (2001), 21.

SONUÇ

Tanzimat’la başlayan modernleşme tartışmalarında kadının yeri ve konumunun ne olduğuna dair sürekli olarak çıkarımlarda bulunulmuştur. Mütedeyyin kadının toplumsal statüsü ise din ve dava adına İslamcı erkekler tarafından belirlenmiştir. Bu bakımdan mütedeyyin kadınların uzun bir süre varlıkları İslamcı hareketin yön ve şekil alışıyla doğru orantılı olmuştur. 1970’lerde esas görevi “iyi bir anne ve eş olmak” olarak belirlenen kadınlar, 1980’li yıllarda İslamcılık hareketinin çeşitlenmesi, 1980 sonrası yaşanan sosyal hareketlilik, kente yerleşip eğitimle sağlanan yeni bilinçle birlikte İslamcı erkeklerin kendilerine belirledikleri dar kalıpların dışına taşmaya başlamışlardır. 1982 yılında başlayan başörtüsü yasağı ve ilk mücadele, arkasından mücadelede yer alan kadınların feminist olmakla suçlanması İslamcı hareket ve kadınlar arasında bir ayrışma sürecini de başlatmıştır.

1980’li yılların sonlarından itibaren sessiz ama etkili, etkili ama yalnız bir mücadele yürüten kadınlar toplumsal “özne” olma yolunda sürekli olarak tartışmaların içerisinde kalmış yasakçı zihniyetlere karşı savunmacı ve eleştirel bir dil geliştirmiştir. Aslında bu yaşanan gerilim ve tartışmalar İslamcı erkeklerin kadının bu kadar aktif şekilde hayata dâhil olmasının, kadınların da dava arkadaşlarının karşısına geçmenin, onlardan ayrı bir dille konuşmanın şokunu yaşamaları sonucu gelişmiştir.

28 Şubat darbesi kendisi ve hakları için konuşabilen, “var olma” bilincine erişen hem entelektüel bir duruş hem de siyasal tecrübe kazanan kadınların bir araya gelerek ortak mücadele yürüttükleri bir süreç başlatmıştır. 28 Şubat sürecinden sonra kadın İslamcılık hareketinden ayrılarak mütedeyyin bir yapıya dönüşmüştür. Bu açıdan mütedeyyin kadını şöyle tanımlayabiliriz; dinin ana referanslarına inerek öğrenen, geleneksel olanla ilişkisini devam ettiren, modern olanı kendi değerleriyle yeniden temellendirerek içselleştirmiş, birey olarak gelişimini tamamlamış, eğitilmiş, kendi kararlarını verebilen, ekonomik olarak daha özgür, cemiyet olmaktan ziyade fert olmaya önem gösteren, cinsiyet ayırımı yapmaksızın hak ve özgürlüklere saygı gösteren ve gösterilmesini bekleyen, toplumsal ve siyasal konularda daha bilinçli, sorgulayıcı bir zihniyete, değişimin gerekliliğine inanan yeni bir kadın kimliğidir.

EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.

There is no potential conflict of interest in this study.

The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

“Kadın Erkek Eşittir”. *Kadın ve Aile Dergisi* 13 (1986), 7.

Aktaş, Cihan. “Bir İktidar Alanı Aracı Olarak Başörtüsü”. *Tezkire Dergisi* 40 (2004), 28-49.

Aktaş, Cihan. *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey İslamcılık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2016.

Aktaş, Cihan. “Modern Kadın Ucuz Kadın mı?” *Gerçek Hayat* 302 (2006), 34.

Bulaç, Ali. “Cinselliğin Paylaşımı ve Tüketime Sunulması”. *İzlenim* 31 (1996), 12.

Arslan, Abdurrahman. “Aile, Müslüman Kadın, Oryantalist Söylem Aile Sempozyumu”. 320-337. Ankara, 2014.

Berktaş, Fatmagül. “Türkiye’de Solun Kadına Bakış Açısı Değişen Bir Şey Var mı?” *1980’ler Türkiye’sinde Kadına Bakış Açısından Kadınlar*. 289-300. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.

Böhürler, Ayşe. “Nefsimize Yenildik”. *Gerçek Hayat Dergisi* 12 (2001), 35.

Bulaç, Ali. “Başörtüsü: Çözümler, Sorular, Yeni Perspektifler”. *Umran Dergisi* 129 (2005), 37-38.

Bulut, Nigar. “İslamcı Kadınların Feminist Deneyimleri.” *Tezkire Dergisi* 19 (2001), 94-104.

Büyük, M. Sami. “Sosyal Hayata Katılım ve Muhafazakâr Hanımefendilerin Çıkmazı”. *Ribat Dergisi* 355 (2012), 16-17.

Cündioğlu, Dücan. “Kadınların Erkekleşmeleri Üzerine Birkaç Not”. *Gerçek Hayat Dergisi* 20 (2001), 21.

Çaha, Ömer. *Sivil Kadın*. Ankara: Savaş Yayınları, 4. Basım, 2017.

Çaha, Ömer. “Sivil Kadın Hareketi Var mı?” *Kadın Kimliği* 19 (1996), 12.

Erkilet, Alev. “Biz de Elimizi Taşın Altına Koymalıyız.” *Gerçek Hayat* 359 (2007), 7.

Erkilet, Alev. *Eleştirellikten Uyuma Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*. İstanbul: Büyüyen Ay, 2015.

Göksu, M. Emin. “Kamusal, Siyasetin Harem Alanı Değil Toplumun Ortak Hareket Alanıdır”. *Umran Dergisi* 112 (2003), 23-24.

Göle, Nilüfer. *Melez Desenler*. İstanbul: Metis Yayınları, 5. Basım, 2017.

Gülnaz, Mualla. “Feminizme Müslümanca Bakış”. *Kadın Kimliği* 23 (1997), 12.

Gülnaz, Mualla. “Nisvan-ı İslam”. *Osmanlı'dan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü*. 81-110. İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2000.

Gülnaz, Mualla. “Türkiye’de Müslüman Kadın Hareketi Üzerine Gözlemler”. *İzlenim Dergisi* 37 (1996), 49-52.

İlyasoğlu, Aynur. *Örtülü Kimlik*. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

Kara, İsmail. “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”. *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. 15-43. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2013.

Kaya, İbrahim. “Modernity, Openness, Interpretation: A Perspective on Multiple Modernities.” *Sage Journals* 43/1 (2004), 35-57.

Kaya, İbrahim. *Sosyal Teori ve Geç Modernlikler*. Ankara: İmge Yayıncılık, 2017.

Kayacan Nevin. “Feministlerle Söyleşi”. *Mektup* 67 (1990), 29.

Kentel, Ferhat. “1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*. 722-735. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2005.

Kentel, Ferhat. “Bir Direnişin Anatomisi: Teorinin Raconunu Bozan “Başörtüsü””. *Örtülemeyen Sorun Başörtüsü: Temel Boyutları ile Türkiye’de Başörtü Yasağı Sorunu*. 55-60. İstanbul: Akder Yayınları, 2008.

Kentel, Ferhat. “Yeni Bir Laliklik Yeni Bir Modernite”. *Türkiye'nin Örtülü Gerçeği-Başörtü Yasağı Alan Araştırmaları*. 57-69. İstanbul: Hazar Eğitim ve Kültür Dayanışma Derneği Yayını, 2007.

Kural, Sevda Alankuş. “Alternatif Kamular ve İslamcı Kadınlar”. *Toplum ve Bilim* 72 (1997), 5-44.

Kuru, Fatma. “Kadın Sorunu mu Kadının Sorunu mu?”. *Girişim Dergisi* 22-23 (1987), 56.

Laçiner, Ömer. “28 Şubat Süreci Vesilesiyle Tarih ve Toplumumuza Dair Notlar”. *Birikim Dergisi* 131 (2000). <https://www.birikimDergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-131-mart-2000/2324/28-subat-sureci-vesilesiyle-tarih-ve-toplumumuza-dair-notlar/5853>

Mengüşoğlu, M. Önal. “Biz Müslümanlar İçin Sorun Yoktur; Olsa Olsa Sorumluluk(lar) Vardır”. *Nida Dergisi* 92 (2005), 19-20.

Okumuş, Ahmet. “Kamusal Kasvet”. *Anlayış Dergisi* 16 (2004), 32-33.

Özcan, Gökhan. “Başörtüsünün Öteki Yüzü”. *Gerçek Hayat* 15 (2001), 12-13.

Özdalga, Elisabeth. *İslamcılığın Türkiye Seyri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Özdenören, Rasim. “Kadın ve Kafes”. *Kadın Kimliği* 18 (1996), 4.

Özkan, Fadime. *Yemenimde Hâre Var*. İstanbul: Elest Yayınları, 2005.

Ramazanoğlu, Yıldız. “Apartheid: Türkiye'nin Örtülü Gerçeği”. *Birikim Dergisi* 227 (2008), 31-37.

Ramazanoğlu, Yıldız. “Ortadan Kaybol Diyorlar”. *Gerçek Hayat* 359 (2007), 7.

Ramazanoğlu, Yıldız. “Örtü Siyasi Bir Simge midir?” *Umran Dergisi* 162 (2008), 17-18.

Ramazanoğlu, Yıldız. “Yol Ayrımında İslamcı ve Feminist Kadınlar”. *Osmanlı'dan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü*. 139-167. İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2000.

Şişman, Nazife. “Başörtüsü ve Kamusal Alan”. *Umran Dergisi* 123 (2004), 40-43.

Şişman, Nazife. “Başörtüsünün ‘Sorun’sallaştırılması ve Tartışmaların Dili Üzerine”. *Anlayış Dergisi* 15 (2004), 84-86.

Şişman, Nazife. “İslam Dünyasında Kadın Modernleşmesi”. *Bilgi ve Düşünce*

Dergisi 1 (2002), 77.

Toros, Halime. “Bir Dönemin Anlatılmamış Öyküsü”. *Kadın Kimliği* 23 (1997), 13.

Yıldırım, Ercan. *Neoliberal İslamcılık*. İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2016.

Yıldırım, Ergün. *Hayali Modernlik*. İstanbul: Doğu Kitapevi, 2012.

Yıldız, Abdullah. “Başörtüsü Özgür Olmadan Asla”. *Umran Dergisi* 129 (2005), 30-32.