

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Murat Aksoy

Başörtüsü - Türban

Batılılaşma-Modernleşme,
Laiklik ve Örtünme



KitapYAYINEVİ



BAŞÖRTÜSÜ-TÜRBAN
BATILILAŞMA-MODERNLEŞME, LAİKLİK VE ÖRTÜNME

KİTAP YAYINEVİ – 95
AKADEMİ DİZİSİ – 1

BAŞÖRTÜSÜ-TÜRBAN: BATILILAŞMA-MODERNLEŞME, LAİKLİK VE ÖRTÜNME/MURAT AKSOY

© 2005, KİTAP YAYINEVİ LTD.

YAYINA HAZIRLAYAN
EKREM ÇAKIROĞLU

DÜZELTİ
NURETTİN PİRİM

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

KAPAK FOTOĞRAFI
ALİ ÖZ

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.
DEREBOYU CADDESİ, ZAGRA İŞ MERKEZİ B BLOK 1
MASLAK-İSTANBUL
T: (0212) 285 11 96
E: INFO MASMAT.COM.TR

1. BASIM
EYLÜL 2005, İSTANBUL

ISBN 975-6051-05-1

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
CİHANGİR CADDESİ, ÖZÖĞÜL SOKAĞI 20/I-B
BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
T: (0212) 292 62 86 F: (0212) 292 62 87
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

Başörtüsü-Türban

Batılılaşıma-Modernleşme,
Laiklik ve Örtünme

MURAT AKSOY

Sayın Başkan,
Bu kitabın bir yerinde
bu sorunu "sola" gözetmeye
yazmıştım.
Belki size kadar görülecek
mi yoksa siz mi göreceksiniz.



KitapYAYINEVİ

Murat Aksoy

11.08.2009

İÇİNDEKİLER

YAYINCININ NOTU 8

ÖNSÖZ 9

GİRİŞ 11

BAŞÖRTÜSÜ/TÜRBAN TARTIŞMASINDA EKSİK OLAN NE? 13

TÜRK MODERNLEŞMESİ: KÜLTÜREL KİMLİK VE KARŞITLIKLAR 15

I- KAVRAMSAL ANLAM DÜNYASI 20

MODERNİTE-MODERNLEŞME VE ZİHNİYETLER 20

KÜRESELLEŞME 23

KÜRESELLEŞME VE TÜRKİYE 27

ZİHNİYETLER VE TOPLUMSAL YAPILAR 28

II- KÜLTÜR VE DİNLERDE ÖRTÜNME 32

ÇEŞİTLİ KÜLTÜR VE DİNLERDE BAŞIN ÖRTÜLMESİ 32

İSLAM'DA ÖRTÜNME 37

16. YÜZYILA KADAR ANADOLU'DA ÖRTÜNME 41

16. YÜZYIL SONRASI OSMANLIDA ÖRTÜNME 43

OSMANLIDA BATILILAŞMA HAREKETLERİ 46

II. MAHMUT (1808-1839) DÖNEMİ 48

TANZİMAT DÖNEMİ 49

II. ABDÜLHAMİT VE BİRİNCİ MEŞRUIYET (1876-1908) 53

OSMANLI BATILILAŞMA DÖNEMİNDE KILIK KIYAFET DÜZENLEMELERİ 54

II. MEŞRUTİYETE DOĞRU KADIN VE ÖRTÜNME TARTIŞMALARI 59

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE KADIN VE ÖRTÜNME TARTIŞMALARI 64

DÜŞÜNCE AKIMLARINDA KADIN VE ÖRTÜNME TARTIŞMALARI 72

DÜŞÜNCE AKIMLARI NEREDE BULUŞUYOR? 84

SAVAŞLAR, KADIN VE ÖRTÜNME TARTIŞMALARI 85

CUMHURİYET'E DOĞRU LAİK DÜZENLEMELER 92

III- CUMHURİYET DÖNEMİ VE TÜRK MODERNLEŞMESİ 95

MECLİS'TE FES TARTIŞMASI VE ŞER'İYE EVKAF VEKALETİ 95

MUSTAFA KEMAL'İN KADIN HAKLARI VE KADIN GİYİMİNE BAKIŞI 96

TÜRK MODERNLEŞMESİ VE CUMHURİYET KADINI	101
KADININ İKİNCİLLEŞTİRİLMESİ	105
LAİKLEŞME SÜRECİ REFORMLARI	109
LAİKLEŞME SÜRECİNİN HIZLANMASI VE HİLAFETİN KALDIRILMASI	110
ŞAPKA KANUNU VE KADIN GİYİMİ	113
MEDENİ KANUN'DAN SEÇME VE SEÇİLME HAKKINA KADIN	118
HUKUK, EĞİTİM VE GÜNDELİK HAYATIN LAİKLEŞMESİ	121
TÜRK MODERNLEŞMESİ - BATI MODERNLEŞMESİ	125
İNÖNÜ DÖNEMİ VE TESETTÜR	127
IV- ÇOK PARTİLİ HAYATA GEÇİŞ	135
DEMOKRAT PARTİ DÖNEMİ	135
MODERNLİĞİN ÇARŞAF KARŞITLIĞI İLE SAVUNULMASI	135
27 MAYIS 1960 ASKERİ DARBESİ VE TESETTÜR	139
1970'LERE DOĞRU ÖRTÜNME; ÇARŞAF'TAN MANTO VE BAŞÖRTÜSÜ'NE	143
1940-1970 İSLAMCILARIN SİYASALLAŞMA SÜRECİ	146
1970 - 1980 DÖNEMİNDE GELİŞMELER	150
1980'LERE DOĞRU İSLAMCI KESİM VE MİLLİ SELAMET PARTİSİ	156
KADININ KAMUSAL HAYATA KATILMASI	158
V- BAŞÖRTÜSÜNDEN TÜRBANA	162
12 EYLÜL VE TÜRBAN	162
EK MADDE 16, EK MADDE 17 VE MAHKEME KARARLARI	177
EK MADDE 23	196
REFAH PARTİSİ HÜKÜMET ORTAĞI OLUYOR	199
LAİKLİK İLE BAŞÖRTÜSÜ/TÜRBAN BİR KARŞITLIK MI?	204
VI- LAİKLİK, DİN VE VİCDAN ÖZGÜRLÜĞÜ	213
TARTIŞILAN İKİ KAVRAM	213
LAİK/SEKÜLER ANLAM VE KÖKEN	213
TARİHSEL İKİLİK VE İKİ İKTİDAR	214
RÖNESANS VE REFORM	216
AVRUPA'DA DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ UYGULAMALARI	220
TÜRKİYE'DE DİN VE VİCDAN ÖZGÜRLÜĞÜ	228
ULUSLARARASI SÖZLEŞMELERDE DİN VE VİCDAN ÖZGÜRLÜĞÜ	234

VII- KAMUSAL ALAN - ÖZEL ALAN İKİLEMİNDE KADIN 238

BİR YASAK ALANI OLARAK KAMUSAL ALAN 238

KAMUSAL ALAN 240

KAMUSAL ALAN VE KADIN 242

TÜRKİYE'DE KAMUSAL ALAN VE KADIN 244

KAMUSAL ALANDA MÜSLÜMAN KADININ DÖNÜŞÜMÜ VE SİYASET 246

VIII- BATI'DA ÖRTÜNME TARTIŞMALARI 254

FRANSA 254

ALMANYA 260

AVRUPA İNSAN HAKLARI MAHKEMESİ'NİN KARARLARI VE DEĞERLENDİRMESİ 267

SONUÇ 274

BAŞÖRTÜSÜ YASAK MI? 274

KADININ KONUMU NE? 278

LAİKLİK VE KAMUSAL ALAN NEREDE ÖRTÜŞÜYOR? 280

BAŞÖRTÜSÜ/TÜRBAN TARTIŞMASI SİYASİ BİR SORUNDUR 283

ÇÖZÜM MÜMKÜN MÜ? 286

SORUN BİRLİKTE YAŞAMA VE ORTAK BİR GELECEK KURMA SORUNUDUR 289

NOTLAR 291

KAYNAKÇA 307

DİZİN 314

YAYINCININ NOTU

Uzun yıllardır gelişmekte olan dijital baskı sistemi artık olgunlaştı. Bu sistem, yayıncılık alanında devrim niteliğinde gelişmelere yol açacak. Artık bir kitabı, tiraj düşüklüğünden kaynaklanacak maliyet artışlarına neden olmadan çok az sayıda basmak, ikinci ve sonraki basımları kolaylıkla gerçekleştirmek veya bir kitabın her nüshasına farklı bir özellik yüklemek, sözgelimi nüshaları numaralamak veya okurlara ait exlibris etiketlerini kitaba basmak mümkün. Şüphesiz bir kitabın sınırlı sayıda, ama ekonomik maliyetlerle basılabilmesi niş yayıncılığın olanaklarını arttırıyor ve çok az sayıda okurun ilgisini çekecek kitapların yayınlanmasını mümkün kılıyor. Geçmişte yayınlanmış, telif hakları artık anonim mülkiyette bulunan eserlerin yeniden yayınlanması, doktora ve yüksek lisans tezlerinin kitap haline getirilmesi dijital baskı ile çok kolaylaşıyor. Kitap Yayınevi, bu yeni baskı sisteminin açtığı olanakları kullanmak için bir başlangıç olarak Sahaflar Çarşısı ve Akademi adlarıyla iki yeni dizi oluşturdu. Dijital sistemin baskı alanı sınırlarına uymak amacıyla bu yeni dizilerle, eski dizilerimizden Başvuru Kitaplığı Dizisi'nde 15 x 21 cm ebadını kullanacağız. Yakın bir zamanda dijital baskı sistemini kullanarak okurlarımızın karşısına yeni yayın projeleriyle çıkmayı umuyoruz.

ÖNSÖZ

Sosyal bilimleri fen bilimlerinden ayıran temel özellik sonuçların göreliliğidir. Fen bilimlerinde peş peşe dizdiğiniz rakam ve formüllerle, belirli bir varsayım dizini içinde (paradigma), belirli bir sonucu alabilir ve amacınıza ulaşabilirsiniz. Ancak sosyal bilimlerde bu pek mümkün değil. Sizin peşi peşe dizdiğiniz harfler, onlardan oluşan kelimeler ve cümleler, sizin vardığınız sonuçlardan ziyade her okuyan için farklı bir anlamı, başka bir sonucu ifade edebilir.

Bu farklılaşma, okuyanın zihninin farklılığından kaynaklanır. O yüzden istediğiniz kadar hedeflediğiniz sonuçlara ulaşsanız da okuyucunun da aynı sonuçlara ulaşmasını başaramayabilirsiniz. Burada çalışmanın yazarına düşen, bunun farkında olmak ve buna katlanmaktır. Benim için bu çalışma böyle bir anlam ifade ediyor.

Türkiye'nin önemli bir gündem maddesi olan başörtüsü/turban konusunda çalışmaya karar vermem, 1999'da Fazilet Partisi'nden milletvekili seçilen Merve Kavakçı'nın yemin etmek üzere Meclis'e geldiğinde yaşananlar sonrasında Korhan Gümüş ve İkbâl Polat ile altına imza attığım ve Merve Kavakçı özelinde hak ve özgürlükleri ihlal edilen tüm insanlara siyasi destek sağlamayı hedefleyen "Sivil Haklar İnisiyatifi" çalışması ile oldu.

Sonraki yıllarda yüksek lisans yapma fırsatı bulduğum İstanbul Bilgi Üniversitesi İnsan Hakları Hukuku bölümünde aynı konuda çalışma isteğimi kabul eden Sayın Ferhat Kentel, tez danışmanlığını da üstlenerek bana yol gösterdi. Bu çalışma, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İnsan Hakları Hukuku Yüksek Lisans Programı kapsamında hazırlanan "Dinsel Bir Vecibe Olarak Başörtüsü - Siyasal Bir Simge Olarak Turban" başlıklı yüksek lisans tezinin kitaplaştırılmış halidir. Bu çalışmada bana yardımlarını esirgemeyen ve beni yönlendiren başta tez danışmanım Yard. Doç. Dr. Ferhat Kentel olmak üzere, tez jürisini

oluşturan Prof. Dr. Serap Yazıcı ve Prof. Dr. Niyazi Öktem'e, ayrıca konuyu seçmemde katkısı olan Ali Bayramoğlu'na, çalışmanın çeşitli nüshalarını okuyan ve görüşlerini benimle paylaşan Etyen Mahçupyan'a teşekkür etmek istiyorum. Yine çalışmanın her aşamasında nüshaları okuyarak, düşünceleriyle katkıda bulunan Ümit Aksoy'a, editörüm Ekrem Çakıroğlu'na teşekkür ediyorum.

Bu çalışma sürecinde yaşadığım zorlu dönemde sürekli yanımda olan, ondan çaldığım zamanları gülümsemeyle karşılayan eşim Şehriban'a şükran borçluyum.

Son olarak, kitaptaki tüm görüşlerin ve maddi hataların sorumlusu da şüphesiz ki benim.

GİRİŞ

Kadının başını örtmesi ya da genel anlamıyla örtünme, sadece günümüz Türkiye'sinde değil, dünyanın geniş bir coğrafyasında ve sadece bugünün değil, geçmiş dönemlerin de önemli bir tartışma gündemi olmuştur. İster dinsel bir vecibe olarak, ister kültürel bir pratik olarak kadının örtünmesi, her coğrafyada farklı biçimde karşımıza çıkmaktadır.

Ancak dinsel vecibe gereği örtünmenin son çeyrek yüzyılda görünürlüğünün artması, tartışmaları alevlendirmiştir. Bu süreç, bir tarafta Batıda modernite bağlamında yaşanan kimlik, vatandaşlık, ahlak, farklılık vs tartışmalarına, diğer taraftan bu tartışmaların küreselleşme süreci ile birlikte çevre ülkelerde de yaşanmasına yol açmıştır. Türkiye de bu tartışmalardan bağımsız değildir ve Batı ile eşzamanlı olarak birçok sorun yaşamaktadır. Bunun sonucunda başta dinsel duyarlılık, etnik kimlik, laiklik, temsil krizi gibi çeşitli tartışmaların öne çıkmasına şahit olunmaktadır. Türkiye'de bu taleplerin kamusallaşıp siyasallaşmaları kolay olmuştur. Çünkü Cumhuriyetin kuruluşu ile birlikte vatandaşlık tanımından kimlik tanımına, kamusal alandan siyasal alan tanımına kadar gündelik yaşam yukarıdan aşağıya tanımlanmış ve "tehlikeli" bulunanlar yok sayılmış ya da sindirilmiştir. Cumhuriyetin sert ve yukarıdan aşağıya dönüştürücü, tanımlayıcı tavrı Cumhuriyet seçkinleri (askeri/sivil bürokrasi) ile toplum arasında geniş bir kültürel fark oluşmasına yol açmıştır.

Cumhuriyet seçkinlerinin kültürel anlamda Osmanlı ile olan bağı koparmaları, dinsel ve etnik olarak tanımlanan öğelerin ve görünürlüklerin gündelik hayatın dışında bırakılması süreciyle yaşanmıştır. Bu sert kopuş yönetim kadrosu tarafından büyük ölçüde içselleştirilmiş ve iradi olarak tercih edilmiş olsa da toplumda bu şekilde kapsamlı bir dönüşüm mümkün olmamıştır. Bu anlamda devlet katında yeni bir hayat tarzı başlamış olsa da, toplumsal düzlemde geçmişle bağlantı sürekli var ol-

muştur. Toplum düzlemindeki ilişkiler bugün bile geçmişin ata-erki ilişkilerini sürdürmektedir.

Yeni ve eski olarak adlandırılan bu iki hayat tarzının temel farkı ise sembol ve göstergeler üzerinden olmuştur. İslami kimlik ve ritüeller ile birlikte etnik kimlik sürekli olarak kamusal alandan dışlanmıştır. Cumhuriyetin kuruluşundan 1970'lere kadar olan süreçte bu toplumsal yapı kendini büyük oranda muhafaza etmiştir. Zaman zaman İslami kültürel kimlik kendini kamusallaştırmış olsa da, siyasallaşma bağlamında 1970'lere kadar bu mümkün olmamıştır.

Modernite tartışmaları ve küreselleşme süreci bir anlamda Cumhuriyetle yok sayılan farklı kültür ve kimliklerin kendilerini daha rahat ifade edebilecekleri fırsatı yaratmıştır. Modernite Batıda yaşanan kimlik, vatandaşlık, ahlak krizlerine yol açmış, küreselleşme süreci de bu tartışmaları çevre ülkelere yaymıştır.

Bu süreçte Türkiye'de yaşanan önemli tartışmalardan birisi başörtüsü/türbandır. Bu tartışma Türk modernleşmesinin kamusal alanı dinsel görünürlüklerden temizleme hedefinin sorgulanmasını da kapsamaktadır. Bu tartışma aynı zamanda vatandaşlık ve hak ve özgürlükler boyutunu da içermektedir.

Başörtüsü tartışmalarının Batıda da, süreç ve pratikleri farklı olsa da, yaşanması ilginçtir. Fransa ve Almanya özelinde ele alacağımız tartışmalar, buralarda da kamusallaşmanın, vatandaşlığın, entegrasyonun ve kimliğin büyük tartışma konuları olduğunu göstermektedir. Batıda yaşanan tartışmaları esasta "toplumsal entegrasyon" sorunu olarak adlandırsak da, bu tartışmaların temelinde, ulus-devletlerin vazettiği vatandaşlığın bugünü yeterince kapsayamaması ve değişen ve dönüşen bireysel ve toplumsal taleplere cevap verememesi bulunmaktadır.

Türkiye'de ve Batıda da kadının örtünmesi ikili bir işleve sahiptir. İlki İslami görünürlüğün, kamusallaşma ve siyasallaşmanın aracı olması, ikincisi ise Müslüman kimliğin ifade edilmesidir. Şunu söylemek yanlış olmayacaktır: Batı ile Doğu (İslam) ara-

sında en belirgin ötekileştirme aracı olan örtünme (özel olarak da başörtüsü) konusunda, birbirinden farklı tarihsel süreçte yaşanan iki farklı modernleşme sürecinin dayanağı olan rölativist ve otoriter zihniyetlerin karşı karşıya olunan durumu açıklamada yetersiz kalmasıdır. Karşı karşıya olunan durum, kaçınılmaz olarak bu iki zihniyetin dışında bir yaklaşımla, yeni bir vatandaşlık tanımı, birey anlayışı ve toplumsal model üretmeyi gerekli kılmaktadır. Ben bunu demokrasi olarak tanımlıyorum.

BAŞÖRTÜSÜ/TÜRBAN TARTIŞMASINDA EKSİK OLAN NE?

Türkiye’de başörtüsü/türban konusu gündeme her gelişinde, “ne olduğuna / ne yaşandığına” ilişkin bütün referanslar, gerek sorun tanımlama, gerekse anlama açısından çoğunlukla 1980’lere kadar gidiyor. Bu durum, tartışmanın 1980’den sonra birden ortaya çıkmış ve geçmişi yokmuş gibi algılanmasına yol açmaktadır. Başörtüsü ekseninde yaşanan tartışmaları, belirli bir tarihsel sürekliliği olan, İslami bir duyarlılığı temsil etme açısından ele almak durumundayız. Tartışmalar bağlamında 1980 sonrasını önemli kılan, küreselleşme süreciyle birlikte sorunun kamusallaşma ve siyasallaşması açısından uygun konjonktürün ortaya çıkmasıdır.

Konu bağlamında eksik gördüğüm en önemli nokta, başörtüsü/türban üzerine yapılan her tartışmanın kaçınılmaz olarak siyasete içkin olduğu halde bunun gözden kaçırılmasıdır. Gerek türbana karşı olanlar, gerekse başörtüsünü savunanlar pozisyonlarını siyasete referans vermektedirler. Ne yazık ki, bu durum özellikle başörtüsüne özgürlük isteyenler tarafından yeterince sahiplenilmemektedir.

Başörtüsü/türban 1980 sonrası dönemde sadece kamusal ve siyasal bir tartışma olarak kalmamış, hukuki alanın da konusu olmuştur. Bu dönemde başörtüsü/türban konusunda birçok mahkeme kararı verilmiştir. Bu kararların birçoğunda türban, rejimin koruyucu ilkesi olarak algılanan laikliğe aykırılık gerekçesiyle kamusal alanda yasaklanmıştır. Özellikle Danıştay ve Anayasa Mahkemesi (AYM) kararlarında, laiklik ile din ve vicdan özgürlüğü

karşıt iki özgürlük alanı olarak algılanmış ve laiklik yönünde bir tercih yapılmıştır.

Bu çalışmada cevabını aradığım temel soru şudur: Birbirinden farklı olduklarının bilincinde olan toplumsal kesimlerin, farklılıklarını koruyarak birlikte ve bir arada (yan yana değil) yaşaması nasıl mümkün olabileceğidir? Cevabını aradığım, farklı olanın varlığını kabul etme ve birlikte bir gelecek kurma niyetinin var olup olmadığı sorusudur. Bu sorunun cevabından çok, başlangıç noktası ve yaşanacak süreç önemlidir. Birlikte ve bir arada yaşamaya niyetimiz var ise, bu başlangıç için yeter koşuldur. Cevabını aradığım bu temel sorunun olası cevapları sadece başörtüsü/türban tartışmasının aşılmasında değil, yaşadığımız bu tür ikincil karşıtlıkların (Kürt-Türk, Alevi-Sünni, ilerici-gerici) aşılması için de geçerlidir.

Farklılıkların bir arada yaşaması, Osmanlıda farklı kültürel cemaatlerin kendi hukuklarıyla hiyerarşik bir düzene dayalı millet sistemi sayesinde, yani cemaatsel katmanlaşma ile mümkün olabilmiştir. Bu model, farklılıkların birlikte ve bir arada değil kendi hukukları içinde yan yana yaşadıkları bir sistemdir. Cumhuriyet sonrasında birlikte yaşama ise toplumun tanımlanan kültürel kimliğe uyandırılması, yani toplumun homojen varsayılması ile mümkün olabilmiştir. Osmanlı'nın dayandığı *benimsenmiş* ataerkillik yerini Cumhuriyette *tepeden tanımlanmış* otoriter/rölativist zihniyetin eklemlendiği bir yapıya bırakmıştır. Bugün yapılan tartışmalar, bu üç zihniyetin dışında başka bir birlikte yaşama modeli geliştirme arayışına işaret etmektedir. Bu model, bireyi dış gerçeklik karşısında bilinmezci pozisyona çeken, doğru ve ortak geleceğin ancak farklılıkların bir araya gelmesiyle birlikte kurulabileceğinin farkında olan, daha önemlisi bunun bir tercih değil, bir zorunluluk olduğunun bilincinde olan bir birey, buna bağlı bir toplum ve birlikte yaşama projesidir. Bunun zihniyet düzlemindeki açılımı ise **demokratiktir**. Bugün hem Batıda hem de Türkiye'de başörtüsü konusunda yaşanan tıkanma büyük ölçüde bu coğrafyalardaki vatandaşlık ve kimlik tanımlarının dayandığı zihniyetlerin yaşananlara cevap verememesinin bir sonucudur.

TÜRK MODERNLEŞMESİ: KÜLTÜREL KİMLİK VE KARŞITLIKLAR

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu kapsamlı bir dönüşümü hedefleyen yukarıdan aşağıya bir modernleş(tir)me hareketidir. Modernleşme esas olarak Batılı olmayı hedeflemiştir. Homojen bir kamusal alan yaratma hedefine dayanan bu süreç, bunu bütün farklılıkları bir üst kimlik altında eritmeye çalışarak yapmıştır. Tanımlanan üst kimliğin iki belirgin özelliği vardır: laik birey ve Türklük. Bu kimlik, Osmanlının kültürel kimliğinden kopuşu ifade etmiştir. Bu şekilde bir kimlik tanımı, geçmişten gelen ve toplumda paylaşılan farklı kültürel kimlik özelliklerinin kamusal alanda yok sayılmasıdır. Daha doğrusu bu tanım, farklı kimlikte olanların yeni tanımlanan kamusal alana girememesine yol açmıştır. Ancak başta İslami ve Kürt etnik kimlikleri Cumhuriyetin ilk döneminden itibaren yasaklanan kamusal alanda kendilerini sürekli olarak var etmeye çalışmışlardır. Cumhuriyetin yönetici sınıfının yaratmış olduğu kültürel kimlik olan “Laik/Türk” bireşimi, yukarıda saydığımız iki kimlik (İslami/Kürt) ile karşıtlık içinde algılanmıştır. Bu karşıtlık, birlikte ve bir arada yaşama projesinin ne kadar zor olduğunu bize göstermektedir.

Türk modernleşmesinin yarattığı kültürel kimlik sadece kurulan devletin vatandaşlık nosyonunu belirlememiş, aynı zamanda yönetici sınıfının kendilerine toplumsal bir meşruiyet bağı kurmasının temeli olmuştur. Bu meşruiyet aracı Osmanlıda devlet ile toplumun paylaştığı İslamın yerini almıştır. Yaratılan bu yeni sınıf, yeni bir hayat tarzının taşıyıcısı olarak toplumun çoğunluğundan farklılaşmış ve modernleşmiştir. Bu kimliğin dışında kalanların “gerici” olarak tanımlanması, siyasal alandan ekonomik alana kadar geniş bir gerilimin kaynağı olmuştur. Küreselleşme süreci, İslami ve Kürt kimliklerinin kendilerini kamusal alanda ifade edebilmelerini –ki bu dönem aynı zamanda tanımlanmış kamusal alanının da açılma döneminin başlangıcı olmuştur– mümkün kılmıştır. Bu gelişme ise Türk modernleşmesinin yarasına yol açmıştır.

Bu iki farklı kültürel kimlik, birçok tali tartışmada olduğu gibi örtünme konusunda da iki temel pozisyonun sahipleridir. Bu iki farklı pozisyon, konumuz açısından baktığımızda, tartışmanın adından, örtünmenin amacına ve meşruiyet arayışına kadar, iki farklı dil ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir tarafta rejim ekseninde “laik” duyarlılığı olan, diğer tarafta ise “İslami” duyarlılığı olan kesim bulunmaktadır. Bu tanımlamayı yaparken her iki kesimi homojen kabul etmenin mümkün olmadığını, yani bu kesimler içinde de farklı görüşlerin var olduğunu peşinen görmek gerekiyor.

Laik duyarlılığı olanlar açısından tartışma “türban” adıyla sürdürülmekte, türbanının “siyasi bir simge” olduğu ve bunu takanların “laik cumhuriyet rejimini” değiştirmeyi hedefledikleri ifade edilmektedir. İkinci pozisyonu temsil eden İslami kesimde ise tartışma unsuruna “başörtüsü” –daha genel adı ile tesettür– adı verilmekte, bunun “dinsel bir vecibe” olarak yerine getirildiği belirtilmekte ve başörtüsü kullanmanın “din ve vicdan özgürlüğü” ile yasal güvenceye alındığı ifade edilmektedir.

Bu iki pozisyon birbiriyle üç başlıkta karşılaştırabilir.

	Laik Kesim	İslami Kesim
Tartışmanın adı	Türban	Başörtüsü
Neden taktıkları	Siyasi simge	Dini bir vecibe
İfadesi/Yasal savunması	Laiklik karşıtlığı	Din ve vicdan özgürlüğü

Bu konuda *Zaman* Gazetesi yazarı Mustafa Ünal, “Türban Düşmanlığı” başlıklı yazısının sonundaki notta “Bazı okuyucular türban kelimesini kullanmama tepki gösteriyor. Türban ya da başörtüsüyle murad edilen aynı değil mi?”¹ diyerek bu durumu ifade etmektedir.

Çalışma, büyük ölçüde kişisel bir bakışla, kendimi deşifre ettiğim bölümle başlıyor. Bu konu bağlamında ve genel dünya algılayışı açısından durduğum yeri tarif etmeye ve bu çalışmayı hangi anlam dünyası içinde algıladığımın çerçevesini çizmeye çalış-

tım. Özellikle zihniyetler ve toplumsal yapılar arasında kurduğum ilişki, daha derinlikli bir bakış ve buna uygun bir perspektif vermesi açısından önemli. Bu bölümü yazarken ilgili dipnotta belirttiğim gibi Etyen Mahçupyan'ın *İdeolojiler ve Modernite* başlıklı çalışmasındaki "Epistemolojik Konumlar, Zihniyetler ve İdeolojiler" başlıklı makalesi benim için ufuk açıcı oldu. Gündelik hayatta karışımıza çıkan her sorunun şüphesiz bugüne dair sorunlara işaret ettiği kadar daha derinde, daha geniş bir zihniyet sürekliliğini ima etmesi de bu makaleyi benim için önemli kılıyor. Çünkü bütün çalışma ilk bölümün bakış açısı üzerine bina ediliyor.

İkinci bölümde, örtünmeyi hem kültürel hem de dinsel anlamda kısaca değerlendirdim. Örtünme neredeyse her din ve kültürde dayanakları farklı olsa da söz konusu olmuştur. Türklerde Müslüman olmadan önce kadının konumu ve genel anlamda giyiminin daha rahat olduğu ve Osmanlının ilk dönemlerinde bu durumun devam ettiği, nihayet 16. yy sonrasında durumun değiştiği görülüyor. Batılılaşma ile birlikte kamusallaşma yaşanmış, kadın bu yeni alanın bir aktörü olmaya başlamıştır.

Üçüncü bölümde Cumhuriyetin kuruluşu ve Cumhuriyetin temellerinin atılması süreci ele alındı. "Laikliğin kurumsallaşma süreci" olarak yorumladığım bu dönem, köklü bir dönüşümün ifadesi yani modernleşme sürecidir. Cumhuriyetin kuruluşundan 1940'lara kadar olan gelişmeleri yapısal dönüşüm ve bunun toplumsal etkileri açısından ele aldım. Bu dönemi önemli kılan bir başka nokta ise özellikle 1980 sonrası mahkeme kararlarının gerekçelerinde sıkça bu döneme referans verilmesidir. Bu çalışmada gerek Osmanlının son dönem tartışmalarında, gerekse Cumhuriyetin kuruluş döneminde kadının hem toplumda, hem de aile içinde rolünün hep ikincilleştirildiğini izledim. Ancak buna rağmen her dönemde bir grup kadının tüm kısıtlamaları aşma konusunda inisiyatifi hiç elden bırakmadığını görme imkânım oldu.

Dördüncü bölümde çok partili hayattan 1980'lere kadar olan gelişmeleri ele aldım. Bu dönemde İslami kimlik hem kamu-

sallaşma, hem de siyasallaşma imkânı bulmuştur. 1940'larda önce yayınlarda başlayan İslami duyarlılık, nihayet 1960'ların sonunda kendisini siyasal hayatta da var etmiştir. Bu dönemde bir başka gelişme ise örtünmenin isimlendirme bağlamında dönüşmesidir: Çarşaf ile başlayan tartışma sonuçta tesettür ve başörtüsüne dönüşmüştür.

Beşinci bölümde 1980 sonrası gelişmeleri 28 Şubat süreci sonuna kadar ele alarak, tartışmanın hukuki ve siyasi gündeminin oluşumu incelendi. Önce modern bir giysi olarak tanımlanan "türban"ın kısa süre sonra yasaklanması değerlendirildi. Bu ise tartışmanın ad ve içeriğinden çok, genel olarak örtünmenin ifade ettiği siyasallaşmanın önemli olduğunu bir kez daha gösterdi.

Altıncı bölümde "laiklik" ile "din ve vicdan özgürlüğü"nü konumuz açısından değerlendirdim. Önce bu kavramları tarihsel açıdan kısaca ele aldım. Bu iki kavramın türban/başörtüsü tartışmasında ayrı bir yeri vardır. Bu kavramlar tartışma bağlamında birer karşıt özgürlük alanı olarak algılanmıştır.

Yedinci bölümde kamusal alanın Türkiye'de algılanması ve bu bağlamda İslamcı kadınların dönüşümünü gözden geçirdim. Bu bölümde ayrıca modernleşme tartışmasını zihniyet düzleminde ele alarak, tartışmanın daha temel unsurlarına dikkat çekmek istedim.

Son bölümde ise Avrupa'da, özellikle Fransa ve Almanya'da dinsel/kültürel simgeler bağlamında yaşanan tartışmalar ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin (AİHM) konu ile ilgili bazı kararları değerlendirildi.

Sonuç bölümünde ise, çalışmada kısaca çıkardığım özet noktaları dile getirdim. Son olarak okumayı kolaylaştırmak açısından iki noktayı paylaşmak istiyorum. Belirtmek istediğim ilk nokta, bu çalışmada, Osmanlının yeniden eski gücüne kavuşturulması çabaları ile Cumhuriyetin kurulmasının iki farklı süreç olarak izlenmesidir. Osmanlının ihya edilmesi çabaları öncelikli olarak üstyapı kurumlarının, yani yönetim yapısının güçlendiril-

mesini hedeflemiş ve bu süreç “batılılaşma” olarak işlemiştir. Cumhuriyet ile başlayan süreç ise top yekûn bir yeniden inşa süreci olduğu için “modernleşme” başlığında değerlendirilmiştir.

İkinci nokta ise çalışmanın esas konusuyla, yani örtünme ile ilgilidir. Geniş bir tarihsel süreç ve farklı kültürel yelpazede ele alındığı için kullanılan kavram da bölümler arasında farklılaşmaktadır. Özellikle Cumhuriyete kadar olan süreçte örtünme ile kastedilen tesettür olmuş, ancak arada özel bir kıyafet farklılaşması olduğunda bu ilgili bölümde belirtilmiştir. Cumhuriyet sonrası dönemde ise örtünme kavramı dinsel görünürlüğü ifade etmektedir. Yine bu dönemde de özellikle 1940 sonrası başlayan süreçte çarşaftan türbana dönüşümün izleri takip edilmiştir. 1940 sonrası dönemde İslami görünürlük ve taleplerin ortaya çıkması çarşafı ifade bulmuştur. Çarşaf giyilmesi siyasal değil, dinsel bir eylemdir. Çarşaf ile başlayan İslami görünürlük 1960 sonrasında mantoya dönüşmüştür. Esas ayrım 1980 sonrasında yaşanmıştır. Örtünme İslami kesim için başörtüsü ve laik kesim için ise türban adını almıştır. Örtünmeye bu şekilde türban denilmesi ve siyasal bir sembol olarak tanımlanması, laik kesimce başörtüsünün geleneksel olana, türbanın ise siyasal olana indirgenmesine yol açmıştır. Buna karşı İslami kesim içinse örtünme başörtüsü olarak anılmaya devam etmiştir. Gerek eylemlerde gerekse her türlü açıklamada ısrarla “başörtüsü” vurgulaması yapılmıştır. Ancak İslami kesimi bu dönemde geçmişten ayıran ise başörtüsünün siyasal bir simge olarak sahiplenilip siyasallaştırılmasıdır. Bu kesim için başörtüsü bu dönemde hem geleneksel olandan ayrılmaya, hem de siyasal olana işaret eder hale gelmektedir. Gelenekselin eleştirilmesi örtünmenin bilinçli bir tercihe dayanması, siyasal olarak sahiplenilmesi ise kadının başörtüsü üzerinden siyasi aktör ve “özne” olma sürecinde bir adımı ima etmiştir. Bu yüzden çalışmada örtünme, tesettür, başörtüsü ve türban, zaman diliminde ayrımlandığı gibi, kimi zaman da birbirleri yerine kullanılmıştır.

KAVRAMSAL ANLAM DÜNYASI

Türkiye'nin en önemli tartışmalarından birisi olan başörtüsü konusunda bir çalışma yapma fikrini çevremdekilerle paylaştığımda bana sorulan ilk sorular, “başörtüsünü destekleyip desteklemediğim,” “türbanlıların okullara alınıp alınmaması konusunda ne düşündüğüm” ya da çalışmanın sonucunda “nasıl bir çözüm önereceğim” oldu. Bu ve benzeri sorulara cevap(lar) üretebilecek miyim, bilmiyorum. Çünkü her şeyden önce bir anlama çabası olan bu çalışma, bu soruların yerine başka ve daha temel soruların sorulabilmesine yol açabilirse, yukarıdaki sorulara da cevap vermiş olacaktır.

MODERNİTE, MODERNLEŞME VE ZİHNİYETLER

Bu bölümde gerek yukarda ifade ettiğim zihniyet düzlemindeki tıkanmaya, gerekse başörtüsü/türban tartışması açısından daha temel bir zemin olarak ifade edeceğim modernite tartışmalarına kısaca değineceğim.

Düşüncede açık, otoritelerden bağımsız ve özgür olmak şeklinde ifade edilebilecek olan modern, aynı zamanda içinde yaşanan döneme ait olana da işaret eder. Yani modern, geleneksel ve geçmişten kopmuş ve bugünü, bugüne ait olanı temsil edendir. Modern bu anlamıyla, ortaçağdan kurtulma ve Rönesans, Reform ve Aydınlanma ile de eşanlamlıdır. Yeni bir birey anlayışı ve yeni bir dünya algısıyla birlikte iktidarın kaynağının yeryüzüne indirilmesi de bu anlamıyla modern olmaktır. Kapitalizmin ve ulus-devlet sistematığının yaygınlaşması moderniyi de yaymıştır. Bu anlamda modernliğin Batıya özgü olup olmadığını tartışan Anthony Giddens, kapitalizm ve ulus-devlet sistematığının Batı dışında başka coğrafyada olmadığını ifade ederek, “modernliğin bu iki muhteşem dönüştürücü fail tarafından desteklenen yaşam biçimleri yönünden” Batıya özgü olduğunu ifade eder.¹ Giddens aynı ça-

lışmasında modernliği “17. yy’da Avrupa’da başlayan ve sonraları nerdeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder”² şeklinde tanımlar. Burada tarihin bir döneminde bir yaşam ve örgütlenme biçimine vurgu yapan modernleşme, 20. yy ile birlikte geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Zihniyet düzleminde ataerkillik gerilerken toplumsal alanda rölativizm yeşermiş ve güçlenmiştir. Bununla birlikte geçmişte de yerleşik bir zihniyet olan otoriter zihniyetin rölativizmle ortak kabulleri moderniteyi güçlendirmiş, modernite iki zihniyetin eklemleşmesi üzerine inşa olmuştur. 18. ve 19. yy’dan sonra tüm dünyanın “batılılaşma” ve “modernleşme” yi kendilerine hedef edinmeleri, Batı merkezli olsa da moderniteyi tüm dünyaya yaymıştır. Modernleşme, tarımsal üretimden endüstriyel üretime, geleneksel kapalı toplum yapısından açık toplum yapısına dönüşümü, yani bir ilerlemeyi, gelişmeyi, hep ileriye giden bir değişimi simgelemiştir, ki bu, dönemin bilim algısına, yani pozitivistliğe de uygun bir varsayımdı.

Bu anlamda modernite, salt bir dizi mekanizmadan ziyade kültürü, ekonomiyi, sosyal bilimleri vs de kapsayacak zihniyet dönüşümünü de içermiştir. Batıda Aydınlanma ile başlayan zihniyet dönüşümü rölativist ve otoriter zihniyetlerin eklemleşmesiyle hayat bulabilmiştir. Batıda bu süreç uzun bir zaman dilimini kapsadığı ölçüde içselleştirilmiş, ancak Batı dışındaki bütün modernleşme çabaları sadece dışsal bir yapısal transferden başka bir anlam ifade etmemiştir. Buradaki varsayım, Batının geçirmiş olduğu evreleri geçirerek Batılı gibi olabilmenin mümkün olduğuydu. Süreç bu coğrafyalarda modernliğin dayandığı otoriter zihniyetin güçlenmesiyle sonuçlanmıştır. Nilüfer Göle bazı çalışmalarında “Batı dışı modernlik” kavramıyla farklı modernleşme perspektifi ni ifade etmiştir.³ Bugün Batıda modernliğin krizlerinin tartışılması zihniyet düzleminde açılımlara işaret ederken, Batı dışındaki bölgelerde öncelikle yok sayma ve içe kapanma, yani otoriter zihniyetin daha da güçlenmesiyle bu durum aşılılmaya çalışılmıştır.

Modernitenin vazettiği yaşam biçimine meşruiyet kazandıran ise bilim, yani bilimselliktir. Pozitif hale gelen, yani bilimsel olan bir bilgi açıkça dokunulmazlık kazanarak tek doğru halini almakta ve meşru kabul edilmektedir. Böylece bilgi alanında birbirinden farklı iki bilginin bir arada yaşaması imkânsız hale gelerek, doğru-yanlış, ileri-geri gibi karşıtlıklar hayat bulmakta ve doğru, ileri kabul edilenler tercih edilmektedir. Pozitivizm olarak anılan bu bilimsel yaklaşım, her bilimi kendi gerçekliği içine hapsetmiştir. Bu gerçekliklerin, yani bilimsel bilgilerin dışında kalan diğer iddialar birer hurafeye, yani gericilik statüsüne indirgeniyordu. Böylece “bilimsel” olan her durum/bilgi, diğerleri üzerinde hegemonya kuruyor ve ideolojik meşruiyet kazanmış oluyordu. Bilimsel olan daima ileriye gidecek ve toplumsal bir gelişme sağlanacaktı. Bilimsel olan saptandıktan sonra toplumu buna uydurmak, bu bilgiyi almak, modernleşmeyle eşanlamly hale geliyordu. Doğruyu belirleyen ve toplumu buna uyduran ise iktidarda olandır ve pozitivist bakışla, iktidardaysalar doğruyu biliyorlardır ve bu doğru bilimseldir.

Türk modernleşmesi bu sürecin en tipik örneğidir. Osmanlının son döneminde Harbiye ve Tıbbiyede pozitivist düşünce hâkim oldu ve bu okullarda yetişenler Cumhuriyete giden süreçte önemli siyasi roller üstlendi. Bu açıdan Osmanlının geri kalmasına neden olarak gösterilen din ve dini ritüellerin birer gericilik unsuru olarak kabul edilmesi, yeni Cumhuriyette bu unsurların dışarıda bırakılmasına ve sürecin hızla işlemesine yardımcı oldu.

Küreselleşme modernitenin krizlerini yaydığı ölçüde tartışmaya da açmıştır. Türkiye’de yaşadığımız tartışmaların Batıdakilerle benzer olması bu zihniyet örtüşmesiyle ilgilidir. Batıda zamana yayılarak gerçekleşen, Türkiye’de ise yukardan aşağıya şekillenen modernleşmenin iki farklı tarihsel sürece dayansa da, zihniyet düzlemindeki benzerliği bu yaşananları açıklaması açısından önemli bir veridir. Başörtüsü tartışmasında yaşadığımız ve bu

tartışmayla sınırlı olmayan diğer tali tartışmaların ana eksenini, vatançılık, kimlik tanımı ile bağlantılıdır.

1970 sonrasında modernleşmenin eleştirilmesi esas olarak modernleşmenin dayandığı bilgi kuramından başladı. Buna yönelik en güçlü eleştiriler bilim felsefesi ve tarih felsefesinden geldi. Pozitivist bilime karşı yorumsamacı bilimden gelen eleştiriler bilim felsefesi ve bilgi kuramı temeline dayandı. Lyotard'ın *Postmodern Durum* adlı eserine şu cümleyle başlaması bir rastlantı değildir: "Bizim çalışma hipotezimiz, toplumlar postendüstriyel; kültürler de postmodern olarak bilinen çağa girdikçe bilginin konumunun değiştiğidir."⁴ Bu süreç aynı zamanda her şeyin bir diğeriyle eşitlendiği, tek bir yapı yerine çokluğun bir tercih alanı olduğu, modernliğin eleştirildiği "postmodern" zaman/durum/dönem olarak anılmaktadır.

KÜRESELLEŞME

Her açıdan önemli bir tarihsel süreçten geçmekteyiz. Özellikle son çeyrek yüzyıl yaşananları küreselleşme süreci bağlamında değerlendiriyoruz. Bu süreç sadece genel yapısal dönüşümü değil, aynı zamanda daha derinde zihinsel bir dönüşümün ipuçlarını içinde barındırmaktadır.

1970 sonrası modernleşmenin yol açtığı sorunlar sadece Batıda değil, tüm dünyada yaşanmaya başlamıştır. Bu anlamda küreselleşme, modernleşmenin yol açtığı sorunların da küreselleşmesidir. Küreselleşme kavramı birçok dönemselleştirmeye uygun olarak kullanılmaktadır. Gerek ekonomik eksenli, gerekse siyasal eksenli yapısal dönüşümler göz önüne alındığında geçmiş dönemlerde farklı perspektiflerde⁵ de küreselleşmelerin yaşandığı muhakkaktır. Bu anlamda küreselleşmeyi 1970 sonrası dünyada ekonomik, sosyal ve siyasal alanlarda yapısal dönüşümü ifade eden bir süreç olarak kullanıyorum. Küreselleşme yüzeysel olarak bir sistemin kendi sınırlarını aşarak, uluslararası bir nitelik kazanması olarak tanımlanabilir. Küreselleşme, küresel ideolojik hege-

monya aracı olarak okunabileceği gibi, yeni imkânlar yaratan bir süreç olarak da değerlendirilebilir. Ancak ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın küreselleşme “dünyanın kaçamayacağı kaderi, geri dönüşü olmayan bir süreç”tir.⁶

Bir durum ve süreç olarak küreselleşme için şurada başlayıp şurada sona erecek deme imkânımız yok. Buna bağlı olarak kendimizi bu sürecin dışında tutma şansımız da zayıf. Zaten küreselleşmeyi küresel kılan, bu özelliği ve neredeyse her yeri süreç dahil etmesidir. Batı merkezli olan küreselleşme, buradaki imkânlar kadar sorunları da çevre ülkelere yayarken ulaştığı her yerde bu olumlu ve olumsuzluklar aynı anda tartışılmaktadır. Küreselleşmenin bir başka temel özelliği, bir tür standartlaşma, yani homojenlik yaratmasıdır. Bu standartlaşma üç boyutludur ve bunlar iktisadi, siyasi ve kültürel alanlarda yaşanmaktadır.

İktisadi alanda küreselleşme

Sermaye uluslarüstü bir büyüklük ve akışkanlık kazanmıştır. Bu durum sermayenin ulus-devletlerce denetlenme şansını ortadan kaldırırken, bu sermayenin kime ait olduğunu belirleme şansını da büyük ölçüde ortadan kaldırmaktadır. Bunun en somut sonucu otoriter ve kapalı ekonomiye sahip ulus-devletleri zorda bırakmasıdır. Bilginin ve bilgi teknolojilerinin hızla yayılması, bireylerin dünyada yaşananların farkına varması ve çevresine daha duyarlı olmasına yol açmıştır. Bireylerin hem kendileri, hem de çevreleri hakkında daha bilinçli hareket etmeleri, bir yandan çevre hareketlerinin başlamasının, diğer yandan farklılık temelinde kimlik ve siyasi katılım taleplerinin hızla yükselmesinin yolunu açmıştır. Sermayenin ve bilginin yaygınlaşması bireylerin tükettiklerinde kendi kişilik, zevk ve anlayışlarına en uygun olanı tercih etmesini, yani taleplerin farklılaşmasını getirmiştir. Bu gelişme karşısında üretici firmalar bu değişime ayak uydurmak zorunda kalmıştır. Büyük ölçekli üretim yapan firmalar bu süreçte zorlanırken, daha küçük ve esnek üretim modelleri-

rine sahip işletmeler verim ve kârlılık açısından görece bir üstünlük yakalamıştır. Bu durum tüketiciler için tercih seçeneklerinin çoğalmasına yol açmakta, üreticiler için pazara giriş çıkış kolaylaşmakta ve rekabet artışına yol açmaktadır. Türkiye’de özellikle 1980 sonrasında Anadolu’da küçük ve orta boy işletmelerin (KOBİ) çoğalması ve siyasette de önem kazanmaları dönemidir. Sonraki bölümlerde değineceğimiz gibi, Necmettin Erbakan başkanlığında kurulan Milli Nizam Partisi’nin (MNP) kuruluş amacına ve dönemin tartışmalarına bakarsak bu sürecin ne kadar önemli olduğu görülecektir.

Siyasal alanda küreselleşme

Küreselleşmenin yarattığı standartlaşmanın ikinci boyutu siyasal alandadır. Özellikle vatandaşlık bağını ulus-devlet üyeliğiyle sınırlandıran anlayışın tıkanması, kimlik ve katılım taleplerinin ve bu talepleri seslendiren toplumsal kesimlerin siyasallaşmasına yol açmıştır. Bu süreçte özellikle uluslarüstü kurumların genel bir kültür ve normlar yaratması, tüm ulus-devletleri bunlara uymaya zorlamıştır. Başta azınlıklar, insan hakları, uluslararası hukuk gibi alanlarda normlar küreselleşmektedir. Bu durum bir taraftan ulus-devlet içinde yeni toplumsal aktörlerin kamusal alana çıkıp siyasallaşmasına yol açarken, diğer yanda ulus-devletlerin küresel düzlemde belirlenen bir dizi norma tabi olmasına yol açmaktadır. Bu gelişme ülkelerin önüne büyük bir belirsizlik çıkarmıştır. Bu belirsizlik ise ulus-devletler üstü bölgesel ittifaklar ile daha güvenli hale getirilmeye çalışılmaktadır. Ancak bu belirsizlik 11 Eylül terör saldırıları ile başka bir sürece girmiş ve yeni bir dünya düzeni hızla şekillenmeye başlamıştır. İki kutuplu dünyanın 1989’da sona ermesi, tek kutuplu ama çok aktörün etkilemeye çalıştığı bir hiyerarşik düzeni ortaya çıkarmıştır. Doğu blokunun çözülmesi kapitalizmin sosyalizm karşısında zaferi olarak görünse bile bu bir yanılsamadır, çünkü söz konusu olan hem kapitalizmin dayandığı rölativist zihniyetin, hem de sosya-

lizmin dayandığı otoriter zihniyetin meşruiyeti üzerine inşa edildiği modernitenin iflasıdır.⁷

Kültürel alanda küreselleşme

Küreselleşmenin son noktası da konumuz açısından önemli olan kültürel boyuttur. İktisadi ve siyasi alanda yaşanan standartlaşma, kültürü bizzat dünyayı algılama aracına dönüştürmüştür. Yaşanan standartlaşma tüketim kalıpları ve dünya algısındadır. Bu durum, müzikten giyime, TV'den yiyeceğe kadar geniş bir alanda karşımıza çıkmaktadır. Gündelik hayatta yaşanan bu standartlaşma bireylerin kendilerini diğerlerinden ayıran özellikleri öne çıkarmalarına yol açmıştır. Bu farklılaştırma çabaları kendini kültürel alanda göstermiştir. Çünkü küreselleşme ve onun altındaki modernite projesi (i) maddi bir dış gerçekliğe, (ii) homojen bir topluma dayanmaktadır. Küreselleşmenin yol açtığı tartışmalarda ise bu sürece tepki, (i) maddeci yaklaşıma tepki olarak dinlerin yükselmesi, yani cemaatleşme, (ii) homojen toplum anlayışına karşı daha küçük birimlerde kimlik, farklı olma talebi ve bunu yaşama isteği, yani heterojenlik olarak karşımıza çıkmıştır. Karşı karşıya olunan bu iki sonuç bir güvensizlik ortamı yaratmıştır. Bu durum, bireylerin ontolojik kaygılarla şekillenen “ben kimim?”, “benim bu dünyada yerim neresi?” vb soruları sorma ve bunlara cevap araması sürecidir.

Küreselleşmenin bu üç eğilimi, sonuç olarak bir tür farklılaşmaya yol açmıştır. Uluslararası alanda devletler arasında rekabete ve uluslararası bölgesel ittifak arayışlarına yol açarken, ulus-devletler içinde ise tam tersine bir heterojenlik arayışının güçlenmesine yol açmıştır. Bu durum ulus-devlet içinde farklı kimlik ve cemaatler arasında bir rekabet olarak karşımıza çıktığı gibi, bireylerin siyasete katılım talepleri ve siyasetin bir parçası olma istekleri, diğer yandan bu taleplerin sivil alanda çoğalmasının ve devletin denetlenme isteğinin de yolunu açan gelişmeler olmuştur. Bu anlamda küreselleşme bir taraftan dünyayı küçültürken, diğer taraftan parçalanmayı getirmiştir.

KÜRESELLEŞME VE TÜRKİYE

Dünyanın bir parçası olarak Türkiye de bu sürecin içindedir ve yaşananlardan etkilenmiştir. Bu etkilenme ise çoğunlukla olumsuz olmuştur. Küreselleşen modernleşmenin kriz(ler)inin en yoğun yaşandığı ülkelerden biri Türkiye olmuştur, çünkü Türkiye’de modernleşme süreci Batıdan farklı olarak hem kısa sürede ve sert biçimde, hem de otoriter bir zihniyet içinde yukarıdan aşağıya işlemiştir. Modernleşmenin en somut krizleri kimlik, vatandaşlık ve ahlak⁸ alanlarında Türkiye’de de yoğun biçimde yaşanmıştır.

Türk modernleşme projesi toplumu yukarıdan aşağıya dönüştüren bir proje olarak işlemiş, ancak bu dönüşümü Cumhuriyet seçkinleri ve dar bir bürokrasi dışında sahiplenmemiştir. Topluma benimsetilmeye çalışılan kültürel normlar, toplum tarafından çoğunlukla içselleştirilmemiştir. Bu yüzden Türk modernleşmesi, Cumhuriyet seçkinleriyle toplumun çoğunluğu arasında bir mesafe yaratmıştır. Bu ise temelde kültürel bir farklılaşmaya dayanmaktadır. Bu süreç, her iki kesimin de farklı zihniyetlere sahip çıkmaları ile sonuçlanmıştır: Devlet seçkinleri otoriterleştikçe, toplumsal düzlemdeki ilişkiler geçmişten kalan ataerkilliği güçlendirmiş ve her düzeyde cemaatsel ilişkiler varlığını korumuştur.

Modernleşme, laiklik tanımından, vatandaşlık tanımına kadar birçok alanda sert sınırlar çizmiş ve bu sınırlar sert önlemlerle korunmuştur. Toplumsal düzlemde var olan muhalefet geleceği kendini 1940 sonrasında göstermiş ve bu süreç Türk modernleşmesinin çizmiş olduğu kamusal alanı yıpratmaya başlatmıştır. Ancak bu süreç normal bir düzlemde ilerlememiş ve rejim kendini 1960 askeri darbesi, 1971 askeri muhtırası ve 1980 askeri darbesiyle, kısa dönemli restorasyonlarla korumuştur. Bu anlamda 28 Şubat süreci, rejimin laikçilik ekseninde restorasyonu olarak işlev görmüştür.

Dünyada başlayan küreselleşme süreci özellikle 1980 sonrasında Türkiye’yi kaçınılmaz ve geri dönülmez biçimde etkilerken başta devlet-toplum ilişkisinin yapısını yıpratmıştır. Cumhuriyetin

kültürel kimlik tanımı gereği kamusal alan dışında bırakılan kültürel kimlikler, küreselleşen modernitenin krizleri (vatandaşlık-kimlik) ile örtüştüğü oranda kamusallaşmış ve siyasallaşmıştır. İslami görünürlük ve etnik kimlik talepleri, var olan vatandaşlık bağını zorlamış ve bu durum kimlik bağlamında kriz olarak ortaya çıkmıştır.

ZİHNİYETLER VE TOPLUMSAL YAPILAR⁹

Küreselleşmenin yaydığı modernleşme krizleri kimlik, vatandaşlık ve ahlak temellidir. Her üç kriz de zihniyet düzleminde yaşanan sorunlardır. Burada zihniyet, temel bir dünya algısı ve bu algının şekillendirdiği bir dünyanın ifadesi anlamındadır. Bu çalışmada sıkça geçen ataerkil, otoriter, rölativist ve demokrat zihniyetler, sadece toplumsal mekanizmaların farklılaşmasını değil, dört farklı bilgi kuramı, dört farklı dünya algısı ve dört farklı devlet-toplum ilişkisini ifade etmektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, bu zihniyetler ile toplumsal yapılar bire bir uyum göstermemekle birlikte, her toplumsal yapı bir zihniyetin baskın özelliklerini taşımaktadır.

İnsanlar kendileri dışındaki dünya ile ilişkilerini yarattıkları anlam dünyası üzerinden kurmuştur. Bu anlam dünyası zaman içinde yavaş değişse de bazı dönemlerde bu değişim, çevre koşullarının hızla değişmesiyle insanı boşlukta bırakabilir ve bu durumda her insan için yeni bir adaptasyon süreci başlar. Küreselleşme sürecinde yaşananlar, insanlar üzerinde böyle bir etki yaratmıştır. Bu süreç bireylerin sahip olduğu bütün referansların anlamını yitirmesine ve yeni bir adaptasyon sürecinin başlamasına yol açmıştır. Bu çaba, dış dünyayı yeniden anlama ve anlamlandırma çabasıdır.

Zihniyet düzleminde bilgi kuramı açısından dört farklı pozisyondan söz etmek mümkündür. Bunların ikisi yansımacı, diğer ikisi tekabülîyetçi pozisyonlardır. Yansımacı zihniyetler, zihin ile dış gerçeklik arasında bir yansıma varsayar. Ya zihnin tüm özelliklerini maddeye yansıtarak her şeyin zihinsel olduğu varsayımına dayanan idealist yansımacılık ve bunun toplumsal yapılanması ola-

rak ataerkiliğe yol açar, ya da dış gerçekliğin temeli olan maddenin tüm özelliklerini zihne yansıttığı ve her şeyin maddi olduğu varsayımına dayanan materyalist yansımacılık ve toplumsal modeli olan otoriter zihniyete hayat kazandırır. Diğer iki pozisyon ise tekabüliyetçi pozisyonlardır. İlkinde zihin ile madde arasında duyu organlarıyla kurulan bir mutlak tekabüliyet varsayılır. Bunun sonucu olarak her bireyin dış dünya algısı mukayesesiz hale gelerek, atomize bireyi esas alan rölativist zihniyet meşruiyet kazanır. Diğer pozisyon ise zihin ile madde arasında zihninin dış gerçeği çarpıtarak anlamlandırıldığını ve bundan hareketle görelî bir tekabüliyet ilişkisi varsayar. Bu ise bireyin dış algısının dış gerçeği bütünüyle kavrayamayacağı, bu anlamda “gerçeği/doğruyu” tam olarak bilemeyeceği ve bunun ancak katılım ve ikna süreçleriyle gerçekleştirilebileceği kabulüne dayanan demokrat zihniyetin hayat bulmasının ifadesidir.

Modernleşme tartışmaları temelde bu dört zihniyetten ikisinin (otoriter ve rölativist) eklemlenmesinin yarattığı sonuçlardır. Bu yüzden bu zihniyetleri kısaca ele alıp bu tıkanmaya işaret edelim.

Otoriter zihniyet dışsal bir bilgi anlayışına dayanır, yani bilginin kaynağı maddi bir dış gerçekliktir. Dış gerçekliğin zihne yansımaları ile biz gerçeği anlamış oluruz. Bu bilgi anlayışı insanı doğa karşısında edilgen kılar. İnsanın maddi bir dış gerçekliğe tabi olması demek bilinçli davranması demektir, yani özgürlük bu gerçekliği itirazsız kabul etmektir. İktidarı elinde tutan yönetici sınıf, sahip olduğu konuma, gerçekliği doğru algılamış olduğu için gelmiştir. Bu ise yönetenlerin kurallar koymasını, diğerlerinin bunlara uymasını meşrulaştırır. Kısaca, dış gerçeklik olarak maddenin zihne yansımaları ile meşrulaşan bilgi anlayışı, zihniyet düzeninde otoriter zihniyeti meşrulaştırırken, devleti de toplum karşısında yüceltmekte ve toplumun devletin isteklerine uyması doğal hale gelmektedir. Otoriter zihniyet, toplumda yöneten ile yönetilen arasında net bir ayrım yapar ve bunu da yönetenlerin eylemine dayandırır. Yönetilenleri ise homojen bir kitle olarak kabul eder. Uluslararası düzlemde de aktörlerin ulus-devletler olması

yönetici sınıfların işini kolaylaştırdı ve bu sınıfın hareket alanı yönetilen sınıfa karşı genişledi. Böylece toplumun tek bir kültürel kimlik ve vatandaşlık kavramı çerçevesinde homojenleştirilmesi, bu anlamda yönetici sınıftan yönetilenlere doğru dikey bir hiyerarşi de kendiliğinden oluşmuştur.

Rölativist zihniyet ise bireysel algının mukayesesiz kabulünden, yani hiç kimsenin bilgisinin diğerlerinin bilgisini kapsayamayacağı kabulünden hareketle, bireyi toplumsal çekirdek kabul eder. Bireyin önüne özel alanla sınırlı olan bir tercih ve özgürlük alanı çıkmaktadır. Özel alanla sınırlı farklılık, kamusal alana çıkıldığında ulus-devletin vatandaşlık bağı ile eşitlenir ve homojen bir toplum oluşur. Burada vatandaşlık bağı ulus üyeliğini getirmekte ve özel alandaki farklı tercihler devlet önünde önemsiz hale gelmektedir. Bu eş düzeyli bir toplumsal yapıya yol açarken, ancak bireysel tercihlerle meşruiyet kazanacak bir toplumsal yapılanmanın önünü açar.

Bu iki zihniyetin sözünü ettiğimiz ortak özellikleri bugün modernitenin yaşamakta olduğu krizleri yaratmıştır. Vatandaşlık, kimlik ve ahlak tartışmaları bu zihniyet tıkanmasının sonucudur. 1960 sonrası Batıda yaşanan göç, toplumsal entegrasyon bağlamında yaşanan sorunlar ve vatandaşlığın ulus-devlet üyeliğiyle sınırlanan işlevi, bugün farklı vatandaşlık tanım ve taleplerine cevap verememektedir. Aynı şekilde kimlik konusunda ulus-devlet içinde homojen varsayılan toplumların farklı kültürel kodlarının kültürel farklılaşma ile ortaya çıkması, kimlik tartışmasını sadece ulus-devlet içi tartışmadan çıkarmaktadır. Ahlak konusunda benzer durum söz konusudur. Batıda yaşanan ahlaki erozyon büyük ölçüde bireysel ve maddi dünya algısının sonucudur.

Bu iki zihniyetin dayandığı bilgi kuramlarından hareketle iki farklı toplumsal yapıya gidilmektedir. Modernite tartışması bu iki zihniyetin tıkandığı üç noktada krize dönüşür: Birincisi, maddi bir dış gerçeklik varsayımından hareket ederler, ikincisi, homojen bir toplum varsayarlar ve üçüncüsü, ahlak üretemezler. Bu üç kriz noktası bugün dinsel taleplerin yükselmesiyle, kimlik ve kül-

türel farklılık temelli talepleri kamusalılaştırmıştır. Bu süreci hızlandıran ve dünyaya yayan ise küreselleşme sürecidir.

İki kutuplu dünyada rakip gibi görünen kapitalizm ve sosyalizmin temelde benzer epistemolojik varsayımlara dayandığına dikkat çekmek gerekir. Yaşadığımız dönemin aydınlanma benzeri bir zihni dönüşümün işaretlerini taşıdığı açıktır. Batıda özellikle siyaset ve toplum alanında yaşanan gelişmeler rölativist zihniyetin ideolojisi olan liberalizmin tıkanmasının sonuçlarıdır. Liberal demokrasinin katılımcı demokrasiye dönüşmesi, kısaca toplumsal katılım mekanizmalarının ve katılım süreçlerinin artmasıdır. Doğru bilginin tartışılması, katılımcı demokrasi, katılımcı ve yerel kalkınmayı esas olan ekonomik modeller, ademi merkezîyetçilik, sivil toplum vs gibi önermeler demokratlığın içinden üretilen çözüm önerileridir. Bu gelişmeler demokrat zihniyetin güçlenmesi demektir. Aynı şekilde vatandaşlık, kimlik, farklılık talepleri yine demokrat zihniyetin güçlenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Başörtüsü/türban tartışması iki boyutludur. İlki dinsel duyarlılıkların yükselmesi açısından, ikincisi ise vatandaşlık, kimlik tartışması bağlamında önemlidir. Bu yüzden hem tartışma hem de çözüm noktasındaki öneriler farklı bir zihniyetle yapılmak durumundadır. Bu zihniyetin demokratlık olduğunu söylüyorum. Temel varsayımımız, birbirimizden farklı olduğumuzun kabulüdür. Bu farklılıkları doğal veri kabul ederek bir arada yaşamak temelinde kurulacak yeni bir toplumsal sözleşme yaratmak zorunda olduğumuz bir süreç içindeyiz. Bu ise ancak “dış dünyayı algılayışımız” ve “gerçek ve gerçeğin kaynağı” ile ilgili varsayımlarımızı yeniden anlamlandırmakla mümkün olacaktır. Demokrat zihniyet, dış gerçekliğin mutlak olarak bilinemez olduğunu ve onu kendimize göre anlamlı hale getirip algıladığımızı varsayar. Dolayısıyla insanlar, zihni olarak bir bilebilirlik sınırına sahiptir. Bu zihniyette bilginin tekelinin kimsede olmadığı tespiti, toplumsal modelin doğal başlangıcıdır. Bu durum bilgi ve gerçeği kimsenin bilmediğini varsayar ve insanları bu anlamda birbirine muhtaç kılar.

KÜLTÜR VE DİNLERDE ÖRTÜNME

ÇEŞİTLİ KÜLTÜR VE DİNLERDE BAŞIN ÖRTÜLMESİ

Örtünme, adı, biçimi, rengi, deseni farklı farklı olsa da tarihte sürekli var olmuştur. Üstelik örtünme sadece dinlere özgü değil, daha geniş anlamıyla kültür(ler) de bu alanda önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan örtünmenin insanlık ile yaşıt olduğunu söylemek de mümkündür. A'raf Sure'sine göre, Şeytanın, Allah tarafından yasak ağaçtan meyve tatmaları için Âdem ile Havva'yı kandırması ile birlikte Âdem ile Havva'nın avret yerleri belli olur. Âdem ile Havva da avret yerlerini yaprakla örterler.

Örtünme, kültürel açıdan birçok toplumda vücudu dış etkilerden koruma amacı ile kullanılmıştır. Örtü efsanevi motif olarak savaş, zafer, çile, ölüm ve yeniden diriliş gibi olaylarda yer alan kişileri kahramanlaştırmak için yazılı tarihte kullanılmıştır. Örtü bu şekilde, gizemsel kuşak (zodyak kuşağı), başörtüsü ve giyen kişiyi görünmez hale koyan başlık gibi binlerce değişik şekilde ortaya çıkan, nesilden nesile anlatılan bir kültürel/dinsel sembol olmuştur.¹ Yine örtünme, kadının hayatındaki önemli dönemlerde (ergenlik, âdet dönemi, gelinlik, yakın akrabasının ölümü gibi...) kullanılmaktadır. Dinsel törenlere katılan kadınlar gibi din adamları da örtünmüştür. Din ve kültürlerde dayanağını bulan örtü sadece kadınlara özgü olmayıp erkekler tarafından da kullanılmıştır.

Eski kültürlerde bütün olarak giyim kuşam biçimlerinin bireylerin ait oldukları grupları ifade etmek açısından önemli bir işlevi olmuştur. Saç rengi, sakal, bıyık biçimleri, boyun, kol ve ayak takıları, elbise renkleri insanların ait oldukları kültürleri, toplulukları göstermede önemli bir araç olmuştur. Farklı desen ve büyüklükte küpelerden kolyelere, vücudun farklı bölgelerine yapı-

lan dövmelelerden yakılan kınalara, giyilen şapkadan yaşmağa kadar geniş bir sembol dizini toplumsal aidiyetleri belirlemede önemli unsurlar olmuştur. Bu semboller sadece bireylerin ait oldukları toplulukları belirlemekte değil, aynı zamanda o bireylerin topluluktaki statüleri, hak ve görevlerini belirlemede de kullanılmıştır. Küçük bir örnek olarak bazı Afrika kabilelerinde bir kadının dul olup olmadığını kesilmiş parmak sayısından anlamak mümkündür.

Kadınlar ve kadın örtünmesi söz konusu olduğunda devreye giren bir başka alan ise mitoloji ve büyüdür. Özellikle çoktanrılı dönemle birlikte kadınlara yönelik birçok sınırlamanın geldiğini görmekteyiz. Bu dönemde bütün mitsel anlatılar erkeğin pozisyonunu güçlendirme yönündedir. Japon mitolojisinde kutsal kahraman Okikurumi, Aynular'a kültür ve uygarlığı öğretmek üzere tanrıların cennetinden yeryüzüne gelmiştir. Cennete dönmeden önce Aynular'dan bir kadınla evlenir. Karısına yiyecekleri kabile halkına dağıtma görevi verir. Ancak bunun için bir koşulu vardı: Hiç kimse karısının yüzüne bakmayacaktı.²

Kadınlar konusunda bir başka anlatı da büyüdür. Erkeğin büyü yapması normalken, kadınların büyü yapmaları yasaklanmıştır. Kadın ancak toplumda hiçbir erkek kalmadığında büyüyü çocuğuna öğretebilir, ancak uygulayamazdı. Büyü erkeklerin tekeline girmeden önce kadınlar tarafından yapılmaktaydı. Erkeğin topluma egemen olma süreci aynı zamanda kadının elinden büyüünün alınması sürecidir. Sümerlerde topluma egemen olan erkeklerin yaptığı ilk işlerden biri, büyücü kadınları şehirlerden sürmeleri olmuştur. Din ile büyü arasında her zaman bir yakınlık kurulmuştur. Kadınların büyücülükten uzaklaştırılmasını, dinsel görevlerinin ellerinden alınması ve dini törenlerden uzaklaştırılmaları izlemiştir. Eski Yunan'da da kadınlar agoraya girememiş, ev işlerini üstlenmişlerdir. Yapılan araştırmalar göstermiştir ki, kadınların üremelerinden gelen güçle topluma egemen oldukları dönemler de olmuştur. Bu dönemlerde kadınların da erkeklere

yönelik olarak bazı alanlarda tecrit uyguladıkları görülmüştür.³ Dinlerin toplumlarda etkili olması ve bunu erkeklerin uygulaması süreci aynı zamanda kadının da çeşitli farklılıklarla örtünmeye başladığı dönem olmuştur.⁴ Kadın, din ve büyü arasındaki ilişki, Türk kadınının toplumsal yeri bağlamında Ziya Gökalp tarafından da benzer açılardan dile getirilmiştir.

Truvalı Paris'in kaçırdığı Helen, evlendiği gün tanrıça Afrodite'in verdiği altın işlemeli yaşmağı başına geçirmişti. Bu anlamda evlenme ile kadının başının bağlanması arasında doğrudan bir ilişki vardı. Kadının başını örtmesi aynı zamanda onu evli olmayan kadınlardan ayıran bir simge idi. Bu ise örtünme ile mahrem ilişkisini ifade etmesi açısından önemlidir.

Benzer bir ilişkiyi Asur yasalarında izlemek de mümkün. Kadınların örtünmesi üzerine tarihteki ilk yazılı kaynaklar Asur dönemine aittir. Asur yasalarında "(tanrılara adanmış) fahişe" olmayan kadınların örtünmesi zorunlu kılınmıştır.⁵ Yani bu dönemde fahişelerin başı açıkken fahişe olmayanların kapanması kuraldır. Başı açık kadının "kötü kadın" olarak damgalanması eğilimi, anlaşılıyor ki eskiye uzanmaktadır. Burada ortaya çıkan bir başka önemli nokta ise örtünmenin bir farklılaştırma aracı olmasıdır.

Yunan medeniyetinin ilk dönemlerinde kadın toplumda ikincil olarak görülmüştür. İnsanlığın başına gelen bütün kötülüklerin kaynağı olarak gösterilen Pandora bir kadındır. Bu dönemde bütün olumlu özellikler erkeğe hasredilmiştir. Sonraki dönemlerde medeniyet geliştikçe kadın bu durumdan kurtulmuş ve evin kraliçesi olarak anılmıştır. Bu dönemde bulunan resim ve figürlerde kadınların başlarının örtülü olduğu gözlenmiştir. Hatta dönemin ileri gelen ailelerinde kadın gizlenen bir varlık haline dönüşmüş ve erkeklerle bir arada bulunmamasına özen gösterilmişti.⁶

Başörtüsü, bereket tanrıçası Demeter ve Zeus'un karısı Hera'nın da özel simgesidir. Heraklit Yunanistan ve Mısır'da yaşayan kadınların baş giyimini şöyle tarif etmiştir:

Giysilerin başa gelen kısmı öyle sarılır ki, yüzün tümü peçe ile örtülmüş gibi görünür. Zira sadece gözler ortada kalır, yüzün diğer bölümleri ise giysinin bir parçası ile tamamen örtülür. Bütün kadınlar bu şekilde beyaz renkli giysiler giyerler.⁷

Yine bu döneme ait sanat eserlerinde sol elleriyle örtülerini tutarak yüzlerini kapatan kadınlara sık sık rastlanır.

Yahudilerde örtü kadına zulmetme ve buyurma aracı olarak görülür. Talmud'a göre, başına örtü örtmeden sokaklarda dolaşan bir kadını kocası *mehir* (bir tür nafaka) ödemeksizin boşama hakkına sahiptir. Kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılmış olduğu inancı gibi, kadının örtülü olması da, mütevazı ve haddini bilir olması gerekliliği ile açıklanıyordu. Eski Ahit'te üç farklı yerde kadının başını örtmesi ile ilgili pasaj bulunmaktadır. İşaya 3/20'de başa giyilen kıyafet anlamında *fara*, İşaya 3/23'te başörtüsü anlamında *tsnyafaah*, ya da Tekvin 24/65-38/14,19'da yüzü örten örtü anlamında *tsaayafa* kullanılmıştır. Ayrıca vücudun üst kısmını örten örtü anlamında da *radod* kelimesi kullanılmıştır.⁸ Erkeklerin Tanrı'ya hürmet için başlarını örtmeleri gibi, kadınların da erkeklere hürmetlerinin işareti olarak başlarını örttükleri kabul edilmiştir. Kadınların başlarının örtmemesi suç sayılmıştır. Yahudilikte dindar kadınlar evlenince saçlarını tıraş ettirip bir peruk ya da başörtüsü ile başlarını örtmüştür.⁹

Başörtüsü Hristiyan kültüründe de her zaman var olmuştur. Hristiyan inancında ilk günahın kaynağı ve nedeni olarak kadın kabul edilmişti. Erkeğin bir başka kadına ilgi duyması Tanrı'yı kızdırmaktadır. Kadına beslenen sevgi ve aşka dönüşen duygunun Tanrı'yı öfkeliendirmekten başka bir işlevi yoktur.¹⁰ Hristiyanlıkta örtünme ilgili emirler Aziz Pavlus'un Korintoslulara mektuplarında (II/4-16) geçer:

Şunu bilmenizi istiyorum: Her erkeğin başı, Hz. İsa'yı, ama bir kadının başı kocasını (temsil eder) ve Hz. İsa'nın

başı ise tanrıyı temsil eder. ... (B)una karşılık kadının başında örtü olmaksızın ibadet etmesi onun başını kirletir. Çünkü böyle bir kadın, saçları kökünden kazınmış bir kadının kendisidir. Bir kadın başını örtmüyorsa, saçını kestirsin. Ama saçlarını kısa kestirmek veya kazıtmak, bir kadın için aynı şekilde utanç verici bir şeydir. Kadın (saçı uzun olmakla kalmamalı) başını örtmelidir. Erkek tanrının kopyası ve onun yansıması ışığı olduğu için, başını örtmez. Ama kadın (örtünmeli çünkü o) erkeğin yansıması ışığıdır... Çünkü uzun saç, kadına örtünmesi için verilmiştir."

Sonraki yıllarda Hıristiyanlarda bakire ve evli kadınların başlarını örtmesi zorunlu oldu.

Roma'da Tanrıların iffetli ve temiz nişanlıları sayılan Vestal'ler başlarına bir örtü örterdi. Boynun alt kısmına toka ile tutturulan bu örtü çoğunlukla beyaz üzerine erguvan renklerde olurdu. Kilise "tanrı tarafından kutsanmış bakire"ye, onu kutsama töreninde özel ve kutsal bir anlam biçilen bir örtü vermektedir. Kutsama duası, bütün insanların başı, tüm gizemsel vücudun kurtarıcısı Hz. İsa'ya yöneliktir. Örtü kadına şu sözler eşliğinde teslim edilir:

Dünyayı hiçe saydığının ve Hz. İsa'ya gerçekten, yüreğinin bütün gayretiyle acizane, ebedi nişanlısı olarak boyun eğdiğinin simgesi olarak, kutsal duvağı teslim al. Hz. İsa, seni kötülüğe karşı savunsun ve edebi yaşama götürsün. Amin.¹²

Hıristiyanlıkta başörtüsü, kadının evli olduğuna dair bir işaret olarak da işlev görmüştür.

Buraya kadar açık biçimde ortaya çıkan, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta örtünmenin (başörtüsünün) kutsallığıdır. Örtünme hem kendini helal olana (eşine) saklamada, hem de kutsala ulaşmada bir araç olarak görülmektedir. Ataerkil zihniyete dayanan

dinsel kabuller hiyerarşik bir düzen içinde kadını erkeğin daha altında tanımlar ve ona tabi kılar.

İran'da da kadınların örtünmesi bir statü sembolüydü. Örtünen kadınlar yüzlerini ve saçlarını uzun bir örtü ile kapatıyordu. İran'da sıradan kadınlar başlarını örtmüyordu. Bunun nedeni, büyük ölçüde, başı açık olan bu kadınların gündelik iş sırasında daha rahat çalışabilmesidir.¹³

Hindistan'da da örtünme hayatın içindedir. *Sari* adıyla bilinen Hint örtüsü kadının bütün vücudunu örten parlak, ipekten yapılmış bir kumaştır. Arap yarımadasındaki kadın giysilerinde Avrupa'dakilere benzer öğelere rastlanır. Avrupa'da çoğunlukla erkekler tarafından giyilen pantolon, Arap yarımadasında kadınlar tarafından giyilmektedir. İslamdan önce, Mekke'de örtü seçkin ailelerin kadınları tarafından kullanılmaktadır. Çünkü örtü, bölgede köle ve hür üst sınıf kadınlar arasındaki ayrımı gösteren bir statü sembolüdür.

İSLAMDA ÖRTÜNME

Kuran-ı Kerim'de örtünme konusunda on ayet bulunmaktadır.¹⁴ Nur ayetinde:

(Mü'min kadınlara da söyle) Gözlerini (harama çevirmekten) kaçındırsınlar ve ırzlarını korusunlar; süslerini açığa vurmasınlar, ancak kendiliğinden görüneni hariç. Baş örtülerini, yakalarının üstünü (kapatacak şekilde) koysunlar. Süslerini, kendi kocalarından ya da babalarından ya da oğullarından ya da kocalarının oğullarından ya da kendi kardeşlerinden ya da kardeşlerinin oğullarından ya da kız kardeşlerinin oğullarından ya da kendi kadınlarından ya da sağ ellerinin altında bulunanlardan ya da kadına ihtiyacı olmayan (arzusuz veya iktidarsız) hizmetçilerden ya da kadınların henüz mahrem yerlerini tanımayan çocuklardan başkasına göstermesinler. Gizledikleri süsleri bilinsin

diye ayaklarını yere vurmasınlar. Hep birlikte Allah’a tevbe edin ey mü’minler, umulur ki felah bulursunuz.”¹⁵

Yine A’raf suresinde:

Ey insanoğulları! Ayıp yerlerinizi örtecek giyimlikde sizi süsleyecek elbiseler gönderdik. Takva örtüsü ise bunlardan daha hayırlıdır.”¹⁶

İslamda örtünme bakımından sadece kadın değil, erkek de sorumlu tutulmuştur:

Ey Muhammed! Mü’min erkeklere söyle: Gözlerini bakılması yasak olandan çevirsınlar, mahrem yerlerini korusunlar. Bu, onların arınmasını daha iyi sağlar. Allah yaptıklarınızdan şüphesiz haberdardır.”¹⁷

Yine Kuran-ı Kerim’de, “Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve mü’min kadınlarına, dışarı çıkarken üstlerine örtü almalarını söyle; bu, onların hür ve namuslu bilinmelerini ve bundan dolayı incitilmemelerini daha iyi sağlar. Allah bağışlar ve merhamet eder”¹⁸ buyrulur. Burada ifade edildiği gibi örtünme ahlaki bir görünümün ana unsurunu ifade etmektedir.

İslamdan önce baş örtmenin üst sınıfa ait bir sembol olması, İslamla birlikte kadınların başlarını örtmeleri konusunda olumlu bir imkân yaratmıştır. Çünkü bir taraftan inancın buyruğu yerine getirilirken, diğer yandan bir statü atlanmış oluyordu. Günümüzde başörtüsü bağlamında, örtünenlerin meşruiyetlerini Kuran’dan almaları konuyu daha da tartışmalı hale getirmektedir. Sonuç olarak yorum farklılıkları İslami inanç pratiklerini farklı etkillemiştir.

Konumuz olan başörtüsü, İslamın “iman” değil, “amel”, yani uygulama kısmına dahildir. Bu yüzden başörtüsü kullanmayan birisi için Müslüman değil demek mümkün değildir. Benzer

şekilde namaz kılmayan, oruç tutmayan, hatta farz olduğu halde zekât vermeyen, alkollü içki kullanan ancak kendini Müslüman olarak tanımlayan birçok insan vardır.

Örtünmenin bir başka önemli boyutu da namus ve mahremle olan ilişkisidir. Yukarıda değindiğimiz gibi örtünmenin bu özelliği neredeyse bütün dinler için geçerlidir. Örtünme (tesettür) bir bütün olarak kadınsı özellikleri örter ve bir anlamda kadına görünmezlik atfeder. Bu din ve iman açısından olumlu, ancak toplumsallaşma açısından tartışmalı bir noktadır. Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyetin ilk yıllarında batılılaşma bağlamında kadının sosyal konumu ve görünürlüğü tartışılmıştır. Bu şekilde örtünme ile namus arasında kurulan doğrusal ilişki, namusu dışsallaştırmakta ve onu dış görünürlüğe hapsetmektedir. Bu tür bir ilişki erkeğin gözleri (kadına cinsel şehvetle bakması) ve eli (cinsel arzuya dokunması) ile zina yapabileceği ön kabulüne dayanmaktadır.

Kadın saçının avret olup olmadığı, dolayısıyla örtülüp örtülmeyeceği konusu sürekli tartışma konusu olsa da, genel konsensüs saçın da avret olduğu ve örtülmesi gerektiği noktasındadır. Bu birçok icma kitabında da belirtilmiştir. Bunlardan bazılarında durum şu şekilde ifade edilir:

Ergenlik çağına gelmiş hür ve Müslüman bir kadının namaz kılarken başını örtmesi gerektiğinde ve başı tamamen açık olarak namazını kılmış olması halinde namazı iade etmesinin gerekli bulunduğu müçtehitler ittifak etmişlerdir. (İbnu'l-Munzir, *el-İcma'*, s. 41)

Namaz kılarken avret yerleri tanımlanmış ve buraların örtülmesi üzerine uzlaşmıştır:

Kadının eli ve yüzü müstesna olmak üzere bedeni ve saçının avret (kapatılması gerekli uzuv) olduğunda fıkıh âlim-

leri ittifak etmişlerdir. Kadının yüzü, elleri, hattâ tırnaklarının avret olup olmadığı konusunda ise görüş farkları (ihtilâf) vardır. (İbn Hazm, *Meratibu'l-icma*, s. 29)

İlim sahipleri, namaz kılarken kadının başını örtmesi gerektiği, başı tamamen açık olarak kıldığı namazı yeniden kılması icabettiği hususunda ittifak etmişlerdir. (İbn Kudame, *el-Muğni*, c. I, s. 633)

Alimler, avret yerlerinin mutlak olarak (namaz dışında ve içinde) örtülmesinin farz olduğunda ittifak etmişlerdir. Ancak bu örtünmenin namazın sıhhat şartı olup olmadığı konusu ile avret yerlerinin sınırlandırılması konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir... Kadının el ve yüzü hariç bütün vücudunun avret olduğu ulemâ çoğunluğunun görüşüdür. (Geriye kalan müçtehitlerden) Ebü Hanife'ye göre ayakları da avret değildir, Ebü Bekr b. Abdurrahman ve Ahmed b. Hanbel'e göre kadının bütün vücudu avrettir. (İbn Rüsd, *Bidaye*, c. I, s. 98-90)

Bunların hepsinde kadının saçları avret kabul edilmiştir. Yani kadının başının örtülmesi konusunda ittifak ve icma bulunduğu görülmektedir. Hayreddin Kahraman çalışmasında konuyu şöyle özetlemektedir:

Bütün bu karine, delil ve işaretler, konumuz olan örtünme emrinin bağlayıcı olduğunu kesin olarak ortaya koymaktadır. Bu emir adete de bağlı değildir; çünkü o zaman cari olan adeti olduğu gibi bırakmak için değil, değiştirmek ve ıslah etmek için gelmiştir, başörtülerini omuzlarından arkaya atarak boyun ve göğüslerini açıkta bırakan cahiliye kadınlarına yeni bir örtünme şekli öğretmiş, İslami örtüyü tarif etmiştir.¹⁹

Ancak kabul etmek gerekir ki, bu bir yorumdur ve konunun her dönem yeniden tartışılması da normaldir. Başörtüsü ne zaman gündeme gelse konsensüse varmak mümkün olmamıştır. Son yıllardaki tartışmalar da bunu göstermiştir. En önemlisi de şunu kabul etmek durumundayız: Kuran'dan hareketle tek bir yoruma ulaşmak mümkün değildir. Bu yüzden dinde tarikatlar, mezhepler sürekli var olmuştur. Bütün mesele bunu başlangıç noktası kabul ederek farklı düşünenlerle birlikte yaşama iradesine sahip olunup olunmadığıdır.

Özetle örtünme sadece İslama özgü değildir ve farklı din ve toplumlarda görülen örtünme çoğunlukla bir statü sembolü olarak karşımıza çıkmakta, bu anlamda toplumların üst ve orta sınıfları tarafından kullanılarak, bir yandan ataerkilliğin kurumsallaşmasına hizmet ederken, diğer yandan kadını hızla ikincilleştirmekte ve onu erkeğe tabi kılma işlevi görmektedir.²⁰

16. YÜZYILA KADAR ANADOLU'DA ÖRTÜNME

Anadolu birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Anadolu'da örtünme veya başlık kullanımına ait verileri çeşitli arkeolojik bulgulardan izlemek mümkündür. Milattan önceye ait çeşitli figürlerde başın örtüldüğü görülmektedir.

MS 900'lü yıllarda Oğuzların arasında bir süre kalan İbn Fazlan, kadınların erkeklerle bir arada olduğunu ve örtünmediğini ifade eder.²¹ Müslüman olmadan önce Türk kadınlarının başlarını örtmedikleri görülmektedir. Türklerin Müslümanlığı kabul ettiği dönem olan 9. ve 11. yy'ların aynı zamanda örtünmeyle tanıştıkları dönem olduğu söylenebilir. İlerde göreceğimiz gibi Türkçüler bu durumu "Türk Kadını" figürünü yaratırken kullanacaklardır. Özellikle Ziya Gökalp Türklerin Müslüman olmadan önceki aile yapılarını, kılık kıyafet ve yaşayış özelliklerini Osmanlıdan ayıştıracak ve bu nosyonlar, kurulacak Cumhuriyetin "ideal kadınına" referans olacaktır.

Selçuklularda da kadının örtünmesi kısmen sürmüştür. Türkler Müslüman oldukça ve İslamın taşıyıcılığına soyundukça

örtünme de yayılmıştır. O dönem yapılmış olan Kubad-abad Sarayı duvarlarındaki çinilerde, kadınların “üsküf” adı verilen ve uçları arkaya sarkan, külah biçiminde keçeden veya kalın kumaştan yapılmış başlıklar giydikleri, ancak yüzlerinin açık olduğu görülmektedir.²²

14. yy’da Arap gezgin İbni Battuta dolaştığı Türk bölgelerinde kadın ve erkekler arasındaki eşitliği ve kadınların örtülü olmadığını açıkça dile getirmektedir.²³ Pars Tuğlacı, Osmanlının ilk yıllarında kadınların daha serbest yaşadıklarını ve değişimin Bizanslılardan geçtiğini ifade eder.²⁴ Bu konuda Ömer Çaha da benzer görüş ileri sürerek Osmanlının ilk döneminde eşler arasında eşitlik olduğunu, kadınların eşleriyle birlikte ata binip, onlara her konuda yardımcı olduklarını ve hayatın her alanında birlikte hareket ettiklerini, hatta aile içinde birlikte karar aldıklarını ifade etmektedir.²⁵ Bu dönemde Osmanlı kadınları eşitlik konusunda da erkeklerle benzer haklara sahiptir.²⁶

Burada şunu belirtmekte fayda vardır: Örtünmede belirleyici unsurlar coğrafi konum, iklim, kültür ve inançlar ile örtünün pratik kullanımıdır. Anadolu’da kadın kıyafetleri bölgesel olarak takip edildiğinde bu farklılaşmanın izlerini bulmak mümkündür. Anadolu’da örtünme daha çok, önemli yerleşim merkezlerinde olmuş ve buralardan çevreye gidildikçe örtünmenin anlam ve pratiği farklılaşmıştır.

Osmanlı döneminde, Bizans alınana kadar örtünmenin kurumsal olarak yerleşmediğini görmekteyiz. Örtünme bu tarihten sonra görünmeye başlamıştır. Tarihçi Şikari İstanbul’un fetminden önce başkent olan Bursa’da kadınların yüzlerini örtmediğini, ancak Bursa’ya Türkmen boylarının gelmesi ile buna rastlandığını belirtir:

... Yüz örtmek sonradan adet oldu. Karamanoğlu Alaüddin’in Hamidoğlu İlyas diyarını katliam ettiğinde üç kabile Diyar-ı Osman’a firar etmişlerdi. O vakit bunları Murad

Han görüp pek temiz ve uslu adem olduklarından kendi şehrinde (Bursa’da) yerleştirilmiş. İşte bu kabile kadınları pek güzel olduklarından herkes bunları temaşa etmeye (seyretmeye) başlayınca ulema tarafından bu kabilenin hatunlarının yüzleri siper edilmesi (yüzlerinin saklanması) emredilmesi. İşte ne vakit taşra çıksalar, o kabile hatunları yüzlerini siper ederlerdi. Fakat bu hal sonradan diğer kadın ve kızların da pek hoşuna geldiğinden herkes daima güzelce her tarafını örtmeye başladı.²⁷

Burada dikkati çeken nokta örtünmeye inançtan çok, toplumsal bir tedbir gereği başvurulmasıdır. Bu tarihten sonra kadınlar ev dışına çıktıklarında yüzlerini peçeyle kapatmaya başlamıştır. 15. yy’da yapılmış bir resimde, Fatih Sultan Mehmed’in eşi Siti Hatun, “çok kapalı olmayan bir giyimle ... başörtüsü bol ve rahat ... ve yüzü açık” olarak resmedilmiştir.²⁸ Özetle, 16. yy’a kadar göçebe toplumunun izlerini taşıyan Osmanlıda kadın, erkekle birlikte hareket etmekte, törenlere ve hatta savaflara katılmaktaydı. Bu dönemde kadınların yüzleri de çoğunlukla açıktı.

16. YÜZYIL SONRASI OSMANLIDA ÖRTÜNME

Osmanlıda kadının kapanması 16. yy’da başlamış ve Tanzimat’a kadar sürmüştür. Bu dönemi Tezer Taşkıran “kapalı devir” olarak tanımlar.²⁹ Bu dönemde kadınlar üzerine çıkarılan bütün yasalar kadının kapanması ya da kıyafetlerinin denetlenmesi yönündedir.

İstanbul’un fethi, Osmanlının belirli hukuksal formlar kazanmasına, bürokratik bir yapının oluşmaya başlamasına yol açmış ve kadının toplumsal konumunda önemli değişiklikler yaratmıştır. İstanbul’un alınması ve başkent İstanbul’a taşınması ile Osmanlı, Bizans’tan iki alanda önemli ölçüde etkilenmiş ve bu etki yapısal bir dönüşümü işaret etmiştir. Bu etkilerden ilki bürokratik devlet yapısında, ikincisi ise aile yapısındadır.³⁰ Bunun dışında Os-

manlıda kadının konumunun sarsılarak ikinci plana düşmesinde İran kültürüyle³¹ Halifelik kurumu da etkili olmuştur.

İstanbul'un alınmasıyla birlikte yönetici sınıf ile yönetilenler arasında farklılaşma da ortaya çıkmıştır. Sınıflı bir toplum olan Bizans, Osmanlı tarafından örnek alınmış ve yönetici sınıf kendini halktan ayırmıştır. Bu etkilenme, yöneticilerin kendilerini Saraya kapatması şeklinde yaşanırken, benzer bir süreç Saray kadınları için de yaşanmıştır. Sonuçta Saray kadınları kendilerini "hareme"de³² buldular. Burada önemli bir nokta, haremde kadının hayatında sadece başkent İstanbul'da olmasıdır.³³ Anadolu'da kadın erkek ilişkileri daha eşit, haremlik odaların ve örtünmenin aşırı olmadığı bir yapı karşımıza çıkmaktadır.³⁴

16. yy'da Yavuz Sultan Selim'in padişahlığından itibaren, Osmanlı padişahlarının "Halife" unvanı alması konumuz açısından önemlidir. Halifenin dünyada yaşayan Müslümanların manevi lideri oluşu, padişahların manevi bir sorumluluk üstlenmelerine yol açmıştır. Bu dönemle birlikte Osmanlıda İslami kurallara uyum konusunda daha hassas olunmaya başlanmıştır. Bundan kadın giyimi de etkilenmiştir. Bu etki kadınların kapanması yönünde olmuştur. Bunu kadınların kapanması konusunda çıkan emirlerin hızından da izlemek mümkündür.

Şeriat ve ahlak adına, kadının giyimi üzerine ayrıntılar bile tanımlanmış, feracelerin yaka boyları, üzerindeki nakışlar, yaşmakların biçimleri, kumaşların kalınlığı, inceliği gibi detaylar bu emirlere konu olmuştur. Bu yasaklar kadına üç alanda müdahale etmiştir: (i) kıyafetleri, (ii) sokakta görünmeleri ve (iii) erkeklerle olan ilişkileri.

Örtünme konusunda ilk yasak 1725'te çıkarılmıştır.³⁵ İstanbul Kadısı'na, Yeniçeri Ağası'na ve Bostancıbaşı'na hitaben yazılmış olan yasak İstanbul'un önemine yapılan vurgu ile başlamaktadır. İstanbul, sadece Osmanlının başkenti olarak değil, her alanda olduğu gibi haya ve edebinde başkenti olarak tanımlanmış ve İstanbul'a has kurallara vurgu yapılmıştır. Ömer Çaha bu yasakla-

rın İstanbul'a özgü olduğunu ifade ederek bu yasakları tüm Osmanlıya mal ederek İstanbul ile taşrayı aynı kabul etmenin hatalı olduğunu belirtmektedir.³⁶

Bu yasaklar Müslüman Osmanlı kadınların Hıristiyan kadınlara benzememeleri için bazen "koyu renkli giysiler yerine renkli giysiler giymeleri" şeklinde olduğu gibi, bazen de "Müslüman kadına yakışan tek giysi" olduğu iddiasıyla "renkli giysiler yasaklanıp, çarşaf giymeleri" istenmektedir. Bu sürecin en uç noktası II. Abdülhamit döneminde suikast korkusuyla çarşafın yasaklanmasıdır.

Değerlendirme

Bu yasaklar ilk dönemler kısmen etkili olmuşsa da zaman içinde etkisini yitirmiştir. Başın örtülmesi konusunda, yine belirleyici olan kadınların tavrı olmuştur. Zaman zaman birbirleriyle çelişen yasaklar kadınların bu konuda belirleyici olduğuna işaret eder. Bu tavrı Tezer Taşkıran, kadınların güzel giyinme, güzel görünme ve modaya uyma isteği dışında daha temel olarak özgürlük isteğine bağlamaktadır.³⁷

Yapılması gereken bir başka tespit ise, yasaklar ve bunların denetimi ile genel kadın giyimindeki mekânsal ayrışmaya ilişkindir. Bu ayrım öncelikle başkent İstanbul ile Anadolu arasındadır. Hatta bu farklılaşma İstanbul ve taşrada ayrı ayrı da izlenebilir. İstanbul'da Saray çevresi ile diğer kesimler arasında farklılık görüldüğü gibi, her Anadolu sancağında da merkez ve çevre arasında kadın giyimi konusunda duyarlılık farklılaşmaktadır. Bu bize farklı "kamu"ların, bu anlamda farklı duyarlılıkların var olduğunu göstermektedir, ki bu dönem Batıdaki ile aynı dönüşümü ifade etmese de bir tür kamusal alanın oluştuğu ve dönüştüğü döneme denk düşer. İleride değineceğimiz gibi bu sürecin sonunda Tanzimat ile başlayacak dönemi Ömer Çaha, kamusal alan tartışması bağlamında "kamusal açılma dönemi" olarak tanımlamaktadır. Osmanlıda kadınların özellikle dış giyimlerinde yaşanan çeşitlilik ve farklılaşma büyük ölçüde Batıdaki gelişmelerle bağlantılı olmuştur.³⁸

Bu durum bize toplumsal değişimin merkezlerde daha hızlı, buna karşılık çevre olarak nitelenen taşrada ise daha yavaş olduğunu göstermektedir. Bu durumu Anadolu'da kadın giysilerinde izlemek mümkündür. Aslında bu tespit bir anlamda modernlik ile muhafazakârlık arasındaki niceliksel farkı ifade etmesi açısından da ilginçtir.

Kıyafetler arasında farklılaşma ise büyük ölçüde kadınların ait oldukları toplumsal sınıf ve sahip oldukları ekonomik güce bağlıdır. Genel olarak Müslümanlarla gayrimüslimlerin giysilerinde bir fark olduğu gibi, Müslümanlar arasında da mensubu olunan sınıfa uygun olarak farklılaşma gözlemlemek mümkündür.³⁹

Osmanlıda kadınların gündelik hayatta kullandıkları kıyafetler genel olarak başı ve vücudu örtmek üzere iki parçadır. Zaman içinde farklılaşan bu kıyafetleri ferace, başlık, çarşaf, yaşmak, yeldirme, maşlah, dört peşli, peçe⁴⁰ şeklinde ayırmak mümkündür.

OSMANLIDA BATILILAŞMA HAREKETLERİ

26 Ocak 1699'da imzalanan Karlofça Antlaşması ile Osmanlının "yükselme" dönemi bitmiş, "duraklama ve gerileme" dönemi başlamıştır. Bu anlaşma ile birlikte Osmanlı büyük bir coğrafyadan çekilmek zorunda kalmış ve dönemin önemli aktörü olma vasfını yitirmiştir.⁴¹

Bundan sonraki bütün çaba Batı ile mesafenin kapatılması için olmuştur. Avrupa başta ekonomi, bilim ve askeri alanda olmak üzere birçok alanda Osmanlının çok ilerisine geçmiştir. Cevabı aranan soru "Osmanlının neden Batıdan geriye düştüğü?" olmuştur. Bu soruya cevap önce devlet yönetiminin bozulduğu, sonra da askeri açıdan geri kalındığı şeklinde verilmiştir.⁴² Avrupa'nın askeri açıdan elde ettiği başarılar nedeniyle tartışma askeri teknolojinin Osmanlıya nasıl getirileceğine dönmüştür. III. Ahmet (1703-1730) döneminde özellikle Sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa (1718-1730) bu çabaları desteklemiş ve "batılılaşıma" yönünde

ilk adımlar atılmıştır. Osmanlının Avrupalı gibi olma çabaları esas olarak devletin eski gücüne kavuşturulması, bir anlamda bozulan yapının ihya edilmesi hedefini gütmüştür.

Sadrazam Damat İbrahim Paşa ile başlayan süreç, Patrona Halil ayaklanması (1730-1731) ile kesintiye uğramıştır. Osmanlı idareci zümresinin Batılı tarzda yaşamaya başlaması ve bunu bir imtiyaz olarak görmesini toplumun orta ve alt sınıflarının ayaklanmasının nedeni olarak gösteren Şerif Mardin, Patrona Halil isyanı için, “Batı’yla kurulan ilişkileri halkın yaralarının unutulması olarak değerlendiren, Osmanlı toplumunun içinden kaynaklanan bu itiş Cumhuriyet devrine kadar sürecek olan batılılaşma ile birlikte gelen bir etki-tepki mekanizmasının ilk örneğini teşkil eder” değerlendirmesini yapmaktadır.⁴³

III. Selim (1789-1807) askeri alanda geniş çaplı bir plan yapmış ve bunu kısmen uygulama fırsatına kavuşmuştur. Nizam-ı Cedit kurulmuş (1794) ancak Yeniçeri Ocağı buna direnmiştir. Bir yeniçerinin “Moskof olurum, Nizam-ı Cedit olmam”⁴⁴ sözü, bu sürecin zorluğuna işaret eder. Bu süreç III. Selim’in öldürmesi ile son bulmuştur. Tarık Zafer Tunaya, III. Selim’in ıslahat programının “eskinin yanına yeniyi kurma” fikrinden dolayı başarısız olduğunu ifade etmiş ve eski ile yeninin birlikte yaşatılma çabasının çelişki olduğunu vurgulamıştır.⁴⁵

Bu dönemde özellikle batılılaşmanın sonuçlarından ekonomik ve dinsel açıdan etkilenen kesimlerin sert muhalefeti ile karşılaşmıştır. Bu dönemde batılılaşma yönündeki birçok adımın çeşitli dinsel gerekçelerle engellenmeye çalışılmasını Hilmi Ziya Ülken ilginç bir tespitle açıklamaya çalışmakta ve dinsel tepkileri “Haçlı seferleri”ne bağlamaktadır.⁴⁶ Burada Ülken, iki dinin (İslam ve Hıristiyan) yayılcı özelliklerinin dinsel temelli bir tartışmayı öne çıkardığını ileri sürmekte ve Japonya örneğini vererek, Japonya’nın yenileşme hareketinde bu tür sorunlar yaşanmamasını tarihlerinde dinsel bir karşılaşma olmamasına bağlamaktadır.⁴⁷

II. MAHMUT (1808-1839) DÖNEMİ

III. Selim'in yerine II. Mahmut'un tahta geçmesi sırasında yaşanan kargaşa, 1808'de ayanla imzalanan "Sened-i İttifak" ile aşılmıştır. Bu anlaşma bir anlamda padişahın feodal beyleri taraf olarak kabul ederek yetkilerini onlarla paylaşması şeklinde yorumlanabilir. Bu anlaşmanın yapılmasında önemli rol oynayana Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa daha da güçlenmiş, ancak bu fazla uzun sürmemiştir. Ulema ve Yeniçeri işbirliği ile sadrazam öldürülmüş ve II. Mahmut bu olayda tarafsız kalmıştır. Bu olay Tuna-ya'ya göre önemli bir güç dengesi değişimidir. Sadrazamın öldürülmesine padişahın sessiz kalması, ona göre güçlü sadrazamlar devrini sona erdirmiş ve güç padişahın elinde toplanmıştır. II. Mahmut'un güçlenmesi batılılaşma yönünde attığı adımlara da destek olmuştur. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla ıslahat yolunda atılan adımlar hızlanmıştır. Bu tarihe kadar sürdürülen "eski"nin yanına "yeni" konulması ve ikisinin bir arada yaşatılması çabası sona ermiş ve "yeni", "eski"nin yerini almaya başlamıştır. Ancak bu çaba da sınırlı kalmıştır. Askeri alanda sağlanan ilerleme eğitim, adalet gibi alanlarda sınırlı kalmış ve çoğunlukla ikili yapı (eski-yeni) devam etmiştir. Medreselerin yanına Batı tarzı eğitim kurumları kurulmuş, şer'i mahkemelerin yanında nizamiye mahkemeleri kurulmuştur.⁴⁸

II. Mahmut'un giriştiği ıslahatlar temelde devletin tepeden şekillendirilmesidir. Bu anlamda yapılan, padişahın mutlak yetkilerini artırmak suretiyle yukarıdan aşağıya bir dönüştürme hareketiydi. Yani bir anlamda gücün merkezileştirilmesiydi.⁴⁹ Bu hareketlerle, kişi özgürlüğü, mülkiyetin korunması, kanun önünde eşitlik, din ve vicdan özgürlüğü konularında olumlu adımlar atılmıştır. T. Z. Tunaya, II. Mahmut döneminin kendisinden önceki Nizam-ı Cedit dönemi ile sonraki Tanzimat dönemi arasında bir köprü işlevi gördüğünü ve bu dönemde yapılmaya çalışılan değişikliklerin sonraki dönem için önemli olduğunu belirtmiştir.⁵⁰

Ancak burada bir parantezle, sağlanan bu özgürlüklerin anayasal bir çerçeveye sahip olmadığını belirtmek durumundayız. Bu Batıya kıyasla önemli bir eksiklik. Bu dönemde idari alanda yapılan değişiklikler merkezileşmenin yolunu açmıştır. Güçlü sad-razam döneminin sona ermesi ile birlikte askeri ve dini alanda yapılan düzenlemeler bir yandan merkezi yapıyı güçlendirirken, diğer yandan Batıdakine benzer bir sekülerleşme sürecini başlatmıştır.

TANZİMAT DÖNEMİ

3 Kasım 1839'da Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun okunması ile başlayan Tanzimat döneminde II. Mahmut'la başlayan batılılaşma çabaları devam etmiştir. Bu dönemin en belirgin noktası yeni bir iktidar odağının ortaya çıkmasıdır. Padişahların gücü giderek azalmaya başlarken Babıâli yeni bir iktidar odağı olarak ortaya çıkar.⁵¹

Tanzimat Fermanı'nın esasını, Osmanlı tebaasının Müslüman veya gayrimüslim ayrımı olmaksızın can, mal, ırz ve namusunun emniyete alınması, vergilerin adil toplanması, askerlik hizmetinin düzenlenmesi, herkesin adil şekilde yargılanması ile malların müsadere edilmemesi gibi halkın temel hak ve hürriyetlerini, devlet adına teminat altına alan maddeler oluşturmaktadır.⁵² Tanzimat Fermanı daha önce askeri ve teknik açıdan başlamış olan batılılaşma çabalarının siyasi ve hukuki bir yapıya oturtulma sürecinin başlamasıdır. Çünkü yukarıda belirttiğimiz gibi II. Mahmut döneminde yapılan bütün önemli değişiklikler anayasal güvenceden yoksundur. Tanzimat Fermanı, bir anlamda bu değişiklikleri daha kapsamlı olarak yasal güvenceye alıyordu.

Tanzimat döneminde Hristiyanların, Müslümanlarla kanun önünde eşitliği konusunda dış baskı yoğundu. Tanzimat ile ilan edilen reformların zamanında yerine getirilmemesi sonrasında gelen baskılarla 1856'da padişah, Islahat Fermanı'nı ilan etti.⁵³ Bu ferman, 1839'da ilan edilen fermana sayılan vaatleri gerçekleştirmeye yarayacak somut reformları ifade eder. Islahat Ferma-

nı, din farkı gözetmeksizin bir “Osmanlı vatandaşlığı” ile herkesi eşitleme çabasıdır.

1861’de Abdülmecit’in ölümünden sonra yerine geçen Abdülaziz döneminde de bu politikalar süreklilik gösterdi. Bu dönemi bir bütün olarak değerlendirdiğimizde yapılan reformları şöyle sıralayabiliriz: Tanzimat’la açıklanan, herkes için zorunlu askerlik tüm ülkede 1845’te uygulamaya başlandı. Adli alanda da önemli değişiklikler yaşanmıştır. Bu değişikliklerin büyük bölümü Müslüman olmayanların hukuki durumları ile ilgilidir. Şeriat hiçbir zaman kaldırılmamış, ancak etki alanı giderek daralmıştır. 1843’te kabul edilen ceza yasası ile tüm vatandaşlar arasında eşitlik sağlamıştır. 1867’de yabancıların Osmanlıda toprak sahibi olabilmelerine imkân tanıyan yasa çıkarılmış, 1869’da Müslüman olmayanları kapsayan davalar için nizamiye mahkemeleri kurulmuştur.⁵⁴

Bir bütün olarak bu süreci değerlendirdiğimizde, batılılaşma hem bir zorunluluk, hem de bir zorlama gibi algılanmıştır. Bu dönemin en belirgin gelişmesi hukuk önünde eşitliktir. Çünkü o güne kadar millet sistemi ile oluşan hiyerarşik toplumsal yapılanma, hukuki olarak eşitlenmiştir. Şimdi herkes aynı hukuka bağlı ve kanun önünde eşittir.

Kadınların Eğitimi ve Kadın Haklarında Gelişme

Bu süreçte önemli bir değişiklik de kadınların sosyal hayat-taki konumlarında yaşanmıştır. Kadınlar sosyal hayata katılmaya başlamıştır. Bunu kızların devam edeceği okulların açılması, kanunlardaki olumlu değişiklikler, kadının konumunda bir değişim getirmiştir.

Kadınların ilk olarak 1844 nüfus sayımında kayda alınmalarını Ekrem Işın, kadının Osmanlı’nın bozulan ekonomisi içinde tüketici aktör⁵⁵ olarak kabul edilmesine ve tüketim payının tespit edilebilmesi isteğine bağlamış ve kadınların tüketici rolünden kurtulmalarının bir yolu olarak da eğitimin tercih edildiğini ifade

etmiştir.⁵⁶ Böylece eğitim ile kadın sosyal hayata katılacak ve tüketicilikten üreticiliğe geçecektir.

1842’de Tıbbiye mektebinde Avrupa’dan getirilen ebeler, ebe yetiştirilmesinde önemli bir katkı sağlamıştır. Bu dönemde ebelik için okuma bilme şartı aranmamış, ancak ilerde (II. Meşrutiyet’ten sonra) ebe adaylarında ilkokul bitirme şartı aranmıştır. II. Mahmut döneminde açılan Kuran ezberletilen ve okuma yazma öğretilen ilk mekteplerden (sübyan mektebi) sonra 10-15 yaşındaki kız çocukların devam edecekleri kız rüştiyeleri 1858’de kuruldu. Bunlar dönemin ilk laik okullarıdır. Bu okullar devlet dairelerine eleman yetiştiren ara okul işlevi görmüştür. Ancak para ve eğitimli eleman yetersizliği yüz yılın ilk yarısında bu okulların açılmasını sınırlı kıldıysa da daha sonraki dönemde bu okulların sayıları artmıştır. 1855’ten itibaren ordu, kendi ihtiyacına göre askeri rüştiyeler ağı kurmuştur. Bunları önemli garnizon kentlerinde idadiler kurulması izledi. Yine bu dönemde kız sanayi okulları (1869) ve Darü’l- muallimat (Kız Muallim Mektebi, 1870) açıldı.

1869’da çıkarılan Maarif Nizamnamesi ile üç seviyeli bir eğitim modeli oluştu. Bunlar, her büyük köy ve kasabada “rüştiye”, her kentte “sivil idadi” ve her vilayet merkezinde “sultani” adı verilen okullardır. Yine bu nizamname ile okullar idari açıdan iki bölüme ayrılıyordu: Yönetimi ve denetimi devlete ait kamu okulları ve Şeyhülislamlığa bağlı dinsel okullar.⁵⁷

Kızların okula gidebilmesi 1876’da Maarif Nazırı Saffet Paşa’nın açtığı kız öğretmen okulunda (Darü’l-muallimat) yetişen kadın öğretmenler ile mümkün olabilmektedir. Takip eden dönemde kızların gidebileceği meslek okulları açıldı. Rusçuk’ta açılan ilkokulun ardından İstanbul’da Kız Sanayi Mektebi açıldı. Kız öğretmen okullarını bitiren kızların sayısının artması, bunların devam edecekleri yeni okulların açılmasını zorunlu kıldı.

Tanzimat döneminde kamusal alanda başka bir eğitim süreci daha işlemiştir. Bu süreçte eğitim, “kadını gündelik hayata kazandırma aracı”⁵⁸ olarak işlev görmüştür. Bu eğitim süreci daha

yaygın ve geleneksel kültürün ürünüdür. Burada amaç, becerikli ev kadını yetiştirmek yoluyla, topluma kalifiye işçi üretmektir. Bu eğitimi özellikle tercih edenler çocukları sübyan mektebinden sonra rüştiyelere devam edemeyen, ancak onların becerilerini geliştirmek isteyen Müslüman ailelerdir. Çocuklar çevrede namuslu olarak tanınan bir kadın ustanın yanına gönderilirdi. Burada çocuklar öğleye kadar ev işleri görür, öğleden sonrada oya ya da nakış yapardı. Bu sürecin sonucunda çocuklar ev işleri ve görgü konusunda eğitilmiş olmaktaydı. Yorgan yapımından, ütuden kışın kömürün nasıl yakılacağına kadar birçok ev işini öğrenmiş oluyorlardı.⁵⁹ “Mahalle eğitimi” olarak anılan bu eğitimde kızlar bir anlamda ev yönetmeyi öğrenmekte ve eğitim süresi de çocukların yeteneklerine göre değişmektedir. Bu eğitimin yanında yine geleneksel ve yaygın eğitimin bir başka türü de “konak eğitimi”dir. Entelektüel kadın tipini yaratan bu eğitim daha çok pozitif bilimlerle düşünmeyi öğrenme, çeşitli müzik aletlerinin çalınmasının öğrenilmesi ve yabancı dilin geliştirilmesi eğitimi kapsamaktadır.

Bir bütün olarak eğitim ve özellikle Osmanlı'nın son döneminde kızların eğitimi, sonraki süreçte kültürel araç olarak yeni Cumhuriyetin kurumsallaşmasında önemli rol oynayacaktır. Bu dönemde eğitim gören ya da öğretmenlik yapan kadınlar Cumhuriyetin hem taşıyıcı, hem de dönüştürücü aktörleri oldular.

Bu dönemde “Arazi Kanunnamesi”nde yapılan değişiklik, kadına önemli bir hak getirmiştir. Miras konusunda kadınlara erkeklerle aynı hakkı tanıyan bu yasa Osmanlıda kadının konumundaki dönüşüm için önemli bir adım olmuştur. Yine bu kanunla beraber daha önce evlenen kızlardan alınan Gelinlik Vergisi de kaldırılmıştır.⁶⁰ Bu dönemde cariyelik ve kölelik de kaldırılmıştır. Bu devre kadar alınıp satılan ve sadece evlerde hizmetli olarak çalışan cariyeler ve bunların yol açtığı odalık sistemi ile hayat bulan çokeşlilik de sona ermiştir. Böylece çalışma sadece cariyelere ait bir iş olmaktan çıkmış ve sıradan kadınlar için de çalışmanın önü açılmıştır.⁶¹

Bu önemli değişikliklerle kadının sosyalleşmesi ve kabul edilmesinin yolu açılmıştır.

Değerlendirme

II. Mahmut ile başlayan Osmanlının batılılaşma çabaları bütün alanlarda yaşanan reform ve yenileşme ile birlikte esasta bir kültürel dönüşümü ima eder. Bu dönüşümün ne kadar başarıldığı tartışmalı bile olsa bu gerçeği değiştirmez. Bütün bu süreçte çeşitli alanlarda yukarıdan aşağıya yapılan düzenlemelerin Müslüman çoğunluk tarafından içselleştirildiğini söylemek zordur. Müslümanlar için yıllardır üstün oldukları diğer cemaat üyeleri ile eşit statüye gelmek kolay kabul edilecek bir durum değildir.

Bürokrasi bu dönemde belirleyici bir aktör olarak yerini perçinlemiştir. Bu sınıf mensupları Avrupa'yı tanımaları ve dil bilgileriyle, gerek dış görünüm, gerek yaşam tarzları itibariyle yeni sınıf olmuştur. Bunların bir kısmı "aydın sınıfı"nın temeli oldu. Bu dönemde çeşitli gazeteler yayın hayatına başladı, Batıdan çeviri ve telif eserler yayımlanmaya başlandı. Bu yayınlarda anlatılan Batı tarzı yaşam, toplumu önemli ölçüde etkilemiştir. Bu yaşam biçimi Sarayı da etkilemişti.

Basının kamusal bir güç olarak devreye girmesi hem Avrupa'daki tartışma ve gelişmelerin Osmanlı kamuoyuna taşınmasını, hem de tartışmaların yayılmasını sağlamıştır. Bütün bunlar aynı zamanda bir tür kamusalılığın oluşması anlamını da taşımaktadır.

II. ABDÜLHAMİT VE BİRİNCİ MEŞRUIYET (1876-1908)

II. Abdülhamit'in tahta çıkışından sonra Aralık 1876'da İstanbul'da toplanan Tersane Konferansı sırasında Osmanlının ilk anayasası olan Kanun-ı Esasi ilan edildi. Anayasa ile Osmanlı meşrutî yönetimler arasına katılmakta ve siyasi sistem olarak Batı ile aynılaşmaktaydı. II. Abdülhamit'in özellikle meşrutiyeti savunan ıslahatçıların desteğini alarak tahta çıktığı göz önüne alındığında, anayasanın ilan edilmesini normal karşılamak mümkün-

dür. Ancak bu anayasayı Batılı örneklerinden ayıran noktayı Tarık Zafer Tunaya, II. Mahmut döneminde bireysel özgürlükler konusunda yapılan olumlu değişikliklerin garanti altına alınmamasına benzetmektedir.⁶² Bu anayasa ile kurulan organın (Meclis-i Mebusan) yetkileri padişah tarafından sınırlandırılabilmektedir ki kısa sonra bu gerçekleşecektir. Halk tarafından değil, vilayet ve sancak meclislerince seçilen ve 80'i Müslüman, 50'si gayrimüslim 130 mebusan oluşan ilk meclis iki dönem toplanabilmiştir. İlk dönem üç buçuk ay, ikinci dönem ise iki buçuk ay sürmüş ve 1878'de Meclis padişah tarafından "fevkalade haller ve halkın ehliyetsizliği" gibi sebeplerle kapatılmıştır.

I. Meşrutiyet döneminde sosyal alanda Tanzimat döneminden fazla ıslahat yapılmamıştır. Ancak meşrutiyet bir sembol, sonraki dönemler için ideal olmuştur. Nitekim bundan sonra muhalefet olarak ortaya çıkan Jön Türk hareketinin hedefi, batılaşma çabalarının amacı, meşrutiyetin tekrar ilanı olmuştur.

30 yıldan fazla süren istibdat döneminde milliyetçilik, liberalizm ve meşrutiyetçilik tartışmaları yok olmamıştır. Özellikle II. Abdülhamit bu tartışmaları önemsizleştirmek için iktidarın geleceksel ve dini unsurlarına vurgu yapmış ve İslamı meşruiyet aracı olarak kullanmıştır. Hilafetin sembolik önemine vurgu yaparak, bunu propaganda aracına dönüştürmüştür. Bu durum Saray çevresinde güçlü bir muhafazakâr grubun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu dönemde iktidarın merkezi bir kez daha el değiştirmiş ve iktidar Babiâli'den tekrar Saray'a geçmiştir.

OSMANLI BATILILAŞMA DÖNEMİNDE KILIK KIYAFET DÜZENLEMELERİ

Osmanlının batılaşma çabaları, gündelik hayatta önemli değişiklikler yaşanmasına yol açmıştır. Batı ile kurulan ilişki sadece kurumlar düzeyinde kalmamış, Batılı yaşam tarzının da bütün yönleriyle Osmanlı hayatına yavaş yavaş girmesine yol açmıştır. Bu değişikliğin yaşandığı önemli bir alan da kadınların gündelik yaşama katılması ve kadın kıyafetlerinde izlenmektedir.

Lale devrinde (1718-1730) İstanbul'da mesire yerlerine giden kadınlar hotozlarının üzerinde ince müslin yaşmak, yaşlı kadınlar ise tülbent yaşmak adı verilen ince pamuklu örtüler kullanmaktaydı. Gençlerin kullandığı feraceler vücut hatlarını ortaya çıkartırken, yaşlı kadınların kullandıkları bol kesimliydi.

Bu dönemde kadınlar giyim ve süslenmede aşırılık gereğiyle Saray tarafından “namus, edebe” uygun davranmaları konusunda uyarılmışlardır. 1725'te yayımlanan yasak şöyledir:

İstanbul Kadısına ve Yeniçeri Ağasına ve
Bostancıbaşı Ağ'a'ya;

İstanbul, memleketimizin yüzüsu, bilginler, dürüstler ve edipler beldesidir. Halkının da günlük kıyafetlerinin şeriata uygun olması devlet namusu gereğindedir. Fakat savaşlar yüzünden çok önemli işlerle uğraşılırken bu husus ihmal edilmiştir. Bazı yaramaz kadınlar bunu fırsat bilip, sokaklarda halkı baştan çıkarmak gayesiyle aşırı süslenmeye başlamışlardır. Yeni biçimlerde çeşitli esvaplar yaptırmışlar. Hıristiyan kadınlarını taklit ederek başlarına acaip serpuşlar geçirmişlerdir... Bundan böyle kadınlar bir karıştan ziyade büyük yakalı ferace ve üç değirmiden fazla baş yemenisi ile sokağa çıkamayacaklardır. Feracelerde süs olarak bir paraktan enli şerit kullanılmayacaktır. Bu yasakları dinlemeyecek olan kadınların sokakta yakaları kesileceği ve esvaplarının yırtılacağı ilan olunsun. Dinlememekte ısrar edenler yakalanıp başka şehirlere sürüleceklerdir... Haziran 1725⁶³

Burada iki nokta öne çıkmaktadır. İlki kadınların giyimlerindeki aşırılıkların kaynağı olarak Hıristiyan kadınlara benzeme çabaları gösterilirken, bunun aile içinde huzursuzluk kaynağı olduğu ifade edilmektedir. Bu yasaklama ile sadece bu giyimleri kullananlar değil, bunları yapan ve denetlemesi gereken kişiler de so-

rumlu tutulmaktadır. Bu giysilerin İslam dini açısından da israf olduğu ifade edilmektedir.

Ölümünden önce II. Mahmut bir fermanla Hristiyan kadınların başlarını Müslüman, Müslüman kadınların ise Hristiyan kadınları taklit eder şekilde örtmelerini yasaklamış, herkesin kendine ait kılığı giymesini istemiştir.

Niyazi Berkes, II. Mahmut dönemindeki batıllaşma çabalarının halk üzerindeki zorlayıcı etkisine değinerek, bu çabaların Atatürk'ün girişimleri ile benzerliğine vurgu yapar. Bu benzerliği ise giyim kuşam, dış görünümde yaşanan değişiklikler üzerinde kurar.⁶⁴

1841'de bu kez erkeklere yönelik bir emir çıkarılmıştır:

... Bu mübarek günlerde kalabalık olan mübarek camilerde ve bilhassa Sultan Beyazid Cami avlularında ve çarşı içinde arabalı ve arabasız gelip kadın taifesinin karşlarına geçerek ve yanlarında gezerek laf atmak ve sefahat arz etmek gibi ırz ve namusa uymayan ve Cenab-ı Hak'kın razı olamayacağı hareketlerden çekinmek lazım geleceğinde...⁶⁵

Bu yasak bize kadınlara yönelik yasakların istenen sonuçları vermediğini göstermektedir. Çünkü bu yüzyıllık süreç içinde sürekli olarak kadın kıyafetlerini düzenleyen fermanlar çıkmıştır.⁶⁶

Tekrar tekrar yapılan yasal düzenlemelerde belirgin olan nokta, Müslümanlar ile gayrimüslimlerin farklı kılık kıyafet giymesinin ortadan kaldırılması ve bir standartlaştırmanın önünün açılmasıdır. Böylece "millet"ler arasında bir eşitlik sadece hukuki değil fiili olarak gündelik hayatta ve dış görünümde de sağlanmaya çalışılmıştır. Niyazi Berkes bunu "din ve devlet işlerinin ayrılması" yönünde atılmış bir adım olarak değerlendirmiştir.⁶⁷ Eklememiz gereken bir nokta da bu dönemin Batıda yaşananlara benzer gelişmeler göstermesidir. Bu benzerlik daha önce ifade ettiği-

miz gibi Ömer Çaha'nın ifadesiyle "kamusal alanının açılma dönemi" olmasıdır.

Çarşafın İstanbul'da Görülmesi

Kadınların İstanbul'da çarşaf giymeleri 19. yy ortalarına rastlar. 1850'lerde Suriye Valiliği'nde dönen Suphi Paşa'nın karısı İstanbul'da ilk defa çarşaf giyen kadın olmuştur.⁶⁸ Ancak bunun yayılması bir süre almıştır. Çarşaf, Osmanlının farklı bölgelerinde kullanılsa da İstanbul'da pek kullanılmamıştır.

Bu giysi, bu tarihten Meşrutiyet dönemine değin, baştan yere kadar uzanan, kolsuz, tek parçalı bir sokak giysisi olarak kullanılmıştır. 1876-1908 arasında ise bu giysi, başı ve omuzları örterek bele kadar uzanan bir pelerin ve belden aşık kemiklerine kadar inen bir etek olmak üzere iki parçalı sokak üst giysisi olarak kullanılmıştır.

1880'li yıllar çarşafın hızla yayıldığı yıllar oldu. 15 Ağustos 1881'de Almanya'da yayımlanan *Levant Herald* gazetesinde "kadınların gruplar halinde umuma açık yerlerde toplanmaları ve ayrıca kalabalık caddelerde çarşafı dolaşmaları yasaklanarak..." şeklinde yer alan haber, çarşaf giymenin yaygınlaştığının işaretidir. Aynı dönemde, kadınların çarşafı nerelerde giyebileceğine kadar ayrıntılı bir yasak uygulaması başlamıştır. 27 Ekim 1883'te Paris'te yayımlanan *Le Courier d'Orient* isimli gazetede çarşaf yasağından etkilenen kumaş tüccarlarının yakınmalarına yer verilmektedir.⁶⁹ Bu dilekçe ile padişahın halkına ve işçi sınıfına karşı duyduğu halis ve adil duygulara seslenilmekte ve çarşaf giyme yasağının kaldırılması acizane rica edilmektedir.

Burada ortaya şu manzara çıkmaktadır: Ferace yerine çarşafın yayılması kendiliğinden olmakta, ancak bu Saray tarafından tepki ile karşılanmakta ve yasaklanmaktadır. Bu yasağa karşı çıkanlar çarşaf ticareti ile uğraşanlar olup, bu karşı çıkışı biri dini, diğeri ekonomik olmak üzere iki gerekçeye bağlamaktadırlar. Dini gerekçe, feracenin Hristiyanlar tarafından kullanılan bir giysi

olduğu ve çarşaf giymenin dini açıdan sevap olduğu şeklindedir. Ticari gerekçeye göre ise çarşaf yerli sanayiye ayakta tutmaktadır.

Çarşafın yasaklanmasında bir etken de çarşafın kötü amaçla kullanılmasıdır. Çarşaf giyen erkeklerin yaptıkları soygunlar ve çarşafın Hristiyan kültüründe matemini temsil etmesi de ileri sürülen gerekçeler arasındadır. Sultan II. Abdülhamit ise öldürülme korkusu ile çarşafı yasaklamıştır. Ancak bu yasakların da çok etkili olmadığı daha sonra çıkan yasaklardan anlaşılmaktadır.

İstanbul'da bu tür yasaklar söz konusu iken, Anadolu kadınları için ferace ya da çarşaf güncel bir tartışma olmamıştır. Anadolu'da yaşmak ve peçe kullanma alışkanlığı bile yoktu. Hatta 1882'de çıkarılan bir ferman ile ferace giymeleri istenen kadınlar bu buyruğa isyan etmiştir. Konu ile ilgili olarak 27 Temmuz 1882'de *Levant Herald* gazetesinde şu haber yer almıştır:

Yeni İzmit valisi, civar köylerden pazarda satmak için, pazara mal getiren, ferace giymemiş ve ayağında pabuç olmayan Türk kadınlarının beş gün hapis ve bir Mecidiye para cezasına çarptırılacağı konusunda bir yasak çıkardı. Bu yasağa karşılık köylü kadınlar, atalarından kalmış gelenek ve göreneklerini hiçe sayıp baskı altına alan bu yeni kanuna uymaktansa, köylerinde kalmayı yeğlediler.⁷⁰

Daha önce yapmış olduğumuz tespiti burada tekrarlamak durumundayız: Önceki yasaklarda olduğu gibi sonradan çıkarılan yasaklar da meydanlar, büyük caddeler, pazar yerleri gibi belirli mekânlarda geçerli olmaktadır. Bütün bu alanlar bir tür “kamusal alan”dır. Hatta son yasak kararında gördüğümüz gibi, köy bir tür özel alan kabul edilerek yasak kapsamına girmezken, pazar yeri kamusal alan sayılmakta ve yasak sınırına girmektedir. Bu durum daha temelde mekânsal bir ayrıma işaret eder.

Yaşanan bu süreçte bütün toplumsal kesimler belli ölçüde değişime uğramıştır. Bu değişim kaçınılmaz olarak kadını da kap-

samıştır. Kadın bundan sonraki dönemlerde hem sosyal alanda bir dönüştürücü rol üstlenmiş, hem de siyasi tartışmalarda önemli bir aktör olmuştur. Hatta birçok çalışma Tanzimat ve modernleşme sürecinde sosyal konumundan kılık kıyafetine kadar sürdürülen kadın üzerine tartışmanın belirleyici olduğunu ifade etmektedir.⁷¹

Eğitim alanında yaşanan değişimler ve okullaşma, kızların okula başlamaları ve meslek sahibi olmalarına yol açarken, kadınları hem sosyal hayata kazandırmakta, hem de geleneksel hayat tarzlarından uzaklaştırmaktadır. Bu değişim hem Saray çevresinde hem de Saray dışında yaşanmaktadır. Bu değişim süreci Avrupa mallarının satıldığı mağazalarının açılması ve sayılarının hızla artması, Avrupa modasının hızla yayılması dönemi de olmuştur. Bu dönemde sosyal hayatta görünmeye başlayan kadınların yaşam biçimleri değişmeye başlamıştır. Bütün bunlarla birlikte kadınların dış görünümü ve kıyafetleri batılılaşp modernleşmekle kalmıyor aynı zamanda ev içi kıyafetleri de buna uyum sağlayarak değişiyordu.⁷²

II. MEŞRUTİYETE DOĞRU KADIN VE ÖRTÜNME TARTIŞMALARI

Osmanlının batılılaşma sürecinde kadın, ıslahatçılarla muhafazakârlar arasında kalmıştır. Bir görüş batılılaşmanın gerçekleşmesiyle kadının durumunun doğrudan ve kendiliğinden düzeleceğini varsayarken, diğer görüş geleneksel değerleri koruma yolunun kadının mevcut durumunun korunmasından geçtiğini ileri sürmüştür. Birbirine zıt bu iki görüş İkinci Meşrutiyet dönemindeki iki temel pozisyonu fikri düzlemde temellendirmiştir. İlerde göreceğimiz gibi Türkçüler kadın konusunda bu iki pozisyonun sentezi sayılabilecek bir pozisyonu savunacaklardır.

Yayımlanan eserler arasında kadınlara yönelik kitap ve dergiler önemli yer tutmuştur. 1862'de Namık Kemal *Tasvir-i Ef-kâr* gazetesinde kadınların eğitimine ilişkin "Terbiye-i Nisvan Hakkında Bir Layiha" yazısını ve *İbret* gazetesinde de Osmanlı ailesinde kadının ezilmişliğine karşı çıktığı "Aile" başlıklı makalesini yayımlamıştır.

Bu dönemde yayımlanan dergilerde özellikle kadınlar hem yazar ve yönetici olarak, hem de gönderdikleri mektuplarla yer bulmuştur. 1868'de yayımlanan *Terakki* gazetesinde, Avrupalı kadınların eğitimini isteyen, evlilikte kadının aşağı konumunu kınayan, köleliğe karşı çıkan, kadının günlük yaşama katılmasını isteyen makaleler yayımlanmıştır. Bu gazetede ayrıca kimlikleri açıklanmamış olsa da kadın mektuplarına yer verilmiştir. Bu mektuplarda kadınların kendi sorunları gündeme taşınmıştır. "Üç Hanım" imzalı bir yazıda, vapurlarda kadınlara ayrılan yerlerin uygunsuzluğundan yakınılmış, erkeklerle aynı ücreti ödedikleri halde kendilerine ayrılan ikinci sınıf yerlerden yakınılmıştır. Bir başka mektupta da çekeşlilik sorgulanmıştır.⁷³

Rabia imzalı bir mektupta eşitsizlikler eleştirilmektedir:

Şurasını iyi bilmek gerekir ki, ne erkekler kadınlara hizmetkâr, ne de kadınlar erkeklere cariye olmak için yaratılmıştır. Erkekler hüner ve marifetleri ile hem kendilerini hem de hepimizi geçindirebiliyorlar da, biz niçin bilgi ve hüner kazanmaya kudretli olamıyoruz? El ve ayak, göz, akıl gibi vasıtalarda bizim erkeklerden ne farkımız vardır? Biz de insan değil miyiz? Yalnız cinslerimizin ayrı oluşu mu bu halde kalmamıza sebep olmuştur? Bunu hiçbir sağduyu sahibi kabul etmez. Eğer öyle olmak gerekse idi, Avrupa kadınları da bize benzerdi. Bilgiden yoksun kalmamıza meşru örtünmemiz sebep gösteriliyorsa ona da taşrada bulunan kadınlarımızı göstermekle yetinirim. Çünkü onlar erkeklerine her çeşit hizmette yardım etmekte, erkeklerle beraber çalışmaktadırlar.⁷⁴

Bu mektupta bir kez daha İstanbul ve Anadolu'nun hem giyim, hem de çalışma açısından farklı olduğunu göstermektedir.

1875'te çıkan *Vakit yahut Mürebbi-i Muhadderat*, yine aynı tarihte çıkan *Ayine*, 1883'te yayımlanan *İnsaniyet* dergisi ve *Ha-*

nımlar, 1886'da *Şükûfezar*, 1888'de *Mürüvvet*, 1889'da *Parça Bohçası*, 1895'te neredeyse bütün yazarları kadın olan *Hanımlara Mahsus Gazete* (ki bu gazete bu tarihten 1908 yılına kadar yaklaşık 604 sayı yayımlanmıştır) yayın hayatına girmiştir. Bütün bu yayın organlarında Türk kadının toplum ve aile içindeki rolü geniş bir alanda tartışılmıştır.⁷⁵ Dergilerin içerik olarak zenginliği, onları okuyanları hem dış görünüm, hem de kafa yapısı olarak etkilenmekteydi. Bir yandan çarşafli kadınlar jimnastik dersleri almakta, diğer yandan genç kız öğrenciler yarı çıplak Yunan heykellerini model olarak kullandıkları resimler yapmaktaydı. Yayımlanan kadın dergilerinde Fatma Âliye, Emine Seymiye, Nigâr, Makbule Leman, Fahrünnisa, Hamiyet Zehra, Keçecizade İkbâl gibi dönemin ileri gelen kadın yazarları yazmıştır.

Bu dönemde İslam ve kadın üzerine en çok yazan Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Âliye Hanım'dır. Bütün eserlerinde kadın sorunu ile ilgilenmiş ve özellikle İslamda kadının ikinci sınıf olduğu tezini çürütmek için çaba harcamıştır. Fatma Âliye Hanım'a göre İslamın koyduğu kurallar, kadınların haklarını korumak içindir. Ancak kurallar zaman içinden amacından sapmıştır. Onu asıl üne kavuşturan ise Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi ile girdiği polemiktir.⁷⁶ Fatma Âliye Hanım örtünme konusunda görüşlerini, bol bir elbise giyerek yalnızca saçların örtülmesinin şeriata uygun olduğu ve yaşmak, ferace, çarşaf ve peçenin sonradan yerleştiği ve bunların şer'i kurallarla bağdaşmayan uygulamalar olduğu şeklinde ifade etmiştir.⁷⁷

Örtünün şekli bir yaptırımı olmadığı ve peçenin gereksiz olduğunu açıklaması yüzünden Fatma Âliye Hanım birçok eleştiri almıştır. Bu tepkilerden biri de Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'den gelmiştir. Mustafa Sabri Efendi örtünme ile kadının sosyal pozisyonu arasında bir bağ kurulamayacağını ifade ettikten sonra kadınların kendilerini geliştirmelerine taraftar olduğunu belirtmekte, ancak Tanzimat döneminin aşırılıklarını eleştirmektedir:

Kısacası, kadınların yüzleri belirttiğimiz şekilde istihsanen avret değildir. Bu yüzden örtünmesi lazım gelmeyeceğini biz de kabul ediyoruz. Şer'i şerife göre kadınlar yüzlerini açık bulundurabilecekler. Fakat erkekler onlara iştahlı bir nazarla bakmayacaklar, daha doğrusu kadınların yüzleri konusundaki vazife, yani asıl sakınma vazifesi kadınlara değil, erkeklere aittir... Şer'i hüküm böyleyken erkekler ne yazık ki, kadınlar kadar iffetli olmadıkları için, kadınlar erkeklerden zarar görmemeleri ve kendi menfaatleri gereğince yüzlerini kapatmaya mecbur olmuşlardır.⁷⁸

Fatma Âliye Hanım, görüşlerini *Meşahir-i Nisvan-ı İslam* adlı kitabında ortaya koymuştur. Özellikle Müslüman kadınların tarihiyle ilgilenmiştir. Eski dönemlerde kadınların ne kadar hayatın içinde olduğunu tarihten örneklerle ortaya koymuştur.⁷⁹

Bu yıllarda gazete ve dergilerde kadınlarla erkeklerin bir arada karışık yaşamalarını, tesettürün kaldırılmasını, görücü usulü evliliğin kalkmasını savunan birçok yazı ve makale yayımlanmıştır. Bu yazılarda tesettür konusunda savunulan temel görüş, gerçek erdem ve iffetin örtünme ile değil iç temizliği ve ahlak güzelliği ile mümkün olabileceği şeklinde ifade edilmiştir. Bu düşünce bize hiç yabancı değildir. Bugün başörtüsü/turban tartışmasında laik kesim içinde yer alan İslami hassasiyeti olan birçok kişi bu görüşleri sıkça tekrarlamaktadır.

Kadınlar, sokaktaki giyim kuşam konusunda devlet eliyle yapılan müdahalelere karşı çıkmaya başlamıştır. Rasime Hanım, “Gerçek dürüstlük ve gerçek ahlak, kamuoyunun kadınların evde kalmasını, oradan dışarı çıkmamasını, çıkınca da dikkatle örtünmesini istemeye yöneltmemeli, asıl kurtarıcı ve aydınlatıcı düşüncelere hizmet etmelidir” demektedir.⁸⁰

Kadın yazarlar dışında erkek yazarlar da tesettürün kaldırılması yönünde yazılar yazmış ve “kadınların eğitim görmeleri ve

ahlaken yükselmeleri sonucunda örtünme zorunluluğu ortadan kalkabilir” görüşünü dile getirmişlerdir:

Erkekler kadını bir insan değil bir dişi saydıkları için ilkel devirlerde örtünme tatbik edilirdi. Çünkü ancak kadını dişi olarak görüp şehvetten başka hizmeti olmayacağı kabul edilen cemiyetlerde içtimai vicdan örtünmeyi sağlayamadığı için maddi örtünmeye başvurmuştur. Örtünme, kadını dişi saymanın hem eseri hem sebebidir.⁸¹

Bu dönemde aydınlar kadının sosyal konumu üzerine bazı eserler kaleme almıştır. Bu yazarların en önemlileri Namık Kemal, Şinasi ve Şemsettin Sami’dir. Namık Kemal eserlerinde aile hayatı, kadın-erkek ilişkileri, aile ve ahlak konusunda yaşanan sorunlar ve bunların nedenleri üzerinde durmuştur. *Vatan yahut Silistre* piyesinde erkeğin yanında savaşa giden kadın tasvir edilmiştir.⁸² Namık Kemal’e göre kadınların cahil kalması önce ailenin, sonra da ulusun çökmesine neden olabilecek kadar önemlidir. Eğitimde kadın erkek eşitliği ilkesini Ahmet Mithat önce *Felsefe-i Zenan*’da, sonra da *Diplomalı Kız* adlı eserinde savunmuştur.⁸³ Abdülhak Hâmit de oyun ve şiirlerinde kadına yeni bir bakış getirmiştir. *Tarık* adlı eserinde “Bir milletin kadınları ilerleme derecesinin ölçüsüdür” diyecek kadar kadının toplumsal önemine vurgu yapmıştır.⁸⁴ Şemsettin Sami *Kadınlar* adlı eserinde şöyle yazar:

Kadınlar, akıl ve feraset ve zekâca erkeklerden geri kalmazlar ve belki feraset ve zekâca daha keskin ve daha çabuk intikal edicidir. İnsanlar yaratıldıktan ve özellikle tarih ve halleri gereği gibi bilindiği zamanlardan beri, erkeklerin akıl ve ferasetleri ile ne kadar şeyler keşif ve ihtira, insanlığa ne kadar hizmet ettikleri, medeniyeti ne kadar genişlettikleri bilinmektedir. Bu hizmetler içinde , kadınlar tarafından görülmüşü hiç yok gibidir. Bu neden?

Hiç şüphe yok ki, kadınların eğitimsiz, ilim ve hünersiz bırakılmasından.

İnsan topluluğu biri erkeklerden, diğeri kadınlardan ibaret iki eşit kısma ayrılmış olduğu halde, bu iki kısımdan biri cahil, tembel, eğitimsiz bulundukça, insan topluluğunun istenildiği gibi ilerlemesi, medenileşmesi mümkün olmaz.⁸⁵

Yine Şemsettin Sami, İslamın ilerlemeye engel olmadığını ve sorunun İslamın yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını ileri sürmüştür.

Bu dönemde kadın tartışmalarında beliren karşıtlık, batılılaşma/modernleşme taraftarları ile bunlara karşı çıkanlar, yani gelenekselci/İslamcılar arasında belirmiştir. Kadın meselesi yukarıda belirtildiği gibi tartışmanın odak noktasında yer almıştır. Bu tartışmalarda batılılaşma yanlıları kadını kamusal görünürlük olarak merkeze oturttukları ölçüde, İslamcı bakış bunun tam tersini savunmuştur. Yani bir pozisyon kadının kamusal alanda görünür-lüğünü batılılaşmanın ölçüsü olarak görürken, diğer uçtaki görüş kadının açılmasının ve kamusal alanda görünürlüğünün toplumda “fitne”ye yol açacağını ve toplumsal değerleri erozyona uğratacağını öne sürmüştür. Geriye dönük bir hatırlama yaparsak, kadının fitne olarak algılanması, büyük ölçüde erkeğin baştan çıkarılması ve bunun sonucunda erkeklerin tanrısal buyruklara itaat etmemeleri varsayımına dayanır.⁸⁶ Fatma Mernissi de bu durumu şöyle tanımlar: “İslami düzen iki tehlikeyle yüz yüzedir: dışarda kâfir, içerde kadın.”⁸⁷

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE KADIN VE ÖRTÜNME TARTIŞMALARI

1908’de İkinci Meşrutiyetin ilanı Osmanlıda bir özgürlük havası yaratmıştır. Bu dönem aynı zamanda kadın üzerine yürütülen tartışmaların çoğalıp, yoğunlaştığı bir dönem de olmuştur. İstanbul’da kadınların peçesiz dolaşmaya başladığı görülmüş ve

daha önce örtünme konusunda konulan yasaklar yumuşamaya başlamıştır. Ancak bu dönemde kadınların bekledikleri çeşitli özgürlükleri alamadıkları da bir gerçektir. Vaatlerin yerine getirilmesi kadınların tepkisine yol açmıştır. Dönemin önemli isimlerinden olan Emine Semiye Hanım, başta eşit eğitim hakkı olmak üzere, daha eşit koşullarda çalışma gibi bir dizi isteği dile getirmiş, ancak bunlardan bir sonuç alınamamıştır.⁸⁸

Doğan özgürlük ortamında kadına yönelik yayın yapan dergi ve yayınlarda önemli bir artış olmuştur. Bu yayınların birçoğu İstanbul ve Selanik'te çıkmaya başlamıştır. *Kadın, Mehasin, Kadın Bahçesi, Kadınlar Dünyası, Kadın Hayatı, Kadınlar Duygusu, Kadın Kalbi* gibi dergilerde kadınlar yazı yazmış ve yöneticilik yapmıştır.⁸⁹ Bu dergilerden *Kadınlar Dünyası* ilk kez kendi üyelerinin resimlerini yayımladı. Bu dergide kadının sosyal hayattaki yeri ve örtünme üzerine önemli tartışmalar yürütülmüştür. 1913'te yayına başlayan dergi 1923'e kadar yayın hayatını sürdürmüştür. Bu dergilerde ağırlıklı olarak edebiyat yazıları, feminizm tartışmaları, moda ilanları yer almıştır.

Kadınlar sadece sosyal hayatta görünmeye değil, çeşitli kültürel faaliyetlerde yer almaya başlamıştır. 1913'te Türk Ocağı bünyesinde Rusya kökenli Türk kadınların verdiği kadınlara yönelik konferanslara birçok kadın düzenli olarak katılmıştır. Bunun öncesinde kurulan çeşitli dernekler önemli işler yapmıştır. 1898'de Selanik'te Şefkat-ı Nisvan, yine Selanik'te 1908'de Osmanlı Kadınları Şefkat Cemiyet-i Hayriyesi ve Kırmızı-Beyaz Kadın Derneği, Halide Edip'in öncülüğünde Teali Nisvan Derneği, Fatma Âliye Hanım'ın öncülüğünde Cemiyet-i İmdadiye Derneği, 1912'de Hilal-i Ahmer Hanımlar Merkezi, Esirgerme Derneği, Donanma Cemiyeti Hanımlar Şubesi, 1913'te Kadın Haklarını Koruma Derneği kurulmuştur. Dernek sayısındaki bu çoğalma, kadınların haklarının savunulmasında ve sosyal alandaki görünürlüğünün artmasında önemli rol oynadı. Bunlar kadın haklarının savunulmasından kadınlarının eğitilmesine, dul ve yetimlerin korunma-

sına kadar geniş bir alanda çalışma sürdürmüştür. Serpil Çakar çalışmasında bu dernekleri yardım dernekleri, kadınların eğitimine önem veren ve çalışabileceği işyerleri açarak kadının geçim sorununu çözmeyi amaçlayan dernekler, kültür amaçlı dernekler, ülke sorunlarına çözüm bulmayı amaçlayan dernekler, siyasal partilerin kadın dernekleri, feminist kadın dernekleri, ülke savunmasına yönelik kadın dernekleri ve siyasal amaçlı kadın dernekleri olmak üzere sekiz gruba ayırmıştır.⁹⁰ Bu derneklerin en önemli işlevi de şüphesiz kadınların sosyal hayata katılımlarının yolunu açmalarıdır ki bunda da başarılı olmuşlardır.

Kadınlar Dünyası Dergisinde Örtünme Tartışması

Osmanlının batılılaşma süresince kadının kılık kıyafeti bir taraftan kadının toplumsal rolüne ilişkin bir tartışmayı gündeme getirirken, diğer taraftan kadının sosyal statüsü açısından da bir tartışmayı da gündeme getirmiştir. Kadının sosyal hayatta görünür olması, iş ve meslek sahibi olarak hayata katılması doğal olarak giyim konusunda da kadının dönüşümünün yolunu açtı. Bir tür bireyselleşme olarak tezahür eden süreç kadınlarda daha önce tesettürün bir parçası olarak anılan ferace, yaşmak gibi giysi öğelerinin birer süslenme ve güzelleşme aksesuarı olarak kullanılmasına yol açmıştır.

Kadın eksenli bu tartışmada *Kadınlar Dünyası* dergisi özel bir yer tutar. Bu tartışmalarda kadınların talepleri en fazla bu dergide yer bulmuştur.⁹¹ Giyim konusundaki bu değişim dergide özel bir tartışma başlamasına yol açmıştır. Tartışmada bir öneri, giysinin millileştirilmesi için bir dernek kurulması iken,⁹² bir başka öneri ise kadınların ne giyeceklerinin yasayla belirlenmesi yönünde olmuştur.⁹³

Dergide giyim konusundaki tartışma doğal olarak modayı da gündeme taşımıştır. Çarşafın yeni biçim alması, İngilizlerin kullandıkları ceketin giyilmesi, kadına yönelik farklı saç modelleri, makyaj önerileri de dergi sayfalarında yer buldu. Kadın giyiminde

modanın yaygınlaşması ile giyimde israf tartışması başlamıştır. Bu konuda dergi sayfalarında yer alan yazılarda özellikle modaya uygun giyim için her şeyin ithal edilmesi, Avrupa malı kullanılması eleştirilmiş ve yerli modanın oluşturulması istenmiştir.

Kadın giyiminin değişimi konusunda somut olarak gündeme gelen istek, peçenin kaldırılmasıdır. Peçenin kaldırılması, kadının varlığı açısından aşılması gereken bir sorun olarak algılanmıştır:

Şimdi kıyafetimizde bir şey var; o da dünya ile yüzümüzün arasındaki perde... Islah-ı tesettürde, bizi gulyabaniye benzetmekten ve memlekete ahlaksızlığın şeraitine vasıta olmaktan başka bir ifadesi olmayan bu peçenin nazar-ı itibara alınarak kaldırılacağını ümid ederim. Buna mecburuz.⁹⁴

Bu tartışmada peçe, kadının ev dışına çıkması, annelik ve eşlik görevlerinin dışında çeşitli işler yüklenmesinde engelleyici bir unsur olarak ele alınmıştır:

Çünkü biz de erkekler gibi muhit-i harici ile münasibdar olacağız. Mesela iş evlerinde, mağazalarda ve ilerde dahil olacağımız mevkilerde peçe bize bir engel olacaktır.⁹⁵

Bu örnekte görüldüğü gibi, kadının giyimi konusunda ki bütün tartışma, genel anlamıyla kadının sosyal alanda görünürlüğünü kolaylaştıracak değişimler üzerine, özel olarak ise peçe üzerinedir. Giysilerin kadınların dışarıda rahat çalışabilecekleri hale getirilmesi, çarşafın modern hale getirilmesi, kısaca kadın giyiminin rahat hale getirilmesine odaklanılmıştı. Bu çabaların en önemli nedeni ise kadının sosyal şartlar gereği iş hayatına katılmasıdır. İş hayatına katılan kadınların rahat çalışabilmeleri için kılık kıyafetlerde kendiliğinden bir değişim de yaşanmaktadır.

Dergide “Kadınlar Dünyası” imzasıyla yayımlanan bir yazıda şöyle denilmektedir:

Cemiyet diyor ki: İcad edilecek kıyafet-i hariciye-i nisvan herhalde iş görebilmeye sâlih bir şekilde olacaktır. Demek oluyor ki; kıyafet-i hariciye-i nisvanımızı ıslah etmekle beraber hayat-ı mesainin dahi esasat-ı mühimmesini temin ediyor. Erkeklerle teşrik-i faaliyet mani’alarını kaldırıyor, hayat-ı mesai sayesinde halet-i ruhiyemiz, an’anat ve adat-ı cahilemiz üzerinde büyük bir inkılab-ı ictimaiye vucuda getiriyor. Hayat-ı mesai, hayat-ı içtimaiyemizi başka bir şekle kalbedince şikâyet etmekde olduğumuz aile facialarına hitam [son] verilmiş olacaktır.⁹⁶

Yine bu dönemde peçenin kadınların ayıbını gizlemek gibi onu aşağılayan bir simge sayılması ve evlenecek gençlerin birbirlerinin tanınmasına engel kabul edilmesi tartışılan diğer konulardır:

... Buna mani olan bir şey var. Bence kızlarda zerre kadar hissiyat, iffet, safiyyet (safılık) bırakmayan o yırtılmaya layık olan peçelerdir... Bir kız peçe örtüyor mu? Emin olunuz peçe onun kıymetini pek düşürmüştür... Kızla erkeğin izdivaç etmeden birbirini görmesi lazım olduğunu hatırlatma zaruri olduğunu anladık. Fakat peçe, bu konuda son derece mani teşkil ediyor. Kız erkeği görebilir, fakat erkek kıızı göremez... Zerrenin aklımız yok mu ki onu, yüzümüzün ayıblı, kabahatli gibi örtüyoruz? ... Ah bilseniz! Peçe bize ne kadar mutazarrır ediyor [zarara uğrattıyor]. Ah bilseniz! Onu ayaklarımız altında çiğnediğimiz zaman ne kadar menfaat elde edeceğiz. Çünkü bu suretle erkeklerle münasebet daha yakınlaşmış olacak ve bu yakınlık izdivac-ı tekسير edecek, saniyen teşkil edeceğimiz aileler yalan olmayacak, sönmeyecek, kavi [güçlü] olarak teşkil edecek.⁹⁷

Peçenin çıkarılması için bir başka gerekçe de, bunun insan onuru için koşul sayılmasıdır:

[Peçe] bizi daha ziyade bozmadan biz onu bozalım. Yırtalım, çiğneyelim. İslam kadınlarına hitap ediyorum. Menfaatlerimizi kesr eden [kıran], hissiyatınızı ihlal eden, bizde masumiyet bırakmayan ve hiçbir ifadesi olamayan, yanlış izdivaçlar yaptıran, o peçeyi, yüzümüze örttüğümüz siyah örtüyü kaldıralım, yırtalım. Artık bu hakikati anlamak zamanımız gelmiştir. Cansız, kansız olmayalım... Onu yırtacak kadar ellerimizde kuvvet yok mu? Yoksa, yazık! ... Yazık! ...⁹⁸

Dergide Aziz Haydar iki farklı gerekçe ile peçenin kaldırılmasını istemiştir. Gerekçelerinden ilki peçenin sıhhi olmamasıdır:

İslamiyet'in bize emrettiği kıyafet-i hariciyeyi, emr-i peygamberi nasılsa o suretle tatbika çalışıyoruz...! Bugün ister dindar olanlara sorun, ister alim olan zevk-i selim eshabına sorun, ister hıfz-ül sıhha mütehasşislerine, bakalım bizim İslam hanımlarının bugünkü kıyafet-i hariciyelerini beğeniyorlar mı? Emin olun hepsi birden –hayır– cevabı verecekler... Çünkü bizim bugünkü garib kıyafetlerimiz ne dinidir, ne sıhhidir, ne ahlakidir.

Aziz Haydar'ın diğer gerekçesi ise, peçenin dinsel dayaktan yoksun olmasıdır:

Şeriat-ı Muhammediye'de peçe yoktur. "Vardır" diyenler, ispat etsin. Eğer şeriatda peçe olsa hin-i sahadetde hakim "yüzünüzü açın" teklifinde bulunmazdı. Demek bir mesele hakkında bir kadın şahadet edecek olursa, yüzünü açık bulundurmak mecburiyetindedir... Peçe ahlaki de değildir. Çünkü kalın bir peçenin, bol bir çarşafın içinde ne muzhi-

keler döner. Bir kere peçe örtüldü mü... ister babanın yanından kaç, ister kocanın, şeytan bile tanımaz.⁹⁹

Dergide Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden gündelik kıyafet resimleri yayımlanarak, örtünmenin zorunlu olmadığı anlatılmaya çalışılmıştır.¹⁰⁰

Derginin 124. sayısında yayımlanan bir çeviride, örtünmenin erkek egemen merkezli konumu ifade edilmektedir:

Tesettür iki kısımdır. Bir setr- avret [ayıp yerleri kapatma], diğeri hanede mahpusiyettir [hapislik]. Birincisinden maksad meydandadır. Medeni ve makbûldür. Ve aynı zamanda kadının haşmet ü vakarını arttırır. ... Kadının ma-dam ül-hayat evde hasbi halk ile ihtilatını [karışmasını] men'i ci-hetlerine ma'tûf [eğilmiş] olan tesettüre gelince: bu, gerçi medeniyet-i İslamiyye esnasında zuhur etti, ve ahiren [sonradan] şehirlilerde atalet ve rahavet ve servet neticesi olarak şiddeti buldu ise de zaman-ı bedeviyette [göçebelik zamanı] kadın erkeğe tamamiyle müsavi idi. ...Vakta ki, İslamiyet'in devr-i satvetinde [güçlü dönemde] şehirlerde cariyeler hasıl olmağa ve her biri diğeri hakkında su-i zann [kötü düşünmeye/şüphe] etmeğe başladı –ailelerin sahib ü resisi olmak itibariyle– erkekler kadınları sıkıştıkça sıkıştırdılar. Şiddetli mürakabe [gözetim/izlemeye] altına aldılar. Netice-i istibdad ve tahakküm olarak zavallı zencileri, o biçare esirleri harem ağaları faciasına uğrattılar. İşte bu vahşetden anlaşılıyor ki, Şarkta İslam aileleri arasında bugüne kadar devam eden tazyik ve tesettürün sebebi, menşei sırf erkeklerin su-i zannları ile ehl-i beytleri [aileleri/eşleri] hakkındaki istibdad ü vahşetleridir... Zira bugün gördüğümüz tesettür İslamiyat'ın icabatından değildir... Müslümanlar cariyeler aldıkları ve kendileri ve zevceleri arasında su-i zanlar husule gelmeğe başladığı, ve bu suretle zevcelerini

tazyik altında almak istedikleri zaman arzularına yardım edecek her türlü tefsire müracaattan hali kalmadılar [geri durmadılar], kadını habs ile dehşetli tazyik altına aldılar. Kadın dahi bunun doğruluğuna inanmaya başladı.¹⁰¹

Daha önceki bölümlerde belirttiğimiz gibi örtünme konusunda İstanbul'un içinde farklılıklar olduğu kadar İstanbul dışında da farklı uygulamalar söz konusuydu. Bunun anlamı örtünmenin kamusal algıya göre dikkate alındığı ve yasaların da bu ayrım içinde pratik bulduğudur. Nitekim dergide bu tespit de dile getirilmiştir. Müslüman kadınlar Anadolu'da peçe takmadığı gibi İstanbul'da Kadıköy, Tarabya gibi semtlerde de bu serbestliğe sahipti. Oysa İstanbul'a, Beyoğlu'na giden bir kadın peçe takmak zorundaydı. Bu daha önce değindiğimiz gibi kamusal alanın farklı algılandığını ve pratiklerin de farklı olduğunu ifade etmektedir. Bu durumun bir başka açıklaması ise iktidarın merkezinde duyarlılıklar fazla iken çevrede bu duyarlılığın azaldığı şeklinde olabilir.

Bu tutarsızlıklar dergide dile getirilmiş ve eleştirilmiştir:

Kuran bu farklılıkları öngörüyor mu? Tüm bu soruları bu niçinleri beylere, beyzadelere sormaya hiç gerek yok. Ama..., çünkü..., diye cevap vereceklerdir. Başka bir şey söyleyemeyeceklerdir. Onlara göre haklı olan güçlü olandır.¹⁰²

Bütün bu metinlerden anlaşılan, özellikle kadının değişen rolüne uygun olarak Kuran'ın çağın gereklerine göre yeniden yorumlanması isteğidir. Geçmişten değişime ilişkin yorumlara yer verilerek, peçenin ortadan kaldırılması ve tesettürün kalkmasının an meselesi olduğu ifade ediliyordu. Geçmişte kadınların sosyal alanda aldıkları görevler (hükümdar, ebe, şair...) hatırlatılarak yasaklardan sonra bu durumun değiştiği dile getiriliyordu. Kadının örtünmesinin kadını toplumsal yaşamın dışına iterek eve hapsedtiği söyleniyordu. Yine tesettürün ahlakın tek kaynağı olamayaca-

ğı dile getirilerek, tesettürün tek başına kadını ahlaklı kılmayacağı ifade ediliyordu: “Kadını hacr etmek, kadın hakkında su-i zanda bulunmak, onun ahlakını terakki ettirmez, bilakis ifsat eder. İşte onun için şark kadını inhitat etti.”¹⁰³

Dergide peçenin kaldırılmasını savunan yazılarla birlikte genel olarak tesettürü savunan yazılar da yayımlanmıştır:

Kadınların tesettürü fena imiş, lüzumsuz imiş, daha bilmem ne imiş! Bunların hepsi boş... Biz tesettürden ziyade, bu sözlerin lüzumsuzluğuna kaniiz. ... Tesettür aleyhinde bulunanlara, evvela maksad-ı tesettürün ne olduğunu öğrenmelerini tavsiyeyi kendimize vazife biliriz. Tesettür dini bir meseledir. Binaenaleyh, dinsizlerin bu meseleye burunlarını sokmaları kendilerini mutazarır eder. Biz dini, şeriatin bahşettiği mevki-i örf ve adaba kurban etmek fikrinde değiliz. Şeriat-ı garra-yı muhammedide (şeriatın yaşandığı dönemde) mevkiimiz neresi ise bize onu versinler.¹⁰⁴

DÜŞÜNCE AKIMLARINDA KADIN VE ÖRTÜNME TARTIŞMALARI

Dönemin düşünce akımları içinde de kadının konumu ve tesettür önemli ve belirleyici bir tartışma konusu oldu. İkinci Meşrutiyet ile başlayan görelî özgürlük dönemi, düşünce dünyasındaki farklı çizgileri de kamusallaştırarak geniş kitlelere yaymıştır. Benzer düşüncelerde olan insanların bir araya gelerek yayımladıkları dergiler, kurdukları dernekler bu düşüncelerin ifade edilmesinde önemli bir rol oynadı. Dernekler bu düşüncelerin üretim merkezi, dergiler de bu düşüncelerin kamuoyuna ulaştığı araçlar olmuştur. Bu anlamda hem ilk olmaları, hem de etkileri açısından önemli olduklarına kuşku yoktur. Buna Tarık Zafer Tunaya dikkat çekmiştir.¹⁰⁵

Bu dönemde üç önemli düşünce akımı ortaya çıktı. Her üç düşünce akımı için de temel sorun İmparatorluğun nasıl ayakta

kalacağıydı. Kadının sosyal hayattaki yeri, aile hukuku, tesettür gibi konularda özellikle İslamcılar ve Batıcılar arasında ciddi tartışmaların uzun süreden beri var olduğunu gördük. Bu anlamda Türkçü akım bu ikisi arasında bir denge arayışı olarak kabul edilebilir. Bu düşünce akımlarının temsil ettiği siyasi pozisyonlar ve bunların yarattığı tartışmalar günümüzde de devam etmektedir.

İslamcılık

İsmail Kara İslamcılığı “XIX-XX. yüzyılda, İslâm’ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, siyaset, felsefe, hukuk, eğitim...) “yeniden” hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürgesinden, zâlim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kaldırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri ağır basan siyasi, fıkri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak...” tarif eder.¹⁰⁶

Bu hareket Mısır’da Cemaleddin Efgani (1839-1897), öğrencisi Muhammed Abduh (1845-1905), Hindistan’da Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Seyyid Emir Ali (1849-1928), Türkiye’de de Şeyhülislam Musa Kâzım, Said Halim Paşa, İskilipli Mehmet Atıf, Babanzade A. Naim, Mehmet Akif, Hamdi Yazar, A. Hamdi Akseki, M. Şemseddin, Said Nursi, M. Ali Ayni, İsmail Fenni, İsmail Hakkı gibi ulema ve aydınlar tarafından temsil edilmektedir.¹⁰⁷

Bu düşüncenin temsilcileri kendi içlerinde üç farklı görüşü savunmaktadır. Birinci grup katı, öze dönmeyi savunan ve Deriş Vahdeti öncülüğünde İttihad-ı Muhammedi ya da İslam Birliği etrafına toplanan bir gruptur. *Volkan* bu grubun yayın organıdır. Bu gruba göre etkisi daha az olan ikinci grup, Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye derneğinde örgütlenmiştir ve yayın organı da *Beyanü'l-Hak*’tır.¹⁰⁸ İkisi de eski şeyhülislam olan Mustafa Sabri ve Musa Kâzım bu grubun temsilcileridir. Etkili olan üçüncü grup ise reformist eğilimli *Sırat-ı Müstakim*¹⁰⁹ dergisi etrafında toplanan ve

önde gelen isimleri arasında Sait Halim Paşa, Mehmet Akif ve Aksekili Ahmet Hamdi'nin bulunduğ u gruptur.

Osmanlı İmparatorluğu'nun eski günlerine dönmesini amaçlayan İslamcılar için sorun, Batıdan ne alınacağıdır. Doğu ve Batının iki ayrı medeniyet olduğ u kabulünden hareketle, Müslümanlık üstün tutulduğ u için Osmanlının kurtuluş u Batıya dönmek yerine İslamın özüne dönmekte görölmektedir. Bu ise bir yeniden yapılanma sürecidir. Yeniden yapılanma mevcut Kuran ve sünnetin daha sağlam bir şekilde ortaya konulması ile mümkün olacaktır.

İslamcılık düşüncesi genel anlamda Osmanlının son dönemlerinde ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönemin İslamcıları iktidarı açık ve sert biçimde eleştirmiştir. Bu eleştiriler İkinci Meşrutiyet döneminde de sürmüş, Kanun-ı Esasi de bu eleştirilerden payını almıştır. Bu düşünce akımının en önemli temsilcisi olarak Said Halim Paşa¹¹⁰ Osmanlının kurtuluşunun Batının körü körüne taklit edilmesi yerine İslami ilkeleri temel alan çabalarla mümkün olduğunu savunmuştur. İslamcılar Batının ahlaki ve sosyal düzeninin değil, teknik alandaki ilerlemesinin alınmasını ve bu yapılırken de ülke gerçeklerinin göz önünde bulundurulmasını istemişlerdir.¹¹¹

Bu açıdan İslamın manevi gücünün Batıya kıyasla her açıdan avantajlı olduğ una, bunun da Osmanlının kurtuluş u için yeterli olduğ una inanmışlardır. İslamcılar Batının maddi ve manevi uygarlığ a sahip olduğ u ve bunun sadece maddi yönlerinin alınması gerektiğ i üzerinde durmuşlardır. Manevi yönün alınması halinde toplumun ahlaki açıdan çözüleceğ i yönünde korkuları hep var olmuştur.

İslamcılar açısından kadının sosyal konumu ve kamusal görünürlüğ ü önemli bir sorundur. Kadının geleneksel hayatın dışına çıkması toplumu bir arada tutan ahlaki değerlerin ortadan kalkması anlamını taşımaktaydı. Bu yüzden kadın özel alanda kalmalı ve ev işlerine, eşine ve çocuk yetiştirmeye devam etmeliydi.

Musa Kâzım Efendi, kadınların sadece kendi aralarında olması koşuluyla eğlence, konser ve konferans düzenleyebileceğini kabul ederken, kadınların ilimle uğraşmalarına gerek olmadığını, çünkü onların dünyaya gelme sebebinin çocuk doğurmak ve onları terbiye etmekten ibaret olduğunu belirtmiştir. Tesettür, özellikle genç ve güzel kadınları yabancı erkeklerin şehvetli bakışlarından koruduğu için gerekli görülmüştür.

Kadınların eğitim hakkı olduğu kabul edilse de yüksek eğitimin gerekli olmadığı öne sürülmüştür.¹¹² Musa Kâzım Efendi kadın örtünmesi konusuna şöyle yaklaşır:

Bilhassa şeriatımız iki yönü, yani hem dünyaya hem de ahirete ait hükümleri topladığı ve yürürlükteki kanunlarımızın çoğunluğu, özellikle medeni kanunumuz, hukuki hükümlerimiz özellikle şer'i kanunlarımızdan iktibas olduğu cihetle bizim dini kuralların hükümleriyle bağımlı olmamız kendi içtimai hayat ve milli çıkarlarımız gereğinden olduğunu açıklamaya gerek yoktur... Bu kurallardan biri de Tesettür-i nisyan/Kadınların örtünmesi meselesidir. Kanun-i Esasimizin ilan olunması üzerine bazı yerlerde bu meseleye riayet edilmemeye başlandığını üzüntüyle görülmekte,... Bununla beraber bazı Müslümanların böyle uygunsuz duruma cüret etmeleri her türlü dünyevi mutluluğumuza hüccet bildiğimiz ve korunmasına yemin ettiğimiz Kanun-i Esasi hükümlerine de aykırı olduğu olduğundan hükümetimizin bu konuda etkili tedbirlere girişmesi lazımdır.¹¹³

Kadının özellikle fiziki ve biyolojik bakımdan erkekten farklı olduğu için ev içinde eşine, çocuklarına bakmakla görevli tutulması, kadın ve erkek arasındaki eşitsizliğin meşrulaştırılmaya çalışılmasıdır. Bu bakış açısı ilerde göreceğimiz gibi hem Cumhuriyet sonrası süreçte, hem de daha önce Batıda kurumsallaşmaya

başlayan “kamusal/özel alan” ayrımında karşımıza çıkmaktadır. Kadın fiziksel zayıflığından hareketle özel alana hapsedilmeye çalışılmakta ve sorumluluk alanı aile ve ev işleri ile sınırlanmaktadır.

Daha önceki bölümlerde andığımız Mustafa Sabri Efendi de bu tartışmalara katılarak,¹¹⁴ kadınların devlet dairelerinde çalışması konusunda, kadın-erkek eşitliğini öne süren aydınlara karşı çıkmış ve bu eşitliği reddetmiştir. Kadın-erkek eşitliğini savunan bir yazara verdiği cevapta şöyle demektedir:

İslam dininin böyle yalancı şahidlere ihtiyacı yoktur. Bu yazarın yok dediği şey vardır. Yanlış dediği şey doğrudur. Ehliyetsiz bazı kişiler İslamı savunmaya kalkarak İslamlık'taki bu gibi büyük kuralların varlığını inkar ediyorlar. Gerçeği bükerek düşmanların görüşlerine uydurmaya ve böylece onların görüşlerini kabul etmeye kalkışmak İslamlık'a hizmet değil, ihanettir.¹¹⁵

Sait Halim Paşa, kadının toplumdaki yerinin değişmesinin bir süreç meselesi olduğunu belirtirken, “Kamuoyu, kadınlara giydirdikleri giyside, benimsettikleri davranış biçiminde küçümseyicilikle dolu bir pervazsızlık; namus ve ahlak duygularına karşı açık bir saldırı görerek öfkelenmektedir”¹¹⁶ diyerek, kadının giyiminin değişmesi konusunda halkın tepkisini dile getirmektedir. Dönemin yazarlarından Haşim Nihat ise önemli bir ayrım yaparak, İstanbul'da kadınların moda uğruna yaptıkları israfa ve taklitçiliğe karşı çıkarken, Anadolu'da kadınların İslami kaygılara değil, geleneğe bağlı bir davranış içinde olduğuna dikkat çekmektedir.¹¹⁷

Örtünmenin İslamcılar açısından hem teorik hem de pratik açıdan önemi büyüktür. Bu dönemde bu düşünce etrafında yapılan yayınlar, örtünün toplumda yaygın biçimde kullanılmasına yol açmıştır. Örtünen kadınların sayısındaki artış, büyük ölçüde bu düşüncelerin kamusallaşarak siyasallaşmasının sonucudur.

Yayınlar bunun taşıyıcısı olmuş ve sıradan insanları siyasallaşmaya itmiştir.¹¹⁸ Bu yüzden her üç fikrin takipçileri gündelik hayatta kendilerini ifade eden bir davranış ve giyim kodu benimsemiş ve buna uygun davranış içine girmişlerdir.

Batıcılık

Batıcılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtuluşunu batılılaşmakta buluyor ve bu yönde adımlar atılmasını istiyorlardı. Bunları "radikal" ve "ılımlı" Batıcılar olarak ikiye ayırmak mümkündür. Bu ayrımın temelini, Batının ne kadarının model alınacağı noktası oluşturmaktadır.¹¹⁹ Bu dönemde Batıcıların yazdıkları şöyle özetlenebilir: Türk toplumunun geriliğinin başlıca nedeni kadınlarının durumudur ve bunun sorumlusu da dindir. Bu durumun sürüp gitmesini sağlayan da din adamlarıdır.¹²⁰ Osmanlı'nın gerilemesine yol açan geleneksel yapı ve anlayışlar, değişen dünyaya cevap veremediği için terk edilmelidir.

Bunlardan radikal Batıcılar, Batının her açıdan model alınması ile imparatorluğun kurtulacağını düşünüyordu. Ahmet Muhtar'ın "Ya garphılaşırız, ya mahvoluruz"¹²¹ sözü, bu grubun ruh halini yansıtmaktadır. İlimli Batıcılar ise, Batının kısmen model alınmasını savunuyordu. Her iki grup da *İctihat* dergisi etrafında toplanmıştı. Abdullah Cevdet, Ahmet Rıza, Celal Nuri, Kılıçzade Hakkı, Tevfik Fikret, Mustafa Asım, Mahmut Sadık önde gelen isimler olarak sayılabilir.

Batıcılar içinde temel tartışma konusu "Batının değerlerinin nereye kadar alınacağı, yani bir sınır tartışmasıdır."¹²² İlimli kanatta görülen Celal Nuri, medeniyeti teknik ve gerçek medeniyet olarak ikiye ayırarak, Batıdan sadece teknik medeniyetin alınmasını savunmuştu. Batının gerçek medeniyete hiçbir zaman sahip olmadığını ve olamayacağını öne süren bu görüşe göre, gerçek medeniyet Osmanlı'da bulunmaktadır ve Batıdan sadece teknik medeniyetin alınması yeterlidir. Bu görüş yukarıda değindiğimiz İslamcı görüş ile kısmen benzerlik göstermektedir.

Bu ayrımın dayandığı temel nokta, gerçek medeniyet olarak algılananın niteliği ile ilgilidir. Bu ilgi ise dinsel temele dayanmaktadır. Batının Hıristiyanlığına atfedilen olumsuzluk, İslam ile nötrale edilmekte ve İslamın ahlaki gücünün Batı tekniği ile birleştirilmesiyle Osmanlının kurtulabileceği varsayılmaktadır.

Celal Nuri tarafından ileri sürülen bu ikili ayrım Dr. Abdullah Cevdet tarafından reddedilmiştir. Dr. Abdullah Cevdet için batılılaşma bir bütündür ve bu şekilde kabul edilmedir. Batı medeniyetini, “gülü ve dikeniyiyle alınması gereken bir bütün” olarak tanımlamıştır. Ancak bu şekilde bir kabul ile başarılı olunabileceğini dile getirmiştir.

Batıcılardan Selahattin Asım, *Osmanlı’da Kadınlığın Durumu (Türk Kadınlığının Teraddisi yahud Karışmak)* adlı kitabında “Türk kadının uzun zamandan beri dinsel kurumların baskısı altında ezildiğini, bu yüzden doğal niteliklerinden çoğunu yitirdiğini ve yozlaştırdığını” ileri sürer ve bu durumu da çarşaf giyimi, çokeşlilik, harem gibi yaptırım ve kurumlara bağlamıştır. Bütün bunlar hem uygarlık hem de Türk kadını ve Türk halkı adına reddedilmeiydi.¹²³ Yine aynı çalışmasında Selahattin Asım, dinsel temelli geleneklerin kadını salt dişi olarak, zevce ve ana olarak gördüğünü, bu durumun ise kadını toplumsal olandan uzaklaştırdığını ifade eder. Bu durumu “karışmak” olarak tarif etmekteydi.

Dr. Abdullah Cevdet kadın konusunda *İctihat* dergisinde sık sık yazmış ve temel görüşünü, kadınların tesettürden kurtulmaları üzerine kurmuştur. Kadınların kendi hayatları konusunda karar verebileceklerini, istedikleri gibi giyinecek, okuyacak, evlenecek ve boşanabileceklerini ifade etmiştir.¹²⁴ Dr. Abdullah Cevdet Müslümanlık anlayışını şöyle özetler:

Müslümanlık ne çarşaf ne içindekidir, ne serpuş altındadır. Müslümanlık amel ve fiillerdedir. Ve başka hiçbir şeyde değildir. Hatta kalpte olan Müslümanlık bile ispata muhtaç ve şüpheye maruzdur.¹²⁵

İslamcılar ile Batıcılar arasında yaşanan tartışmalarda kadın ve kadının sosyal konumu konusundakiler en sert ve belirleyici olanlardır.¹²⁶ Bu tartışmayı *Sırat-i Müstakim* ile *İçtihad* dergisinde takip edebilmek mümkündür. *İçtihad* dergisinin Cenevre’de yayımlandığı dönemde Müslüman halkların nasıl kalkınacağı konusunda düzenlediği ankete bir Fransız edebiyatçının verdiği “Kuran’ı kapat, kadınları aç” cevabını, “Hem Kuran’ı, hem kadınları aç” şeklinde yorumlayan Dr. Abdullah Cevdet,¹²⁷ İkinci Meşrutiyet döneminde örtünmeye karşı ilk savaş açan kişi olmuştur.

İçtihad dergisi, 58. sayısında Kılıçzade Hakkı’nın “Sahte Softalığa ve Dervişliğe İlan-ı Harb” başlıklı makalesi dolayısıyla askeri idare tarafından kapatılmıştır. Bu makalesinde Kılıçzade Hakkı sert bir tutum takınmıştır:

Halka diyeceğiz ki: Altı yüz seneden beri softalan, şeyhleri, dervişleri dinlediniz, kazancınız hüsrandan ibaret kaldı... Şimdi biraz da softaların ve şeyhlerin dinsiz dedikleri hakikat-i Kuraniye dindarlarını, hür ilim, fikir ve fen taraftarlarını dinleyiniz... Ve yine bağıra bağıra halka anlatacağız ki değil Asya’ya çekilme, kutuplara kadar kaçsak, Avrupalılar gibi düşünmedikten Avrupalılar gibi çalışmadıktan sonra orda da yakarımızı bırakmazlar. Kutsal dini ve milli varlığımızı muhafaza ettiremezler... Bugün Avrupa’dan kovdular, fakat yarın dünya yüzünden kaldıracaklar. Ey Müslümanlar artık yeter.¹²⁸

İlimli Batıcılardan Celal Nuri ise *Kadınlarımız* adlı çalışmasında, “kadınların durumunun İslama uygun reformlar yapılarak düzeltilmesini”¹²⁹ savunmuştur. Celal Nuri, toplumun gelişmesi ve devletin kurtarılmasının başlangıç noktasının da kadın olduğunu ileri sürmüştür:

Türkleri ve genellikle müslümanları yükseltmek istiyorsak terakkiyata yalnız ordudan, donanmadan başlamamalıyız.

Hatta tarakkiyata mekteplerden bile başlamak doğru değildir. Herşeyden evvel kadınlarımızı islah etmeliyiz ki onlar da çocukları, çocuklar da büyüdüklerinde devlet ve milleti islah etsinler. Bir bina yapılacağı zaman çatıdan başlanmaz. Evvela temel kazılır. Kadın, insanlık binasının ana esasıdır.¹³⁰

İlimli Batıcılar, İslamın kadınlara yeterince hak tanıdığını, ancak dinsel ve siyasal otoritelerin kadınların bu haklarını kullanmasını kısıtladığını ifade etmektedir. Batının sadece teknik açıdan örnek alınmasını, toplumsal yapı ve ilişkiler bağlamında örnek alınamayacağını ifade etmişlerdir. Burada kültürel ve yapısal olarak ifade edilenin daha arka planda İslam olduğunu ifade etmiştik.

Ahmet Cevat da bu görüştedir. Toplumda kadının konusunun düzeltilmemesi durumunda İmparatorluğun çöküşünün hızlanacağını ifade ederek, bunun için kadının giyim-kuşamında değişimin kaçınılmaz olduğunu ifade etmiştir:

Bizde kadın meselesi peçe meselesi değildir. Peçe kullanımı erkeklerden çok kadınların –asırlanmış bir alışkanlığın, itikada benzer bir hissin verdiği– tereddütle uzak durmaların etkisinde hala korunmaktadır. Yeldirme ve başörtüsüyle sokağa çıkan bir kadın, İstanbul’da hemen herkesin kabul ettiği çarşafı, peçeli, yaşmaklı bir kadın kadar mesture addolunmaktadır. Yaşmak, ferace nasıl kadınlar tarafından çarşaf ve peçeye dönüştürülmüş ise, çarşaf ve peçe de her türlü karşı koymalara rağmen başörtü ve yeldirmeye doğru değişmektedir. Ve kadınlar bu mücadelelerinde çoktan erkeklerin direnişini kırmış bulunuyorlar.

Ahmet Cevat ayrıca, erkeklerin kadını gerçek bir arkadaş olarak kabul etmesi halinde peçe kullanmanın önemini yitireceğini öne sürmüştür.¹³¹

İslamiyette Feminizm adlı çalışmasında Halil Hamid de benzer görüşleri ileri sürmüş ve İslamın kadınları aşağılamadığını, tersine kadın-erkek eşitliğini savunduğunu ileri sürmüştür. Bu yüzden kadınla erkeğin sosyal hayata birlikte katılmaları gerektiğini ifade etmiştir. Bir de öngöründe bulunarak Türkiye’de bir gün kadınların erkeklerle parlamentoda birlikte yer alacaklarının ifade etmiştir.¹³²

Türkçülük

İslamı geniş bir coğrafyaya yayan Osmanlı için İslam, hem din olarak, hem de dinin vazettiği yaşam biçimi açısından önemlidir. Türkçüler bu birliktelik içinde Türklüğün İslam içinde eridiği savını öne sürmüştür. Bu yüzden ana hedefleri Türklüğü ve Türklüğün ulusal varlığını tekrar öne çıkarmaktır. Ziya Gökalp, Ahmet Ağaoğlu (Agayef), Yusuf Akçura, Tekin Alp (Moziz Kohen), Ömer Seyfettin, Hamdullah Suphi, İsmail Hakkı, Celal Sahir Erozan bu düşün akımının önde gelen isimleridir.¹³³ *Türk Yurdu*, *Yeni Mecmua* önemli yayın organlarıdır¹³⁴ ve Türk Ocağı da bu düşüncenin kurumsallaşmasında önemli yere sahip olmuştur.

Bu düşüncede de kısa zamanda maddecî/sosyalist ve idealist/ulusçu olmak üzere iki çizgi ortaya çıkmış, ancak ilk çizgi kısa sürede kaybolmuştur. İkinci çizgi Türkçülük olarak tezahür etmiştir. Temel görüşleri, Osmanlının dili, dini, soyu, ülkesi olan topluma dayanmakla kendini kurtarabileceğidir. Yani “Türkleşerek. Milli bir vicdana sahip olacak, milliyetlerini idrak edecek, milli varlıklarına, şahsiyetlerine şuur kesb edeceklerdir.” Bu şekilde sağlanacak milli şuur sadece Osmanlıya değil, geniş coğrafyada yaşayan Türklere de ufuk açacaktır. Türklük, İslam kadar güçlü bir birleştirici olacak ve Türk Birliği kurulabilecektir: “Bu geniş milletin geniş bir ülkesi vardı, bu vatanın adı Turan’dır.”¹³⁵ Türkçüler toplumdan çok imparatorluğun kendini öne çıkarmıştır. Turan olarak tanımlanan coğrafya ise “ne Türkiye, ne de Türkistan’dı. O,

36.000.000 km²'lik, tüm Türk 'şubelerini' kapsayan, Kamçatka'dan Finlandiya'ya kadar uzanan 'ebedi bir ülke' olacaktı."¹³⁶

Turancılık özünde bir milliyetçilik doktrini'dir. Bu düşünceler gerek İttihat Terakki üzerinde, gerekse Cumhuriyetin kuruluşunda etkili olmuştur. Özellikle Mustafa Kemal'in bu düşüncenin teorisini Ziya Gökalp'ten önemli ölçüde etkilendiği açıktır.¹³⁷ Murat Belge Mustafa Kemal'in "duygularının babasının Namık Kemal, düşüncelerinin babasının Ziya Gökalp olduğunu" söylediğini aktarmaktadır.¹³⁸ Burada Namık Kemal'le ilgili bir noktayı da hatırlatmak gerekir. Mümtaz'ın Türköne bir çalışmasında Namık Kemal'in siyasal açıdan İslamcılığın babası olduğunu ifade etmektedir.¹³⁹

Mustafa Kemal hakkındaki bu birleşim önemlidir. Çünkü Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte göreceğiz ki, din Mustafa Kemal için toplumsal açıdan önemlidir. Bu anlamda din sadece kamusal alandan çıkarılması değil, aynı zamanda kontrol edilmesi gereken bir olgu olarak gündemde olmuştur. 1924'te kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın öncesinde Şer'îye ve Evkaf Vekâleti dönemini bu açıdan da göz önüne almakta fayda var.

Ziya Gökalp'in "*Türkleşmek, İslamlaşmak, Muassırlaşmak*" şeklinde ifade ettiği görüş içindeki İslam, Türklüğün bir zenginliği olarak yer almaktadır. Gökalp İslamın Türklüğü geri plana atmasına karşı Türklüğü öne çıkarmaktadır. Ona göre Türklüğün özellikleri ön plana çıkarıldıkça İslam toplumda geri plana itilecektir. Bu teorik zemin klasik bir benzetme ile bir tür sekülerleşme temennisine dayanmaktadır. Yani hedef İslam içinde eriyen bir Türklük değil, Türklük içinde eriyen bir İslamdır. Türkler için yeni bir hayat olarak ifade edilen bu formülasyon, milli bir hayat olarak tasavvur edilmektedir.

Ziya Gökalp'e göre kadın ve aile konusunda batılılaşma için Türklerin kendi tarihlerinde yaşanmış olanı keşfetmesi, yani tarihe bakması yeterli olacaktır. Geçmiş referansından hareketle Ziya Gökalp, demokrasi ve feminizm arasında bağlantı kurarak *Türkçülüğün Esasları*'nda bunu şöyle ifade eder:

Eski Türklerde dinin zühdi ayinlerinden ve menfi ibadetlerden uzak olması, taassuptan ve din inhisarcılığından azade bulunması, Türkleri gerek kadınlar hakkında gerek diğer kavimler hakkında çok müsamahalı yapmıştı... Gelecekte tarafsız bir tarih, demokrasi ile feminizmin Türklerden doğduğunu itirafa mecbur olacaktır.¹⁴⁰

Gökalp, kadının özgürlüğü sorununu a) Kadınların toplumsal hayata, özellikle ekonomik hayat ve serbest mesleklere katılması sorunu, b) Erkek ve kadına sağlanan eğitim fırsatlarında eşitliğin sağlanması sorunu ve c) Evlenme, boşanma ve miras hukukunda kadınlara eşitlik sağlayacak adalet reformları sorunu¹⁴¹ olarak tanımlar. Bu üç alanda yapılacak reformlarla kadının sosyal durumu konusunda önemli bir değişimin yaşanacağı görüşünü ileri sürer. Ziya Gökalp örtünmenin bir alışkanlık haline geldiği ve buna devam etmenin kadına hakaret olacağı görüşündeydi. Yine Ziya Gökalp'e göre kadının sosyal hayattaki etkinliğinin artması için eğitim ve öğretim görmesi gerekir. Geleneksel toplumsal yapıda kadının hem statü, hem de hukuk açısından erkeğe denk olmamasını, tesettüre, peçeye bürünmesini, yabancı kültürlerin ve sosyal yapıların tesirine bağlar. Gökalp ayrıca, Durkheim'ın çözümlemelerinde olduğu gibi, kadınların geleneksel toplumlarda "tabu" olarak görüldüğünü ifade eder.

Türkçüler Ziya Gökalp'in düşüncelerinde şekillenen anlayışa göre, kadının sosyal hayatta aktif olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Türkçüler, Batılıların taklitçiliğinden, İslamcılığın tutuculuğundan şikâyet ederek ulusal kültürü öne çıkarmışlardır. Türkçüler kadın hakları ve kadın konusuna fazla yer verseler de tesettürle ilgili yayınları kısıtlıdır. Rıza Tevfik tesettürü dini değil, içtimai bir hadise olarak görmüştür. Kuran'da böyle bir emir görmediğini, tesettürün Bizans'tan alınmış olabileceğini ileri sürer. Ancak bu konudaki değişim birdenbire olursa tepki doğabileceğinden, yavaş bir değişim süreci izlenmesi gerektiğini söyler.

Halide Edip ise tesettür konusunda müstakil bir yazı yazmakla birlikte, *Yeni Turan* romanında ideal Türk kadını, çarşafını atmış, yüzü açık, saçları kapalı, mantolu olarak tasvir etmiştir.¹⁴²

Ahmet Ağaoğlu, *İslamlık'ta Kadın ve Üç Medeniyet* adlı çalışmaları ve diğer eserlerinde Türk kadınına haklarının verilmesi, kadınların sosyal hayatta kendilerine layık olan yeri almaları konusunda önemli mesajlar vermiştir. 1901'de yazdığı *İslamlık'ta Kadın* adlı çalışmasında, Müslüman âleminin kurtuluşu için iki önemli noktaya dikkat çekerek bu konularda reform önermektedir: “Kadın meselesi ve alfabenin ıslahı.” Bu iki noktayı hastalık olarak tanımlıyor ve Müslüman âlemi için kurtuluşun bu iki hastalığın iyileştirilmesine bağlı olduğunu ifade ediyordu.¹⁴³

Türkçüler kadının örtünmesi ve sosyal konumu konusunda Batıcılara yakın, İslamcılara mesafelidir.

DÜŞÜNCE AKIMLARI NEREDE BULUŞUYOR?

Bu tarihe kadar kadın konusunda yapılan bütün tartışmalar ve düşünce akımları arasındaki tartışmaların esası, kadınların eğitim yoluyla “iyi anne”, “iyi eş”, “iyi Müslüman” olmalarının mümkün olabileceği üzerine kurulmuştur. Kadının, bireyselleşmesi, kadın olarak kabul edilmesi ve toplumu oluşturan diğer parça olarak konumu, hiç tartışma konusu edilmemiştir. Kısaca kadınlar bütün bu süreçte yapılan değişikliklerin nesnesi oldular ve sürekli dışardan tanımlandılar. Kadınlığa ilişkin bütün sorunlar daha genel anlamıyla toplumsal projelerin içinde yok sayılmıştır. Kadın konusunda gelenekselciler ile ilericiler arasında sürekli kurulmaya çalışılan denge, en ileri görüşlerin bile dinsel temellerle meşrulaştırılması ile anlam kazanıyordu.

Bu açıdan Ayşe Kadioğlu yukarıda değindiğimiz düşünce akımlarının iki ortak noktası olduğunu ileri sürer:

1. Her üç düşünce akımı da kadınlara, yaşanmakta olan toplumsal dönüşümlerin nesnesi olarak baktı,

2. Bazı görüşler kadının kamusal alan içinde olmasını teşvik etse de, istisnasız üç görüş de kadının sınırının “özel alan”da, yani aile içinde olduğunu vurgulamışlardır.¹⁴⁴

SAVAŞLAR, KADIN VE ÖRTÜNME TARTIŞMALARI

II. Meşrutiyet sonrasında birçok alanda değişim gözlenirken, bu yıllarda (Ekim 1912-Kasım 1913) yaşanan Balkan Savaşları’nda Osmanlı büyük kayıplar vermiştir. Bu savaşlar sonrasında yaşanan tartışmalarda yenilgi yine kadınlara bağlanmıştır. Bir yandan okullarla¹⁴⁵ kadınların giyimlerindeki değişikliklerin yol açtığı toplumsal değişim yüzünden savaşın kaybedildiği ileri sürülürken, karşı görüşte olanlar ise yenilgiyi kadınların kapalı olmasına bağlamıştır.¹⁴⁶ Yani kadının konumu (eğitim ve giyim) kaybedilen savaşların sebebi olarak gösterilebilmiştir. Kadının bu kadar dışardan suçlanması, yukarıda düşünce akımlarının ortak noktası olarak ifade edilen nesneleştirmenin en somut örneklerinden birisidir.

Bu tartışmaya katılanlardan biri olan Mehmet Tahir, her iki tarafı da eleştirirken, tartışmanın yanlış noktalara çekildiğini belirtmekte, gerçeklerin görülmemesinden şikâyet etmektedir:

Gözyaşı dereler gibi çağlıyor, analar saçlarını yoluyor, babalar kan ağlıyor. Bütün bu haller karşısında o sevgili Rumeli elveda diye bağırıyor ve bizden uzaklaştıkça uzaklaşıyor... Felaketimizin sebeplerini yine gerçek çehresiyle anlamayarak, bu kadar belayı, bu kadar felaketi hep kadınlarımızın şeklinde ve kıyafetinde aramaya devam ediyoruz. Ah, ah! Yüz bin kere ah ve eyvah!¹⁴⁷

Ancak Mehmet Tahir, bu tartışmada safını belli etmekte ve kadınların kıyafetlerinin kapalı olmasından dolayı savaşın kaybedildiğine inananlara karşı çıkmaktadır. Ona göre örtünme medeniyete karşı değildi ve ilahi emirdi.¹⁴⁸

Balkan Savaşları sonrasında “İslam Boykotajı” olarak bilinen boykot, Rumların elindeki ticari hayatın Müslümanlara geçmesi için başlatılmıştır. Bu boykotun önemli bir parçası da kadınlar olmuştur. Kadınlara yapılan çağrılarda, Rumlardan süs eşyası ve giysi alınmaması istenmiştir.¹⁴⁹

Başkent İstanbul’dan batıya gidildikçe gerek yaşam tarzları, gerekse toplumsal roller konusunda ortaya çıkan fark, kılık kıyafet konusunda da benzerlik göstermektedir. Yunanistan’ın Selanik’i işgali sonrasında buradan İstanbul’a göç edenler yaşam tarzlarını da birlikte taşımışlardır. Göç edenler Avrupalı yaşam tarzları ve giyimleriyle dikkat çekmiş ve İstanbul’da bu tür giyime yönelik bir eğilim oluşmuştur.¹⁵⁰

Kadının giyim kuşamı sadece basında değil, daha önce belirttiğim gibi dönem içinde çoğalan kadın dernekleri içinde de önemli gündem oluşturmıştır. Bazı dernekler, kadının sosyal alanda görünür olmasını, onun sosyal hayata katılabilmesini hedeflemiştir. Bunlardan biri olan 1913’te kurulan Kadın Haklarını Savunma Derneği, hedefini “Kadın kıyafetlerini düzeltmek, kadınları iş hayatına sokarak kadınlıktaki sefaleti hafifletmek, kadınları toplum hayatına alıştırarak bizi mahveden çirkin gelenekleri yıkmak, kadın hürriyetlerini geri almak; özel okullar açarak, gazete, broşür yayınlamak, konferanslar vererek kadınların kültürünü arttırmak ve aydınlatmak” olarak ortaya koymuştur.¹⁵¹

Savaş koşulları ve fikri tartışmalar kadının hem sosyal yaşamdaki yerini, hem de işlevini dönüştürmüştür. Savaş sebebiyle orduya katılan erkeklerin yerini yavaş yavaş alan kadınlar çeşitli sektörlerde çalışmaya başladılar. Başta postane, telgrafhane, hastane olmak üzere kadınlar çeşitli alanlarda istihdam edilmeye başlandı. 1915’te Ticaret Bakanlığı bünyesinde çıkarılan bir kanunla birlikte kadınlar imalat sanayii ve tekstil alanında çalışmaya başladı.¹⁵²

Kadınların çalışma hayatına katılmaları, giyimlerinde de değişikliğe yol açmıştır. 1915’te bir İrade-i Seniye ile kadınların devlet dairelerinde çalışma saatleri içinde çarşafı çıkarmalarına

izin verilmiştir. Bu gelişmenin yanında kadınların etek boylarının yönetmeliklerde belirtilenden daha kısa olması yüzünden polis tarafından evlerine geri gönderilmelerine de rastlanmıştır.¹⁵³

Bu gelişmeler başın örtülmesinin süse ve örtünme şeklinin de bir modaya dönüşmesi sürecini başlattı. Ayrıca ayakları açıkta bırakan kloş etekler giymeye ve bu etekler geleneksel eteğin yerini almaya başladı. Kadınların dış giyimindeki değişimler, geçmişte rastlanan yasakları yeniden gündeme getirdi. Şeyhülislamlık yerine bu kez Emniyet Müdürlüğü imzalı yasak yayımlanmıştır:

Türk kadınlarının ince kumaşlardan yapılmış çarşaf ve yeldirme giymeleri yasaktır. Çarşafın üst kısmı, kolları örtcek uzunlukta olmalı. Çarşafın ve yeldirmenin bacakları örtbilmesi için boyu ayak bileklerine kadar uzun olmalı. Ayrıca yeldirme, altına giyilmiş elbisenin kesiminde de olamaz. Örtü başı tamamen örtmeli. Bu yönetmelikte tanımlanan giysilere uymayan kılıklar en geç iki haftaya kadar uygun olan giysilerle değiştirilmelidir.¹⁵⁴

Kadınların sosyal alanda görünmeye başlaması yönetici düzeyinde de gerçekleşmiştir. Türk Kadınları Esirgeme Derneği bünyesinde kurulan Kadınlar Eşya Pazarı benzeri şirketler kadınlar tarafından kurulmuş ve yönetilmiştir. Bu dernek bir yandan orduya elbise ve çamaşır temin etmek üzere çalışırken, diğer yandan kadınları modern mesaiye hazırlama yönünde çalışmıştır. Benzer bir kurum da Biçki Yurdu'dur. Bu kurumun mezunları çeşitli dış giyimler hazırlamıştır. Bu kıyafetlerden biri de mantodur. Bu dönemde yayımlanan moda dergilerinin verdiği manto patronları, bir süre sonra bazı kadınların çarşaf yerine manto giymeleri sürecini başlatmıştır. Burada bir hatırlatma yapmakta fayda var: Mantonun çarşafın yerini alması yönündeki çabalar 1950'li yıllarda tekrar gündeme gelecek ve çeşitli kadın dernekleri, kadınların çarşaf giymelerini protesto ederek, manto giyilmesi yönünde kam-

panyalar düzenleyecektir. Bu durum zihniyet düzlemindeki sürekliliği ifade etmesi açısından önemlidir.

Kadınların giyimi dönüşürken bu dönüşümü engellemek üzere yeni yasaklar söz konusu olmuştur. 1917’de duvarlarda şöyle bir ilan yer aldı:

Son aylarda başkent sokaklarında utanç verici modalar görülmektedir. Tüm Müslüman kadınları eteklerini uzatmaya, korse giymekten sakınmaya ve kalın çarşaf giymeye çağrılmaktadır. Bu emirnamelerin buyruklarına uymaları için onlara azami iki gün süre tanınmıştır.

Bu yasaklama İstanbul’da ciddi bir kargaşaya yol açtı. Çünkü dönemin hükümeti konuya farklı bakmaktadır. Doğal olarak bu yasağı geçersiz kılan başka bir ilan yayımlama yoluna gidildi:

Genel Müdürlük, yaşlı geri kafalı kadınların bir alt görevliyi kandırarak, Müslüman kadınların eski modaya geri dönmelerini emreden bir duyuyu yayınlamış olmaktan müteessirdir. Bundan önceki emirnamenin geçersiz olduğu duyurulur.⁵⁵

İlkini reddeden bu ilan örtünmeye bakış konusunda tarihi bir adım niteliği taşımaktadır. Çünkü bu ilan, bundan önce yayımlanmış olan bütün yasaklamaları reddeden, hatta yok sayan bir nitelik taşımaktadır. Bu Osmanlıda kılık kıyafet konusunda yaşanan dönüşümünün en somut adımıdır. Nitekim bu tarihi takip eden süreçte çarşaf daralmış ve kısalmış; farklı giysiler sokaklarda görünür olmuştur. Böylece kadının sosyal alandaki görünürlüğü resmiyet kazanmaya başlamıştır.

İlk kadın tiyatro oyuncusu Afife Jale bu dönemde sahneye çıkmıştır. Kadınların sosyalleşmesi ve gündelik hayatta boy göstermesi, ayrı bir sosyal olgunun doğum süreci de olmuştur. Batılı ka-

dınlar, Balkanlar'dan ve Rusya'dan gelen göçmenlerle birlikte İstanbul'da bir salon hayatı başlamış ve süren savaşırlara rağmen İstanbul'da başka bir dünya kurulmuştur. Peş peşe açılan kulüplerle Beyoğlu bu yeni hayatın merkezi haline gelmiştir. Bu yeni hayat tarzına katılan kadınların giyiminde de önemli değişimler yaşanmıştır. Rus kadınları şapka ile çarşaf arası görünümde olan "türban" kullanmaya başlamıştır. Bu baş giyimi bir süre sonra Türk kadınları tarafından da kullanılmaya başlanmıştır. (Burada modern bir giysi olarak kullanılan türban, 1980 sonrasında da aynı yönde yorumlanmış ve kızların türban giyerek üniversitelere girmesine önceleri izin verilmiştir.) Bu dönemde oluşmaya başlayan yeni hayat tarzı, hem gündelik yaşam biçimi, hem de kılık kıyafetleri ile Batılı görünümde ve modern olarak anılmıştır. Cumhuriyetin kurulması sonrasında bu yaşam biçimi önemli bir referans olmuş ve bu dönemde tanımlanan ideal Türk Kadınının hayat tarzı ve kılık kıyafeti büyük ölçüde bu dönemin görselliği ile tanımlanmıştır.

Bu dönemde çarşaf giderek kısalmış ve daha az kullanılır olmuştu. Birinci Dünya Savaşı sonrasında işgal kuvvetleriyle birlikte İstanbul'a gelen Avrupalı kadınlarla bu süreç hızlanmış ve giyim konusundaki batılılaşma önemli bir mesafe kat etmiştir. Kısalan ve daralan çarşafılar faytona binmeyi zorlaştırdınca, çarşıfta yırtmaç kullanılmaya başlanmıştır. Bu kıyafete eşlik etmeye başlayan pelerinin işlevi başın kapatılması olmuştur. İlerleyen yıllarda pelerin yerini başörtüsüne bırakacaktı. Bunun ilk örnekleri, siyah ve dörtgen şeklindeki örtünün başın arkasından bağlanması ile "sık-mabaş" adı altında kullanılmıştır.¹⁵⁶

Görüldüğü gibi Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı'nın sürdüğü dönemde hükümet olan İttihat Terakki'nin Batıcı görüşleri, kadının sadece gündelik hayatında değil, sosyal konumundan giyimine kadar pek çok önemli değişiklikler yaratmıştır. Bu değişim sadece İstanbul'la sınırlı kalmamış, kadınlar yurtdışına çıktıklarında da benzeri rahatlıkta olmuşlardır. Özellikle kadınların

yurtdışında bulundukları yerlerde rahat giyinmeleri Şeyhülislam-
ğı rahatsız etmiş ve İçişleri Bakanlığı'na şu tezkere yazılmıştır:

İslam kadınlarının Şer-i Ahmediye'nin tayin ettiği kurtuluş derecesinde örtünmek ve İslamın ismetiyle açıklanması mümkün olmayan durumlardan kaçınmakla Din-i Mübin-i Muhammediye'nin ahlaki güzelliklerini ne derece temin ettiğine canlı bir misal olmaları lazımken, bir müddetten beri kadınların örtünme şekli cidden teessüfe şayan bir hal almış ve bazı yabancı memleketlerde İslam kızlarının erkekler arasında örtünmeden gezdikleri ve bazı mahallerde açık-saçık birtakım eğlencelere iştirak ettikleri üzüntü ile haber alınmış olup, zat-ı alilerine beyan olunduğu üzere cemiyetlerin bekası ahlaklarının yükselmesi ile hasıl ve bir cemiyette ahlakın cevheri fesat yollarından ne kadar mahfuz olursa, o cemiyet için o kadar varlığını muhafaza kabil olduğuna, dini ve ahlaki işlerde aldırışsızlığa karşı hoşgörü bu halin alışkanlık derecesine varılmasına yol açacağı için kesinlikle kabul edilmeyeceğine binaen, İslam ahlakına ve milli ahlakımıza uymayan Allah yolunda cihat için binlerce vatan evladının cephelerde kanlarını, canlarını feda ettiği bir sırada böyle Allah'ın gazabını üzerimize çekecek ve müminlerin kalplerini ıstıraba sokacak hallerde bulunan kadınlar ile bunlara müsaade eden velileri hakkında hal ve hareketlerinin İslam halkı arasında meydana getireceği elim tesir ve milli ahlakımıza bırakacağı zarar ile münasip şiddetli bir ceza verilmesi hususunda icap edenin yapılmasına gayret gösterilmesi temenni olunur efendim.¹⁵⁷

Aşağıda göreceğimiz gibi 1916'da yapılan yasal düzenleme ile yaptırım gücünü kaybeden Şeyhülislamlığın varlığını ve etki gücünü gösterebilmek amacıyla yazmış olduğu tezkere, sadece

toplumsal alanda yaşanan dönüşümü değil, idari alanda yaşanan değişimi de görmek açısından önemlidir.

I. Dünya Savaşı'nın sonunda imzalanan Mondros Ateşkes Anlaşması, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun elinde kalan toprakların paylaşılmasıydı. Başlayan ulusal direnişte de kadınlar önemli roller üstlenmiştir. Kurtuluş Savaşı yıllarında kadınlar, savaşa bilfiil katılarak, büyük fedakârlıklar göstermiş, şehit ve gazi olmuşlardır. Kadınlar sadece cephede değil, işgallerin protesto edilmesi için düzenlenen mitinglerde de ön safta yer almıştır. Yunanlıların İzmir'i işgali üzerine İstanbul Fatih'te düzenlenen mitingde –o yıllarda siyah çarşaf giyen kadınlara nadiren rastlandığı halde– kadınlar baştan aşağıya siyah çarşafı bürünerek meydanda toplanmıştır. Bu mitingde Halide Edip ile Meliha Hanım halka hitap etmiştir. 20 Mayıs 1919'da Üsküdar Doğancılar'da yapılan mitingde Asri Kadınlar Cemiyeti adına Sebahat Hanım ve Naciye Hanım, 22 Mayıs 1919'da Kadıköy mitinginde bir üniversite öğrencisi olan Münevver Saime Hanım, 23 Mayıs 1919'da Sultanahmet mitinginde Halide Edip Hanım, 13 Ocak 1920'de yapılan Sultanahmet mitinginde Muallimler Cemiyeti Başkanı Nakiye Hanım yaptıkları konuşmalarda kadınların savaşta erkeğin yanında, onunla omuz omuza bulunduğu mesajını güçlü olarak vermiş ve meydanları coşturmuşlardır.¹⁵⁸

Çarşaf giyiminin bu dönem İstanbul'unda yaygın olmamasına rağmen çarşaf motifinin bu bağlamdaki yeri önemlidir. Çarşaf bir yandan "sıradan" kadınlara yakınlaşmanın, diğer yandan yaşanan tarihsel anın kutsallaştırılmasının, aynı dava altında anonimliğin ve eşitliğin sağlanmasının bir aracı olmuştur. Belki daha önemlisi, Batı karşısında en belirgin farklılık ve ötekilik simgesi olarak çarşafın ortak bir kesen olmasıdır. Bu ise toplum genelinde dinin hâlâ önemli bir uzlaşma aracı olduğunun göstergesidir. Bu dinsel duyarlılık Cumhuriyet sonrası toplumun genelinde hâlâ etkin kalabilmiş ve Cumhuriyetin ilk yıllarında Ankara hükümeti tarafından da kullanılmıştır.

II. Meşrutiyet döneminde etkin olan Türkçülük ve Batıcılık akımları, dinin ağırlığının gündelik hayattan çekilmesi konusunda birbirine yakın görüşteydi. Bu iki akımın birleştiği nokta, Osmanlı için erken dönem “laiklik” olarak tanımlanabilir. Nuray Mert, Cumhuriyeti, düşünsel düzlemde İslamcılığın yenilerek, Batıcılığın ve Türkçülüğün birlikte iktidar olması olarak tanımlar.¹⁵⁹

II. Meşrutiyet döneminde başta eğitim olmak üzere birçok alanda değişim yaşanmıştır. Eğitim alanında hedef medreselerin modernleştirilmesidir. Bu konuda ilk adım Fatih Medresesi’nde atıldı. Burada fizik, kimya, astronomi, matematik, coğrafya dersleri okutulmaya başlandı. Özellikle II. Abdülhamit döneminde kızların eğitimi konusundaki çabalar artarak sürmüştür. Meclis Başkanı Ahmet Rıza Bey ve kız kardeşi Sema Hanım yeni okulların açılması konusunda önemli çabalar harcamıştır. Aynı şekilde Selanik’te yayımlanan *Kadın* dergisi de daha çok okul istemektedir.¹⁶⁰ İttihat ve Terakki de eğitime büyük önem vermiştir. 1911’de yapılan 4. İttihat ve Terakki Kongresi’nde kabul edilen 18. ve 19. maddeler ile ilköğretimin zorunlu ve parasız olması, orta ve yüksek öğretimin genelleştirilmesi öngörülmüştür. Bu kararlar eğitim alanında laikleşmenin ilk adımı olarak kabul edilebilir. Benzer bir kararın 1880’lerde Fransa’da alındığını hatırlatmak gerekmektedir.

Bu kararlardan sonra taşradaki belli merkezlerle öğretmen okulları, İstanbul’da da yüksek öğretmen okulu açılması, aynı zamanda kız okullarının imkânlarının düzeltilmesi ve sayılarının artırılması için çalışılmıştır.¹⁶¹ Bu çabaların sonucunda 1911’de kızların devam edeceği ilk idadi (lise) açılmıştır. Bunu 1913’te çıkarılan Tedrisat Kanunu takip etmiştir. Bu kanuna göre altı yıllık kız okulları taşrada ilçelere kadar yayıldı. Nihayet 1914’te Darülfünun’da (üniversite) kadınlar için düzenlenen konferanslar, kızların üniversite eğitiminin ilk basamağı oldu. Bu konferanslara devam eden ve yıl sonunda yapılan sınavda başarı gös-

terenler İnas Darülfünunu'nun (Kız Üniversitesi) ilk öğrencileri oldular. Bu süreç, kızların 1921-1922 döneminde Hukuk ve 1922-1923 döneminde de Tıp Fakültesine kabulüne kadar vardı.¹⁶²

Eğitim alanında bu gelişmeler olurken Şeyhülislamlık nüfuzunu önemli ölçüde genişletti. Bu gelişme özellikle Türkçüler tarafından tepkiyle karşılandı. Çünkü şeyhülislamın yetkilerini genişletmesi ile eğitim ve dinde yapılmaya çalışılan reformun zorlaşacağı düşünülmüştü. Eğitimin dinsel etkiden kurtulamaması, çağdaş eğitim reformunun olmaması demekti. Bu dönemde İttihat ve Terakki üzerinde etkisini artıran Ziya Gökalp bu gelişmeler üzerine 1916'da bir muhtıra hazırladı. Buna göre dinsel konular ve din adamlarının sorunları "diyanet" olarak adlandırılan bir alanda çözümlenebilirdi. Böylece şeyhülislam sadece siyaset dışına çıkarılmış olmayacak, aynı zamanda şeriat mahkemeleri, evkaf idaresi ve bütün okullar şeyhülislam etkisinden kurtulmuş olacaktı. Şeyhülislamın yetkilerini kısıtlamak ve denetim altına almak için başlatılan girişim bir dizi hukuki düzenlemeye yol açmıştır. Yapılan en önemli değişiklik ise medreselerin Şeyhülislamlıktan alınarak Eğitim Bakanlığı'na bağlanması oldu. Bu girişim ile hem eğitim sisteminin laikleştirilmesinde önemli bir adım atılmış, hem de 3 Mart 1924'te çıkarılacak olan Tevhid-i Tedrisat (eğitimin birleştirilmesi) Kanunu'na giden yol açılmıştı. Bu başlangıç ile dinin etkisi, başta devlet yönetimi olmak üzere, yasama, adliye ve maliyede hızla azaldı. Dinin ve dinsel olanın bağımsız olarak ortaya çıkması da Cumhuriyetle birlikte kurumsallaşacak olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın temeli oldu. Bu gelişmeler ile birlikte, a) şeyhülislam kabineden çıkarıldı, b) şeriat mahkemeleri Şeyhülislamlıktan alınarak Adalet Bakanlığı'na bağlandı, c) Evkaf İdaresi Şeyhülislamlıktan alınarak kurulacak Evkaf Bakanlığı'na bağlandı ve d) bütün medreseler Şeyhülislamlıktan alınarak Eğitim Bakanlığı'na bağlandı.¹⁶³ Yapılan bu yasal değişiklikler, Şeyhülislamlığın kurumsal gücünün azalması, bir başka anlamda dinsel gücün, devlet yönetiminden uzak-

laştırılması süreci olarak tecelli etmiştir. Bunun diğer anlamı laikliğe giden yolun açılmasıdır.

Bu gelişmelerin ilk somut adımı, 1917’de yayımlanan Şeriat Mahkemeleri Usul-i Muhakeme Kanunudur. Bu kanunla adliye sisteminin birleştirilmesi yönünde ilk adım atılmıştır. Bir başka gelişme de Aile Hukuku Kararnamesi’nin hazırlanması oldu.¹⁶⁴ 157 maddeden oluşan bu kararname sadece İslam değil, Hıristiyan, Musevi ve Avrupa hukukundan da bazı kuralları içine almıştır. Özellikle evlenme akdinin meşruiyetinin dinsel otoriteden çıkarılıp devlet otoritesine verilmesi Müslümanlar arasında tepkiye yol açmıştır. Bu kararname 1926’da Cumhuriyet tarafından Medeni Kanun’un kabulüne kadar yürürlükte kalmıştır.

Bu dönemde gerçekleşen değişiklikler, bir anlamda erken laik kurumsallaşmalar sayılabilir. Şüphesiz bu değişikliklerin fikir babası olan Ziya Gökalp’in önemi ve Mustafa Kemal üzerindeki etkisini dikkate aldığımızda, bu kurumsal değişikliklerin Cumhuriyet sonrası yapılacak laik kurumsallaşmalar için önemli bir ön hazırlık olduğunu kabul etmek zorundayız. Bu açıdan bir kez daha tekrarlamak durumundayız ki, Osmanlıdan Cumhuriyete devletin yönetimi düzleminde bir süreklilik var olmuştur ve bu süreklilik aynı zamanda zihniyet düzleminde de birbiri üzerine oturmaktadır.

CUMHURİYET DÖNEMİ VE TÜRK MODERNLEŞMESİ

MECLİSTE FES TARTIŞMASI VE ŞER'İYE EVKAF VEKÂLETİ

Osmanlının paylaşılmasına karşı Anadolu'da başlayan direniş hareketi Mustafa Kemal önderliğinde yürütüldü. 23 Nisan 1920'de Ankara'da Büyük Millet Meclisi'nin kuruluşuyla birlikte Ankara ve İstanbul'da fiilen iki yönetim oluştu. Ankara'da kurulan hükümet, önce İstanbul'daki hükümeti yok saymadı, ancak açılışından bir hafta sonra aldığı bir kararla Hıyanet-i Vataniye Kanunu'nu çıkardı. Buna göre:

Büyük Millet Meclisi'nin meşruluğuna karşı ayaklanmayı kapsayacak söz, davranış ve yazı ile muhaliflikte ya da bozgunculukta bulunan kimseler vatan haini sayılır ve asılarak idam olunurlar.¹

Bu kararın alındığı gün önemli bir tartışma daha yaşanmıştır: fes tartışması. Fesin yerine kalpak kullanılması önerilmişti. Gerekçe olarak da ekonomik kaygılar ileri sürülmüş ve fes için yurtdışına giden paraların yurtiçinde kalması hedeflenmişti. Öneriye bazı mebuslar karşı çıktı. Tunalı Hilmi “fesin Türk'ün ruhu na yerleştiği”ni ileri sürerken, Haşim Bey ise “Tunus'taki Müslümanların da fes giydikleri, Osmanlının fesi çıkarması durumunda, onların manevi inançlarının azalacağı” gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Sivas mebusu Mustafa Taki Efendi ise “fesin Osmanlıları diğer milletlerden ayıran bir özellik olduğu, fesin çıkarılması durumunda bu durumun karışıklık yaratacağı” gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Oturum karar alınmadan sona ermiştir. Burada fesin kaldırılmasına karşı çıkanların öne sürdüğü gerekçeler önemlidir.

Geçmiş yüz yıl bile olamayan fesin –üstelik fesi Osmanlıya getirdiği için II. Mahmut’un “gâvur padişah” olarak anıldığını hatırlatalım– bu süre içinde bu kadar benimsenmesi ve sahiplenilmesinin ve hem manevi bir güç, hem de Osmanlıyı diğer milletlerden ayıran bir sembol olarak görülmesinin mebuslar tarafından ifade edilmesi ilginçtir. Burada fesin sadece bir baş giysisi olmaktan öte, sembol olarak ifade ettiği aidiyet vurgusu önemlidir.

Ankara hükümetinin ilk yaptığı işlerden biri de din konusunda adım atmak oldu. Genel anlamda din işlerini yürütmek üzere Şer’iye ve Evkaf Vekâleti’ni görevlendirdi. Bu vekâlet, varlık ve işlev açısından Osmanlıdaki Şeyhülislamlık makamından farklı olmadı. Ankara hükümetinin bu kararı konumuz açısından önemlidir. Zira yapılan ilk düzenleme dinsel alandadır ve vekâletçe hazırlanan beyannameler arasında kadınlara yönelik olanlar bulunmaktadır. İlerde göreceğimiz gibi bu adımlar, dinin ve kadının toplumsal olarak kontrol edilmesi açısından bir tutarlılık içindedir. Yine yukarıda dile getirdiğim, çarşaf örneğinde ifadesini bulan toplumun geneli için dinin taşıdığı önem, dini sürekli bir kontrol alanı haline getirmiştir. Göreceğimiz ki bu yıllarda din, hükümetin toplum üzerinde meşruiyetini sağlaması açısından da önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Bu yüzden yapılan bu ilk düzenlemelerin alanı ve içerikleri tesadüfi değil, iradi bir tercihi yansıtmaktadır.

MUSTAFA KEMAL’İN KADIN HAKLARI VE KADIN GİYİMİNE BAKIŞI

Mustafa Kemal gerek ordu komutanlığı döneminde gerekse Cumhuriyetin kuruluşuna giden süreç ve sonrasında kadının sosyal konumları, hakları ve giyimleri konusunda görüşlerini çeşitli kereler ifade etmiştir. Kadının toplumu oluşturan bütünü yarısı olduğunu ve gelişmenin ancak her iki kesimin, yani erkeklerin ve kadınların birlikte gelişmesi ile mümkün olduğunu ifade etmiştir.² Ancak kadın hakları konusunda olduğu kadar, kadının örtünmesi konusunda da açık biçimde görüş belirtmemiştir. Meral Akkent ve Gaby Franger çalışmasında Mustafa Kemal’in örtün-

me konusundaki ihtiyatlı bakışı şu örnekle anlatılmıştır: Başı açık olarak sahneye çıkan Bedia Muvahhid'e Mustafa Kemal, sahneye çıkarken başını örtmesi öğüdü verir. Buna şaşırان Muvahhid'e, Mustafa Kemal şu cevabı verir: "Sen bir Müslüman kadını olarak sahneye çıkıyordun. Bir de başın açık olursa bu çok fazla olur."

Yakın çevresi Mustafa Kemal'in kadın konusunda muhafazakâr olduğunu ifade etmiştir. Falih Rıfkı Atay Mustafa Kemal'in kadın konusundaki düşüncelerini şöyle ifade eder:

Kadın anlayışında pek garplı olduğu söylenemez. Hatta hanımların boyanmasını bile istemezdi. Son derece kısıkançtır. Denilebilir ki harem temayülünde idi. Bu O'nun hissi mizacı ve alışkanlığıdır. Kafasına göre, kadın hür ve erkeklerle eşit olmalıydı. Batı medeniyeti dünyasının kadını ile Türk kadını arasında hiçbir fark kalmamalıydı. Medeni Kanunla Türk kadının bütün haklarını veren Atatürk, kendi münasebetlerinde bırakın ecnebi erkeklerle evlenen Türk kadını, ecnebi kadınlarla evlenen Türk erkeğine bile tahammül etmezdi...⁴

Burada Mustafa Kemal'in kadınlar hakkında genel mizacı ifade edilirken bir yandan Türk kadının erkeklerle aynı haklara sahip olması konusundaki samimiyeti, diğer yandan da özel alandaki muhafazakârlığı ve aile konusundaki milliyetçiliği açık biçimde ortaya konmuştur. Mustafa Kemal özellikle kadın kıyafeti konusunda hiçbir yasal düzenlemeye gerek duymamıştır. Bu konuda "umumi kültürü yükseltmek, her fırsatta ikna edici ve mantıklı telkinlerde bulunmak, açılanları korumak yoluyla ve bilhassa geleceğin kadınlar üzerindeki derin tesiriyle, az zamanda bu konuda da hedefe ulaşmanın mümkün bulunduğuna inanıyordu."⁵ Türkiye'ye yaptığı ziyarette Türk modernleşmesi'nden etkilenen Afgan Kralı ülkesine döndüğünde kadın konusunda da bir kanun çıkarmıştır. Bir süre sonra Afgan Kralı Emanullah Han'ın tahttan indi-

rildiğini duyduğunda Mustafa Kemal'in yakınlarına "Ben ona bu konu (kadınların açılması) ile fazla uğraşma demiştim" dediği ifade edilmiştir.⁶

Yasal uygulamalarla örtünmenin ortadan kaldırılamayacağına gören Mustafa Kemal kadınların başlarını açmalarını çeşitli yollarla teşvik etmiştir. Bu konuya somut olarak ilk kez 31 Ocak 1923'te İzmir'de yaptığı bir konuşmasında değinir ve şunları söyler:

Bir toplum cinsinden yalnız birinin çağdaş icaplarını yerine getirmekle yetinirse, o toplumun yarından fazlası düşkünlük içinde kalır. ... Bundan dolayı bizim toplumumuz için ilim ve fen lazımsa, bunları aynı derecede hem erkek hem de kadınlarımızın edinmeleri lazımdır....

Kadının evdeki görevi analıktır. İlk eğitimin ana kucağında verildiği düşünülürse, bu görevin anlamı anlaşılır. Bundan ötürü kadınlarımızın da her bakımdan yükselmelerini sağlamak gerekir. Onlar da bilgin ve fen adamı olacaklar, erkeklerin geçtiği bütün öğrenim kademelerinden geçeceklerdir. Ve sosyal hayatta erkeklerle beraber yürüyerek birbirinin yardımcısı olacaklardır. Bizim dinimiz hiçbir zaman kadınların erkeklerden geri kalmasını istemiştir. Tanrının buyruğu hem erkek hem de kadının bilgili olmasıdır. Dinin gereği örtünme şekli kadını hayatından, varlığından ayıracak gibi olmamalıdır. Edebe aykırı olmayacak şekilde basit olmalıdır.⁷

Bu konuşmada Mustafa Kemal'in kadın konusundaki tutumu iki noktada ortaya çıkar. İlki, kadının sosyal alanda erkeklerle birlikte rol alması, ikincisi, kadının analık görevi. Bu iki isteğin birbiriyle çeliştiğini görmek gerekir. Bu çelişkili tutum sonraki yıllarda da sürmüştür. Bu anlamda kadının yeri ve ödevleri konusunda İslamcılarla aynı nokta savunulmuştur.

Mustafa Kemal başka bir konuşmasında da şunları söyler:

Dinimizin tavsiye ettiği tesettür hem hayata, hem de fazilete uygundur. Kadınlarımız şeriatın tasfiyesi, dinin emri mucibince tesettür etselerdi ne o kadar kapanacaklar, ne o kadar açılacaklardı. Dinin emir ettiği tesettür, kadınlar için zorluk çıkarmayacak, kadınların sosyal hayatta, ekonomik hayatta, gündelik hayatta ve ilim hayatında erkeklerle faaliyette bulunmasına mani olmayacak bir basit şekildedir. Bu basit şekil sosyal hayatımızın ahlak ve adabına aykırı değildir.⁸

Kadının örtünmesinin Cumhuriyette birinci mesele olmadığını belirtmeyi de ihmal etmemiştir. Türk kadını için birinci derecede önemli olan fikir ve ruh halinin gelişmesidir:

Şunu ilave edeyim ki, kadın meselesinde şekil ve kıyafet-i zahiriye ikinci derecedir. Asıl mücadele sahası, kadınlarımız için şekilde ve kıyafette muvaffakiyetten ziyade, asıl muzaffer olunması gereken saha nur ile, irfan ile, fazilet-i hakikiye ile tazayyin ve tecehhüz etmektir.⁹

Batıda Türk kadını konusunda çizilen olumsuz imajın kadınların dış görünümünden kaynaklandığını ve bunun bütün Türk kadınlarına mal edildiğini belirtmiş, buna karşı çıkmıştır. Bu konuda “Muhterem hanımlar, düşmanlarımızı aldatan bu manzara-i hariciye bilhassa kadınlarımızın şeklinden tarz-ı teleb-büsünden ve suret-i tesettürden neş’et ediyor” diyerek¹⁰ dış giyim konusunda bakışını ifade etmiştir.

Konya’da Kızılay Kadın Kolu’nun organize ettiği bir gezide de şöyle konuşmuştur:

Gerçekten de özellikle büyük şehirlerde kıyafetlerimiz bizim olmaktan çıkmıştır. Şehirlerdeki kadınlarımız iki aşırı

kılık içinde görünüyorlar. Ya dışarıdan ne olduğu bilinmeyen çok kapalı, karanlık bir kılık ya da Avrupa'nın en serbest balolarında bile gösterilmeyecek kadar açık bir giyiniş. Her ikisi de dinimize aykırıdır. Yürüyeceğimiz yol; büyük Türk kadınına çalışmalarımıza ortak etmek, hayatımızı onunla birlikte yürütmek, onu bilim, ahlak, sosyal ve ekonomik hayatta erkeğin ortağı, arkadaşı, yardımcısı yapmak yoludur. Kılıklarını da aynen Avrupa kadınına taklit ederek giyimlerini aşırılığa götürenler düşünmelidirler ki; her ulusun kendi gelenekleri, alışkanlıkları, ulusal özellikleri vardır. Başkasını aynen taklit eden millet; ne o milletin aynı olabilir, ne kendi ulusallığı içinde kalabilir. Bunun sonu da umulana varılmamanın acısıdır. Kapalı olmayan fakat erdemli olan bir giyimle ilim ve sanat hareketlerine, sosyal hareketlere katılan kadını, dünyanın en tutucu milleti bile beğenir."

Burada Mustafa Kemal, giyim konusunda özellikle büyük şehirlerdeki durumu dikkate alarak, var olan iki ucu da eleştirmiştir. Kadının rolünün erkekle ortak olduğunu hatırlatarak, giyimde buna uygun olmasını önermiştir. Dış görünüşün bu kadar önemli olması, modernleşmede temel vurgunun ifadesi açısından önemlidir. Bu bakış bugün de değişmiş değildir. Burada hedeflenen modernleşmenin içselleştirilmesi değil, dışardan bakıldığında algılananın modern olmasıdır. Özellikle kadınların sadece dış görünüşleri açısından modernleşmelerini Ayşe Kadıoğlu bir çalışmasında "kostüm modernliği" olarak tanımlamıştır.¹²

Mustafa Kemal kadın giyimi konusunda doğrudan dini hedef alan konuşma yapmamış, mümkün olduğunca dini meşrulaştırıcı bir araç olarak kullanmıştır. Bu tutumunda baştan sona kadar bir tutarlılık söz konusudur. 1921 Anayasası'nda da "devletin dininin İslam" olduğu maddesi ile aynı çizgi korunmuştur. Bu yaklaşım 1924 yılına kadar sürmüştür .

TÜRK MODERNLEŞMESİ VE CUMHURİYET KADINI

Kadının durumu, Osmanlıdan Cumhuriyete geçişte en önemli tartışma konusu olmuştur. Bu geçiş, toplumu birçok alanda dönüştürmüştür, dönüşümün en sembolik alanı da kadındır. Kadının görünürlüğünden sosyal konumuna kadar birçok alanda hızlı bir dönüşüm yaşanmıştır. Osmanlı'nın geri kalmasında sembol kabul edilen kadın, Cumhuriyetle birlikte modernleşmenin sembolü yapılmıştır. İsmet İnönü "Türk inkılabı denildiği vakit, bunun kadının kurtuluş inkılabı olduğu beraber söylenecektir" şeklinde durumu açık biçimde ortaya koymaktadır.¹³ Modernleşme sürecinde bir "nesne" olarak kabul edilen "bu kadın" Cumhuriyetin gurur kaynağı olmuştur. Şirin Tekeli'nin sözleri bu olguyu iyi ifade etmektedir:

Kadın devriminin Kemalizm'in çok önemli parçası olduğu doğru. Yalnız orada ilk sorumuz şu: Bu devrim kadınların kendi hakları için mi yapılmıştı, yoksa bir biçimde Kemalizm'in gerçekleştirmek istediği öbür dönüşümün, devlet katındaki dönüşümün aracı olarak mı kullanılmıştı? Çok ciddi olarak böyle bir araçsallık olduğunu düşünüyorum. Atatürk bir asker ve gayet iyi bir stratejist. Kadın haklarının bir devlet dönüşümü çerçevesinde ne anlama geldiğini gayet iyi değerlendirebilecek bir kişi, bir jakoben ve bunu sonuna kadar kullanmış bir lider.¹⁴

Bu dönüşüm, yukarıda değindiğimiz gibi önce kadının sosyal alanda görünürlüğü ve kılık kıyafetindeki değişim ile kısmi olarak başlamıştır. Cumhuriyetle birlikte kadınlar için artık farklı bir dönem başlamıştır. Cumhuriyet öncesinde kısmen şartların getirdiği zorunluluk kısmen de kadınların kendi istekleriyle başlayan dönüşüm, Cumhuriyet sonrasında hükümet tarafından teşvik edilmiştir. Balolarla başlayan kadınların toplumsal görünürlük süreci, kadınların seçme ve seçilme hakkına kavuştuğu siyasal katılıma kadar sürmüştür.

Kadının sosyal hayattaki yeri, görevleri, giyimi gibi birçok özelliği, Ziya Gökalp'in fikri taşıyıcılığı ile, İslam öncesi Türk kadını figürüyle meşrulaştırıldı. Türkçülerin ileri sürdükleri görüşler, kadının sosyal konumunun İslamın yanlış yorumu yüzünden kötüleştiği ve ikincilleştirildiği şeklindedir. İkinci Meşrutiyet döneminde idealleştirilen bu kadın için Halide Edip 1909'da *Mehasin*'de şunları yazmıştır:

Bir kadın evvela Osmanlı, bir vatanperverdir. Vatanın hukuku, kadınlık hukukundan bin kat mühim ve muhteremdir, onun için kadınlar bugün hukukumuz diye haykırırken bunu kendileri için değil, vatana yetiştirecekleri evlada lazım olan terbiyeyi verebilmek için olduğunu derhatır etmelidirler.¹⁵

Böylece İkinci Meşrutiyet döneminde tanımlanan ideal Türk kadını tipolojisi Cumhuriyet ile birlikte hayata geçirilmiştir. Bu şekilde Türk kadınına atfedilen ahlak, dürüstlük, zekâ, fazilet ve fedakârlık gibi özellikler ile kadın yüceltilmiştir. Burada hatırlatılan bir başka özellik ise kadının vatana yararlı evlatlar yetiştirmesidir. Yukarıda belirttiğimiz gibi kadının bu özelliği bizzat Mustafa Kemal ve kurucu kadro önde gelenleri tarafından sıkça dile getirilecektir.

Kadının bütün bu özellikleri ile toplumdaki rolü, konumu ve kimliği yeniden ele alındı. Kadın hem erkeğin yardımcısı olacak, hem de toplumsal üretime katılarak ekonomiye de katkı yapacaktır. Kadının topluma kazandırılmasındaki bütün çabalar feminiteye karşı milliyetçi bir kadın imgesi üzerine kurgulanmıştır. Bu tercih dönemin ideolojisine de uygun bir tercihtir. Milli kimlik temeline dayanan bu arayışlar, Batılı feminiteden uzak olarak şekillenirken, aynı zamanda Doğulu anlamda cinsel kadın imajından da uzak durulmuştur.¹⁶ Nitekim o dönemin romanlarında sıkça rastlanılan, erkekleri baştan çıkaran fitne kadın imgesi, sosyal, eğitilmiş ve namuslu kadın imgesine dönüşmüştür. Bu, bir anlamda

kadının cinsel unsurlarından arınarak, tüm varlığını ailesine ve çocuklarına adayan bir imgeye dönüşmesidir. Aynı şekilde kadının eğitime verilen önem, kadından ziyade kadının yetiştireceği çocukların toplumun ilerlemesinde oynayacağı role bağlı olarak ele alınmıştır. Eğitime verilen önem, bir başka açıdan da erkeğe eşlik edecek olan kadının eğitilmiş olmasının önemi ile ilişkilendirilmiştir. Eğitim ile hedeflenen bir başka gelişme de, kadının ahlakının yükselmesi ile örtünmeye gereksinimin ortadan kalkacağı yönünde bir beklentidir. Bu beklenti bir anlamıyla kadını sekülerleştirme arayışıdır. Bu, sosyal alana katılım ile dinsel duyarlılıklara daha az ihtiyaç duyulacağı yönündeki varsayımlara dayanmaktadır.

Bu açıdan Türkiye Cumhuriyeti üzerinde ideolojik anlamda da etkili olan Ziya Gökalp'in Türk ailesi konusunda öne sürdüğü "Milli Aile" hem ulusal kimlik oluşumu, hem de Türk milliyetçi ideolojisinin kurumsallaşması açısından önemli oldu. Geçmiş Türk ailesinden örnekler verilerek kadınların erkeklerle eşit haklara sahip ve ortak olduğu sıkça vurgulandı:

Alelade evlerde, ev ortak olarak, karı ile kocanın ikisine aitti. Çocuklar üzerinde velilik hassası, baba kadar anaya da aittir.¹⁷

Ziya Gökalp'in sürgündeyken ailesine yazdığı mektuplarda aile kurumunun önemine, ailenin çocukları olduktan sonra yüklendiği sorumluluğun ağırlığına ve özellikle baba rolüne yaptığı vurgu ve babaya verdiği sorumluluk yeni Cumhuriyetin aile yapısını etkiledi. Böylece babalar özellikle kızların eğitiminde özel bir sorumluluk yüklenmiş oldu. Babalık nosyonunun bu kadar öne çıkmasıyla Mustafa Kemal "manevi babalık" vurgusuyla Cumhuriyetin kurucusu olarak tescillendi.

İslam öncesi Türk kadını ile Cumhuriyet kadını arasında kurulan bağlar, Cumhuriyet sonrası Tür tarihi konusunda sürdürülen araştırmalar ve ileri sürülen tezler ile meşrulaştırılmaya çalışıldı.¹⁸

Özellikle II. Abdülhamit döneminde artarak çoğalan okullarda eğitim alan gençlerle birlikte yeni bir sınıf doğmuştur. Bunlar içinde kadınlar ayrı bir yere sahiptir. Cumhuriyetle birlikte “Muallime Hanımlar” adıyla anılan bu kadınların iyi bir eş ve ane olmakla birlikte bir misyonu da “ulusu eğitmek” olmuştur. Yeni bir kültürel kuşağının eğitilmesinde bu dönemin eğitilmiş kadınları büyük istekle görev almış ve bu görevi yerine getirmişlerdir. Böylece kadın iki misyonu birleştirmiş, ancak geleneksel görevleri her zaman modern görevlerine galebe çalmıştır.¹⁹

Cumhuriyetin ilk yıllarında kadınlar bir taraftan eğitim yoluyla sosyalleşirken, diğer taraftan da yoğun bir dernekleşme ve bu yolla sosyal faaliyetlere katılma imkânları yaratmışlardır. Bütün bu faaliyetlerde kadın ve erkek eşit, aynı sosyal sorumluluğu alan vatandaşlar olarak yer almıştır. Bu faaliyetlerde kadın kurumsal olarak bir adım daha atarak “sosyal kadın” nosyonunu elde etmiştir. Türk kadınının sosyal alanda görünmesi, düzenlenen balolarla olmuştur. Bunda öncülüğü milletvekili eşleri yapmıştır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki ilk dönem bu balolara katılım fazla olmadığı gibi, katılanlar da çekingen bir tutum takınmıştır. Bu süreci kadınların park ve plajlarda görünmesi izlemiştir. Yine bu dönem spor kulüpleri kurulmaya başlanmış ve çeşitli bayram kutlamalarına kızlar katılmaya başlamıştır. Şüphesiz bu durum kadınlar için bambaşka bir hayat demektir. Yüzyılların alışkanlıklarının bir anda değişmesi mümkün görünmemektedir.

Artık kadın modern, eğitilmiş, sosyal ve bu anlamda geleneksel olandan farklı ve üstündür. Bu anlamda Cumhuriyet kadını “asri kadın”dı. Asri kadın ise erkeğin yanında her türlü sosyal faaliyette (çoğunlukla balo, konser vs) bulunmak gibi bir misyon yüklenmiş, eğitilmiş, meslek sahibi kadındı. Bu özellik kadının dış görünüşü ile de bütünlük arz etmekteydi. Kadın üzerindeki bütün İslami öğeler, tesettür, peçe gibi kadını geçmişe bağlayan bütün sembolik unsurlar devre dışı bırakılmıştır. Bu yeni dönemde örtünme geçmiş, asri kadına ait olan modern giyim ise bugünü temsil eder olmuştur.

Cumhuriyetin hedeflediği bu değişim kısmi olarak yaşanmıştır. Gerek zamanın koşulları, gerekse imkânlar açısından Anadolu'nun her yerinde benzer bir değişim yaşanmamıştır. Bu durum geçmişten bu yana var olan toplumsal farklılaşmaları daha da artırmıştır. Özellikle Orta Anadolu, Güney ve Doğu Anadolu bölgelerinde eski geleneksel aile yapıları güçlenerek devam etmiştir.²⁰ Bu önemli bir tespittir. Çünkü modernleşme ile gelen yaşam biçimi, özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında bir üst sınıf yaratmıştır. Bu değişim toplumda yaşanmamıştır. Bu yüzden başörtüsü/turban tartışmasını anlama çabası sadece Cumhuriyet ile başlayan süreci değil, Osmanlı dönemini de kapsamalıdır. Çünkü Osmanlıdan Cumhuriyete toplumsal ve zihni düzlemde belli bir sürekliliğin olduğu açıktır. Kadınların Osmanlı'nın ilk batılılaşma hareketlerinden bu yana bulunduğu durumu Ayşe Kadioğlu, gelenek ile modernlik arasında ince bir çizgide yürümeye zorlanmaları olarak tanımlamıştır.²¹

KADININ İKİNCİLLEŞTİRİLMESİ

Cumhuriyet kurucularının kadın konusunda yapmış oldukları önemli değişikliklerde, yukarıda bir parça değindiğimiz gibi araçsal bir pragmatizm söz konusudur. Kadına verilen haklar ve onun sosyal alanda görünmesinde esas amaç, ekonomik kalkınmaya ve Batı tipi modernleşmeye katkı olmuştur. Ancak kadın toplumsal algılanmasında “ikinci cins” olmaktan kurtulamamıştır.²²

Modernleşmenin her alanda olduğu gibi Türk kadınının hayatında da önemli değişiklikler yarattığı varsayılmıştır. Ancak bazı çalışmalar bu değişimin yeterli olmadığı görüşündedir. Ayşe Durakbaşa Kemalizmin kadın statüsünde önemli bir değişime yol açmadığını ileri sürmüştür.²³ Ayşe Kadioğlu Cumhuriyet reformları her ne kadar kadınları kamusal alana çıkmaya teşvik etse de, kadınların özel alandaki sorumluluklarının birincil ödevleri olarak kaldığını belirtmiştir.²⁴ Aynı çalışmasında Kadioğlu, Atatürk'ün şu sözlerine yer vermektedir:

Şunu söylemek istiyorum ki, kadınlarımızı vezaifi umumi-yede uhdelerine düşen hisselerden başka kendileri için en ehemmiyetli, en hayırlı, en faziletkar bir vazifeleri de iyi valde olmaktadır.²⁵

Ancak bu dönemde geçmişe göre önemli bir fark dikkat çeker. Geçmiş dönemlerde güçsüz ve dağınık da olsa bir kadın muhalefeti söz konusu iken, artık böyle bir muhalefet yoktur ve bu dönemde kadın hareketi bir tür “devlet feminizmi” ile açıklanabilir. Bu dönemde kadın hakları için mücadele eden çeşitli dernekler, hatta 1923’te kadınlar tarafından kurulan bir parti bulunsa da, bu girişimler yukarıdan gelen baskılar ile ortadan kaldırılmıştır. Kısaca bu dönemde kadın hakları konusunda yapılan bütün olumlu değişiklikler, kadını tanımlayan, onu şekillendirmeye, dönüştürmeye yönelik projenin birer parçasıdır. Bu açıdan Kemalist reformlar çerçevesinde kadın toplumsal düzeyde birey olarak değil, ulusal gelişmeyi sağlamanın bir aracı olarak görülmüştür. Zehra Arat bu sürecin birbirini besleyen üç düzeyde yürütülen söylem, yasa ve yönetim politikaları ile ifade edildiğini belirtir.²⁶

Mustafa Kemal birçok konuşmasında, daha önceki bölümlerde vurguladığımız İstanbul ve Anadolu arasındaki mekânsal farklılaşmaya destek verir tarzda, Türk kadını büyük ölçüde Anadolu kadını üzerinden betimlemektedir. Türk kadını tanımlarken daha çok tarlada eşiyle birlikte çalışan, giyim kuşam konusunda daha özgür ve daha cefakâr Anadolu kadını tipolojisinden hareket etmektedir. Bu ayrım özellikle Türkçülük düşüncesinin İslam öncesi Türk toplumlarındaki kadın tipolojisine de uygundur. Bu tanımlama, İstanbul kadını, özellikle Tanzimat dönemi edebiyat eserlerinde vurgulanan Batı özentisi olmasından dolayı dışlamıştır. Bu durum Türk modernleşmesi için açık bir çelişkinin ifadesidir. Çünkü ilk dönemde dışlanan İstanbul kadınları, Türk modernleşmesinin sonraki yıllarda esas sembolü olacaktır. Özellikle 1930’lu yıllar bu durumun tescillendiği yıllardır.

Mustafa Kemal pek çok açıklama ve konuşmasında kadın haklarını tanımlamış, kadınları hem olumlu hem de olumsuz etkileri olabilecek bir toplumsal güç olarak ifade etmiştir. “Padişahlar hakkında mevhum telakkiler besliyorduk, bunlar validelerimizin verdiği sakim telkinatın neticesi idi” demekte, Osmanlıda erkeklerin tembelliğinden kadınları sorumlu tutmakta, onları sosyal bir güç olarak görmeyi de sürdürmektedir. Kadının eğitilmesinde en büyük amacın vatan için iyi evlat yetiştirmek olduğunu ifade eder:

Kadının en büyük vazifesi analıktır. İlk terbiye verilen yerin ana kucağı olduğu düşünülürse bu vazifenin ehemmiyeti layıkıyla anlaşılır.²⁷

Kadınların gerçekleştirilen birçok reforma rağmen hâlâ ikincil konumda algılanması söylem düzeyinde kalmamış, yasalara da geçmiştir. Kadınlar açısından önemli haklar getirmiş olsa da Medeni Kanun’da yer alan birçok madde kadını ikinci plana itmektedir. Bu maddelerde kadın ve erkek roller tanımlanarak, bu farka uygun işbölümü yapılmaktadır. Evliliği yasal bir güvenceye alması bakımından olumlu olan yasa, ev içi iş bölümü konusunda kadına aynı ölçüde hak tanımamıştır. Bu yasada kadını ikincilleştiren bazı maddeler şöyle sıralanabilir: Erkek evlilik birliğinin başkanıdır. Evi seçme hak ve sorumluluğu kocaya aittir. Karı ve çocukların geçimini sağlamak kocanın sorumluluğundadır (152/1-2). Evlendikten sonra karı, kocanın aile ismini almak zorundadır. Karı, evin idaresinden sorumludur (153/1-2). Evlilik birliğini koca temsil eder (154). Kadının da bazı temsil hakları vardır, ancak bunlar evin daimi ihtiyaçlarının sağlanmasıyla ilgili konularda yasal temsil ile sınırlıdır (155). Kadının bir iş ya da bir sanatla uğraşması kocanın açık ya da zımni iznine tabidir (159/1). Anne ve baba velayet sorumluluklarını paylaşırlar, ancak bir anlaşmazlık halinde velayet hakkı babaya verilir (263). Görüldüğü gibi kadının ikincil konumu ve erkeğe bağımlılığı yasalarla da kurumsallaşmıştır.

Kadının ikincilleştirilmesi eğitim alanında da göze çarpmaktadır. Eğitimin Cumhuriyet için taşıdığı önem dikkate alındığında, bu alanda kızların ikincilleştirilmesi daha da öne çıkmaktadır. Çok savunulduğu halde karma eğitim sadece ilkokul ve üniversite düzeyinde gerçekleşirken, ortaokul ve liselerde kızlar ve erkekler ayrı okullarda okumaya devam ettiler. 1923-1924 eğitim döneminde 72 erkek okuluna karşılık hiç kız okulu açılmamıştır. Karma eğitime ancak 1934-1935 eğitim yılında, sadece tek lisesi olan büyük şehirlerde izin verilmiştir. Meslek eğitim liselerinde de benzer durum karşımıza çıkmaktadır. Kızların devam ettiği bölümlerde verilen dersler daha çok ev eksenlidir. Bu yukarıda değindiğimiz kadınların ev içi rollerini (analık) pekiştiren bir tutarlılık içindedir. Bunu kız enstitüleri ve akşam sanat okulları izlenmiştir.²⁸ Bu eğilim kadınların seçecekleri meslekler konusunda da belirleyici olmuştur. Kadınlar daha çok emek yoğun, düşük ücretli işlere girebilmiştir.

Burada açık olan husus, kadını ikincilleştirmenin ideolojik bir tercih olduğu ve sistematik olarak yürütüldüğüdür. Ancak kadın konusunda yapılan reformlar her şeye rağmen Osmanlıya göre önemli adımlardır. Başta aile kurumunun laikleşmesi, kadının eğitim yoluyla toplumsal hayata katılması önemli adımlardır. Kadının konumu üzerine Osmanlı ile Cumhuriyet arasında bir kıyaslama yapıldığında, dinsel otoriteye dayanan ataerkilliğin laik otorite tarafından aynen devam ettirildiği ortaya çıkar. Kadın Osmanlıdan kopuşun sembolik olarak taşıyıcısı olmuş, ancak yeni düzen ile eskisinden farklı olmayan bir sosyal konuma itilmiştir.

Bütün bu sürecin sonunda hayat bulan “yeni kadın” Batıdaki hemcinslerinden zıt özellikleri ile yüceltilmiştir. Aşırı serbest giyimi ve makyajı ile eleştirilen Batı kadını karşısında, Cumhuriyet kadınının modern ve mütevazı, sorumlu ve tutumlu özelliklerine vurgu yapılıyordu. Batılı kadınının açık cinselliğine karşı Cumhuriyet kadını namuslu ve cinsiyetsiz olarak övülmüştür. Ev ve iş sorumluluğu ile kadın yeni Cumhuriyet erkeğinin arkasında-

ki esas güç olarak öne çıkmıştır. Bu yüzden bu dönemde yapılan tüm değişiklikler sonucu ortaya çıkan kadın imgesini Deniz Kandiyoti, kurtulmuş ama özgürleşmemiş²⁹ olarak tanımlar. Cumhuriyet ile vatandaşlık, bireyselliğe öncelenmiştir.³⁰

LAİKLEŞME SÜRECİ REFORMLARI

Cumhuriyetin ilk yılları devrimler dönemi olarak anılır.³¹ 1924'e kadar yapılan reformlar görece olarak daha yavaş ilerlemiştir. Bunu hem Mustafa Kemal'in başta din olmak üzere toplumsal hassasiyetlere daha fazla dikkat etmesine, hem de dönemin koşullarına bağlamak mümkündür. Ancak 1924 sonrası yapılanlar daha hızlıdır ve esas dönüşüm bu tarihte başlar. Özellikle dinin kamusal alandaki etki ve görünürlüğünü ortadan kaldırmak için önemli reformlar yapıldı.

İlerleyen bölümlerde göreceğimiz gibi 1924 yılına kadar olan süreçte din yeni Cumhuriyetin meşrulaştırılmasında araç olarak kullanılmış ve 1921 Anayasası'nda yer almıştır. Ancak 1924'te başlayan süreç sadece dinin kamusal görünürlüğünün ortadan kaldırılması değil, aynı zamanda dinin kontrol edilme süreci olarak karşımıza çıkar. Bu tartışma ileriki bölümde ele alınacaktır.

Bu dönemde hazırlanan tarih kitabında şu satırlar vardır:

Doğa, insan ve yaşam yaratıcı bir iradenin ürünü değil, doğa yasalarının sonucudur. Allah insanı değil, insan Allahı yaratmıştır. Eski Mısır'da ve İbranilerde kabile düzeninden ve çokluktan tek otoriteye geçilirken, tanrıların sayısı da teke inmiştir. Şu halde masum ve cahil insanları yüzlerce Allah'a taptırmak veya Allahları muayyen gruplarda toplamak ve en nihayet bir Allah kabul ettirmek, siyasetin doğurduğu neticelerdir.³²

Bu satırlar dinin tanrısal değil, toplumsal ürün olarak kabul edildiğini göstermektedir. Bu bakış açısı şüphesiz Osmanlı-

dan büyük bir kopuş anlamını taşır. Şükrü Kaya 1934'te TBMM'de yaptığı bir konuşmada "Dinler işlerini bitirmiş, vazifelerini tüketmiş, yeniden uzviyet ve hayatiyet bulamayan müesseselerdir"³³ diyerek, dinin tarihsel olarak işlevini bitirdiğini ve Cumhuriyetin kurumsallaşmasında dinin yerinin olmadığını açık açık belirtmiştir. Bizzat Mustafa Kemal de, "Bu (CHP programındaki) prensipleri, gökten indiği sanılan kitapların dogmalarıyla asla bir tutulmamalıdır. Biz ilhamlarımızı, gökten ve gaipten değil, doğrudan doğruya hayattan almış bulunuyoruz"³⁴ diyerek dine bakışını geçmişten farklı olarak ifade etmiştir.

Saltanatın 1 Kasım 1922'de kaldırılması ile başlayan süreç birbirini izleyen ve tamamlayan adımlardan oluşmuştur. Bütün bu sürece bir anlamda "laikleşme" demek mümkündür. Bu süreçte Şinasi ile başlayıp, Ali Suavi, Tevfik Fikret, Abdullah Cevdet, Kılıçzade Hakkı, Celal Nuri, Ziya Gökalp ile önemli bir mesafe alan Batıcı ve Türkçü düşünce akımlarının önemli etkisi olmuştur.

Cumhuriyetin ilanından sonra kabul edilen değişiklik ile "devletin dini, din-i İslamdır" hükmü anayasaya konulmuştur. Bu hüküm, saltanatın kaldırılması ve Cumhuriyetin ilanına ters düşmesine rağmen anayasaya konmuştur. Bu maddenin yasalaşması, yapılan değişimlerin halk üzerinde yarattığı etkileri azaltma işlevi görmüştür. Anayasaya konan bu hüküm devrimleri ve reformları durdurmamıştır.

LAİKLEŞME SÜRECİNİN HIZLANMASI VE HİLAFETİN KALDIRILMASI

1924 ile başlayan süreç Cumhuriyet için önemli bir tarihsel dönüm noktasıdır. Bugüne kadar dine ve dini unsurlara sahip çıkan Cumhuriyet yönetimi bu tarihten sonra hızlı bir laikleşme sürecine girmiştir.

Hilafet, İslam anlayışına göre Hz. Muhammed'e vekâlet etme işlevine sahip olsa da, bu konuda çeşitli tartışmalar vardır. Halifelik, 1517'de Yavuz Sultan Selim'in Mısır'da Kölemen Sultanı Kansu Gavri'yi yenmesi ile Osmanlılara geçmiştir.³⁵ Bu tarihe

kadar Mısır'da bulunan bu kurum dinsel açıdan işlevsiz hale gelmişti. Ancak Osmanlı ile birlikte halifelik dinsel açıdan yeniden önemli bir kurum olmuştur. Bir anlamda halifelik, Osmanlı ile birlikte hem yönetsel açıdan işlevsel olarak kullanıldı, hem de devlet-toplum ilişkisinde önemli bir güç oldu. Hilafetin Osmanlılara geçmesi, önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, toplumsal alanda da birçok değişime yol açmıştır.

Cumhuriyetin ve egemenliğin kayıtsız şartsız ulusa ait olması ilkesinin, egemenliği Tanrı'dan alan halifelik kurumu ile bağdaşması mümkün değildir. 3 Mart 1924'te Meclis başkanlığına üç yasa önerisi verildi: 1) Halifeliğin kaldırılması ve Osmanogulları soyundan olanların Türkiye dışına çıkarılması (431 sayılı yasa),³⁶ 2) Din işleri, vakıflar ve genelkurmay bakanlıklarının kaldırılması (429 sayılı yasa)³⁷ ve 3) Öğretim ve eğitimin birleştirilmesi (430 sayılı yasa).³⁸

Uzun süren tartışmalardan sonra kabul edilen bu yasalar özellikle önemlidir. Yapılan değişiklikler bu tarihe kadar yapılan düzenlemelere göre daha radikal niteliktedir. Böylece başta eğitim ve din alanında hızlı bir laikleşme süreci başlamıştır. Bu tarihten sonra bu dönüşüm hızlanacak, devlet yapısına ilişkin yasal düzenlemeleri hukuk, eğitim, kültür alanlarında yapılan birçok toplumsal reform izleyecektir.³⁹

Kabul edilen bu yasalar Cumhuriyetin laik niteliği açısından önemlidir. 429 sayılı kanun ile Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur. Bu kanunun 1. maddesine göre, "Türkiye Cumhuriyeti'nde insan ilişkilerine ilişkin olan hükümlerin yasalaştırılması Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun kurduğu hükümete ait olup, iyiyle kötüyü ayırd edici İslam dininin bundan başka inançları ve tapınmaları için Cumhuriyetin başkentinde 'Diyanet İşleri Başkanlığı' kurulmuştur." Bu kurum ile dini işlerin bütünü devlet içine alınarak kuruma bir tür yönlendirici ve denetleyici işlev verilmiştir. Bu durumu İhtar B. Tarhanlı "şeriatın hukuki olarak kaldırılması" olarak tanımlamaktadır.⁴⁰ Mustafa Kemal "Müslü-

man halkı bir halife korkuluğu ile uğraştırmayı ve kandırmayı sürdürmek çabasında bulunanlar, yalnız ve ancak Müslümanların ve özellikle Türkiye'nin düşmanlarıdır"⁴¹ diyerek konunun önemini dile getirmiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) kurulması aslında bir sonuçtur. Çünkü dinin toplum açısından yeri Mustafa Kemal tarafından da kabul edilmiştir. Dinin toplumsal gücünün kontrol edilmesi bu anlamda önem kazanmıştır. İkinci Meşrutiyet döneminde itibaren kademeli olarak gücü azaltılan Şeyhülislamlığın yeri ni Cumhuriyet ile birlikte DİB almıştır. Osmanlıdan Cumhuriyete geçişte din konusundaki bu süreklilik ideolojik bir temele dayanmaktadır. Bu ise dinin otoriter zihniyet içinden üretilmesi ve toplumun denetimi ve yönlendirilmesi için kullanılmasıdır. Bunun sonucu olarak din ve dinsel görünürlük kamusal alandan temizlenmekle kalmamış, özel alan da kamusal alan içinde eritilmiştir. DİB'in İslamın yorumları konusunda da tek belirleyen olması, özel alandaki bütün İslam algısını ve yorumunu da tekleştirmiştir. Böylece beklenen ve hedeflenen, Müslümanların da homojenleştirilmesidir.

Aynı gün kabul edilen Eğitimin Birleştirilmesi (Tevhid-i Tedrisat) Kanunu ile Diyanet İşleri, Vakıflar Bakanlığı ve özel vakıfların idaresinde olan bütün medrese, askeri ve sivil okullar ile Sağlık Bakanlığı'na bağlı yetimhaneler Eğitim Bakanlığı'na bağlanmıştır.

Bu yasaların kabul edilmesinin ardında İstanbul basını ile Ankara basını arasında şiddetli bir tartışma yaşanmıştır. Bu tartışmaların İstanbul cephesinde muhalif grup (Mustafa Kemal'in yakın çalışma arkadaşlarından olan Rauf Bey, Dr. Adnan [Adıvar], Cavit Bey ile *Vatan*, *Tanin*, *Tasvir-i Efkâr* gazeteleri) bulunmaktadır. İstanbul'dan gelen bu eleştirilere Ankara'dan *Hâkimiyet-i Milliye*, *Ulus* ve *Yeni Gün* gazeteleri cevap vermiştir. Yeni yasalara gelen tepkiler ve bunlara verilen cevaplara baktığımızda, bu tartışmaların bugünkülerden farklı olmadığı görülür.

ŞAPKA KANUNU VE KADIN GİYİMİ

1924'te yapılan değişikliklerle başlayan dönem yapısal değişimlerin önünü açtı. Şapka kullanımıyla ilgili yasanın çıkarılması, modernleşme sürecinde sembolik görseelliğe yapılan vurgu açısından önemli bir duraktır. Bu yönde bir düşüncenin Mustafa Kemal'in kafasında önceden var olduğu ve fes yerine şapka giyilmesi konusunu yakın çevresine açtığı bilinmektedir.

Mustafa Kemal, şapka kanunu çıkmadan önce kimi illere yaptığı gezilerde şapka kullanmaya başlamıştır. Ağustos 1925'te yaptığı Kastamonu gezisinde şapka giymesini, diğer illerde ya üniformalı ya da fesli tanındığı, Kastamonu'da kendisini ilk defa görecekları için şapkayı tercih ettiğı şeklinde açıklamıştır. Kastamonu'da bu konuda yaptığı açıklamada "erkekler tarafından kullanılan sarığın dini bir sembol olduğunu ve din adamları tarafından ancak dini törenler sırasında giymeleri gereken bir baş giysisi olduğunu" ifade etmiştir. Mustafa Kemal'in bu ziyareti sırasında bütün Kastamonu'da görevli bürokratlar şapka giymiştir.

Bu gezi sonrası katıldığı İnebolu seyahatinde şapka giymeye devam etmiştir. Burada Türk giyimini özetlemiş ve kadın giymi konusunda şunları söylemiştir:

Seyahatim esnasında köylerde değil, bilhassa kasaba ve şehirlerde kadın arkadaşlarımızın yüzlerini ve gözlerini çok kesif ve itina ile kapatmakta olduklarını gördüm. Bilhassa bu sıcak mevsimde bu tarz, kendileri için mutlaka mucibi azab ve ıstırab olduğunu tahmin ediyorum. Erkek arkadaşlar! Bu biraz bizim hodbinliğimizin eseridir... Fakat muhterem arkadaşlar, kadınlarımız da bizim gibi müdrik ve mütefekkir insanlardır. Onlara mukaddesatı ahlakiyeyi telkin etmek, milli ahlakımızı anlatmak ve onların dimağını nur ile, nezehatle teşhiz etmek esası üzerine bulunduktan sonra fazla hodbinliğe luzum kalmaz. Onlar da yüzlerini cihana gösterebilirler ve gözleri ile cihanı dikkatle görebilirsin-

ler. Bunda korkulacak bir şey yoktur. Keskin bir gerçek olarak söylüyorum: Korkmayın, bu gidiş zorunludur ve bu zorunluluk bizi yüksek ve önemli bir sonuca ulaştırıyor. İsterseniz bildireyim ki; bu kadar yüksek ve önemli bir sonuca ulaşabilmek için, gerekirse bazı kurbanlar da verelim. Bunun önemi yoktur. Önemli olarak şunu hatırlatalım ki, bu durumun korunmasında körü körüne bir inanış ve direniş, hepimizi her an kurbanlık koyun olmak gidişatından kurtaramaz.⁴²

Memurların şapka giymesi 2 Eylül 1925 tarihli 2431 sayılı kararname zorunlu hale getirildi. Aynı gün kabul edilen kararnameler ile tüm tekke ve zaviyeler kapatılıyor, bunlara ilişkin üyelik ve çeşitli sıfatların kullanılmayacağı karara bağlanıyor, ilmiye sınırı giysisinin salt din görevlilerince ve görevlerine ilişkin yer ve durumlarda giyilebileceği belirtiliyordu.

Bunu 25 Kasım 1925'te yasalaşan 671 sayılı "Şapka İktisasına Dair Kanun" izledi. Bu kanun ile şapka giyilmesi zorunlu hale geldi:

Türkiye Büyük Millet Meclisi üyeleri ile genel, özel ve bölgesel idarelere ve bütün kuruluşlara bağlı memurlar ve müstahdemler, Türk milletinin giymiş olduğu şapkayı giymek zorundadır. Türkiye halkının da genel başlığı şapka olup, buna aykırı bir alışkanlığın sürdürülmesini hükümet yasaklar.

Kanun gerekçesinde ise, fes ve sarığın geri kalmışlığı, yani geçmişini sembolize ettiği, bu yüzden değişmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Ancak kanunun yasalaşması sırasında Meclis'te sert tartışmalar yaşanmıştır. Tartışmalarda bir görüş, toplumun kılık kıyafetin kanunlarla belirlenemeyeceğini ileri sürerken, diğer görüş bu kanunun din-devlet işlerinin ayrılmasına katkıda bulunacağı şeklindedir.

Bu kanuna Anadolu'nun çeşitli illerinden tepkiler yükseldi. Erzurum'da gerçekleşen protesto yürüyüşlerinden sonra 24 Kasım 1925'te tüm Erzurum'da sıkıyönetim ilan edildi ve başlarında Gâvur İmam ile Hoca Osman'ın olduğu 33 kişi mahkûm edildi. Kayseri'de de 24-25 Kasım 1925 tarihinde Şeyh Ahmet Efendi ve dört arkadaşının başlattığı yürüyüş geniş bir yankı yarattı. Bunun üzerine 300 kişi tutuklandı ve gezici Ankara İstiklal Mahkemesi şehre gelerek Şeyh Ahmet Efendi ve dört arkadaşını idama mahkûm etti. Sivas'ta da benzer bir protestolar oldu ve gezici İstiklal Mahkemesi İmamzade Mehmet Necati Efendi ve Abdurrahman Efendi'yi, "Türkiye Devletinin şeklini tehdit ve tağyir amacıyla halkı ayaklanmaya kışkırttığı ve suçları sabit olduğu" gerekçesiyle idama mahkûm etti. Ancak Abdurrahman Efendi firar etmiş, İmamzade Mehmet Necati Efendi 28 Kasım 1925'te idam edilmiştir. Benzer olaylar Maraş ve Rize'de de görüldü. Maraş'ta yaşanan olaylar sonrası İmam Molla İbrahim Efendi, Ali Efendi ve Pekmezci Hacı Hüseyin Efendi idama mahkûm edilmiştir. Rize'de yaşanan olaylar sonrası 14 Aralık 1925'te 8 kişi idama mahkûm edildi, 55 kişi ise çeşitli cezalara çarptırıldı. Rize'de çıkan olaylarda, yazdığı *Frenk Mukallitliği ve Şapka* adlı eseri ile büyük etkisi olduğu iddiasıyla İskilipli Atıf Hoca tutuklanarak Giresun'a gönderildi. Bu civarda toplanan tutukluklar İstanbul'a, oradan Ankara'ya götürülmüş ve burada yargılanmaya başlanmıştır. 3 Şubat 1926'da İskilipli Atıf Hoca ve Müftü Ali Rıza Efendi'nin idamına karar verilmiştir. Bu yargılamaların dayanağı olan İskilipli Atıf Hoca'nın *Frenk Mukallitliği ve Şapka* adlı eserini, kanundan önce yazdığı ve kanunun çıkmasından dört ay önce yayımladığı ortaya çıkmıştır.⁴³

Kanunun çıkmasından sonra yaşanan protesto yürüyüşlerinden sonra iki buçuk ay içinde 57 kişi idam edilmiş, yüzlerce kişi de çeşitli hapis cezalarına çarptırılmıştır. Şapka kanununa bu kadar ciddi tepki gösterilmesi bir yandan insanların alım gücünün düşüklüğüne bağlanırken, asıl olarak da fes ve sarığın etkisi açıklanmıştır. Bu konu ilk Meclis'te de tartışılmış ve fesi savunanlar,

bu başlığın Müslümanlar üzerindeki manevi gücü ve etkisine vurgu yapmışlardı.

Kılık kıyafet konusunda yapılan düzenlemelerin bir tutarlılık içinde olduğunu belirtmeye gerek yoktur. Memurlarla başlayan süreç, şapka ile devam etmiştir. Mustafa Kemal, “devlet memurları bütün milletin kılıklarını düzeltereklerdir” sözü ile, bir anlamda hedefi açıklamış olmaktadır. Hedef, tüm toplumun kıyafetinin düzeltilmesiydi. Şapka bir başlangıçtı ve modern giyim ilk sembolüydü. Fes ile çarşaf, yeni Türkiye’de Osmanlılığı hatırlatan, eski ile bağ kuran simgelerdi ve istenen kopuşun sağlanması için bunların kaldırılması gerekmektedir.

Giyim konusunda Cumhuriyetin ilk döneminde iki kanun çıkarılmıştır: İlki yukarıda değindiğimiz Şapka İktisasına Dair Kanun, diğeri 3 Aralık 1934 tarih ve 2596 sayılı Bazı Kisvelerin Giyilmeyeceğine Dair Kanun’dur. Kadın kılık kıyafetinin düzenlenmesi konusunda somut bir yasal düzenleme yapılmamıştır. Konumuz açısından bu husus önemlidir. Bugün üniversitelerde başörtüsü kullanılması karşısında yasağın meşrulaştırılması için kimilerince öne sürüldüğü gibi bir kılık kıyafet kanunu yoktur.

1935’e kadar yayılan süreç, kadın giyiminde değişimin sert biçimde olmadığını göstermektedir. Kadınlar çarşaf ve benzeri giysilerini çıkarmış, ancak onun yerine birden Batılı giysileri almamıştır. Bu dönemde Batılı giyim tarzı olarak yazları ipekli kumaştan yapılmış tayyör, onun üzerine tayyör rengine uygun ve aynı kumaştan pelerin, başa da arkadan sıkılan tül örtü kullanılmıştır. Kışları ise tayyör, yünlü ipek kumaştan imal edilmiştir. Bir başka dış giyim ürünü de manto olmuştur. Moda dergilerinde sıkça verilen modeller ve biçki dikiş kurslarının katkısıyla manto giyimi yaygınlaşmıştır.

Kadın giyimindeki değişimin bu kadar yavaş yaşanmasında kadın kıyafetleri konusunda yasal düzenlemeye gidilmemesinin yanı sıra kadınların sosyal hayata katılımlarının erkeklere göre daha düşük düzeyde olmasının da etkisi vardır. Bu dönemde

kadınlar başlarını farklı biçimlerde örtmüştür. Önce çenelerinin altında bağlanan başörtüsü, bir süre sonra sadece başı saran bir biçim almış, bu da bir süre sonra yerini şapkaya bırakmıştır. Üstelik zamana yayılan bu değişim başın örtüsü ile sınırlı kalmamış, etek boylarının kısalması, kısa kollu ya da kolsuz üst elbiseler de kullanılmaya başlanmıştır. Bu değişimde moda dergilerinin yakından takip edilmesiyle kadınların kendilerini Batılı kadınlarla kıyaslamalarının etkisi büyük olmuştur.⁴⁴

Cumhuriyetle birlikte kadın giyiminde oluşan farklılaşma dış görünüm açısından görsel bir zenginliğe yol açmıştır. Bu dönemde hem çarşaf ve çarşaf benzeri kıyafetler, hem de Batı tarzı kıyafetler görülmektedir. Batılı giyim ile kastedilen ise manto tarzı giyimdir. Batı tarzı bu kıyafetler daha çok büyük şehirlerde ve taşradaki il merkezlerinde, memurlar ve eşleri tarafından kullanılmaktadır.

Daha önceki bölümlerde de örneklerini gördüğümüz gibi, toplumsal dönüşümün önemli aktörleri devletin yönetici kadroları (bürokrasi) olmuştur. Şapka örneğinde gördüğümüz gibi, kadın giyimi konusunda da topluma örnek olup, bir anlamda taşıyıcı olanlar bürokraside çalışanlar ve bunların aileleri olmuştur. Gerek askeri, gerekse sivil bürokrasi ve bunların aileleri bulundukları her yerde dönüştürücü, yeni yaşam tarzını taşıyıcı olmuşlardır. Bu kişiler bir anlamda kurumsallaşmaya başlayan yeni bir kültürün de öncüleri olmuştur. Bu sınıfın giyim tarzı, temsil ettiği iktidarın gücü ile toplum nezdinde görünmez bir hegemonya ve iktidar hissettirmiş, bu ise dönüşümü kısmen hızlandırmıştır.

Bir kez daha belirtelim ki bu dönemde kadınların çarşaf ve benzeri giysileri giymemesi doğrultusunda yasal bir düzenlemeye gidilmemiştir. Kadınların çarşaf, peçe kullanmasını yasaklamak yolunda yasal düzenlemenin gündeme getirilmesi ancak Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) 1935'teki kongresinde söz konusu olmuşsa da, kongre konuyu belediyelere havale etmiştir. Çarşaf giyiminin yerel belediye yönetmelikleriyle yasaklanması, halk ara-

sında “çarşafın yasaklandığı” kanaatini yaymıştır. Bazı belediye ve il genel meclisi kararları alınmış ve belediye sınırları içinde yasak uygulanmıştır. Mersin’de belediye kararıyla çarşaf giyilmesi yasaklanmıştır. Trabzon’da vali başkanlığında toplanan İl Genel Meclisi’nde oybirliği ile kadınların çarşafı olarak sokağa çıkması yasaklamıştır. Bu kararda çarşafın sakıncaları anlatılmış ve polise çarşafı kadınları götürmeleri konusunda emir verilmiştir. Trabzon’da alınan bu karar, Rize İl Genel Meclisi tarafından aynen kabul edilmiş ve uygulamıştır. Yine bu konuda 6 Ocak 1935’te Bodrum, 16 Mart 1935’te Adana, 2 Nisan 1935’te Antalya, 10 Temmuz 1935’te Sungurlu, 2 Ağustos 1935’te Zile, 17 Ağustos 1935’te Konya, 27 Ağustos 1935’te Afyon, 4 Kasım 1935’te Maraş, 12 Ocak 1937’de Antakya, 27 Temmuz 1939’da Hatay’da benzer kararlar alınmış ve uygulanmıştır.⁴⁵

MEDENİ KANUN’DAN SEÇME VE SEÇİLME HAKKINA KADIN

1926’da kabul edilen Medeni Kanun’un yukarıda ifade ettiğim gibi bazı maddeleri ile kadını erkek karşısında ikincilleştirse de, kadınlar açısından önemli kazanımlar getirdiği de gerçektir. Çökeşlilik yasadışı ilan edilmiştir. Evli çiftlere eşit boşanma hakkı tanınmıştır. Mirasta eşitlik ilkesi, tanıklık konusunda erkeklerle eşitlik sağlanması gibi birçok olumlu adım atılmıştır.

Devletin ve toplumun dönüşümünde hızlı ve önemli yapısal değişimler yaşanmış olmasına rağmen kadın hakları konusunda yavaş bir süreç izlenmiştir. Cumhuriyetin kuruluşu ile kadının sosyal hayata katılımı teşvik edilirken, siyasi alanda aynı teşvik gösterilmemiştir. Bunda kadını ikincilleştiren politikalarının önemi büyük olmuştur. Özellikle kadınların seçme ve seçilme hakkı konusunda zorlu bir süreç yaşanmıştır.

Kadınların seçme ve seçilme hakkı konusu ilk olarak 3 Nisan 1923’te gündeme geldiğinde sert tartışmalara yol açmış ve asıya alınmıştır.⁴⁶ Bundan bir yıl sonra 1924 Anayasası tartışmalarında kadın hakları, bu arada kadınların seçme ve seçilme hakkı

konusu tekrar gündeme gelmiş, bu kez önceki yıla oranla daha az tartışma olmuş, ancak yine yasalaşmamıştır.⁴⁷

1924'te amacını, kadının seçme ve seçilme hakkını kazana-bilmesi olarak tanımlayan Türk Kadınlar Birliği Derneği kurulmuş-tur. 1926'da Trabzon'da Türk Ocağı'nda, Süreyya Hulusi, Türk ka-dınının toplumdaki yeri ve vazifeleri konusunda verdiği konferans-ta kadının siyasi hakları konusunda şunları söylemektedir:

Türk kadını tarihte siyasi rol oynamıştır. Kadın kendi ben-liğini idrak eder, iktisadi sahada etki sahibi olursa, neden memleket işlerinde geri kalsın? Herkes ondan vatan dersi alır da niçin o, vatanın idaresi ve mukadderatı söz konusu olduğu zaman, ihmal edilmiş bir durumda bırakılır?⁴⁸

Bu dernek 1927'de tüzüğüne eklediği bir madde ile çalış-ma alanını daha da daralttı. Eklenen madde ile "kadınlar için siya-si haklar sağlamayı" kendisine esas hedef seçmiştir. Aynı yıl konu TBMM'de gündeme gelmiş ve önemli tartışmalar yaşanmış, an-cak sonuç alınamamıştır.⁴⁹ Bu konuda ilk olumlu gelişme 1929 yı-lında yaşanmış ve kadınlara yerel seçimlerde oy kullanma hakkı tanınmıştır. Kadınlara seçilme hakkı ise 3 Nisan 1930'da tanındı. 1933'te köy kurullarına seçilme hakkı, 1934'te de milletvekili seç-me ve seçilme hakkı tanınmıştır.

Bu yasanın çıkmasından sonra Mustafa Kemal'in değer-lendirmesi şöyledir:

Bu karar Türk kadınına toplumsal ve siyasal yaşamda baş-ka ulusların kadınlarının sahip olduğundan daha yüksek bir yer kazandırmıştır. Çarşafli ve kapalı Türk kadınıni ge-lecekte tarih kitaplarında aramak gerekecektir. Türk kadını büyük bir yeterlilikle aile içindeki yerini doldurmuştur; mesleksel yaşamda ise tüm alanlarda büyük başarılar ka-zandırmıştır. Belediye seçimlerine katılarak siyasal yaşam-

da kendisini deneyen Türk kadını, şimdi genel seçimlere katılırken hakların en önemlisini kullanmaktadır. Pek çok uygar ülkede kadınlara tanınmayan bu hak, bugün Türk kadınının elinde bulunmaktadır. O bu hakkı yetkinlikle ve gerektiği gibi kullanacaktır.⁵⁰

1924'te kurulan Türk Kadınlar Birliği, kadınlara seçme ve seçilme hakkının tanındığı yıl, hedefleri gerçekleştiği için, CHP'nin emri ile kendini feshetmiştir.⁵¹ Birliğin başkanı Latife Bekir, 18 Nisan 1934'te İstanbul'da toplanan Uluslararası Kadınlar Kongresinde görüşlerini şöyle ifade eder:

Türkiye'de kadın, Atatürk tarafından çarşafı çıkarıp atmaya ve erkeğin yanı başında kendisine düşen yeri almaya çağrılmıştır. Onca fırtınalar arasında yarısına kadar batmış bir ulusun yazgısına derin bir inancı korumayı bilmiş ve bin bir çeşit çelişkiler ortasında Türk kız kardeşlerinizin özlemlerini fark edebilmiş bir dahi olarak O, biz kadınlar için yalnızca yurdun kurtarıcısı değil, Türk kadının da kurtarıcısıdır... ve Türk kadınının haremın parmaklıklarından parlamento kürsüsüne geçişini bir tek kuşağın görmesine yol açan haklar için Atatürk'e olan minnet ve şükranlarımızı dile getirmek istedik.⁵²

Bu yasanın çıkmasından sonra TBMM'de beşinci dönem seçimlerinin yapıldığı 8 Şubat 1935 seçimlerinde 18 kadın milletvekili seçildi. 395 kişilik TBMM içinde bu yüzde 4,5 gibi yüksek oran sonraki yıllarda yakalanamamıştır.

Kadınların seçme ve seçilme hakları konusunda yaşanan bu süreç önemlidir. Biliyoruz ki, Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan önemli devrimlerin çoğu neredeyse hiçbir önemli sorunla karşılaşmazken, kadınlara seçme ve seçilme hakkının 1923'te meclis gündemine geldiği halde bu kadar geç (1934) tanınması, yönetici

seçkinlerin kadın konusundaki bakışını yansıtmaları açısından önemli bir veridir.

HUKUK, EĞİTİM VE GÜNDELİK HAYATIN LAİKLEŞMESİ

Hukuk alanındaki laikleşme, şer'îye mahkemelerinin kaldırılması ve laik temelde yargı birliğinin sağlanması ile oldu. Bu 8 Nisan 1924 tarih ve 469 sayılı Mehakim-i Şer'îyenin İlğasına ve Mehakimin Teşkilatına Ait Ahkâmı Muaddil Kanun ile gerçekleşmiştir. Hukuk alanındaki laikleşme süreci 1934'e kadar sürmüştür.

Başta Mustafa Kemal olmak üzere yeni Cumhuriyetin seçkinleri eğitimin önemini kavramıştır. Eğitim, Cumhuriyeti sahıplenecek yeni kuşaklar yaratmada bir araç olarak görülmüştür. Bu anlamda eğitim kurumlarının ideolojik bir taşıyıcı olduğunu kabul etmek durumundayız. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile bütün eğitim kurumları Eğitim Bakanlığı'na bağlanmıştır. Bunun sonucu olarak bütün eğitim kurumları laikleşti. Bir süre sonra da medreseler kapatıldı.

1 Kasım 1928'de Latin alfabesi kabul edildi. 1929'da lise-lerde Arapça ve Farsça dersleri, 1930'da şehirlerde ve 1939'da da köylerde ilköğretim okullarında din dersleri kaldırıldı. Türkiye'de eğitim sistemi modernleşmenin getirdiği ideolojik kurguya dayanmış ve tek tip insan yetiştirmeyi hedeflemiştir. Bu eğitimden geçen öğrencilerden bir kısmının sonraki yıllarda üniversitede örtünmesinin modernleşme yanlılarınınca anlaşılması ve açıklanması güç bir durumdu. Burada belirtmemiz gereken nokta başörtüsü/turban tartışmalarında okulların önemidir. İlerde göreceğimiz gibi Avrupa'da da, Türkiye'deki gibi, okullar sürekli tartışma alanıdır. Bu tartışma müfredattan kılık kıyafete kadar geniş bir alanda sürmektedir. Bunda okulun sosyalleşmedeki etkisini gözden kaçırmamak gerekmektedir.

Dinsel kıyafetlerle dolaşmayı yasaklayan 10 Aralık 1925 tarihli Türk Ceza Kanunu (TCK) değişikliği, uluslararası takvim ve saat sisteminin kabulü (26 Aralık 1926), uluslararası rakamların

kabulü (20 Mayıs 1928) ve 1934'te bazı kisvelerin giyilemeyeceği, hacı, efendi, paşa, bey gibi lakap ve unvanların kaldırılması yönündeki kanunlar ile gündelik hayat büyük ölçüde laikleşmiştir.

Dinin ve dinsel görünülüğün hem siyasetten, hem de günlük yaşamdan uzaklaştırılması yeni Cumhuriyet seçkinlerinin esas önceliği olmuştur. Bu açıdan dinde reform ve dinin yeniden yorumlanması konularında içerden hiçbir tartışma olmamıştır. Bu yönde dışardan bir adım atılmış, ancak başarısız olmuştur. 1928'de İlahiyat Fakültesi'nde Fuad Köprülü başkanlığında, tarihçi, felsefeci ve ilahiyatçılardan oluşan 8 kişilik bir komisyon kurulmuştur. Bu komisyonun hazırladığı "Dinin Islah Proje ve Beyanname-si"nde dinin reforme edilmesi amacıyla 4 öneri sunulmuştur: 1) "Ayinlerin sıhhileştirilmesi" (mabette sıralar, temiz ayakkabılar, el-biselik), 2) "Türkçeleştirilmesi," 3) "Bediileştirilmesi" (çalgısal musiki), 4) "Felsefileştirilmesi" (Kuran'ın felsefi kavranışı). Bu önerilerin hiçbiri siyasi iktidar tarafından sıcak karşılanmamıştır.

Bülent Tanör, dinsel alanda yapılan reformların daha çok dinsel özgürlükleri sınırladığını ifade etmiştir.⁵³ Bu dönemde 15 Kasım 1935 tarih ve 2845 sayılı yasa ile cami ve mescitlerin tasnife tabi tutulup bazılarının başka amaçla kullanılmasına yönelik düzenleme, camilerde hutbenin Türkçe okunması (1928) ve ezanın Türkçe okunması (1932) kararlaştırılmıştır. Yine bu dönemde TCK'nın 163. maddesi, "toplu ayinleri" yasaklama, hatta basma amacıyla kullanılmıştır.

Ali Faut Başgil'in Hz. Muhammed'e dair eserinin toplatılması üzerine yazdığı mektuba, Matbuat Umum Müdürü Vedat Nedim (Tör) şu satırlarla cevap verir:

Biz her ne şekil ve surette olsun memleket dahilinde dini neşriyat yapılarak dini bir atmosfer yaratılmasına ve gençlik için dini bir zihniyet fideliği vücuda getirilmesine taraf-tar değiliz... Ancak günün bu kabil neşriyata tahammülü olmadığını siz de takdir edersiniz.⁵⁴

Bu açıklamada sadece dinsel görünörlüğe değil, dini olan her şeye karşı bir anlayışının olduğı görölmektedir.

Önce devlet yapısında, onunla birlikte sosyal hayat ve dinsel alanda yapılan köklü reformların amacı esas itibariyle sistemin bir bütün olarak ve hızla laikleştirilmesidir. Basit bir genelleme yaptığımızda Batıdan farklı olarak Türkiye’de gerek genel anlamıyla modernleşme, gerekse onun bir aracı olan laiklik kısa bir sürede ve yukarıdan aşağıya işleyen bir süreç olarak karşımıza çıkmıştır. Bu anlamda yaşananlar sadece süre açısından değil, yöntem açısından da Batıdan farklı bir modernleşme pratiğidir.

Bu bağlamda Türk modernleşmesinin esası laikleşme ve laikliktir. Laiklik Türkiye için sadece din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması değil (CHP Nizamnamesi 1927, CHP Programı 1931), devletin bireyi de tanımlayan ve onu biçimlendirme amacı güden otoriter bir yorumu olarak karşımıza çıkar. Mete Tunçay bu laikleşmeyi şöyle yorumlar:

Cumhuriyet laikliği, bir bakıma Osmanlı İmparatorluğu’nun tersine, yapısal gereği kalmamış bir hareketti. Türkiye Cumhuriyeti’nin nüfusu, Osmanlı tebaasından çok daha türdeş olduğu için, laiklik devrimimizin, salt kültürel planda, Batı öykünmeciliğinden kaynaklandığı düşünülür; hatta bu devrim, Batı’ya karşı Batı’ya yaranma gayreti diye yorumlanabilir.

Tunçay’a göre Cumhuriyet laikliği, aydın sınıf ile halk arasında bir farklılaştırmanın da iradi bir tercihidir. Bunun sonucu olarak da yönetici sınıfın halktan ayrılmasının bir yolu ya da aracı olmuştur ve bu “tepeden inme ci dünya görüşünün kaçınılmaz sonucudur.”⁵⁵

Türk laikliğinin bir özelliğı de uluslaşma sürecini meşrulaştırmasıdır. Bülent Tanör bu konuda şunları yazar:

Batıda uluslaşma, laikleşmeye genelde önde gelmişti. Türkiye’de ise laiklik uluslaşma ile birlikte, hatta bunun önkoşullarından biri olarak ortaya çıktı. Laikleşme uluslaşmayı tamamlayacak, ulus egemenliğinin dinsel egemenliğin üstünde oluşunu perçinleyecekti.⁵⁶

Bu süreçte laikliğin ifade ettiği anlamı, Ergün Aybars Osmanlı Devleti ile Türkiye Cumhuriyeti arasında aşağıdaki karşılaştırmayı yaparak açıklamaktadır.⁵⁷

	Osmanlı Devleti	Türkiye Cumhuriyeti
İdeoloji	din	ulusçuluk
Devlet	hilafet-saltanat	laik cumhuriyet
Hukuk	şeriat	laik hukuk
Eğitim	medrese	laik okul
Ahlak	dinsel	laik

Görülüyor ki laiklik, sadece bir hukuksal düzenleme değil, büyük bir yapısal dönüşümün en önemli aracıdır. Bugün yapılan tartışmalarda sıkça karşımıza çıkan “Cumhuriyetin laik niteliği” vurgusu, sadece hukuki bir karşı çıkıştan çok, siyasi bir pozisyonun da ifadesidir. Kabul etmek gerekir ki, bu laiklik tanımı ve pratiği, toplumsalı dikkate almayan, yönetici sınıfın inandığı doğrunun dayatılması ve meşrulaştırılmasıdır ve bir anlamda otoriter olanın sıradanlaştırılmasıdır. Bu yüzden Türk siyasi hayatında önemli roller oynamış olan Bülent Ecevit yıllar sonra şu cümleyi kullanacaktır: “Laiklik Cumhuriyetin Aşıl topuğudur.”⁵⁸

Bütün bu süreçte yapılan reformlar bir bütünlük içinde planlanmış ve hedefe giden adımlardır. Yapılan yasal değişiklikleri, bu süreçte bizzat Mustafa Kemal’in yapmış olduğu açıklamalar ışığında değerlendirdiğimizde, esas hedefler şöylece özetlenebilir: 1) İmparatorluktaki meşrutiyet yönetimini cumhuriyete dönüştürmek, 2) Milleti din ve mezhep bağları yerine vatandaşlık bağıyla birbirine bağlamak, 3) Bütün kanun ve buna bağlı uygulamaları manevi dün-

yanın hegemonyasından kurtularak, onları dünyevi ihtiyaçlara uygun yapmak ve devleti dünyevi bir yapı ile idare etmek, 4) Türkiye'yi ve Türk milletini çağdaş/uygar bir toplum haline getirmek.

TÜRK MODERNLEŞMESİ-BATI MODERNLEŞMESİ

Batıdan farklı olarak Türkiye'de modernleşme büyük ölçüde Mustafa Kemal'in reform ve devrimleri ile bir tür devletçi politika olarak ortaya çıkmış ve toplumsal meşruiyetten uzak gerçekleştirmiştir. Türkiye'de modernleşme süreci, Cumhuriyet seçkinlerinin toplumu, toplumsal değerleri ve bireyi yeniden şekillendirmesi, tanımlaması süreci olmuştur. Batı aydınlanmasının dayandığı rasyonalist ve pozitivist değerler, dinsel ve geleneksel inançların içinde şekillenen cemaat ilişkilerine dayanan millet sistemini dönüştürmüş ve yeni bir vatandaş prototipi ortaya çıkarmıştır. Bu ise Batıdan farklı olarak modernleşmenin, kaba bir milliyetçiliğin meşruiyetinde bir tür medenileşme projesi olarak ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Batıda modernite ile birlikte dinsel semboller ve bunların ifade ettiği anlamda değişim yaşanmış ve dinsel olan gerilemiştir. Batıda bu süreç iki yol izledi: laikleşme ve sekülerleşme (6. Bölüm). Osmanlı döneminde Saray ile toplum arasında ilişki bütün meşruiyetini dinden, yani İslamdan almıştır. Toplumun devletten beklediği sadece adaleti sağlaması olmuştur. Dinin toplumsal bir yapışkan olması kaçınılmaz olarak toplumsal yapılanmayı da etkilemiş ve zihniyet düzleminde ataerkil bir yapının büyük oranda hayat bulmasına yol açmıştır. Devlet ile toplum arasında ataerkilik belirleyici iken devlet ve toplumu oluşturan her millet içinde hiyerarşik bir düzen oluşmuş ve bu düzen ise meşruiyetini otoriter zihniyetten almıştır.

Türk modernleşmesi, dini ve dinsel olanı kamusal alandan çıkarmış, ancak yerine bir şey koyamamıştır. Bu durum devlet ile toplum arasında meşruiyet açısından bir boşluk yaratmıştır. Doğru bu boşluk tanımlanan bir vatandaşlık prototipi ile giderilme-

ye çalışıldı. Cumhuriyet seçkinleri, yönetim ile toplum arasındaki bu meşruiyet sorununu iki araç ile çözdü. İlki, Osmanlının dayandığı anlam dünyası olan dini yaşanan tüm geri kalmışlığın nedeni olarak gören ve buna karşı, bireyi özgürleştirecek, toplumun dinsel öğretilerden kurtulmasına hizmet edecek “laik” bireydir. Laikliğin bu şekilde yorumu kaçınılmaz olarak laikliğe dinsellik yükledi. Laikliğin tek başına devlet-toplum arasındaki bu meşruiyet sorununu çözmemesi, ikinci kimlik öğesini devreye sokmuştur, ki bu da geçmişin, çok farklı kültürel çeşitliliğine karşın “Türk” sayılmasıdır. Çeşitli teoriler⁵⁹ üretilerek var edilen ve birçok iyi nitelik yüklenen “Türk milleti” tanımı toplumu toparlamak, bir arada tutmak için yeterli sayılmıştır.

Bu iki öge yeni vatandaşın kültürel kodunu oluştururken aynı zamanda yeni bir toplumsal sınıf, yani bir millet yaratılmıştır. Bu bizzat Mustafa Kemal’in ifade ettiği, “sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış kitleyiz” tanımının baştan gerçekliğini yitirmesine yol açmıştır. Bu dönemde aynı zamanda Batıdan farklı ilerleyen bir vatandaşlık inşa süreci yaşandı.⁶⁰ Devlet tercihleri sadece bir vatandaşlık yaratmamış, aynı zamanda bir tür kamusal alan yaratmış ve kamusal alanın sınırı ise “laik/Türk” olmakla belirlenmiştir. Bu iki kod, bu kamusal alana girebilmenin esas koşulu olmuştur. Dilden dine, kıyafetten eğlenceye, müzikten resme kadar bütünsellik içinde, bir tür yeni yaşam tarzı ve bunun kültürel taşıyıcılığı olan bir sınıf yaratılmıştır. Yaşanan bu süreç kaçınılmaz olarak devlete bağımlı bir toplumsal grup yaratmıştır. Yaratılan bu toplumsal grup, yaşam tarzı olarak “laik” ve kültürel kimlik olarak da “Türk”tür. Bu sınıfın öncüleri Cumhuriyet seçkinleri ile askeri ve sivil bürokrasi olmuştur. Bu süreç, kültürel olarak bir sınıfın yaratılması ve bu tanımın dışında kalanların dışlanması gibi siyasi bir sonuç yaratmıştır.⁶¹ Eskiye hatırlatan her sembol (fes, çarşaf, örtü vs) bu yaşam tarzına bir tür tehdit olarak algılanmış ve bunların ortadan kaldırılması için sert tedbirler alınmasından kaçılmamıştır. Laikliğin bir yaşam tarzı olarak sahiplenilmesi, bu ke-

simlerin dünyevi bir cemaat gibi davranmasının yolunu açmıştır.

Türk modernleşmesinin Batı modernleşmesinden önemli bir farkı da zihniyet düzlemindeki farklılaşmadır. Batıda aydınlanma ile başlayan süreç, dinin ve dinsel olanın gerilemesiyle bireyi ve bu dünyayı öne çıkarmıştır. Yani zihniyet düzleminde ataerkillik yerini rölativizme bırakmıştır. Türkiye’de aynı süreç ataerkilliğin zayıflayıp, otoriter zihniyetin güçlenmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Batıda bu dönüşüm toplumsal talep ve katılım sürecini ifade ederken, Türkiye’de asker-sivil bürokratik sınıfın öncülüğünde toplumun dönüştürülmesi olarak karşımıza çıkmıştır. Burada iki farklı coğrafyada din ile iktidar arasındaki ilişki farklılaşması görülmektedir. Batıda kilise ile dünyevi iktidar sürekli çatışma içinde olmuşken, Osmanlıda iki kurumun iç içe geçen bir tarihsel birlikteliği söz konusudur. Bu anlamda Batı modernleşmesi bir zihniyet değişiminin, yani yeni ataerkilliğin (rölativizm) hayat bulmasına yol açmış, ancak Türkiye’de modernleşme iki kadim zihniyetten birinin zayıflaması (rölativizm), diğerinin (otoriterlik) güçlenmesi şeklinde tezahür etmiştir.

İNÖNÜ DÖNEMİ VE TESETTÜR

Atatürk’ün ölümüne kadar olan dönem büyük ölçüde tek parti kurumsallaşmasının her alanda gerçekleştiği bir süreç olmuştur.

1938’de Mustafa Kemal’in ölümünden sonra onun yerine geçen İsmet İnönü “Milli Şef,” bu dönem de “Milli Şef Dönemi” olarak anılmıştır. Bu dönemde de, İslami taleplere yönelik yasak ve yaptırımlar söz konusu olmuştur. Bu dönemde geçmişte uygulamaya konan halkevleri ve köy enstitüleri projeleri Cumhuriyetin modernleşmesini ve ideolojisini tüm Anadolu’ya yaymak gibi bir misyon üstlenmeyi sürdürmüşlerdir.⁶² Basın ve yayın organlarının denetimi, dil, din, eğitim alanlarında yürütülen baskıcı politikalar, 1940’ların ortasından itibaren dini duyarlılığa sahip kesimlerde bilinçli bir tepkinin doğmasına yol açmıştır.

Bu dönemde dinsel alanda kısıtlama yapan üç düzenleme gerçekleşmiştir. İlk olarak, 1938’de Cemiyetler Kanunu’na göre din, mezhep ve tarikata dayanan cemiyetlerin kurulması yasaklandı. Burada getirilen sınırlama ile “Alevi, Sünni, Bektaşî, Nakşibendi vs” gibi dinsel temelli cemiyetlerin kurulması yasaklanmıştır. İkinci olarak, “belirli bir din grubundan destek sağlama amacı olan siyasi parti kurulmaması” yönünde değişiklik yapılmıştır. Buna göre adları başka bile olsa tüzük ve programlarında dinsel bir propaganda olan partilerin kurulması engellenmiştir. Son olarak, 1949’da TCK’da yapılan bir değişiklik ile “Anayasa’nın laiklik ilkesine aykırı olan, devletin yapısını dinsel esaslara dayandırmak isteyen eylemler” suç kapsamına alınmıştır.⁶³

Bu dönemde yaşananlara tepki büyük ölçüde basın aracılığıyla gerçekleşti ve buradan Anadolu’ya yayıldı. Bu muhalefet üzerine İsmet İnönü sert bir açıklama yapmıştır:

Bir müddetten beri basında bize karşı sert tenkitler ve şiddetli hücumlar yapılmaktadır. Bu beylere vaktiyle Şeyh Said isyanı sırasında tenkitte bulunanları, asileri ayaklanmaya teşvik ettikleri için, elleri bağlı olarak İstiklal Mahkemelerine sevk ettiğimizi hatırlatmak isterim.⁶⁴

Bu açıklama toplumda yaşanan tepkilerin ciddiyetini ortaya koymaktadır.

Dini anlamda ilk muhalefet 1940’ta ortaya çıkmıştır. Yurtdışında hazırlanan *İslam Ansiklopedisi*’nin Milli Eğitim Bakanlığı tarafından Türkiye’de yayımlanması tasarısına karşı eski *Sebilürreşat* dergisi yazarı Eşref Edib başta olmak üzere bir grup muhalefet etmiş ve bir yıl sonra da kendileri bir *Türk İslam Ansiklopedisi* yayımlamaya başlamışlardır. Aylık olarak yayımlanan fasiküllerde, diğer ansiklopedi hakkında eleştirilerin olduğu bir de ek verilme-ye başlanmıştır.⁶⁵

Muhalefetin artması üzerine CHP yönetimi dini konulardaki tutumunu yeniden değerlendirmek zorunda kalmıştır. 1945'te CHP içinde ilk kez din tartışma konusu oldu. Hamdullah Suphi Tanrıöver'in başını çektiği grup, toplumun dinsel alandaki ihtiyaçlarının giderilmesi konusunda hükümetten tedbir alınmasını isterken, bir diğer görüş ise bu tedbirlerin ancak devlet tarafından alınıp kontrol edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.⁶⁶ Burada ifade edilen iki görüş özellikle tartışılmaya değer. Çünkü bir görüş toplumsal talepleri dikkate almayı önerirken, diğer görüş onu tamamlar nitelikte alınacak bu tedbirlerin hükümet/devlet kontrolünde olması gerektiğini ileri sürmüştür. Burada açık olarak her koşulda dini ve dinsel talepleri kontrol etme amacı ortaya çıkmıştır. Dönemin başbakanı Recep Peker bu istekleri "dini propaganda kapı açacağı" gerekçesi ile reddetmiş ve "Şeyhülislamın kadınların peçelerinin büyüklüğü ve kalınlığını tayin ettiği eski zamanların tersine olarak din, Türkiye Cumhuriyetinde en asil manasını kazanmıştır" açıklamasını yapmıştır.

Bu tartışmalardan sonra CHP Parti Divanı, dini taleplerin yerine getirilmesinin Cumhuriyetin "vicdan hürriyeti ve laiklik prensiplerinin" zedelenmemesi şartıyla mümkün olabileceği yönünde karar almıştır. Temmuz 1947'de özel din eğitimini mümkün kılan "Özel Din Öğrenimi Ana Hatları" kabul edilmiştir. Bu gelişme, halkın dini duyarlılığına karşı hükümetin yumuşaması yönünde önemli bir adımdır ve bir yandan halkın yükselen dinsel talepleri karşısında bir yumuşama, diğer yandan gelişen tepkileri ve halkı kontrol altına alma eğilimi olarak yorumlanabilir.

Burada bir parantez açarak şu değerlendirmeyi yapmak durumundayız. 1940'lara kadar olan süreç toplumun tepeden aşağı şekillendirildiği ve bu anlamda toplumun tasarlanan hale dönüştürülmesi dönemidir. Modernleşme olarak pratik bulan bu dönüşüm dinsel olanın kamusal alandan temizlenmesi, toplumu dinsel olarak yönlendirme hedefini de içermiştir. Bu yüzden 1924'te kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı bir fetva kurumu olarak

hükümetin kontrolünde bir kurum olmuştur. Modernleşme askeri ve sivil bürokrasinin öncülüğünde bir sınıf yaratmış, ancak toplumun büyük çoğunluğunda önemli bir değişim yaşanmamıştır. Bu durum kaçınılmaz olarak eski geleneklerin sürmesi, daha da önemlisi zihniyet düzleminde sürekliliği ifade etmiştir. Toplum her şeye rağmen ataerki geleneklerini sürdürmüş ve çıkan ilk fırsatta taleplerini ifade etmiştir.

Tek parti dönemine karşı muhalefet yalnızca dergilerle sınırlı kalmadı. CHP içinden çıkan bir grubun kurduğu Demokrat Parti (DP) siyasi arenada boy göstermeye başladı. CHP dışında bir parti kurulması, tek parti döneminden rahatsız olanların bu partiye yönelmesine yol açmıştır. Bu durum DP'yi siyasal alanda güçlendirdi. Gündeme gelen ilk tartışma da laiklik oldu. DP Başkanı Celal Bayar partisinin laikliği nasıl anladığına dair bir açıklama yaptı:

Partimiz laikliği, devletin dinle ilgilenmemesi ve hiçbir din düşüncesinin kanunların yapılma ve uygulanmalarında etkisi olmaması anlamında anlar; din hürriyetini, tıpkı başka hürriyetler gibi, insanlığın mukaddes haklarından biri olarak tanır. Dinin siyasete alet olarak kullanılmasına, onun devlet işlerine karıştırılmasına, başka dinler aleyhine propagandalarla yurttaşlar arasındaki sevgi ve tesanütün bozulmasına ve serbest tefekküre karşı taassup duygularının uyandırılmasına asla müsaade edilmemelidir.⁶⁷

DP'nin laiklik yorumu siyasetin de esas bağlamını ifade etmesi açısından önemlidir. Çünkü tek parti iktidarının en zayıf noktalarından biri -ki bu aynı zamanda modernleşmenin de zayıf noktalarından biridir- dinsel talepler karşısındaki tavrıdır. DP'nin laikliği bu şekilde CHP'den farklı ifade etmesi CHP'yi de bu konularda tedbir almaya itti. Bunun sonucunda 1947'de gerçekleşen CHP kurultayında partinin laiklik yorumunda önemli bir değişim yaşandı ve laiklik, DP'nin yaklaşımına benzer bir şekilde ifade edildi:

Din anlayışı ise vicdan meselesi olduğu için her türlü hücum ve müdahaleye karşı korunmalıdır. Hiçbir yurttas, kanunun yasaklamadığı ibadet ve ayinler yüzünden (o zamana kadar *din ve itikatlar*) rahatsız edilmemelidir.⁶⁸

Laiklik tartışmasının sürdüğü dönemde bir başka tartışma da ilköğretimde din eğitimi verilmesi tartışmasıydı. Buna taraftar olanlar din eğitimin aile tarafından verilmesi gerektiğini ileri sürerken, karşı olanlar da devletin laiklik ilkesine vurgu yaptılar. 1948’de Diyanet İşleri Başkanlığı’nca ilkokul 4. ve 5. sınıf öğrencileri için hazırlanan din eğitimi Milli Eğitim Bakanlığı tarafından kabul edildi. Bu eğitime ilgi o kadar büyük oldu ki, İstanbul’da yüzde 93, Anadolu’da yüzde 100’ü bulan kayıt oranları ile karşılaşıldı.⁶⁹ Bunun bir sonraki adımı ise İlahiyat Fakültesi’nin 1949’da tekrar açılması oldu.

1949’da kabineyi kuran ve medresede yetişmiş bir İslam bilgini olan Şemsettin Günaltay dini talepler konusundan ondan umutlu olanları hayal kırıklığına uğratan bir açıklama yapmış ve şunları söylemiştir:

Bizim laiklik prensibinden ayrılacağımız sanılmamalıdır. Özellikle din perdesi altında bu milleti yüzyıllarca uyutan hurafelerin canlanmasına ve dinin siyasi ve şahsi maksatlar için kötüye kullanılmasına müsaade etmeyeceğiz.

Günaltay bir başka konuşmasında da “Vicdan hürriyeti maske altında her irtica hemen ezilecektir. Bu memlekette tekke ve türbeler yeniden hortlayamaz”⁷⁰ diyerek görüşlerini açıklamıştır.

Bütün bu tartışmalarda iki kavram öne çıkmaktadır: “laiklik” ile “din ve vicdan özgürlüğü.” Bu iki kavramın birlikte kullanılmasının, bugünden bakınca bir temeli olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu iki kavramdan laiklik rejimin niteliğine vurgu yaparken, din ve vicdan özgürlüğü ise başörtüsü kullanabilmenin yasal hak

olarak dayanağı şeklinde ifade edilmektedir. Benzer bir yaklaşımın bugün de var olduğunu görüyoruz. İslami kesim başörtüsünü savunurken, bunu anayasal açıdan din ve vicdan özgürlüğüne dayandırmıştır. Rejim taraftarlarının bu talepleri dile getirenler hakkında kullandığı kavram da tanındıktır: irtica.

Bu dönemde hükümet tarafından işlenen temalardan biri de şudur:

İnsanın dindar olması için başını örtmesi ya da sakal bırakması gerekmezdi. Her şeyden önemli olanı, iç temizliğiydi. İslamiyet'in de diğer dinlerin de insanda gerçekleştirmek istediği zaten buydu. Zaten o kara çarşafların altında kendilerini gizleyen kadınlar neler neler yapmıyorlardı ki.⁷¹

Burada ifade edilen görüşlerin benzerlerini Cumhuriyet öncesinde duyduğumuz gibi, 1980 sonrasında da sıkça duyacağız.

Hedefini Batılı, muasır, medeni bir ülke olmak olarak koymuş ve bunun için modernleşme projesini gerçekleştirmiş Cumhuriyetin kuruluşundan çeyrek yüzyıl bile geçmeden bu tartışmaların başlaması, kurucu kadroların karşılaştığı ilk büyük travmadır. Bu yıllar örtünmenin yeniden gündeme geldiği ve bazı kadınların da çarşaf giymeye başladığı yıllar olmuştur. Bu gelişmeler üzerine hükümet yanlısı basın, çarşaf ve örtünün yasaklanması için hükümete çağrıda bulunuyor ve dini eğitim konusunda verilen ödünün çarşafı yeniden ortaya çıkardığını öne sürüyordu.⁷² Yine benzer şekilde 1980 sonrasında üniversitelerde başörtülü öğrencilerin görülmesi üzerine sıranın çarşaf ve peçeye geleceği ifade edilmiştir.

Bu gelişmeler olurken, 10 Haziran 1949'da Türk Ceza Kanunu'nun 141, 142 ve 163. maddeleri kabul edilmiştir. Bunlardan 141. madde siyasi, hukuki, iktisadi ya da sosyal düzeni yıkmak isteyen, Cumhuriyetçiliğe aykırı amaçlar güden veya milli duyguları yok etmek ya da zayıflatmak isteyen derneklerin kurulmasını, 142.

madde ise bu amaçlara yönelik propagandayı yasaklamakta ve nihayet 163. madde de laikliğe aykırı olarak devletin içtimai veya iktisadi veya siyasi veya hukuki temel nizamlarını kısmen de olsa dini esas ve inançlara uydurmak amacıyla cemiyet kuranlara iki yıldan yedi yıla kadar ağır hapis öngörmekteydi. Bu madde hükmü ile dinsel propaganda tanımı ve yorumu büyük ölçüde hükümetlere bırakıyor ve bir anlamda siyasal hedef hukuken pekiştiriliyordu.

İslami görünürlük ve taleplerin kamusallaşmasında önemli taşıyıcılardan birinin yayın organları olduğunu ifade etmiştik. *Büyük Doğu, Sebilürreşat* (II. Meşrutiyet döneminde aynı adla yayımlanmış), *Hür Adam, İslam Dergisi, İslam Dünyası, Selamet* gibi dergiler ve yukarıda bahsettiğimiz *Türk İslam Ansiklopedisi*, yayınlarında hem dinsel alandaki bilgilerin pekişmesi yönünde işlev üstlenmiş, hem de laiklik, modernleşme ve batılılaşmaya karşı ciddi bir eleştiri odağı olmuşlardır. Bu dergiler dönem içinde bir yandan dinsel bilgileri kamusallaştırırken, diğer yandan dindar insanların gündelik sorunlarını gündeme taşımışlardır.

İslam Dergisi'nde "İslamda Kadının Mevkii" başlığındaki yazıda, İslamiyetin kadına vermiş olduğu haklar sıralandıktan sonra kadının asıl görevinin evin iç idaresi, kocanın bakımı, sadeti, çocuk yetiştirme ve onların terbiyesi olduğu hatırlatılarak, bunlar yapılmadığı takdirde cemiyetin iç dengesinin bozulacağı öne sürülmüştür.⁷³ İslami kesimde kadının konumu konusunda karşımıza çıkan bu görüş Cumhuriyetin varsaydığı kadın konumundan farklı değildir. Cumhuriyetin ilk yıllarında kadının gündelik hayata katılması her fırsatta teşvik edilmiş, ancak her seferinde kadının asıl görevlerinin ev işleri ve çocuk yetiştirmek olduğu hatırlatılmıştır. Bu açıdan bakıldığında, Cumhuriyetin kurucu kadrosu ile canlanmaya başlayan İslamcı düşünce arasında kadın konusunda önemli bir farkın olmadığı hemen göze çarpmaktadır. Bu iki bakışın ortaklığı, kadının konumunun ikincilleştirilmesinin normal varsayılmasıdır. Bu ikincilleştirme başörtüsü eylemlerinde net biçimde ortaya çıkacaktır.

Bu dergilerde fıkri bir yenilik olmasa da, bu yayınların kamu hayatına katılması önemlidir. Dergiler, İslami duyarlılığa sahip olan insanların gündelik tartışmaları takip edebilmesi açısından önemli bir kaynak olmuştur. Vurgulamak istediğim bir nokta da, bu dönemde başlayan İslami duyarlılığın sonucunun, İslamcı düşüncenin yeniden canlanması ve siyasallaşması sürecini başlattığı ve bu sürecin söz konusu düşüncenin kendini siyaseten ifade edebileceği bir siyasal partinin kurulması ile sonuçlandığıdır.

ÇOK PARTİLİ HAYATA GEÇİŞ

DEMOKRAT PARTİ DÖNEMİ

Demokrat Parti'nin (DP) 1950 seçimlerinde büyük başarı elde ederek hükümet olması İslami duyarlılığa sahip olanlar için bir umut olmuştur. 16 Haziran 1950'de Mecliste dini konuları içeren bir dizi yasa kabul edildi. Bunlara göre ezan Arapça okunabilecek, radyoda haftada üç kez Kuran okunabilecektir. Okullarda din eğitimi verilmeye ve imam-hatip okulları ile yüksek İslam enstitüleri açılmaya başlanmıştır.

DP bir yandan dinsel alanda duyarlı davranırken, diğer yanda özellikle rejim konusunda duyarlı çevreleri rahatsız edecek davranışlardan kaçınmıştır. Başbakan Adnan Menderes, "dinin politikaya alet edilmemesi gerektiğini" ifade etmiştir. İranlı din bilgini Kaşani'nin fikirlerini benimsediği gerekçesi ile 1953'te Millet Partisi kapatıldı. Bu gelişmeler karşısında İslami duyarlılığı olanlar için DP'nin de CHP'den farkı olmadığı hissi uyanmış ve 1950'li yıllar İslami düşüncenin kendi konumunu sorgulamaya başladığı dönem olmuştur. Bu dönemde antikomünist cephede milliyetçiler ile birlikte yer alan bu kesim, kendini siyasi olarak ifade edebileceği bir kanal bulamamıştır.

MODERNLİĞİN ÇARŞAF KARŞITLIĞI İLE SAVUNULMASI

Bu dönemde kadın giyimi özel bir tartışma konusu olmuştur. Ancak hemen belirlemek gerekir ki özellikle 1945 sonrasında İslami duyarlılığın artması ile birlikte dinsel görünüm ve talepler sıkça dile getirilmiştir.

Mart 1955'te Diyanet İşleri Başkanlığı yayımladığı bir genelge ile bünyesinde çalışan kadınların başlarını örtmesini istemiştir. Bu genelge basına yansıyınca tartışma başlamıştır. *Cumhu-*

riyet gazetesinde “Diyanet İşleri Binası Cami Değildir” başlıklı bir eleştiri mektubu yayımlanmıştır:

Bu tamimi yazdıran ve altına imzasını koyan zat, Allah’a olan inanç ve sevgisinden başörtüsü, peçe, çarşaf giymekten ziyade asıl kalpte yerleşen iman ile kaim olabileceğini acaba bilmiyor mu? ... Diyanet İşleri Binası bir cami değildir. Bir devlet müessesesidir. Çalışma vekaletinde vazifeli bir kadın memur veya Toprak Mahsulleri Ofisinde çalışan bir kadın memur arasında hiçbir fark yoktur ve olamaz. Binaenaleyh, işe giderken camiye girer gibi kadınların başlarına örtü örtmesini emreden bu müessese erkek memurlar için de belki mes-lastik giymelerini tamim etmiş olabilir.¹

Bu mektup tek başına bugün yaşanan tartışmalara tarihsel süreklilik açısından ışık tutmaktadır. Mektup yazarı, inançların vicdana, kalbe ait olduğunu ve inancın kamusal alanda ifade edilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca DİB ile diğer kamu kurumları arasında bir fark olmadığını ve tüm kamu binalarında dinsel sembol olmaması gerektiğini ifade etmektedir. *Cumhuriyet* gazetesi, bu dönemde çarşaf giymenin yaratacağı tehlikeler konusunda birçok yazıya yer vermiştir. Hatta “İnkılaplarımızı Nasıl Koruyabiliriz?” başlıklı bir makale yarışması düzenlenmiş ve kazanan makalede, namus ve şerefın çarşafı, fesle muhafaza edilemeyeceğinin daima propaganda ile herkese kabul ettirilmesinin mümkün olduğu, irticanın baş gösterebileceği yerlerde sık açılacak sergilerle milletlerin tarih boyunca kıyafetlerinde olan değişikliklerin zamana, ihtiyaca, iklimlere göre vuku bulduğunun gösterilebileceği görüşü dile getirilmiştir.² O günlerde yine aynı gazetede İsviçre’den gönderilen bir okuyucu mektubunda şu satırlar yer almıştır:

Artık bizim için bir yüz karası haline gelen çarşafa mani olmalıyız. Kadın cemiyetleri seferber olmalı, konferanslar

tertip etmeli, çarşaf yerine giymeleri gereken elbise önerilerini bizzat giyerek göstermeli, sevdirmeli... Köylü saatinde radyolar harekete geçmeli, bilhassa şarkı ve türküler arasında bunun lüzumsuzluğu belirtilmelidir. Nihayet, muayyen bir tarihten sonra çarşaf giyenlerin çarşafı alınacağı gibi, para cezası almalı, hatta çarşaf lar toplanmalı, çarşaf lık imal ve satışı yasak etmeli, köylere havadan broşürler atılmalı.³

Bu önerilerin anlamı ve radikalliği dönemin ruh halini yeterince açıklamaktadır. Aynı şekilde çarşaf ın önlenmesi için yapılan bütün öneriler, yine dışardan tanımlanan, tepeden uygulamayı hedefleyen, kısaca yine otoriter zihniyete dayanmıştır.

Medyada *Cumhuriyet* dışında çarşafa muhalefet eden bir başka gazete de *Zafer*'dir. Bu gazete DP'yi desteklemektedir. Pakistan'da düzenlenen Dünya Müslüman Kadınlar Kongresi'ne katılan üç Türk kadının bir mezar ziyaretinde başlarını örtmeleri üzerine *Zafer* gazetesi yazarı şunları yazmıştır:

İslam âlemin den gelen mümtaz kadınların huzurunda Türk İnkılabını başarı ile temsil edeceklerini, Türk Müslüman kadınlarının daima ileriye medeniyete doğru gittiğini ispat edeceklerini, huzur içinde bekliyorduk. Fakat birkaç gün evvel Karaçi'den gelen bir resmi görünce hayretten donaldık. Daima garba doğru medeniyet hamleleri yaptığımızı İslam dünyasına göstereceğimizi ve onları da Garb medeniyetine doğru çekebileceğimizi zan ederken, Şark'a doğru uçan delegelerimizin geriye doğru havalanmış olduklarını maalesef anlamış oluyoruz... hanımlarımızın merhum Likayat Ali Han'ın kabrini ziyaretleri esnasında çekilmiş olan resim bizi üzdü, hatta inkılaplarımıza vurulan bir hançer yarası olarak sızlattı... kabrin önünde başlarını başörtüleriyle saygı duruşu yapmaktadırlar... Bu üç ha-

nım Pakistan'da başlarını örttüler. İnkılap Türkiye'sine dönebilmek için yüzlerini örtsünler.⁴

Mezar ziyaretlerinde kadınların başlarını örtmesinin normal bir davranış olduğu dikkate alınırsa, bu tepkinin anlamı daha başka boyutlar kazanacaktır.

Gazetelerde yer alan bu yazılar etkisini göstermiştir. 1924'te kurulan ve 1935'te kadınların seçme ve seçilme hakkı almasından sonra kendini fesheden Türk Kadınlar Birliği, 1949'da bu kez "kazanılmış hakların savunulması ve güçlendirilmesi, aynı zamanda kadının kültürel gelişimi ve yaşam koşullarının iyileştirilmesi" amacıyla tekrar kurulmuştur.⁵ Dernek özellikle DP döneminde çarşafı mücadeleyi kendisine misyon biçmiştir. Derneğin genel merkez üyesi olan üç milletvekili, 13 Mart 1956'da, "bizi yabancı milletler nazarında küçük düşürüyor" diyerek, çarşafın yasaklanması için Meclise kanun teklifi vermişlerdir. Teklifi hazırlayanlar "Bizi Batı âlemine karşı küçük düşürecek ve doğrudan doğruya gayri medeni bir kisve olan çarşaf mevzuuna karşı tedbir alınması şarttır"⁶ demişlerdir. Derneğin çarşafı mücadele konusunda önerisi ise "manto bulamadıkları için çarşaf giyen kadınlara ucuz manto temini" olmuştur. Dernek üyesi milletvekilleri tarafından verilen yasa teklifi Mecliste işlem görmemiştir. Milletvekili Pertev Arat, çarşaf sorununun kanunla değil zaman içinde çözülebileceğini ifade etmiş ve fes ile çarşafın ayrı değerlendirilmesini istemiştir:

Eğer çarşafı dolaşanlar son günlerde çoğalmış ise, bunun sebebi alakalı teşekküllerin vazifelerini ihmal etmiş olmalarıdır. Milli Eğitim Bakanlığı, kadın teşekkülleri ve diğer sosyal müesseseler mayolu defileler tertip edeceklerine, çarşafı gezenlerle mücadele etsinler... Tasarı eğer kanunlaşırsa, çarşafın yasak edilmesine dair kanun, antidemokratik kanunların başında gelecektir. Biz vatandaşların arzularına aykırı hareket edemeyiz.⁷

Pertev Arat, bu konuşmasında tasarını verenleri eleştirmekte ve tasarının antidemokratik olduğunu ifade etmekte, ancak çarşafa karşı mücadele edilmesi gerektiğini de belirtmektedir.

Burada belirtilmesi gereken nokta, çarşaf giyiminin özellikle modernleşmenin kalesi sayılan büyük şehirlerde görülmeye başlanmasının yarattığı gerginliktir. Bunda şüphesiz en önemli etkenlerden biri de Türkiye’de 1950’ler ile başlayan göç olgusudur. Göç sonrası büyük şehirlere yerleşenler hem yerleştikleri yerde cemaatsel bağlar geliştirerek, hem de örtünmeyi bir korunma aracı görerek hareket etmişlerdir.

Bu dönemde yapılan hukuki tartışmalarda bir sonuç çıkmamıştır. Çünkü yazılı olarak kadın giyimi konusunda hiçbir düzenleme olmadığı için herhangi bir yasaklama da söz konusu olmamıştır. 1930’lu yıllarda alınan bazı belediye kararlarına dayanarak giyim konusunda bir yasal dayanak aramanın zorlama olduğu açıktır. Sonuçta çarşaf giyimi DP’nin hükümet olduğu dönemde artmış ve buna karşı muhalefet başta CHP olmak üzere laik basın organları ve çeşitli kadın dernekleri tarafından yürütülmüştür.

27 MAYIS 1960 ASKERİ DARBESİ VE TESETTÜR

27 Mayıs 1960’ta gerçekleştirilen darbe ile ordu kurumsal olarak ilk kez yönetime el koydu. Darbenin gerekçelerine baktığında önemli birkaç nokta öne çıkmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: DP’nin demokrasiden sapmış olması, başta ekonomik konular olmak üzere keyfi davranışları, kendi yandaşlarına çeşitli yöntemlerle ayrıcalıklar sağlaması ve en önemlisi de Atatürk devrimlerinden ödünler vermesidir. Konumuz açısından baktığımızda özellikle artan İslami taleplerin gündelik hayatta görünür olması, Cumhuriyet ilke ve devrimlerinden ödün olarak algılanmıştır.

DP hükümetinin ilk dönemde gerçekleştirdiği bazı yasal değişiklikler ile İslami kesime cesaret verdiği, ramazan aylarının daha coşkulu kutlanması, dini yayınlar ve cami sayısındaki artış,

tarikatların yeniden gündeme gelmesi gibi gelişmeler bu darbede önemli unsurlar olmuştur.⁸

Darbe sonrasında da irtica tartışmaları gündemden düşmedi. Bu konuda yönetimi elinde tutan Milli Birlik Komitesi tarafından İslami kesimleri uyaran birçok yayın yapıldı. Komite Başkanı Orgeneral Cemal Gürsel'in bir gazetede yer alan röportajda söyledikleri bunlardan biridir:

-Dini istismar edenlere verilen tavizler için ne diyorsunuz?

-Buna artık asla meydan vermeyeceğiz. Anayasa projesini hazırlayan profesörlere vazife verirken mutlaka din istismarını önleyici hükümler koymalarını bilhassa rica ettim.

-Ya çarşaf?

-Çarşaf Türk kadını için bir yüz karasıdır. Türk kadınının güzel yüzünü saklaması için bir alın karası bulunduğunu sanmıyorum. Dünya önüne temiz yüzü ile çıkmak onun hakkıdır... Çarşafın namus ile de alakası yoktur.⁹

Bu satırlar, darbe yapanların duyarlılıklarını ortaya koymakta ve bundan sonra alınacak önlemler konusunda önemli mesajlar vermektedir. Yine Komite üyesi olan Alpaslan Türkeş kendisiyle yapılan bir röportajda Atatürk inkılapları ve çarşaf konusunda görüşlerini şöyle ifade etmiştir:

-Atatürk İnkılapları yerlerinde saymadılar, gerilediler. Din, kıyafet ve en mühimi zihniyet sahasında gerilediler.

...

-Kıyafet derken Türk kadını o utanılacak kılığa sokan çarşafı kast ediyorsunuz değil mi? ...

-Son zamanlarda Anadolu'yu hiç dolaştınız mı? Çarşafın nasıl kapkara bir yangın halinde bütün yurdu sardığını gördünüz mü?¹⁰

Bu iki röportajı üst üste koyduğumuzda bir anlamda darbenin dayanaklarından birinin Türkiye genelinde yükselen İslami duyarlılık ve bunun gündelik yaşamda görünürlüğü olan çarşaf olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu arada çarşafın giyilmesini önlemek için bazı yerel tedbirler alındığı gibi, örgütlü çalışmalar da yapıldı. Çeşitli haftalar düzenlendi. Mustafa Kemal Derneği'nin 24 Ağustos 1960'ta yaptığı toplantıda, "kara çarşafıla mücadele" amacıyla, "bütün aydın kadınlar parası olmadığı için manto alamayarak çarşaf giymek zorunda kalan kadınlara mantolarını vermeye"¹¹ davet edilmiştir. Benzer bir çağrının 1950'li yıllarda Türk Kadınlar Derneği tarafından yapıldığını biliyoruz. Bu konuda bir çalışma da ihtilal komitesi tarafından yapıldı. Gazete ve dergilere verilen ilanlarda, kara çarşaf giymiş kadın resimlerinin altında, bunlardan gelecek tehlikeye dikkat çekilmiştir.

Ancak getirilen yasak, yapılan baskılar ve çarşaf giyilmemesi konusundaki çabalar tam anlamıyla sonuca ulaşamadı ve okul çağındaki gençler dahil olmak üzere örtünme devam etti. Bu durum bize Osmanlının Batılılaşması ile başlayan dönemde kadın kıyafetlerine yönelik yasakları hatırlatmaktadır. 1725 yılında başlayan kadının açılması yönündeki yasaklar Cumhuriyetin kuruluşuna kadar sürmüş, ama başarıya ulaşmamıştır. Şimdi ise tam tersi olmakta, bu kez kapanmaya karşı önemler alınmakta, ancak başarılı olunamamaktadır.

27 Mayıs darbesi, 1920'lerde başlayan modernleşme sürecinin bir anlamda tadilatı oldu. Hazırlanan Anayasanın görece olarak demokratik hak ve özgürlüklere imkân tanınması, düşünsel anlamda bir açılım getirmiştir. Farklı düşünceler kendilerini ifade etme imkânı bulmuştur. Bu ortamdan İslami kesim de yararlanmışır.¹² 1961'de Anayasa yüzde 67 oy oranı ile kabul edilmiştir. Aynı yıl içinde yapılan genel seçimlerde İsmet İnönü başkanlığındaki CHP yüzde 37 oy alarak hükümet kurdu. DP ile aynı çizgide olan Adalet Partisi (AP) ise yüzde 34,8 oy almıştır.

Bu dönemde dinsel duyarlılığı ve dinsel talepleri kontrol altında tutmanın mümkün olmadığını gören devlet, radikal dinsel talepleri kontrol altına alma yolunu izlemiştir. Dinin ve dini eğitimin devlet kontrolüne alınması, Cumhuriyetin başından beri izlenen projedir. Diyanet İşleri Başkanlığı büyük ölçüde bu işlevi yerine getirmiştir. İlk olarak bütün dinsel eğitimin devlet kontrolü altına alınması ve dini eğitim vereceklerin önce devlet tarafından eğitilmesi olarak şekillenen bu projeyi, çarşaf giyenlere manto alma teklifi ile değerlendirdiğimizde, karşımıza tanıdık bir manzara çıkmıştır. İslami talepleri ve ne yaşandığını anlamak yerine, yaşananı ve var olanı olumsuzlayarak dışardan dönüştürmeyi hedefleyen bu modern çabaların başarılı olması mümkün değildir ve olmamıştır da.

Bundan sonra yetkililer bir adım attı ve bu kez halka doğru dini bilgilerin verilmesi amacıyla bu alanda çalışacak memurlar yetiştirme yoluna gidildi. Ağustos 1960'ta "halka verilecek dini terbiye" konularını görüşmek üzere Din Şûrası toplanması kararı alındı. Bu arada bazı din adamları da iktidara özellikle kadınların giyimi konusunda destek veren açıklamalar yapmaya devam etmiştir. İstanbul Müftüsü görüşlerini şöyle ifade etmiştir:

Çarşaf kelimesi Türkçe bile değildir, kelimenin esası Acemceden gelmedir. Hz. Muhammed çarşafı şart koşmamıştır. Bu Abdülhamid devrinden kalmıştır. Bizler camilerde vereceğimiz vaazlarla çarşafın dinle olan alakasını nasıl izah edeceğiz.¹³

Antalya'da bir müftü de yaptığı bir basın toplantısında "Çarşafın İslam dini ile bir alakasının bulunmadığını, böyle bir örtü altında kötülükler de olabileceğini"¹⁴ iddia etmiştir. Modernleşmenin ilk yıllarında eğitimi dönüştürücü güç olarak gören bakış, bu kez din görevlilerinin eğitilmesi şeklinde tezahür etmiştir, ki bu anlamda yaşananlar, geçmişin tekrarıdır.

Vurgulanması gereken bir nokta da, 1940'lı yıllar ile başlayan süreçte, 1960'lı yıllara kadar örtünme çarşaf adı altında anılmış ve söylem düzleminde de bu şekilde kullanılmıştır.

1970'LERE DOĞRU ÖRTÜNME: ÇARŞAFTAN MANTO VE BAŞÖRTÜSÜNE

1960'lı yıllarda hükümetler (1961-1965 arası CHP, 1965-1970 arası AP) zaman zaman kılık kıyafet konusunda düzenlemeler yapmışlardır. 10 Kasım 1967'de *Kim* dergisi, kapağında Atatürk'ün kalpaklı bir resminin kullanması nedeniyle "kıyafet kanununa aykırı hareket"ten dolayı toplatılmıştır. Ocak 1968'de kış şartlarında kalpakla dolaşanlarının sayısının artması üzerine, polis kalpak giyenleri şapka kanununa aykırılık gerekçesiyle takibe almıştır.

Bu dönemin önemli bir tartışması da Batıda yaygınlaşan mini etek olmuştur. Özellikle büyük şehirlerde gençler tarafından gündelik yaşamda kullanılmaya başlanan mini etek özellikle İslami basında sert eleştirilere uğramıştır. Mini eteğe yönelik İslami kesimden gelen eleştirilere, laik basın mini eteğe sahip çıkarak cevap vermiştir. Burada tartışma etek boyu ve biçiminden ziyade, kıyafetin sembol olarak ifade ettiği anlam üzerindedir. Mini etek bir "metafor" olarak modernlik ile özdeşleştirilmiş ve sahiplenilmiştir. İslami kesimin eleştirileri de mini etek üzerinden modernliğe yönelik olmuştur.

Bu tarihlerde yapılan birçok konuşmada örtünme ile irtica arasında doğrudan bağ kurulmakta ve örtünmeye karşı çıkılmaktadır.¹⁵ Dönemin başbakanı irtica karşısındaki suçlamalara, "Din ve vicdan hürriyetini irtica olarak göstermeye siyasi baskı denir" şeklinde cevap vermiştir. Burada irtica olarak nitelendirilen İslami duyarlılığın kendisini gerçekleştirme imkânı, Anayasal güvenceye alınan din ve vicdan özgürlüğü olarak savunulmuştur. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu savunma gerekçesi günümüzde başörtülü öğrencilerin kendilerini savunma gerekçeleri ile aynıdır.

1940'ların ortasında gündeme gelen İslami taleplerden biri de kız çocukların eğitimlerini İslami koşullar altında yapabilme-

lerinin sağlanmasıdır. 1924'te açılan, ancak öğrenci yokluğu nedeniyle 1930'da kapanan imam-hatip okulları, 1948'de önce kurs olarak başlamış, 1951'de sadece erkek öğrencilerin devam edebileceği şekilde açılmış ve büyük ilgi görmüştür. Dönemin AP hükümetinin milli eğitim bakanı ise 1969'da yaptığı bir konuşmada partisinin hedefinin her ilde bir imam-hatip okulu açmak olduğunu ifade etti.¹⁶ 1970'lere kadar olan süreçte kızların eğitimi, imam-hatip okulları bünyesinde açılan derneklerin düzenledikleri kurslar ile gerçekleştirildi. Bu dönemde kızların kıyafetleri sorun olarak tartışılmaya başlandı.¹⁷ Anadolu'nun birçok yerinde (Ankara, Konya, Malatya...) başları kapalı öğrencilere karşı zorlamayı da içeren tedbirler alındı. Bu tedbirler gerginliklere yol açtı. Bu olaylar özellikle başörtüsü ve mantoların yırtılması ya da okul yetkilileri tarafından öğrencilerin başörtülerinin zorla açılması olarak karşımıza çıktı.¹⁸

1968 başörtüsü açısından önemli bir yıl olmuş ve başörtüsü bugün yaşamakta olduğumuz tartışmalardaki merkezi yerini almaya başlamıştır. Bu zamana kadar İslami duyarlılığa sahip olanlar tarafından giyilen tesettüre uygun kıyafetlere karşı çıkanların yürüttükleri, somut ifadesini çarşıfta bulan tartışma ve karşı çıkış yerini manto ve başörtüsüne bırakmıştır. Yani dil konusunda önemli bir dönüşüm yaşanmıştır. Hatırlarsak Türk Kadınlar Birliği ve laik basın 1950'li yıllarda çarşaf giyenlere manto almayı dahi önermiş ve bu anlamda mantoyu çağdaş ve modern giysi olarak önermişlerdi. Çağdaş ve modern olarak sunulan manto on yıl sonra bu kez hedef olmuştur. Benzer bir dönüşüm 1980'lerin ortasında türban konusunda da yaşanacaktır. Bu dönüşüm şunu ifade etmektedir: Karşı olunan örtünün türü, şekli ve adı değil, "örtünmenin" kendisidir.

1966-1967 öğrenim döneminde Ankara İlahiyat Fakültesi 1. sınıf öğrencisi Nesibe Bulaycı okula bir süre başörtüsü ile devam etmiş, uyanıklar sonrası başörtüsünü çıkarmıştır. 1968'de aynı fakültenin öğrencilerinden Hatice Babacan'ın başını örtmesi ve

kısa sürede başörtülü öğrencilerin sayısının 6'yı bulması, üniversitede tedbir alınmasına yol açmıştır. Fakülte idaresi ve bazı hocalar Hatice Babacan'ın tarikatlar tarafından yönlendirildiği ve başka amaçlarla okula böyle geldiği gerekçesi ile derslere devamına karşı çıkmıştır. İslam tarihi hocası Prof. Dr. Neşet Çağatay'ın "Ben on dokuz senedir bu sıralarda karşımda kapalı bir kız görmedim, bundan sonra da görmek istemem. Ya başını açarsın ya da sınıftan çıkarsın" sözleri üzerine Hatice Babacan "başını inancı gereği örttüğünü söyleyerek" sınıfı terk etmiştir. Hatice Babacan'ın okuldan atılması üzerine fakülte öğrencilerinin başlattığı boykot, günümüze kadar gelecek olan tartışmaları başlatmıştır.

Hatice Babacan olayıyla başlayan İlahiyat Fakültesi boykotuna öğrenciler büyük ilgi göstermiş, boykot bazı milletvekillerinin desteği ile büyümüştür.¹⁹ Bir süre sonra fakülte dekanı istifa etmiş ve fakülte bir aylığına kapatılmıştır. Hatice Babacan İlahiyat Fakültesi'nden ayrıldıktan sonra takip eden yıl yeniden sınava girmiş ve Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi'nde Arap Dili bölümünü kazanmış, örtülü olarak okula devam etmiş ve başörtülü olarak mezun olmuştur. Bu açık bir çelişkidir. Üniversiteler aynı kurumsal yapı içinde, aynı yasalara bağlı ise, uygulamada görülen bu farklılık açıkça keyfilikten başka bir şey değildir. Bu keyfilik sonraki yıllarda karşımıza sıkça çıkacaktır.

Hatice Babacan ile başlayan tartışmalar İslami kesim içinde örtünme konusunda duyarlılığın yükselmesine yol açtı. Hatice Babacan özelinde gelişen duyarlılık başka aktörlerle pekişti. Bunlardan biri de, modern ve Batılı değerlerle büyüyen, yaşayan, balolara katılan, AP İstanbul Gençlik Kolları başkanlığı yapan, bu partinin mitinglerinde konuşan Şule Yüksel Şenler'dir. Sonraki yıllarda ağabeyinin etkisiyle Nur Risaleleri ile tanışıp İslami bir yaşamı seçmiştir.²⁰ Şule Yüksel Şenler, bu dönemde Mehmet Şevket Eygi'nin *Bugün* gazetesine yazdığı yazılar ve değişik şehirlerde verdiği konferanslar ile önemli bir aktör olmuştur. Türk Kadınlar Birliği ve Üniversiteli Kadınlar Derneği dahil olmak üzere birçok

kadın derneği Şule Yüksel Şenler'in yazdıklarına karşı açıklama yapmış ve Türk kadınının ve Türkiye'nin geriye dönmesinin artık mümkün olmadığını ifade etmişlerdir.²¹

Şule Yüksel Şenler yazılarında sıkça mini etek konusuna değinerek, bu giyimden hareketle günün genel giyimini, ilköğretim kız öğrencilerine benzetmekten çekinmemiş ve mini eteğin yasaklanmasını istemiştir.²² Yazdığı yazılar dolayısıyla 1970'te 13 ay 10 gün hapis cezası almıştır. Örtünme konusunda yaşanan bu ortam hem İslami duyarlılığı artırmış, hem de örtünme yaygınlaşmıştır. İslami duyarlılığı olan kesimlere yönelik yayın yapan gazetelerde başörtülü kadınlar (Şule Yüksel Şenler, Zeynep Müntehea Polat, Mü'mine Güneş, Bakiye Ersoy) köşe yazarlığına başlamıştır. Bu kadınlar yazılarında örtünme, Müslüman kadının konumu ve kimliği konularını işlemiştir. Cihan Aktaş'a göre bu dönemde örtünme çerçevesindeki tartışmalar, öz ve üslup olarak İkinci Meşrutiyet dönemi İslamcılarının dile getirdiği tesettür savunularını hatırlatmakla birlikte daha yüzeyde kalmaktadır.²³

1940-1970: İSLAMCILARIN SİYASALILAŞMA SÜRECİ

II. Dünya Savaşı'nın sona ermesi ile başlayan soğuk savaş döneminde Türkiye, Birleşmiş Milletler'e ve NATO'ya üye olmuştur. Dış politikadaki bu gelişmeler iç politikada da etkili oldu. Türkiye'nin Batının yanında yer alması, kendilerini muhafazakâr hükümetlerin yanında konumlayan İslami kesim için bir sorgulama sürecini başlattı. 1950'lerde İslami hassasiyetleri olanlar kendilerini çoğunlukla antikomünist kampta, milliyetçi-muhafazakârmukaddesatçı olarak tanımlamıştı. Bu durum 1970'lere gelindiğinde sorgulanır olmuştur. Bunda en önemli etken ise destekledikleri sağ partilerin, İslami duyarlılıklara ve yaşadıkları sorunlara yeterince sahip çıkmamalarıdır.

Bu dönemde İslamcılar önce DP'ye, sonra da AP'ye oy vermiştir. Ancak bu partiler dışında 1945 sonrasında İslami duyarlılıkları önceleyen partiler de kurulmuştur. 1945'te Milli Muhalefet

Partisi, 1946'da Arıtma Koruma Partisi, İslam Koruma Partisi kurulmuştur. Ardından 1947'de Türk Muhafazakâr Partisi, 1949'da Toprak, Emlak ve Serbest Teşebbüs Partisi ve 1948'de Millet Partisi kurulmuştur. Bütün bu partiler esas olarak İslamın yükselmesini, toplumda değer bulmasını amaçlamıştır. Ancak bu partiler etki bakımından yetersiz kalmıştır. 1950 ile başlayan süreçte bu görüşte tek parti kurulmuştur: İslam Demokrat Partisi. Bu parti de önemli bir varlık gösterememiş ve DP tarafından 1953'te kapatılmıştır. 1960'lara kadar siyasi olarak kitleselleşme imkânı bulamayan İslamcılar DP içinde konumlanmışlardır. Bu dönemde "komünizmin panzehiri İslamdır" sloganına sadık kaldılar. Batı yanında yer alan Türkiye'nin dış politikada SSCB karşıtı olması ve komünistlerin "dinsiz" olduklarına olan inanç, İslamcıların anti-komünist cephede yer almasına yol açmıştır. Bu durumun bir nedeni de 1965 seçimlerinde Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) TBMM'ye girmesidir. TİP'in TBMM'ye girmesi bütün muhafazakârların AP'de birleşmesine yol açmıştır. O günlerde sıkça komünizm karşıtı propaganda ile İslami kesim özellikle basın yoluyla sürekli manipüle edilmiştir. O dönemde *Bugün* gazetesinde yazan Mehmet Şevket Eygi şöyle yazılar yazmıştır:

Bu ülkenin ordusu, jandarması, polisi, adliyesi vardır. Fakat millet, devlet ve ülkenin maruz kaldığı tehlikeleri bu kuvvetler bertaraf edemezlerse, iş halkın kendisine düşer. İşçisi, köylüsü, esnafı, memuru, talebesi eline sopasını, baltasını alır ve vazifesini yapar.²⁴

Bir başka yazısında da "Ey bu milletin hür yaşamak isteyen çocukları! Komünizme karşı uyanık ve hazır olunuz!"²⁵ demiştir. Burada İslamcıların eleştirel süreçten geçmeden devletle özdeşleşip, devlet tercihinin esir olduğu söylenebilir. Bu durum 1940'lı yıllar ile karşılaştırıldığında önemli bir dönüşümü ifade etmektedir. 1940'lı yıllarda İslami duyarlılığı olanlar, kendilerini la-

iklik ve Batı karşıtı olarak konumlanmışlardı. Oysa şimdi seçtikleri pozisyon dikkate alındığında açık bir ideolojik dönüşüm yaşanmış olduğu görülecektir. Artık İslamcılar antikomünist, ABD yanlısı, sağcı ve kapitalist olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁶

1960'ların sonlarına gelindiğinde İslami duyarlılığa sahip olanlar AP'den uzaklaşmaya başlamıştır. Bunda bir yandan sistem dışında tutulan ya da tutulmaya çalışılan tarikat ve cemaatlerin rolü olduğu kadar, belki bundan daha önemli bir neden Türkiye'de özellikle ekonomik alanda farklılaşan bir sermaye yapısının ortaya çıkmasıdır. Daha çok taşrada büyüyen ve ekonomik sisteme entegre olmak isteyen bu yeni ekonomik sınıfının temsilcileri AP'de haklarının yeterince korunmadığını düşünmüştür. Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB) Başkanı Necmettin Erbakan, sanayi ve ticareti elinde bulunduran büyük burjuvaziye birçok alanda karşı çıkmıştır. Erbakan'ın TOBB başkanlığına seçildiği 1968 seçimlerine, İstanbul ve İzmir ticaret odaları tepki göstermiştir. Sonrasında AP, Erbakan'ı TOBB başkanı olarak tanımamış ve görevden uzaklaştırmıştır. Kendisini bu Anadolu ekonomik gücü içinde var eden İslami kesim, daha geleneksel ve İslami bir ekonomik düzen talebini dile getirmiştir.²⁷ Bu süreç Milli Nizam Partisi'nin (MNP) kuruluşuna giden yolu açmıştır. AP'den adaylık isteği kabul edilmeyen ve bağımsız aday olarak girdiği 1969 seçimlerinde Konya milletvekili seçilen Erbakan bu ekonomik sınıfın temsilcisi olduğunu birçok açıklamasında dile getirmiştir:

Ekonomik mekanizma büyük kent tüccarlarından yana işlemekte Anadolu tüccarı, kendilerini üvey evlat olarak bilmektedir. İthalat kotalarında aslan payı üç dört kentin tüccarlarına ayrılmakta, Odalar Birliğini bunlar yönetmektedir. Anadolu bankalarında toplanan mevduatı, Anadolu halkı yatırmakta ama bu para kredi şeklinde büyük kent tüccarlarına verilmektedir. Bunlar Anadolu tüccarlarının gelişmesini istemezler. Dizginleri hep ellerinde tutmak isterler.²⁸

Bu açıdan bakıldığında 26 Ocak 1970'te MNP'nin kurulmasında en büyük etkenin sanayileşen ülkede ayrışan ekonomik çıkarlar olduğunu söylemek mümkündür. Aynı zamanda kurucu ve yöneticilerinin İslami duyarlılığa sahip olması da MNP'nin siyasal olarak İslamcılığın destekleyicisi olarak sunulmasına yol açmıştır.²⁹ Ancak MNP yöneticileri hiçbir zaman açık biçimde laikliğe ya da başka bir Cumhuriyet niteliğine karşı bir söylem kullanmamışlardır. Ruşen Çakır MNP'yi "Cumhuriyetin laik eğitim kurumlarından yetişmiş taşra kökenli dindar girişimcilerin ortak hareketi" olarak tanımlamıştır.³⁰

Bu tarihe kadar laikler tarafında sürekli olarak "aydınlatılması gereken kitle" olarak tarif edilen İslami duyarlılık sahipleri, şimdi kendilerini kamusal alanda ifade etmeye başlamışlardır. Yeni bir kuşak ortaya çıkmıştır. Bunlar kız ya da erkek olsun, artık yüksek eğitim almaya başlamış ve kendini Batılı, modern olarak tanımlayanlarla aynı dili konuşan, aynı meslekleri icra eden, kısaca onların dünyasında İslami duyarlılıklarıyla var olmaya başlayan kişilerdir. Ancak başta dış görünüşleri olmak üzere onlardan farklı bir dünyayı temsil etmişlerdir. Bu gelişme, Cumhuriyetin kurulmasıyla ideolojik olarak savunulan modernleşme tezlerine önemli bir darbe anlamını taşımıştır. MNP bu insanların siyasetteki temsilcisi oldu ve bu tarihten sonra laik kesim için örtünme mücadelesi daha da zorlaştı.

MNP, Anayasa Mahkemesi kararı ile 20 Mayıs 1971'de kapatıldı. Kapatma gerekçesi olarak Anayasanın başlangıç kısmı, 2., 19., 57. maddeleri ve Siyasi Partiler Yasası'nın 92., 93. ve 94. maddeleri gösterilmiştir. Ayrıca somut olarak, kurulu düzenin kısmen veya tamamen dini esaslara dayandırılması amacıyla faaliyette bulunmayı yasaklayan TCK'nın 163. maddesinin kaldırılmasını istemek, din derslerinin orta öğretimde mecburi hale getirilmesini savunmak,³¹ hilafetin geri getirilmesini istemek, her alanda İslamlaşma zorunluluğundan söz etmek³² gibi politika önerilerine dayandırılmıştır.

1970-1980 DÖNEMİNDE GELİŞMELER

Ordunun yönetime el koymadan hükümete verdiği “muh-tıra”nın gölgesinde geçen bu dönemde kız öğrencilerin başlarını kapatmalarına karşı okullarda önlemler alınmaya başlandı. Getirilmeye çalışılan bu engellemelere karşı daha bilinçli bir kesim oluşmuş ve bu engellemeler hukuki düzlemde sorgulanmaya başlanmıştır.

1970’lerde başörtüsü konusunda yaşanan gelişmelerde bir farklılaşma daha yaşanmıştır. Bu tarihe kadar örtünme yasağı sadece öğrencilere yönelikken, bu kez öğretmen ve memurlar da hedef olmuştur. Öğrencilere yönelik herhangi bir yasal dayanak olmamasına karşın memurlara yönelik böyle bir imkân bulunmaktadır. Ayrıca üniversitelerde örtülü öğrencilerin çoğalması, örtülü olarak mezun olanların kamusal alana çıkmaları ve mesleklerini kamusal alanda icra etmeye başlamalarının etkisini de düşünmek durumundayız.

1972’de Ankara Barosu’nda kayıtlı olarak avukatlığa başlayan Emine Aykenar bir süre sonra örtünmüştür. Bunu üzerine baro yönetimi bu davranışı “modern ortamda teokratik giysi olmaz”³³ iddiası ile mesleğin gelenek, onur ve kurallarına aykırı bularak Aykenar’ı 29 Mart 1973’te barodan ihraç etmiştir. Baroya göre başörtüsü kullanmak laikliğe aykırıydı.³⁴ Aykenar’ın ihracına gerekçe olarak öne sürülen metinde şu ifadeler yer almaktadır:

Başörtülü olarak duruşmaya çıkmak, bir bayan avukat için sakıncalı, mesleğin geleneklerine, meslek onuruna ve kurallarına tamamen aykırı bir davranıştır... Cumhuriyet Türkiye’sinin sağlam temellerinden başlıcası olan Türk Adaletinde savunma görevini yüklenen Türk avukatının Cumhuriyetin, Türk devriminin ilkelerine uygun davranışı zorunludur. Başlı açık çalışmak, resmi yerde üstelik resmi kılıkla iş işlemek, görev yapma sırasında başlı açık bulunmak, ulaştığımız toplumsal düzeyin olağan so-

nucu gereklilik kazanmış bir saygı durumudur. Dinsel örtüyü uygar giysi ve mesleki kılıkla bağdaştırmak olanaksızdır. Mahalli bir örtü olsa bile resmi görev anlayışıyla bağdaşmaz. ...Yurdun ve sulhun geleceği ile ilgili önemli bir sorun vardır. Önü alınmazsa, benzerlerinin türeyip artması, meslek kurallarının, meslek disiplinlerinin, Baronun görev olanaklarının çiğnenmesi mümkündür. Ulusal açıdan olduğu gibi özellikle meslek açısından, örnek davranışlarla adalete saygı gereği yönünden konu önemlidir.³⁵

Bu gerekçelerde bu mesleğin icrasında yöresel dahi olsa örtünün asla kullanılamayacağı açıkça belirtilmektedir. Emine Aykenar ise savunmasında şu noktalara değinmiştir:

Ben Allah'a inanmış bir mümin kişi olarak dinimin emirlerini yerine getirmekle mükellefim. Madem Anayasa da bana böyle bir hürriyet bahşetmiştir, o halde hangi sebeple olursa olsun bu hürriyetime dokunulamaz; aksi taktirde Anayasanın 11-12. madde hükmü zedelenmiş olur ki, buna hiçbir medeni hukuk cevaz vermez.³⁶

Aykenar bu savunmada iki tez öne sürmektedir: İlki, inancı gereği örtündüğü, ikincisi ise bu hakkın kendisine Anayasanın din ve vicdan özgürlüğü ile verildiği şeklindedir. Öne sürülen bu iki dayanağın, bir kez daha bugün öne sürülen gerekçelerle örtüş-tüğünü hatırlatalım. Baronun aldığı bu kararın altında dönemin baro başkanı olarak Yekta Güngör Özden'in imzası bulunmaktaydı.³⁷ Baro Başkanı, baronun yayımladığı broşürde Aykener ile ilgili şunları yazmıştır: "Biz bunu barodan söküp atmasak, örtülüler dolduracak her tarafı." Aynı günlerde Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait "başörtüsünün dini bir vecibe olduğunu belirten iki fetva"nın³⁸ fotokopisi gazetede yayımlanır.

Bu tartışmalar bundan sonra yaşanacak olanların da ilk habercisi olmuştur. Bu bir anlamda Cumhuriyetin kadının toplumsal hayata meslek sahibi olarak katılması projesinin iflası anlamını taşımaktadır. Bu gelişme, kadının toplumsal hayata katılması hedefinin, belli bir kültürün, hayat tarzının temsilcisi kadınlar, yani laik kadınlar ile sınırlı olduğunu ortaya çıkarmıştır.

1970'li yıllarda Anadolu'nun her yanında örtünme gündeme gelmeye başlamış ve neredeyse bütün olaylar okullarda yaşanmıştır. Adana Kız Enstitüsü müdiresi, *Milli Gazete*'nin haberine göre, "Ben din ve vicdan hürriyeti tanımam" diyerek okulda başlarını açıp dışarıda kapatan öğrencilerin başörtülerini yırtmıştır.³⁹ Kız imam-hatip okulları uygulaması kapsamında 1977-1978 döneminde açılan İzmit Kız İmam-Hatip Okulu'na başları kapalı devam eden 215 öğrenci hakkında okul idaresi dava açmıştır. Yüksek İslam Enstitüsü Talebe Derneği başkanı, imam-hatip okullarında kız öğrencilerinin maruz kaldığı baskıları kınayarak, "Müslüman kızların başörtülerine uzanan eller kırılacaktır" açıklamasında bulunmuştur.⁴⁰

Sıkça ifade edildiği gibi 1950-1960'lı yıllarda üniversitelerde başörtülü öğrenci olmamasında, bu dönemlerde örtülü kız öğrencilerin ortaokullara alınmamasının etkisi vardır. 1950-1960'lı yıllarda örtünme üzerinde süren baskılar, aileleri kızların eğitimleri konusunda alternatif yollara sevk etmiştir. Bu dönemde açılmış olan kuran kursları bu anlamda önemli bir işlevi yerine getirmiştir. Bu kurslarda sadece Kuran değil, Türkçe, fizik, matematik, tarih dersleri de verilmiş ve başörtülü kızların dışardan sınavlara girerek lise diploması almaları mümkün olmuştur. Bu kurslar özellikle kızların üniversitelere girmesinde önemli bir ara kademe olmuştur.

1970'lerin ortasından itibaren başörtülü öğrencilerin imam-hatip okullarına başlamaları, onlara üniversite kapısını açmış ve üniversitelerde başörtülü öğrenciler görünmeye başlamıştır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, imam-hatip okullarına baş-

layan kız öğrenciler için de Kuran-ı Kerim dışındaki derslerde başarılarını açmaları zorunlu olmuştur.

Kız öğrencilere yönelik yasak uygulamaları üniversitelerde de yaşanmaya başlamıştır. Erzurum Atatürk Üniversitesi'ne bağlı Temel Bilimler Yüksek Okulu'nda derse başı kapalı olarak giren öğrencinin dersten atılması üzerine okulun öğrenci derneği bir bildiri ile olayı protesto etmiştir. Bildiride, "İslam Dininden ve Türk töresinden, Türk kızına emanet edilen örtünme değerini imha etmek isteyen hoca ve onun gibi düşünenlere bir gaflet içinde olduklarını hatırlatınız" ifadeleri yer almıştır.⁴¹

1979'da üniversite seçme sınavına kayıt yaptıracak erkek öğrencilerin sakallı, kız öğrencilerin de başörtülü resimlerle kayıt yaptıramayacakları duyurulmuştur.⁴² Üniversiteye giriş sınavına katılmak için yapılacak başvurulara sınırlama getiren bu karar önemli kılan bir nokta da, erkek öğrencilere sakal kısıtlaması getirilmesidir. Şunu hemen belirtmek gerekir ki, sakalın kılık kıyafet kapsamında değerlendirilmesi mümkün değildir.

Aynı yıl Fikirtepe Eğitim Enstitüsü'nde başörtülü öğrenciler sınava alınmamıştır. Sınava girmek isteyen öğrenciler okul yönetimi tarafından okul karakoluna sevk edilmiş ve burada bir süre tutulduktan sonra serbest bırakılmışlardır. Gazi Eğitim Enstitüsü'nde 15 başörtülü öğrenci saldırıya uğramıştır. Başörtülü öğrenciler Bolu, Ortaköy ve Fikirtepe enstitülerinde derse alınmazken, bazı gazeteleri (*Yeni Devir*, *Milli Gazete*) okuyan öğrenciler ile namaz kılan öğrenciler disiplin kurullarına sevk edilmiştir. 1980'de İstanbul Eğitim Enstitüsü'nde başları örtülü 25 öğrenci sınavlara alınmamıştır.

Önce Karadeniz Teknik Üniversitesi'nde, sonra da Hacettepe Üniversitesi'nde öğrencilerin başörtülü dolaşması yasaklanmış, Hacettepe Üniversitesi'nde sınav yönetmeliğine eklenen bir madde ile başörtüsü siyasi partilerin ideolojik eğilimlerini yansıtan bir kıyafet olarak ilk defa tanımlanmıştır.⁴³ Atatürk Üniversitesi'nde 1979-1980 öğretim yılı sonunda mezun olan öğrencilerden

başörtülü ve sakallı olanlara diplomaları verilmemiştir. Diplomalara yapıştırılacak resimlerin kızlar için baş açık, erkekler için de sakalsız olması istenmiştir. Bu şartlara uymayanlara diploma verilmeyeceği duyurulmuştur. Öğrencilerin *Yeni Devir* gazetesinde yayımlanan Atatürk Üniversitesi Rektörlüğü'ne yönelik dilekçelerinde şöyle denilmiştir:

Sakal ve başörtüsü, herhangi bir kişinin veya makamın hiçbir hukuki mesnedi olmayan, keyfi taleplere göre bırakılacak ve konacak bir şey değil, aksine kişinin en temel haklarından olan *din, inanç ve ibadet hürriyeti* ile ilgili bir husustur. Ancak böyle bir uygulama devletin işlerine ve vatandaşın dini hayatına karışmasına mani olan laiklik ilkesiyle de bağdaşmamaktadır. Meşru hiçbir hukuki dayanağı olmayan bu karar “kazanılmış hak”larımızı engelleyemez ve geciktiremez... İdarenin tüm insanları rencide eden, Türk ve Dünya kamuoyunda ve Avrupa İnsan Hakları Komisyonu'nda ibretle teşhir edilmeye layık bu tasarrufu bizleri *dini inancımızın bir gereği* olarak talebeliğimiz esnasında şerefle taşıdığımız sakal ve başörtümüzden ayıramayacak, hukuk ve tarih önünde bu kararı alanlar mahcup ve mahkum olacaktır.⁴⁴

Rektörlüğe hitaben gazetede yer alan bu dilekçede önemli birkaç nokta öne çıkmaktadır: Yasakların yasal dayanağı olmayan keyfi uygulamalar olarak nitelendirilmesi, bu hakların (başörtüsü ve sakal) din ve vicdan özgürlüğü kapsamında kullanılan haklar olduğu ve bunu dini inançları gereği yerine getirdikleridir. Bu hususlar neredeyse her başörtüsü tartışmasında gündeme gelmektedir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi 1970 ile başlayan süreçte yasaklar sadece öğrencileri değil, memurları da kapsamıştır. 27 Kasım 1972'de *Tebliğler Dergisi*'nde bayan öğretmenlerin kıyafetlerinin nasıl olacağı konusu gündeme getirilmiştir. Buna göre öğretmen-

ler giyim kuşam konusunda sade ve ağırbaşlı olacak şekilde süsten ve gösterişli giyimden sakınacak; derslerde, görevde başı açık bulunacaktır.⁴⁵

1978 Nisan ayında CHP Hükümeti, Çalışma Bakanlığı'nda çalışan kadın memurların başörtüsü örtmelerini yasaklamıştır. Bu yasak ile birlikte kadın memurlara yönelik baskı da artmıştır. Yayımlanan genelgelerin hukuki dayanağı ise Bazı Kisvelerin Giyilmeyeceğine Dair Kanun ile Şapka İktisasına Dair Kanun olarak gösteriliyordu. Aynı yıl Milli Eğitim Bakanlığı'nın değiştirdiği yönetmelikle sadece kadın öğretmenlerin saçlarının açık olması değil, aynı zamanda erkek öğretmenlerin de sakal ve uzun saç ile görev yapamayacakları belirtilmiştir. Yasakların öğrencilerden sonra memurları ve özellikle öğretmenleri kapsaması, 1960'lerden itibaren artan başörtülü öğretmen sayısına dayanmaktadır. Sayıları artan başörtülü öğretmenlerin, başta sürgün olmak üzere birçok baskıya maruz kaldıkları ve birçoğunun da istifa ettiği bilinmektedir.

CHP hükümeti 8 Aralık 1978 tarih ve 52 no'lu genelgeyle kamu hizmetinde çalışan kadın görevlilerin örtünmesini yasaklarken, erkeklerin de sakal ve aşırı uzun saçla ve kravatsız işe gelmesini yasaklamıştır.⁴⁶ Böylece yasağın alanı dinsel görünürlüğün ifadesi ve algısı olarak kabul edilmiştir. Ek olarak yasaklar öğrencilerle birlikte memurları da kapsamıştır. Milli Selamet Partisi (MSP) Genel Başkanı Necmettin Erbakan, hükümeti anarşinin önlenmesi yerine başörtüsüyle uğraşmakla suçlamıştır.

1980'de Meclis'te izleyici locasında örtülü kadınların görülmesi üzerine birçok kadın milletvekili Meclis başkanına şöyle seslenmiştir:

Bu kadınlar Atatürk'ün kurduğu Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne nasıl girmişlerdir? Bunları derhal dışarı atın.

Bu cümleleri okuyunca hemen aklımıza 1999 genel seçimlerinde Fazilet Partisi'nden (FP) milletvekili seçilen başörtülü

Merve Kavakçı yemin etmek üzere Meclis'e geldiğinde Demokratik Sol Parti (DSP) Genel Başkanı Bülent Ecevit'in sarf ettiği "Atın bu kadını dışarı" cümlesi geliyor.

1980'lere gelindiğinde örtünme konusunda sorun hem kapsam, hem de mekân olarak genişlemiştir. 1950'lerden itibaren çarşaf yerini mantoya ve o da nihayet başörtüsüne bırakmıştır. Aynı şekilde yasak alanı liselerden üniversitelere, öğrencilerden memurlara sıçramış, yasak kapsamına başörtüsüne ek olarak sakal da dahil olmuştur.

1980'LERE DOĞRU İSLAMCI KESİM VE MİLLİ SELAMET PARTİSİ

1970'ten 1980'lere kadar olan süreçte özellikle 1970'in ikinci yarısından itibaren öğrenci olayları ile birlikte başörtüsü meselesi önemli bir gündem maddesi olarak hep var olmuştur. İslami kesim içinde 1960'ların sonlarına doğru başlayan siyasi sorgulama bu dönemde de sürmüştür. İslamcı gençlik, özellikle 1970'lerin ortasından sonra üniversitelerde yaşanan ideolojik kamplaşmanın dışında kalmaya çalışmıştır. Bu durum, İslamcı gençliğe hem sol kesimden, hem de sağ kesimden eleştiri ve çeşitli saldırıların gelmesine yol açmıştır. Geçmiş dönemde milliyetçilerle birlikte hareket eden İslamcı gençlik kendisini bu gruplardan ayırdı. Bu somut gelişmede, derneklerin (Milli Türk Talebe Birliği, Akıncılar Derneği, İstanbul Kültür Ocağı...) düzenledikleri çeşitli etkinliklerin ve yayımlanan gazete ve dergilerin (Ali Bulaç'ın çıkardığı *Düşünce*, Sezai Karakoç'un çıkardığı *Yeni İslamcı Akım*, Nuri Pakdil'in *Edebiyat Dergisi*, Rasim Özdenören, Cahit Zarifoğlu ve M. Akif İnan'ın çıkardığı *Aylık Dergi*, Milli Selamet Partisi'nin yayın organı işlevi gören *Milli Gazete*, haftalık *Sebil*, *Yeni Devir* gazeteleri...) önemli bir rolü oldu. Bu dernek ve yayın organlarının bir başka önemli rolü de İslamcılığın düşünce akımı olarak kamusalallaşmasına katkılarıdır. 1940'ların ortasında başlayan İslamcı uyanışı, 1960'ların sonunda kendini siyasi olarak MNP'de, düşünsel olarak da bu dernek ve yayın organlarında yeniden bul-

muştur. Gelineen noktayı şu şekilde özetlemek mümkündür: İkinci Meşrutiyet döneminde var olan üç düşünce akımından biri olan İslamcılık aradan geçen yaklaşık 50 yıldan sonra yeniden su yüzüne çıkmıştır. Bu tarihe kadar milliyetçi-muhafazakâr kesim içinde yer alan İslami duyarlılıkların kamusal alana taşınması hem ekonomik olarak, hem de düşünsel olarak “anti-Batıcılık” ile çakışmıştır. İslamcı kesimin bu dönemde bağımsızlaşarak sosyal ve siyasal güç olması hem İslama olan ilgiyi, hem de dini vecibelerin yerine getirilmesine olan hassasiyeti artırmıştır.

İslamcı kesimi geleneksel sağ siyasetten (AP'den) ayıran gelişmeler önce MNP'de hayat bulmuş, ancak 1971 muhtırası sonrası Mayıs 1971'de MNP, Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır. 11 Ekim 1972'de Milli Selamet Partisi (MSP) kuruldu ve MNP ile aynı akıbete uğramamak için daha temkinli davranıldı. MSP, “Milli Görüş” olarak tanımladığı, “manen ve maddeten kalkınmış yeniden Büyük Türkiye'yi kurma” politikasını hayata geçirmek istiyordu.⁴⁷

MSP 1973 seçiminde 79 milletvekili ile TBMM'ye girmiş ve CHP ile koalisyon kurmuştur. Hükümet ortağı olarak bu dönemde, müstehcen neşriyatla mücadele, okullarda din ve ahlak dersleri, 19 Mayıs gösterilerinde kız öğrencilerin giydikleri kıyafetler, imam-hatip okullarının çoğalması, alkollü içkilerin satışıyla mücadele gibi konularda gösterdiği hassasiyetle kamuoyunda tartışma yaratmıştır. 1975'te kurulan Birinci Milli Cephe Hükümeti'nde (MSP, AP, MHP, CGP) MSP, hükümet ortakları dahil, diğer partiler tarafından sürekli eleştirilmiştir. Sakallı bir milletvekilini bakan yapması, kapatılan imam-hatip okullarının orta kısımlarının yeniden açılması isteği, lise ve dengi okullarda mecburi ahlak dersi okutulması gibi talepler MSP'ye gelen eleştirilerin kaynağı oldu.

1977 seçimleri öncesi AP Genel Başkanı Süleyman Demirel, seçim propagandaları sırasında, MSP'yi komünistlerle aynı konumda gördüğünü belirterek, “Refah, barış, kalkınmanın yolu ne kıızıdan geçer, ne yeşilden geçer” demiştir. Aynı şekilde MHP de MSP'ye karşı duruşunu “Sola Dur, Yeşile Vur” sloganı ile ifa-

de etmiştir. Parti tabanının İran'da yaşananlara sempati duyması ve bunun ifade edilmesi de diğer partilerin sert eleştirisini almıştır. Sağ partilerin MSP'ye yönelik bu sert görüşleri bu partiyi "din eksenli/temelli" bir parti olarak gördüklerinin açık bir işaretidir.

1977 seçimlerinden MSP gerileyerek çıkmıştır. Seçim sonrası toplanan partinin 7. kuruluş toplantısında özellikle partinin gençlik kesimi, parti yönetimine sert eleştiriler getirmiştir. Parti yönetimini "laikleşme ve demokratikleşme" çizgisine kaymakla suçlamış, parti İslami talepleri gerçekleştirmek için bir araç olacak yerde, partinin var olması uğruna partililik yapıldığı eleştirileri getirilmiştir. Başörtüsüne sahip çıkılmadığı ve öğrencilerin mağdur edildiği de dile getirilmiştir.

Parti tarafından 6 Eylül 1980'de Konya'da Kudüs'ü Kurtarma Günü⁴⁸ yürüyüş ve mitingi düzenlemiştir ki bu olay, aynı yıl yapılan 12 Eylül 1980 darbesi için öne sürülen gerekçelerden biri olmuştur.

KADININ KAMUSAL HAYATA KATILMASI

Yukarıda belirttiğim gibi kızların üniversiteye girebilmelelerinde önemli ara durak, imam-hatip okullarına kabul edilmeleri ve dışarıdan liseyi bitirebilmeleridir. 1975'te kızların imam-hatip okullarına kabul edilmeleri, İslamcı kesim içinde olumsuz tepkiler de almıştır. Bu kararı eleştirenler, bu okulların karma olmasıyla birlikte yozlaşacağını ileri sürmüştür. Bunun yerine önerilen, kızların devam ettiği Kuran kurslarının güçlendirilerek yaygınlaştırılmasıydı. Kızların ve kadınların eğitim sürecine katılması, bunların bir süre sonra toplumsal hayatın çeşitli alanlarında görülmelerine yol açmıştır. Bu ise İslamcı kesim içinde "Müslüman kadının toplumdaki yeri" ekseninde bir tartışma başlamasına yol açmıştır. Tartışmalarda bu dönemde kurulan kadın dernekleri etkili oldu. 1973'te Hanımlar İlim ve Kültür Derneği, Şule Yüksel Şenler'in kuruluşunda bulunduğu İdealist Hanımlar Derneği, Fevziye Nuroğlu'nun kurduğu Mukaddesatçı Hanımlar Derneği bunlardan bazılarıdır.

MSP de kadınların düzenlediği toplantılara özel önem vermiştir. Bu toplantılardan biri “Milli Görüş’te Hanımların Yeri” başlığıyla yapılmıştır. Aynı şekilde Necmettin Erbakan’ın eşi Nermin Erbakan da “Milli Görüş ve Kadınlar” konulu birçok konuşma yapmıştır. Bu durum 1984 seçimlerinde Refah Partisi’nin elde ettiği başarıda önemli pay sahibi olan Kadın Komisyonları’nı hatırlatması açısından ilginçtir. Buradaki fark sonraki bölümde göreceğimiz gibi, 1980’li yıllardaki tartışma ve çalışmalara kadınların aktif olarak katılmaya başlamış olmasıdır.

Kadınların yürüttüğü tartışmalarda kadının toplumsal konumu konusunda öne çıkan görüş, kadınların ev işleri ve çocuklarını ihmal etmeden sosyal faaliyetlere katılabileceğidir. Kurdukları dernekler etrafında düzenledikleri toplantılarla sosyal hayata katılan kadınlar, bir yandan dergilerde yazarak ya da bizzat dergi çıkararak bu sürece katılmıştır. Bu dergilerde İslamcı kadınlar daha çok tesettür karşıtlarına cevap vermiştir. Burada kadınlar mevcut erkek söylemini meşrulaştırmakla birlikte kamusal yaşamda adım atmışlardır. Erkek söylemi (hem Cumhuriyet kurucularının, hem de İslamcı düşün adamlarının⁴⁹) kadını kamusal alandan soyutlayıp, kadının esas görev yerinin evi, ev işleri ve çocuk yetiştirme olduğunu vurgular. Bu durumda İslamcı kadınlar, kadının kamusal hayata katılımının ilk koşulunu erkek söylemi tarafından tanımlanan ödevlerin yerine getirilmesine bağlamaktadır. Her şeye rağmen bu gelişmeleri kadınlar açısından olumlu bir adım saymak gerekmektedir.

Bu dönemin önemli bir özelliği de artık İslami örtünmenin “tesettür” olarak anılmasıdır. Bu sadece başörtüsünü değil, vücut hatlarını örten uzun ve bol manto ve pardösüyü de kapsamaktadır. Açılan tesettür mağazaları Batıdan şık ve pahalı eşarplar, mantolar ve pardösüler ithal etmeye başlamıştır. Bu mağazalarda “tesettürlü de şık olabilirsiniz” mesajı sıkça işlenmiştir. Cihan Aktaş, mağazaların bu amacını şöyle açıklamaktadır:

Özellikle kentlerde başlayarak küçük yerleşim birimlerine doğru genişleyen bu modayla uzlaşma ve topluma ters düşmeme gibi belirleyicileri “kapanma” anlayışı, kendisini, “açık kadınlara tesettürün de şık olabileceğini gösterme gayesi” ile savunuyordu.⁵⁰

Bu gelişmelerle birlikte tesettürün bir parçası olan manto ve pardösü de eleştiri nesnesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Mantonun ve pardösünün 1950 ve 1960’larda başta Türk Kadınlar Derneği tarafından çarşafın yerine alternatif olarak önerildiğini hatırlatarak, M. Beşir Eryarsoy, geleneksel tesettürün korunmasına vurgu yaparak, örtünme konusunda moda yaratılmasına karşı çıkar ve “Sosyetik örtünmenin İslamla ilgisi yoktur”⁵¹ diye yazar. Bu dönemde *Milli Gazete* ve *Şûra* gazetelerinde bu konu eleştiri almaya devam etmiştir. *Milli Gazete* yazarı Abdullah Mekkezade görüşlerini şöyle ifade etmiştir:

Son zamanlarda, İslamın şuurunu idrak etmiş hemşirelerimiz ve mümine kardeşlerimiz, ya cemiyetteki moda atmosferine veya modern hanım kompleksine kapılarak, güya İslamın tesettür vecibesine riayet zımında, sadece açık-saçık olmaması nazar-ı itibara alarak, en pahalı ve en murassa kumaşlardan, mütenevvi model, moda ve biçimde cazibe ve zerafet ihtiva ederek, cezbedici desenlerde en şık ve zarif elbise veya manto ve pantolon tiplerini intihap etmekte ve bu gibi elbiselerin reklamlarını en muhafazakâr ve en mukaddesatçı gazetelerimiz de yapmakta ve bu tip elbise modellerini tavsiye etmekte ve bunları “çağdaş Müslümanların ve 20. asır genç İslam kesiminin ideal elbiseleri” olarak takdim etmektedirler.⁵²

Mine Alpay da *Yeni Devir* gazetesinde 1981’de yazdığı “Tesettürsüz Tesettür” başlıklı yazıda şu görüşleri savunur:

Son yıllarda Müslüman kadının örtüsü üzerine bir tartışmadır gidiyor. İtirazlar, anlaşamazlık, acaba tesettür nasıl olmalı? Cilhab mı, ferace mi, çarşaf mı? Anadolu şalvarı, pardösü mü, yoksa sade bir elbise mi? ... Asla sadece baş örtmek değildir İslamiyet. İslam ahlakı, İslam terbiyesi, İslam görgüsü, İslam tevazusu, İslam kardeşliği neredeler? Hani bunlar bizde? Tüm bunları arayış içinde olanlara unutturacak mıyız şahsımızda?⁵³

Bu satırlarda açık olarak tesettürün sadece örtünme ile sınırlı olmadığı, zarafet ve moda içeren giyim tarzı ve davranışlara da dikkat edilmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Bütün bu tartışmalar İslamcı kesim içinde tesettür konusunda bir uzlaşma olmadığını ve farklı yorumların mümkün olduğunu ortaya çıkarmıştır.

BAŞÖRTÜSÜNDEN TÛRBANA

12 EYLÜL VE TÛRBAN

On iki Eylül 1980 darbesi, öncelikle ideolojik bağlamda sağ ve sol grupları etkilerken, kendilerini bu iki gruptan ayırmaya çalışan İslamcı gençliği de etkilemiştir. Bu açıdan 1980 ile başlayan süreç toplumun, eylemlilik yönündeki ideolojilerden arındırılması ve bunun yerine devlet kontrollü İslamı empoze etme süreci olarak öne çıkmaktadır.¹

Bu dönem konumuz açısından özel bir süreci de başlatmıştır. Hakkında bu döneme kadar yapılandan daha fazla yasal düzenleme yapılacak olan başörtüsü önce tûrbana, sonra da irticai faaliyetlerin ve siyasal İslamın simgesine dönüşecektir. Yine bu dönem Aynur İlyasoğlu'nun ifade ettiği gibi, İslamcı kesim içinde kılık kıyafet konusundaki duyarlılığın artması ve siyasallaşmaya yönelişin başlaması dönemidir.²

İmam-hatip liselerinde (İHL) yaşanan tartışma sonrasında Milli Eğitim Bakanı Hasan Sağlam, 22 Aralık 1980'de Talim ve Terbiye Dairesi ile Diyanet İşleri Başkanlığı'na (DİB) gönderdiği yazıda, bu okullarda okuyan kızların kıyafetlerine ilişkin, yani başlarının açık mı, kapalı mı olacağı konusunda görüş istemiştir. Bakanın DİB'e görüş sorması Osmanlıda padişahların şeyhülislamdan fetva almasına benzetilebilir. DİB bünyesinde bulunan Din İşleri Yüksek Kurulu bir rapor hazırlayarak bakanlığa sunmuştur. Bu raporda İHL'de uygulanan yasaklar konusunda farklı bir görüş ifade edilmiştir. 30.12.1980 tarih 77 karar sayılı rapor, Kuran-ı Kerim'de örtünme ile ilgili Nur Suresi'nin 31. ayetine, Ahzab Suresi'nin 59. ayetine atıf yapılarak, İHL'de okuyan kız öğrencilerin örtünmelerini desteklemiştir. Raporda şöyle denilmektedir:

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesini kabul eden Devletimiz, Anayasa'nın 19. maddesiyle din ve vicdan hürriyetini açık bir şekilde tanımış ve bu hürriyeti Anayasa'nın 10. maddesiyle kişiye bağlı, dokunulamaz, devredilemez, vazgeçilemez temel haklardan saymıştır... Vatandaş vicdanına baskı daima reaksiyonla karşılaşır ve toplumun huzursuz olmasına sebep olur. Şayet bu baskılar devletten geliyorsa, devlet-millet ilişkilerinin olumsuz yönde etkilenmesine sebebiyet verir.

Ayrıca raporda bu yasakların meşruiyeti için sıkça Atatürk ilkelerinin gündeme getirilmesi de eleştirilerek "Müslüman Türk vatandaşı, 'Ya Allah emri ya Atatürk ilkeleri' şeklinde son derece vahim bir tercihle karşı karşıya bırakılmamalıdır" denmiştir. Rapor da sonuç olarak şu değerlendirmeye yer verilmiştir:

Belirtilen sebeplerle İmam-Hatip liselerinin yönetmeliğinde, dinimizin Müslüman kadınların örtünmesiyle ilgili hükümlerine aykırı, Anayasamızın tanıdığı, kişilerin temel hak ve hürriyetlerini zedeleyici ve sözü edilen okulların yönetim, eğitim ve öğretim faaliyetlerini olumsuz yönde etkileyici nitelikte hükümlerin yer almasının uygun olmayacağı mütalaa olunmuştur.³

Bu rapora rağmen Milli Eğitim Bakanlığı "öğrencilerin hiç bir şekilde başlarını örtemeyeceklerini" bir genelge ile duyurdu.⁴

Bu dönemde üniversitelerde de başörtülü öğrenciler esas tartışma konusu olmuştur. Darbeyi yapan Milli Güvenlik Konseyi Başkanı Kenan Evren bu konudaki tutumunu şöyle ifade etmiştir:

Üniversiteye başörtüsü sokmayacağız. Bunda kesin kararlıyız. Hiç kimse bu meselenin üzerinde durmasın. Zaten dinde böyle bir şey yoktur.

22 Temmuz 1981’de Bakanlar Kurulu’nda alınan kararın 7 Aralık 1981’de *Resmî Gazete*’de yayımlanması ile kızların başörtüsü ile derslere giremeyeceği ilan edilmiştir. Yine bu yıl Başbakanlık tarafından, “Millî Eğitim Bakanlığı ile Diğer Bakanlıklara Bağlı Okullardaki Görevliler ile Öğrencilerin Kılık ve Kıyafetlerine Dair Yönetmelik” çıkarılmıştır. Bu yönetmelik ile öğrenciler de kapsama alınmıştır. Yönetmeliğe göre:

- a. Yükseköğretim kurumlarında bulunan bilumum görevli ve öğrencilerin Atatürk devrim ve ilkelerine uygun, uygar, aşırılığa kaçmayacak şekilde sade bir kılık kıyafetle bulunmaları esastır.
- b. Yabancı uyruklu öğrenciler de dahil olmak üzere, bütün kız ve erkek öğrencilerin, elbise gömlek ve ayakkabıları temiz, düzgün ve sade olacak; *baş açık olacak ve kurum içinde baş örtülmeyecektir...*⁵

Bu yönetmeliğe uymayan yönetici, öğretmen ve memurlar hakkında 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu’na (DMK) göre, kız öğrencilere ise öğrenci disiplin yönetmeliğine göre işlem yapılacaktı. Bu yönetmelik ayrıca İHL’yi de kapsamış ve bu okullarda okuyan kız öğrencilerin de başlarını açmaları istenmiştir. Yönetmeliği İHL’de uygulamakla, bir anlamda, üniversitelerde artan başörtülü öğrenci sayısının azaltılması hedeflenmiş görünmektedir. Bunun üzerine birçok öğrenci ailesi bir araya gelerek bu yasağın kaldırılması için devlet yetkililerine mesajlar göndermiş, ancak sonuç alınamamıştır.

Başbakanlığın yönetmeliği her üniversite tarafından farklı algılanmış ve farklı uygulamalar yaşanmıştır. Yönetmelik bazı okullarda uygulanmış, bazılarında ise uygulanmamıştır. 1981-1982 öğretim yılında Ege Üniversitesi’nden bir öğretim üyesi Fen ve Hukuk Fakülteleri’nde derslere başları kapalı girdikleri için 8 öğrenci hakkında Bornova Cumhuriyet Savcılığı’na şikâyetle bu-

lunmuştur. Savcılık ise derslere başörtüsü ile girmenin suç teşkil edecek bir fiil olmadığına ve bu konunun okul idarecilerini ilgilendirdiğine karar vermiştir.⁶

Bu dönemde benzeri bir genelge de memurlara ilişkin olarak çıkarılmıştır. Başbakanlık tarafından yayımlanan genelge ile erkek memurların giyim kuşam rengi, saç, favori, bıyık şekli ayrıntılı olarak tarif edilmiştir. Aynı genelgede kadın memurların gözle görünür şekilde makyaj yapmamaları, pantolon giymemele-ri, başörtüsü kullanmamaları istenmiş ve buna uymayanların 657 sayılı DMK'ya göre cezalandırılacağı belirtilmiştir.

Gerek bu yönetmelikle ilgili, gerekse DİB'den alınan rapor hakkında olumlu ve olumsuz görüşler ifade edilmiştir. Bu tartışmalarda kullanılan argümanlar ve savunulan pozisyonlar geçmiş tartışmalardan farklı olmamıştır.⁷

1981 yılı başında Atatürk Üniversitesi yönetimin aldığı bir kararla üniversite bünyesinde şalvar, fes, fötr ve takke gibi giysiler giyilemeyeceği, kız öğrencilerin saçlarının açık, düzgün, taranmış ve temiz, erkek öğrencilerin ise sakalsız ve eğer bıyık varsa dudak hizasını geçmeyecek şekilde, saçların düzgün kesilmiş ve taranmış olması gerektiği belirtilerek öğrencilerin yurtiçi ve dışındaki siyasal örgütlere ilişkin giysi, işaret taşımaları yasaklanmıştır.⁸ Üniversitenin aldığı bu karar geniş bir sınırlama getirmiştir. Bu kararla sadece öğrencilerin kılık kıyafetlerine sınır getirilmekle kalmıyor, sembol anlamı taşıyacak her türlü kıyafet de yasaklanıyordu. Bu karardan sonra okula başörtülü geldikleri için güvenlik güçlerine teslim edilen 30 öğrenci nezarete alınmıştır.

Bu süreçte genelge ve yönetmelikler sıklaşmıştır. Şubat 1982'de yayınlanan yönetmelikle "kamu personelinin Atatürk devrim ve ilkelerine uygun, aşırıya kaçmayacak şekilde sade bir kılık-kıyafetle ve kadınların başı açık çalışmaları" istenmiştir.⁹

Yeni oluşturulan Yükseköğretim Kurulu'nun (YÖK) 20 Aralık 1982'de yayımladığı Kılık Kıyafet Yönetmeliği (KKY) Bakanlar Kurulu'nun bir önceki yönetmeliğiyle aynı maddeleri içer-

miştir. Bu yönetmeliğin yürürlüğe girmesi ile uygulama daha da sıkılaştırılmış, böylece sorun büyümeye başlamıştır. Bu genelge 10 Ocak 1983'te uygulanmaya başlamıştır. Polis ve okul görevlileri öğrencileri okul girişinde denetlemiş, genelgeye uymayanlar kapidan geri çevrilmiştir. Bu uygulamalar sırasında özellikle son sınıfta olan bazı öğrenciler okullarını terk etmek zorunda kalmıştır. Bazılarının başörtülerini açtıkları ya da peruk taktıkları görülmüştür. Ancak beklendiği gibi başörtülü öğrencilerin sayısı azalmamış, tersine, artmış ve konu kamuoyuna yansımıştır. Benzer eğilim geçmiş dönemlerde de görülmüştür. Getirilen yasaklamalar hassasiyeti artırarak daha çok sahiplenmeye yol açmıştır. Bu açıdan yasaklar örtülü öğrencilerin sayısının artmasına ve bütün İslamcı kesimin birleşmesine ve aralarındaki farklılıkların göz ardı edilmesine yol açmıştır. Bu ise bu gruplar içinde en sert görüşleri olanların en etkili olduğu süreci başlatmıştır.

Darbe sonrasında 6 Kasım 1983'te yapılan ilk seçimlerde Anavatan Partisi (ANAP) tek başına hükümet kurma başarısı gösterdi. ANAP başörtüsüne uygulanan yasakların kalkması için çaba harcadı. Başbakan Turgut Özal, YÖK Başkanı Prof. Dr. İhsan Doğramacı ile görüşerek kılık kıyafet yönetmeliğinin daha esnek uygulanması konusunda formül üretilmesini istedi. YÖK 10 Mayıs 1984 tarih ve 84.35.527 sayılı ile şu kararı almıştır:

Yüksek öğretim kurumlarında öğrenim gören kız öğrencilerin başlarının açık olması esası yer almış olmasına rağmen, bazı yüksek öğretim kurumlarında sayıları az da olsa bazı kız öğrencilerin müessese içinde başörtüsü kullandıkları konusu üzerinde durularak bu durumun etkin surette önlenmesi gerektiği; ancak modern bir şekilde "türban" kullanılabileceği görüşü çoğunlukla benimsendi.

YÖK aldığı bu karar ile ilk defa "başörtüsü" ve "türban" şeklinde bir ayrımı gitmiş ve bunlar arasında bir tercih yapmıştır.

Başın örtülmesinde kullanılan örtünün bu şekilde ikiye ayrılması ve türbanın “modern” olarak nitelendirilerek olumlanması ve tercih edilmesi, başörtüsünü istenmeyen simgeye dönüştürmüştür. Ancak burada ilginç olan nokta, ikisi arasında somut bir biçimsel ayrım yapılmamış olmasıdır. Örtü nasıl örtülürse başörtüsü, nasıl örtülürse türban olur noktası muğlaktır.

Türban, giyim aksesuarı olarak, Hindistan ve Avrupa’da kadınlar arasında geçmişte kullanılan bir baş giyimidir. Cumhuriyetin ilk yıllarında ise Avrupalı kadınlar ve Balkanlar’dan gelen göçmenler tarafından kullanılmış ve bu yıllarda Türk kadınının örtüden örtüsüzlüğe geçişte ara bir baş giysisi olarak kullanılmıştır. Bu anlamda türbanın çağdaş olarak tanımlanması büyük ölçüde Batılı ve modern olanı temsil etmesi noktasında kurulan bağlantı idi. Başörtüsü sadece başı kapatan, boynu kapatmayan bir eşarptır. Bu anlamda daha geleneksel bir baş giysisidir. Özellikle taşrada, Anadolu’da daha çok kırsal kesimde, köylerde kullanılan bir giyimdir. Dolayısıyla başörtüsü daha düşük bir toplumsal statü sembolü olarak anılmaktadır. Başı ve boynu kapatan türban bu anlamda kentsel bir olgu olarak bilinmekte ve özellikle maddi durumu yerinde olan ailelerde kullanılmaktadır.

Bu tarihte modern olarak tanımlanan ve izin verilen türban çok geçmeden tam tersi yönde anlamlandırılacak ve siyasal işlevi olan bir simgeye dönüştürülecektir. Türbanı kullananlar da siyasal hedefleri olan “türbanlılara” dönüşecektir. Türbanın istenmeyen bir simge olarak tanımlanması, başörtüsünü geleneksel kadın örtüsüne dönüştürecek ve masum hale getirilecektir. 1980 sonrasında özellikle İslamcı kesimdeki kızların üniversitelerde yaşadıkları sorunlar, örtünme konusundaki duyarlılığı artırmıştır. Hatta lise yıllarında örtülü olmayan kızlar da örtünmeye başlamıştır. Artık başın örtülmesi İslamcı bir duruşun sembolü olarak ailelerinin örttüğü başörtüsünden farklılaşmaya başlamıştır. Bu anlamda başörtüsü, gelenekle sınırlı, kuşaktan kuşağa aktarılan, kadınların anlamını sorgulamadan kullandıkları bir örtü iken, tür-

ban, kadınların geleneksel hayatlarından çıkıp daha modern olan kamusal alana katılan, bir tercihi ifade eden ve en önemlisi de İslamcı bir duruşu, kimliği ifade eden bir örtüye dönüşmüştür. Başörtüsü ile türban arasındaki bu ayrımı Aynur İlyasoğlu geleneksel ile modern arasındaki farklılaşma olarak ifade etmiştir.¹⁰ Cihan Aktaş söylem düzeyinde başörtüsünden türbana dönüşün ideolojik bir tercih olduğunu ifade eder. Böylece geleneksel Türk başörtüsünden ayrılan türbanın, hedefi sınırladığını ve mücadeleyi meşru kılmayı kolaylaştırdığını ifade etmiştir.¹¹

Sonuç olarak başörtüsü ile türban iki farklı giyim tarzını ifade ederken, daha temelde iki farklı kadını, iki farklı sosyal ve siyasi duruşu ifade etmektedir. Örtünme konusunda yasak niteliğinin başörtüsünden türbana dönüşmesi, laik kesimin çarşafı başlattığı İslami görünürlük mücadelesinde yeni bir aşamadır. Önceki bölümlerde ifade ettiğimiz gibi, bu mücadele çarşafı başlamış, manto ve başörtüsüne dönmüş, nihayet türban adını almıştır.

Başörtüsü ve türban konusunda bu şekilde ayrım yapılması farklı tepkileri de gündeme getirmiştir. 1950'den sonra çarşaf karşıtlığı mücadelesi ile gündeme gelen Türk Kadınlar Birliği (TKB) bu konuda da açıklama yapma gereği duymuştur. TKB, yaptığı açıklamada, türbanın da başörtüsü olduğunu vurgulayarak, her ikisine de izin vermenin laikliğe aykırı olduğunu ileri sürmüştür.¹²

YÖK'ün düzenlemesinde başörtüsü ve türban ayrımı konusunda somut bir tanım olmaması, üniversitelerin keyfi uygulamalarına ve yasakların alanını genişletmesine yol açmıştır. OD-TÜ'de Selime Avcı adlı öğrencinin, yasal olarak izin verilen türban kullandığı için okulla ilişkisi kesilmiştir. Bunun üzerine yapılan başvuru sonrasında mahkeme bilirkişiden rapor istemiştir. Bilirkişinin raporunda türbanın tanımı ve kullanım alanları konusunda şu görüşlere yer verilmiştir:

Türban, bayanların her mevsim, her yerde ve zamanda kullanabilecekleri çağdaş ve modern bir kıyafet, bir aksesu-

ardır. Günlük olarak dışarıda kullanılabileceği gibi, özel ve resmi her türlü toplantılarda ve kapalı yerlerde kullanılabilir. Hanımların kapalı yerlerde şapka, türban, bere, eşarp ile başları örtük olarak oturmaları, dünyanın her yerinde olduğu gibi Türkiye’de de muaşeret ve görenek kaidelerine uygundur. Erkeklerin kapalı yerde başları açık olması gerektiği halde kadınlar için bu şart aranmaz. Bu bütün medeni ülkelerde böyledir. Modern bir kıyafet olan türban ile başını örten kadın da, dershanede ya da imtihan salonunda bulunabilir.¹³

Bu rapor ışığında mahkeme, türbanın modern bir kıyafet olduğu ve başörtüsü sayılmayacağı kararını vermiştir.¹⁴

Bu dönemde mahkeme kararları da farklı farklı olmuştur. Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi’nde okuyan Nesrin Konuk adlı kız öğrenciye derslere başörtülü katıldığı için bir ay okuldan uzaklaştırma cezası verilir. Öğrenci, İzmir 1. Nolu İdare Mahkemesi’nde dava açar ve dava 25.4.1984 gün ve 1984/477 sayılı karar ile reddedilir. Öğrenci, bu kararı temyiz eder. Danıştay 8. Dairesi temyizi inceler ve 13.12.1984 tarihinde –sonraki yıllarda başörtüsü yasasına karşı Danıştay gerekçesi olarak kullanılacak– şu kararı verir:

Yeterli eğitim görmemiş kızlarımız, hiçbir özel düşünceleri olmaksızın içinde yaşadıkları toplumsal çevrenin, gelenek ve göreneklerin etkisi altında başlarını örtmektedirler. Ancak, bu konuda kendi toplumsal çevrelerinin baskısına ve göreneklerine boyun eğmeyecek ölçüde eğitim gören kızlarımızın ve kadınlarımızın sırf Laik Cumhuriyet İlkelerine karşı çıkarak dine dayalı bir devlet düzenini benimsediklerini belirtmek amacı ile başlarını örttükleri bilinmektedir.

Bu kişiler için başörtüsü masum bir alışkanlık olmaksızın çıkararak, kadın özgürlüğüne ve Cumhuriyetimizin temel ilkelerine karşı bir dünya görüşünün simgesi haline

gelmektedir. Davacı yüksek öğretim düzeyinde eğitim gördüğüne göre bu ilkelerin cumhuriyetimizin kuruluşunda ve korunmasındaki önemini bilmesi gerekmektedir...

Bu nedenle yüksek öğrenim görmek üzere okula geldiği sırada dahi başörtüsünü çıkartmamakta direnecek ölçüde laik devlet ilkelerine karşı bir tutum içinde bulunan davacının okuldan uzaklaştırılmasında yasalara aykırılık olmadığından davanın reddine karar verildi.⁵

Danıştay 8. Dairesi'nin bu kararı ile başörtüsü tartışmaları da boyut değiştirmiştir. Bundan önce resmi kurumlar tarafından ifade edilmeyen korkular artık tartışma konusu olmaya başlamıştır. Bu mahkeme kararı ile birlikte tartışmanın siyasi boyutunun yanı sıra hukuki boyutu da gündemdeki yerini almıştır. Çünkü bugüne kadar sadece siyasilerin irtica ve şeriat suçlamaları ile gündeme getirilen örtünme, şimdi bizzat mahkeme kararı ile hukuki platformda da tescil edilmiştir. Kararda örtünmenin ev hanımları ve eğitim görmeyen insanlara özgü olduğu kabul edilirken, eğitim aldıkları halde başını örtenlerin cumhuriyetin temel ilkelerini çiğnedikleri ve örtünmenin artık siyasi hedefe yöneldiği ifade edilmiştir. Yine bu kararda daha önce ifade edilen ve ilerde de göreceğimiz gibi, laiklik ile din ve vicdan özgürlüğü bir karşıtlık olarak ifade edilmiştir.

Danıştay'ın bu kararı birçok açıdan tartışıldı ve eleştirildi. Bu eleştirilerden birisi de İÜ Hukuk Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. İl Han Özey'dan geldi:

Din ve vicdan, düşünce ve kanaat, düşünceyi açıklama ve yayma hürriyetleri Anayasa tarafından ve herkes bakımından güvence altına alınan temel hak ve özgürlüklerindedir. Gerekenin o paragrafı ile "eğitim gören" bazı kızlarımızın ve kadınlarımızın bu haklardan yararlanamayacakları söylenmiş olamaz. Başın örtülmesi yeterli eğitim ve öğre-

tim görmemenin bir belirtisi olsa bunu tercih eden herke- se kuşku ile bakmak gerekir. Hele başını örtenlerin “sırf la- ik cumhuriyet ilkelerine karşı çıkarak dine dayalı devlet dü- zenini benimsedikleri belirtmek amacı ile başlarını örttük- leri” suçlamasının birçoklarını ve bu arada rahmetli Mevhi- be İnönü Hanımefendi’yi de içine aldığı düşünülebilir.¹⁶

Bu gelişmeleri izleyen süreçte bir başka gelişme de 1985’te ilahiyat fakültelerine kabul edilecek kız öğrenci kontenjanının dü- şürülmesi olmuştur. Önce YÖK, öğrenci alınmaması yönünde ka- rar almış, ancak gelen tepkiler üzerine az sayıda (ilahiyat fakülte- si toplam öğrenci sayısının yüzde 4 ile yüzde 6’sı arası) kız öğren- ci alınmasına karar verilmiştir.

1984’te YÖK’ün türbanın serbest bırakılması kararının birçok üniversitede farklı algılandığına değinmiştik. Birçok üni- versite bu kararı yasak şeklinde algılamış ve uygulamıştır. 1986’da bu kararın kaldırılması konusunda devletin yönetim kademelerin- de bir hassasiyet gelişti. Cumhurbaşkanı Kenan Evren, Danıştay kararını YÖK’e göndererek türban konusunda gerekenin yapılma- sı istedi. YÖK 24.12.1986’da Ankara’da yaptığı bir toplantıda aşı- ğıdaki kararı aldı:

Yükseköğretim kurumlarında öğrenim gören kız öğrenci- lerin başlarının açık olması esas olmakla beraber, kurum içinde modern bir şekilde türban kullanabilecekleri görü- şü, Yükseköğretim Kurulu tarafından 10 Mayıs 1984 tarih- li toplantıda benimsenmiş ve durum rektörlüklere bir ge- nelge ile bildirilmişti.

Kız öğrencilerin çok büyük çoğunluğu yükseköğretim kurumlarına başları açık olarak devam ettikleri halde, kü- çük bir azınlığın kullandıkları türbanın saç ve başlarını ta- mamen kapatan bir örtü biçiminde olduğu müşahade edil- mekte olduğu tespit edilmiştir.

Türban ile ilgili görüşümüzün yanlış yorumlara yol açtığı, özellikle son aylarda kız öğrencilerin, yöneticilere karşı başlarını tamamen kapatan örtünün “türban” olduğu yolunda ısrarlı iddialarda bulundukları ve böylece modern ve Batılı anlamdaki “türbanın” dahi suiistimal edilmekte olduğu tespit edilmiştir.

Öte yandan, kız öğrencilerin başlarını örttükleri örtülerin aynı renk ve biçimde olması, bu kıyafetin bazı ideolojik akımların simgesi olabileceği izlenimini uyandırmaktadır.

Açıklanan bu sebepler ve yanlış yorum ve uygulamalara önlemek amacı ile, modern bir şekilde türban kullanmaya izin veren 10 Mayıs 1984 tarih ve 84.35.527 sayılı kararımız yürürlükten kaldırılmış ve Yükseköğretim Kurumları Öğrenci Disiplin Yönetmeliği’nin 7. maddesine aşağıdaki hüküm eklenmiştir:

h.Yükseköğretim kurumlarının dersane, laboratuvar, klinik, poliklinik ve koridorlarda çağdaş kıyafet ve görünümde bulunmak,

Bu durumda, başta rektörler olmak üzere Yükseköğretim Kurumlarında görevli her düzeydeki yöneticiler ile öğretim elemanlarının başlangıçta kız öğrencileri aydınlatma ve telkin yoluyla bundan vazgeçirmelerini ve ısrar halinde Yükseköğretim Kurumları Öğrenci Disiplin Yönetmeliği uyarınca gereğini yapmalarını rica ederim.

İhsan Doğramacı, Başkan

YÖK aldığı bu kararla türbanı da yasaklamıştır. Türbanın sadece başı değil boynu da örttüğü, benzer renk ve biçimlerde kullanılarak serbestliğin suiistimal edildiği, ideolojikleştirildiği ifade edilmiştir. Öne sürülen bütün gerekçeler kanıta değil, olasılıklara dayanmaktadır. Türban serbestisi kaldırıldığı gibi YÖK Öğrenci Disiplin Yönetmeliğine eklenen madde ile öğrencilerin üniversitelerde nasıl bulunacakları da tanımlanmış ve buna uymayanlara

ise önce ikna ve telkinde bulunma, aksi halde de yasal yaptırımların uygulanması istenmiştir.

Örtünme konusunda hassasiyet gösteren bir başka kurum da ordu olmuştur. Bazı subayların irticai faaliyetlerde bulundukları, orduya sızma çabaları olduğu Genelkurmay Başkanı Orgeneral Necdet Ürüg'a iletilmiştir. Bu konunun Milli Güvenlik Kurulu (MGK) toplantısında gündeme getirildiği ve Başbakan Turgut Özal'a bu konuda bir sunuş yapıldığı basına yansımıştır.¹⁷

YÖK'ün bu kararı almasında özellikle Cumhurbaşkanı Kenan Evren ve orduda meydana gelen rahatsızlıklar kadar Danıştay 8. Dairesi'nin 1984'te almış olduğu karar da etkili olmuştur. Ancak YÖK'ün bu yasak kararına rağmen, 1986 yılı içinde, yukarıda değindiğim Selime Avcı, Ankara 6. Sulh Mahkemesine açtığı davada haklı bulunmuştur. Mahkeme, "isteyen öğrencinin türban ile müessese içinde bulunmasının, Anayasa, kıyafet kanunu ve YÖK kararına göre normal ve tabii olduğu" kararına varmıştır.¹⁸ Kısaca bu konuda üniversitelerdeki keyfilik ve yorum farklılığı, mahkeme kararlarında da yorum farkı olarak ortaya çıkmıştır.

Cumhurbaşkanı Kenan Evren Adana'da yapılan rektörler toplantısında, ülkede irticanın arttığını vurgulayarak, "genç kızların, üniversite içinde türbanla ya da başka bir şeyle başlarını örtmeyecekleri, dışarıda ise kıyafet kanununu ihlal etmemek koşuluyla, diledikleri gibi örtünebileceklerini" ifade etmiştir. Cumhurbaşkanı'nın bu açıklaması açık bir biçimde devletin üst kademesindeki rahatsızlığı açığa vurmuştur. Yapılan açıklamada geçen "kıyafet kanunu" adıyla bir kanun, daha önce bahsettiğimiz gibi, yoktur. Kadınların giyimi konusunda bu tarihe kadar yapılmış hiçbir yasal düzenleme yoktur. Rektörler toplantısında YÖK Başkanı İhsan Doğramacı da Danıştay 8. Dairesi'nin verdiği kararlar üniversitede türbanın yasaklandığını dile getirerek, türbanın "çağdaş giyim" olup olmadığının yorumunu rektörlerin ve üniversitelerin inisiyatifine bıraktığını açıklamıştır.¹⁹

Rektörlerin Adana’da toplantı yaptığı gün (8 Ocak 1987), YÖK’ün Öğrenci Disiplin Yönetmeliğine (ÖDY) eklenen 7/h maddesi *Resmî Gazete*’de yayımlandı. Bu ek madde ile öğrencilerin üniversitelerde türban kullanma hakları ellerinden alınıyordu. Bunun üzerine yapılan açlık grevleri ve boykotlar sonuç vermemiştir. YÖK Başkanı, kendisine yöneltilen eleştirilere, “türban beni aşar” diye cevap verecektir. Geleneksel giyimden farklı tutularak YÖK tarafından bir çözüm olarak sunulan türban da artık yasak kapsamına girmiştir.

Konuyla ilgili olarak Nazlı Ilıcak, YÖK Başkanı İhsan Doğramacı ile yaptığı görüşme sonrasında, köşesinde şunları yazmıştır:

Kendisiyle yaptığımız konuşmadan da anladığıma göre, Doğramacı türbana karşı değil. Nitekim geçtiğimiz yıllarda genç kızların türban takabileceğini fakültelere bildiren kendisidir. Ama bu mesele Doğramacı’da bitmiyor. Cumhurbaşkanı Evren, Atatürk ilkeleri ve laikliği kendisine göre yorumluyor.²⁰

Bu dönemde devreye giren ve yasaklarda önemli bir unsur olarak öne çıkan gerekçe ise öğrencilerin başlarını örtmek için aynı biçim ve renkte örtü kullanmalarındır. Bu da öğrencilerin cemaatlerle ya da tarikatlarla ilişkilendirilmelerine ve örgütlü hareket ediliyor iddialarına yol açmıştır. Kurulan bu ilişki, yanlış savunanlar tarafından bir koz ve disiplin cezalarına da önemli bir gerekçe olarak kullanıldı. Konu ile ilgili olarak YÖK şu açıklamayı yaptı:

Üniversite öğrencilerinin çağdaş giyim ve görünümde olmaları disiplin yönetmeliğiyle hükme bağlanırken, bir ideolojiyi, bir tarikatı simgeler şekilde öğrencilerin aynı tip ve renkte elbise giymeleri de önlenerek, aksi davranışlara disiplin cezası verilecek.²¹

Takip eden süreçte kınamayla başlayan cezalar, okuldan süreli uzaklaştırmaya, hatta öğrencilerin okullarını bırakmalarına da yol açmıştır. Özellikle 1987 yılı, başta üniversitelerin ilahiyat fakülteleri olmak üzere birçok bölümde okuldan uzaklaştırılmalara, boykotlara ve açlık grevlerine sahne olmuştur. Bu gelişmelerin neredeyse bütün üniversitelere yayılması, bir yandan konu üzerindeki tartışmaları artırıp hassasiyetlerin yükselmesine, diğer yandan gerek hükümetin, gerekse YÖK'ün türban konusundaki kararı yeniden gözden geçirmesine yol açmıştır. 23 Mayıs 1987'de toplanan YÖK Rektörler Komitesi, türban konusundaki yasağın kademeli olarak kaldırılması yönünde karar almıştır. Ancak alınan bu karar da öncekiler gibi tartışmayı ve uygulama farklılıklarını ortadan kaldırmamıştır.

İlk olarak ilahiyat fakültelerinde başörtüsü yasağının kaldırılması üzerine, fakülte öğrencileri bu hakkın sadece kendilerine tanınmasına tepki göstermiştir. 1987'de türbana karşı duyarlılığın yükselmesi hem o yıl yapılan üniversite öğrenci seçme sınavı, hem de üniversitelere kayıt işlemleri sırasında devam etmiştir. Özellikle İstanbul Üniversitesi Dış Hekimliği ve Eczacılık Fakülteleri'nde yasak sert biçimde uygulanmıştır. Bu dönemde öğrenciler, sıkça disiplin yönetmelikleri sonucu verilen cezalarla karşı karşıya kalmıştır. Öğrenciler önce kınama, ardından uzaklaştırma ve sonrasında da okuldan atılma cezaları almıştır. Bu cezalara dayanak olarak da, öğrencilerin "çağdaş kıyafet"e uygun giyinmeyişleri gösterilmiştir.

1 Kasım 1988'de YÖK yayımladığı bir genelge ile, "türbanın çağdaş bir kıyafet olduğunu" üniversitelere duyurdu. Ancak bu genelgeye rağmen üniversitelerde değişen bir şey olmadı. Oturma eylemleri, açlık grevleri devam etti. Özellikle Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde yapılan açlık grevinin ölüm orucuna çevrilmesi ve grevin 7. gününden itibaren bazı öğrencilerin hastaneye kaldırılması, bu üniversitede uygulamayı bir parça hafifletse de, tartışma Türkiye çapında gündemde kalmaya devam etti.

YÖK başkanının yaptığı açıklamaları çürütürcesine ÖDTÜ Rektörü Ömer Saatçioğlu yasağın YÖK tarafından konulduğunu ve üniversitelerin de konan bu yasağı uyguladıklarını ifade etmiştir. Rektör açıklamasında topu YÖK'e atıyordu:

Bize şunu şunu yapın diyorlar, yapıyoruz. Yapmıyoruz diyemeyiz. Arkadaşlarımız bize gelerek kuralları uygulayıp uygulamayacaklarını soruyorlar. Kuralları uygulamayın diyebilir misiniz; uygulayıcı, idareci olarak? Keşke başörtüsü serbest bırakılsa. Biz bunu istiyoruz. Yasak kalksa biz de kurtulacağız.²²

Açlık grevi ve ölüm orucunun yaşandığı Atatürk Üniversitesi'nde greve katılan 21 öğrenci hakkında üniversite yönetimi soruşturma açmış ve öğrencilere aşağıdakine benzer sorular sorulmuştur:

- Teokratik Devlet sistemini benimser misiniz?
- Başörtüsü kullanmayan hanımlar sizce günahkâr mıdır?
- Sizce bunların başlarını örtmeye davet edilmesi, bu konuda aydınlatılması ve eğitilmesi, ikna edilmesi dini ve milli bir görev midir?
- Gerekirse bunların zor kullanılarak tesettüre uygun giyinmesini sağlamak doğru bir yol mudur?
- Bu tip oturma ve ölüm orucu eylemine katılanların genelde bazı parasal yardım aldıkları sık sık söyleniyor. Resmi makamlar da bunu doğrulamaktadır. Siz de bu eylemlerinizi için parasal yardım aldınız mı?
- Bu eylemler sizi teşvik eden veya zorlayan kimse var mı?
- Lideriniz kim?
- Sizin için "egemenlik kayıtsız şartsız milletindir" kavramı en doğru demokratik yönetim ögesi midir? Eğer cevabınız "hayır" ise, siyasal egemenlik kime ait olmalıdır?

-Atatürkçülüğe ve Atatürk ilkelerine gönülden bağlı olduğunuzu söyleyebilir misiniz?²³

Yaşanan bütün bu süreçte ortaya çıkmıştır ki, konu ile ilgili yasal düzenleme yapılmadıkça, keyfilik ve öğrencilerin mağduriyeti artarak sürecekti. Bütün bu olaylar karşısında laik kesimden gelen tepki İslami görünürlüğü kamusal alana yansımından duyulan rahatsızlık, muhafazakâr kesimdeki tepki ise meydana gelen bu olayların dış kaynaklı olduğu ve ülke bütünlüğüne zarar verme potansiyeli taşıdığı şeklinde olmuştur. Bu tablo içinde şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: Laik kesimin verdiği tepki, bir anlamda Cumhuriyet ile gelen, gerek yaşam tarzı, gerekse elde edilmiş imtiyazların korunması olarak algılanabilir. Aynı şekilde muhafazakâr kesimden gelen eleştirileri de, taşra geleneklerinin ve muhafazakârlığının korunması, bunun milliyetçilikle harmanlanması olarak okunabilir.

Önceki bölümlerde değindiğimiz gibi İkinci Meşrutiyet döneminde düşünsel tartışmalar esas itibarıyla siyasidir. Bu düşünce akımları kendilerini kamusal alana taşıma ve düşüncelerinin hayata geçmesi için çaba harcamışlardır. Bugün de karşı karşıya olduğumuz durum budur. Bu dönemde üniversitelerde artan İslami hassasiyetler böyle bir yapılanmaya yol açmıştır. İslamcı düşüncede birçok yaygın organının çıktığı, çeşitli eserlerin yayımlandığı 1980'ler ile başlayan süreçte, İslamın yaşananlara cevap verip veremeyeceği gibi pek çok konu tartışılmaya başlanmıştır.

YASAL DÜZENLEMELER VE MAHKEME KARARLARI

Bu yaşananlar üzerine yasal bir düzenleme yapılması kaçınılmaz olmuş ve TBMM yasal anlamda inisiyatif almaya başlamıştır.

16 Kasım 1988'de TBMM Genel Kurulu'nda "2547 Sayılı Yüksek Öğrenim Kanununun Bir Maddesinde Değişiklik Yapılması ve Bu Kanuna Bir Ek ve Üç Geçici Madde Eklenmesine Da-

ir 3503 Sayılı Kanun” kabul edildi. Öğrenci Affı Yasasına dahil edilen Ek Madde 16 çıkarıldı:

Ek Madde 16. Anayasa’nın 174’üncü maddesinde yer alan inkılap kanunlarına aykırı olmamak kaydı ile yükseköğretim kurumlarında öğretim elemanları ile öğrenciler için kılık, kıyafet serbesttir.

TBMM’de kabul edilen yasa, cumhurbaşkanı tarafından incelendiği sırada hem medyada, hem de üniversite rektörleri arasında tartışma yarattı. Yasa, 30 Kasım 1988’de cumhurbaşkanı tarafından veto edildi ve TBMM’ye geri gönderildi. Veto gerekçesinde, esas olarak üniversitelerin özerk birimler olduğu ve burada kılık kıyafete karışılmayacağı ifade edilmiş, sonra bu özgürlükleri sınırlayan koşullara vurgu yapılmıştır:

... Gerek öğretim elemanlarına ve gerekse öğrencilere tanınan sınırsız kılık kıyafet serbestisi Atatürk İlke ve İlkeleri ve medeniyetçiliği ile bağdaşmayacağı gibi, öğretim elemanları ve öğrencilerin çarşaf, peçe, parka, şalvar, short, potur ve gece elbisesi gibi görüş ve inançlarını simgeleyen kıyafetlerle veya büyük çoğunluğun hiçbir zaman kabul edemeyeceği saç ve sakal biçimleriyle yükseköğretim kurumlarına gelmelerini, gençler arasında sosyal görüş ve inanış, din ve mezhep ayrılığını tahrik ve teşvik edecek, üniversiteler ve üniversite öğretim elemanlarıyla öğrencileri arasında farklılaşmalara, değişik şekilde cephelere ve kamplara bölünmelere ve bunun sonucu çatışmalara neden olacak ve bu durumda sınırsız hak olan kılık kıyafet özgürlüğü, devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünün, millet egemenliğinin, milli güvenliğinin, kamu düzeninin ciddi şekilde bozulmasına neden olabilecektir...

Kılık kıyafetin yükseköğretim kurumlarında bu şekilde hiçbir sınırlamaya tabi olmaksızın serbest bırakılması, bundan sonra da bu uygulamaların başta kamu görevlileri olmak üzere tüm eğitim ve öğretim kurumlarına yansımaya önayak olacak, kılık ve kıyafetle ilgili diğer yasal düzenlemeler kalkacak ve anayasal kurumlar da dahil toplumun her kesiminde bir kargaşa meydana gelecektir...

Toplumun değişik statülerinde bulunan bireyleri bir kenara bırakarak ve üniversitelerin özerklik ilkesine dayanılarak “yükseköğretim elemanlarıyla öğrencilerin kılık ve kıyafetleri serbesttir, bunlar kısıtlanamaz” şeklinde bir düzenlenmeye gitmek, hukuk tekniği ile bağdaştırılması güç bir düzenlemedir.²⁴

Veto gerekçesinde, sınırsız kılık ve kıyafet serbestisinin Anayasa yönünden incelendiğine ve çağdaş giyimin, Atatürk ilke ve inkılapları ve milliyetçiliğinin esası olduğuna vurgu yapılmıştır. Temel olarak üniversitelerin özerk kurumlar olduğu ve burada uygulanacak kurallara da üniversitelerin karar vereceği temel alınmakla birlikte, uyulması gereken genel toplumsal kurallara atıf yapılarak bu özgürlüklerin sınırlandırılabilceği belirtilmiştir. Tanınacak serbestlikle toplumun farklı kesimlerindeki kültürel sembollerin kıyafetlere yansyacağı, bu durumun da toplumsal farklılıkları öne çıkaracağı için potansiyel çatışma ortamına zemin hazırladığı vurgulanmıştır. Bu ortamın da devletin bölünmez bütünlüğünü ve kamu düzenini bozacağı ifade edilmiştir.

Aslında getirilmek istenen bu yasal düzenlemeyle o zamana kadar yönetmelik, tüzük ve genelgelerle karmaşaya, yorum farklarına yol açan sonuçların ortadan kaldırılması hedeflenmekteydi. Ayrıca yapılan düzenlemede kılık kıyafet serbestliğinin sınırları da belirtilmiş ve yoruma açık kapı bırakılmamaya çalışılmıştı.

İlgili yasanın veto edilmesi ile çözüm için adres yeniden YÖK oldu. YÖK, 3 Aralık 1988’de toplanan Genel Kurulu’nda di-

siplin yönetmeliğine eklediği bir fıkra ile başın kapatılmasını yeniden mümkün kıldı. Eklenen fıkra şu şekildedir: “Dini inanç nedeniyle boyun ve saçlar örtü veya türbanla kapatılabilir.” Bu ek maddenin 4 Aralık 1988’de *Resmî Gazete*’de yayımlanmasıyla sorun yönetmelik düzeyinde çözülmüş oldu. Burada yine türban çağdaş ve modern kıyafet olarak tanımlanmaktadır.

Ancak YÖK tarafından alınan bu karar ile cumhurbaşkanının söz konusu yasa maddesini veto gerekçesi arasında ciddi bir karşılık söz konusudur. Çünkü YÖK tarafından kabul edilen düzenleme “dini inanç” gerekçesini kullanmış, yani dini referans almıştır. Oysa benzer yöndeki yasayı cumhurbaşkanı veto ederken gerekçesini yasal düzenlemenin “dinsel temele” dayanmasına da bağlamıştır. Bu açıdan YÖK’ün aldığı bu kararın Anayasaya aykırı olduğu açık olarak iddia edilebilirdi. Nitekim 13 öğretim üyesi YÖK’ün yayımladığı genelgenin iptali için Danıştay’a başvurmuştur.

Bu gelişmeler üzerine yeniden yasal düzenleme yapılması yolu açılmıştır. Cumhurbaşkanı’nın ilk yasayı veto gerekçeleri dikkate alınarak yapılan düzenleme ile 10 Aralık 1988’de TBMM’de kabul edilen 3511 sayılı yasa, cumhurbaşkanı tarafından onaylandı ve 27 Aralık 1988 tarihli *Resmî Gazete*’de yayımlandı. Böylece üniversitelere başörtüsü ile devam edebilmek yasal bir dayanağa kavuşmuş oldu. Kanunlaşan ek madde şöyleydi:

Ek Madde 16: Yükseköğretim kurumlarında dersane, laboratuvar, klinik, poliklinik ve koridorlarda çağdaş kıyafet ve görünümde bulunmak zorunludur. Dini inanç sebebi ile boyun ve saçların örtü veya türbanla kapatılması serbesttir.

Danıştay 8. Dairesi başkanı 21 Aralık 1988’de, dinsel amaçlı örtünmeyi disiplin suçu olmaktan çıkaran yönetmelik değişikliğini Anayasaya aykırı bularak iptalini istemiştir.²⁵ Danıştay 8. Dairesi, cumhurbaşkanınca onaylanmış ve *Resmî Gazete*’de ya-

yımlanmış olmasına rağmen yasayı incelemeye devam edeceğini ve karar verirken cumhurbaşkanının yasayı onaylamasının dikkate alınacağını belirtmiştir.²⁶

Cumhurbaşkanının onayından sonra, bu düzenlemeye muhalif olanların tek beklentisi, yasanın cumhurbaşkanı tarafından Anayasa Mahkemesi'ne (AYM) götürülmesi olmuştur. Cumhurbaşkanı Kenan Evren, yasanın iptali için 5 Ocak 1989'da AYM'ye başvurdu. Cumhurbaşkanının iptal için ileri sürdüğü gerekçeler de, yasayı veto ederken kullandıklarıyla benzerlik göstermiştir: Toplumda belli bir inançta olan kesimin yıllardır Atatürk ilke ve inkılaplarına aykırı biçimde "bir yaşam biçimini"²⁷ laik ve kıyafet üzerinde simgelediği ve toplumda bir ayrışma ve kamplaşma olduğu ileri sürülerek yasanın Anayasanın 2. (cumhuriyetin nitelikleri), 10. (kanun önünde eşitlik), 24. (din ve vicdan hürriyeti) ve 174. (inkılap kanunlarının korunması) maddelerine aykırı olduğu ifade edilmiştir.

Anayasa Mahkemesi kararını 7 Mart 1989'da verdi ve Ek 16. Madde iptal edildi. İptal gerekçesi 5 Temmuz 1989'da açıklandı ve *Resmî Gazete*'de yayımlandı. İptal kararı, başta Refah Partisi (RP) olmak üzere, yasayı çıkaran ANAP ve diğer muhafazakâr partiler tarafından tepki gördü. Buna karşın laik kesimde özellikle kadın dernekleri tarafından olumlu karşılandı. Kararın açıklanmasının denk geldiği 8 Mart Dünya Kadınlar Günü'nde, birçok dernek düzenledikleri etkinliklerle kararın olumlu yönlerine dikkat çekti. Türk Kadınlar Birliği'nin düzenlediği etkinlikte, "Bugün hem kadınlar gününü, hem de türban zaferini yaşıyoruz. Atatürk'ün ruhu şad oldu" açıklaması yapıldı.²⁸ Kadın Dernekleri Federasyonu da cumhurbaşkanına telgrafla teşekkür ediyordu:

Kızlarımızı bağnaz düşüncelerden uzak yetiştireceğiz. Din güzel bir duygu. Bu duyguyu şekillendirmek güzel değil. Ancak, Türkiye'de öyle bir akım var ki, türbana karşı çıktığınızda dinsiz olarak nitelendiriliyorsunuz. Bunlar kadınları geriye çekmeye çalışıyorlar.²⁹

Bu karardan en fazla etkilenen başörtülü öğrenciler ise kararı çeşitli yollarla protesto ettiler. Öğrenciler Sirkeci Postanesi'nden yolladıkları protesto telgraflarında, "Dünya Kadınlar Günü olan bu günde Müslüman kadınların en tabii hakkı olan başörtüsüne engel çıkarılmasını, başörtüsünü serbest bırakan kararın iptal edilmesini protesto ediyoruz" şeklinde görüşlerini ifade etmişlerdir.³⁰ Bu gösteriler, ertesi gün yayımlanan gazetelerde "Siyah Başkaldırı", "Türban Krizi", "Türban Çarşafa Dönüştü" manşetleri ile duyuruldu.³¹ Protestolarını sürdüren öğrenciler 9 Mart'ta İstanbul Üniversitesi önüne siyah kumaşla kaplı bir çelenk bıraktı. Çelengın üzerine, "İnancımız her şeyimizdir. İnanç hürriyetimiz çiğnenmiştir. Nefretle kınıyoruz" yazılıydı. Öğrencilerden birisi şu bildiriye okumuştur:

Kıyafetler elbette ki inançların dışı akseden görüntüleridir. Benim örtüm de Allah (C.C.)'nın emirlerine teslim oluşumun apaçık göstergesidir. Ve tekrar ediyorum, örtüm inancım gereğidir.

Oysa ben yıllardır Müslüman halkı yönetenleri ve kânun koyucu şahısları, örtümün imanımın gereği olduğuna inandırmaya çalışmakla meşgulüm. Kuran-ı Kerim'de apaçık örtü ayetlerine ve asırlardır süren örtü uygulamalarına rağmen bugün ben hala dünyanın hiçbir yerinde gösterilmeyen çabayı gösteriyor ve inandığım için örtündüğümü ispata zorlanıyorum. Neden?

Ben elhamdülillah Müslüman'ım ve mühendis, avukat olmaktan değil, sadece "Müslüman" unvanını taşımaktan dolayı onur ve şeref duyarım. Örtümü ve dinimi savunmak, inandığımı yaşamak için varım.³²

10 Mart 1989 Cuma günü ise tüm yurttaki özellikle cuma namazı sonrası protesto eylemleri düzenlenmiştir. Bu eylemlerde gözaltına alınanlar olmuştur. Bu gösteriler gerek medyada ("Tür-

banlılar, çarşaflılar, çember sakallılar sokağa döküldü”, “Kara Terip”, “Kara Cuma” gibi), gerekse muhalefet partisi Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP) ve aralarında Türk Kadınlar Derneği, Üniversiteli Kadınlar Derneği’nin bulunduğu dernekler tarafında sert biçimde eleştirilmiştir.³³ Eleştiriler, protesto gösterilerinin Cumhuriyete karşı kalkışma olduğu ve türban isteğinin giderek çarşafa dönüştüğü yönündedir. Yasayı çıkaran ANAP hükümetinin tek kadın bakanı olan İmren Aykut konu ile ilgili olarak, “*Amaçları siyasadır, kasıtlı ve maksatlıdır*” diyerek³⁴ bir anlamda eylemlerin adını koymaya çalışmıştır.

Yaşanan bu süreçte bir gelişme artık iyice belirginleşmiştir: Okullarda okuyan ve çeşitli yasak ve baskılara maruz kalan öğrenciler artık tartışmanın aktif aktörleri haline dönüşmüştür. Daha önceleri sürekli olarak haklarında karar alınan, okullardan uzaklaştırılan, derslere alınmayan öğrenciler, artık tartışmalarda öne çıkmış, sorunu sahiplenmiş ve eylemliliğe girmişlerdir. Toplu yürüyüş, toplu telgraf çekme derken İstanbul Üniversitesi önünde imza kampanyası, ardından cumhurbaşkanına, genelkurmay başkanına hitaben mektuplar yollayarak, yaşadıklarını, mağduriyetlerini ifade etmişler ve bu mektuplarda ilk defa sorun olarak tanımladıkları fiili durumun diyalog ile çözülmesini istemişlerdir.³⁵

Bir taraftan medya, çeşitli dernekler ve kurumlar (Türk Kadınlar Birliği, Yargıtay, İstanbul Barosu, Eğitim Derneği), bir taraftan da yasayı TBMM’den geçiren ANAP’ın bazı yetkilileri olayların dış (İran) kaynaklı, içerden de aşırı uçta tanımladıkları Türkiye Komünist Partisi’nin (TKP) kışkırtması olduğu tezini sıkça vurgulamışlardır.

Yasayı iptal eden Anayasa Mahkemesi, YÖK’e üniversitelerde türbanın kaldırılması konusunda telkinde bulunma zarureti hissetmişti. YÖK ise tüm üniversitelerdeki türbanlı öğrenci toplamaının 2000 civarında olduğunu (Atatürk Üniversitesi 316, Ankara Üniversitesi 300, Hacettepe Üniversitesi 250, Selçuk Üniversi-

tesi 250 vb...) belirtmiş ve bu isteklerin ardında gelecek kara çarşaf talebine vurgu yapmıştır.³⁶

Tepkiler bir süre sonra azaldı ve Anayasa Mahkemesi'nin gerekçeli kararı beklendi. Anayasa Mahkemesi kararı ve öğrencilerin protesto eylemleri, üniversitelerin başörtülü öğrencileri okula almama konusunda ellerini daha da güçlendirdi. Yasakların uygulanması üniversite yönetimleri açısından daha da kolaylaşmıştır.

Anayasa Mahkemesi'nin gerekçeli kararı 5 Temmuz 1989 tarihli *Resmî Gazete* yayımlandı. İptal kararı Anayasanın "herkesin kanun önünde eşitliğini" düzenleyen 10., "din ve vicdan özgürlüğünü" düzenleyen 24. ve "İnkılap kanunlarının korunması" başlıklı 174. maddesine dayandırılmıştır. Mahkeme, yükseköğretim kurumlarında, din kurallarına ve dinsel inançlara uygun bir düzenleme yapıp yapılamayacağı üzerine bir karar vermiş ve bu karar olumsuz olmuştur. Gerekçeli kararda, çıkarılan yasanın "laikliğe" aykırı olduğuna vurgu yapılarak, Atatürk ilkelerinin en önemlisi olan laikliği, "ortaçağ dogmatizmini yıkarak aklın öncülüğü, bilimin aydınlığı ile gelişen özgürlük ve demokrasi anlayışını, uluslaşmanın, bağımsızlığın, ulusal egemenliğin ve insanlık idealinin temeli kılan uygar bir yaşam biçimi" olarak tanımlamıştır. Yukarıda sıkça değindiğimiz gibi, meşruiyetini laiklikten alan bir yaşam biçimine vurgu yapılarak, bu tarzın dışındaki her türlü tercih, laikliğe ve bu anlamda rejime tehdit sayılıyordu:

Lâikliğin, Türk Devrimi'nin, Cumhuriyetin özü ve ulusal yaşamın temeli olduğu bir gerçektir. "Dinsel inanç gereği" sözcükleri kullanılmasa da Cumhuriyetin niteliklerine yönelik, bu amaç ve anlamdaki dinsel kaynaklı düzenlemelerle girişimler Anayasa karşısında geçerli olamaz. Özgürlükler Anayasa ile sınırlıdır. Anayasa'daki lâiklik ilkesine ve lâik eğitim kuralına karşı eylemlerin demokratik bir hak olduğu savunulamaz. Anayasal ayrıcalığa sahip lâiklik ilkesi; demokrasiye aykırı olmadığı gibi tüm hak ve özgürlüklerin de bu ilke temel alınarak değerlendirilmesi zorunludur.³⁷

Laikliğin bu şekilde yorumlanması, genel olarak bilinen “din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması” şeklindeki tanımdan farklı bir tanım getirmiştir. Mahkeme, dinsel konularda devlete gözetim ve denetim hakkı verilebileceğini, ancak kamu hukuku alanındaki bir düzenlemenin dinsel esasa dayandırılmayacağını vurgulayarak laikliğe aykırılık tespitinde bulunmuştur:

Devletin dinlerden birini tercih fikri, ayrı dinlere bağlı yurttaşların yasa önünde eşitliğine aykırı düşer... incelenen kural, ... kamu hukuku alanındaki bir düzenlemeyi dinsel esaslara dayandırmak suretiyle laiklik ilkesine aykırılık oluşturmuştur.

Anayasa Mahkemesi’nin bu maddeyi iptal ederken esas gerekçesinin, yasanın meşruiyetinin dinsel esasa dayandırılması olduğunu gözden kaçırmamalıyız. Laikliğin temel unsurlarından birinin de, devlet yönetiminde yapılacak düzenlemelerin dinsel temele dayandırılmayacağı olduğunu hatırlarsak, AYM’nin vermiş olduğu kararın niteliği daha açık biçimde ortaya çıkmaktadır.³⁸

Bu karara karşı oy yazan, AYM üyesi Mehmet Çınarlı tartışmanın kültürel boyutlarını öne çıkararak, Anayasanın 2. maddesinin Türkiye Cumhuriyetinin insan haklarına saygılı, 5. maddesinin kişinin temel hak ve hürriyetlerini, sosyal hukuk devleti ve adalet ilkeleleriyle bağdaşmayacak suretle sınırlayan siyasal, ekonomik ve sosyal engelleri kaldırmaya, insanın maddi ve manevi varlığının gelişmesi için gerekli şartları hazırlamaya çalışmanın da devletin temel amaç ve görevleri arasında olduğunu, yine 12. maddede herkesin, kişiliğine bağlı dokunulmaz, devredilmez, vazgeçilmez temel hak ve hürriyetleri bulunduğu tespitlerinden sonra DİB Din İşleri Yüksek Kurulunun 30.12.1980 tarih ve 77 sayılı kararına atıfla şunları belirtmiştir:

Bu kararda “Müslüman hanımların başlarını örtmeleri, vücutlarının el, yüz ve ayakları dışında kalan kısımlarını,

aralarında dinen evlenme caiz olan yabancı erkekler yanında açık bulundurmamaları, bazı çevrelerde sanıldığı gibi belli bir zümrenin sonradan ortaya çıkardığı bir adet veya işaret değil, İslam dininin bir hükmüdür.” denilmektedir. O halde Diyanet İşleri Başkanlığının bu görüşü karşısında, kurulun verdiği mütalaayı benimseyen bayan öğrencilerin, dini inançları sebebiyle değil, siyasi amaçla başlarını örtükleri ileri sürmek yanlış olur. Yukarıda açıklanan gerekçelere “Dini inanç sebebiyle boyun ve saçların örtü veya türbanla kapatılması serbesttir.” şeklindeki kanun hükmünün Anayasa’ya aykırı olmadığını düşündüğümden çoğunluk görüşüne katılmıyorum.³⁹

Anayasa Mahkemesi kararına katılmayanlardan biri de dönemin Yargıtay 4. Ceza Dairesi Başkanı olan Sami Selçuk’tur:

Ortalama koşullara göre herkesin istediği gibi giyinebileceğini belirten, ama dinsel güdüyle giyinmeyi laikliğe aykırı bulan, bu giysinin de gerektiğinde din dışı güdülerle giyilebileceğini unutan Mahkeme, dinsel inançları ayrı olanların toplumla birlikte yaşamaları gerektiğini belirttiği halde, onlara serbest giyinme hakkını vermiyor. Çünkü, Mahkemeye göre kutuplaşmalar toplumu tehlikeye düşürür.

Selçuk türban takanlarla ilgili olarak da, “demokratik ve laik bir toplumda onlarla yan yana yaşamak, onları inandırarak doğrudan yana kazanmak, değerler çatışmasında, inanç özgürlüğünü ve uygulamasını kişisel beğenimize üstün tutmak zorundayız”⁴⁰ şeklinde görüşlerini açıklamıştır.

Mustafa Erdoğan ise “Dava konusu kanun, dini inanç gereği örtünmeye izin vermekle, iddia edildiği gibi, hukuk kuralı koyma yetkisini dini onaya bağlıyor değildi. Sadece Anayasanın da tanıdığı hakkı takviye edici bir düzenleme yapılmak istenmişti” diyerek, so-

runu “dinin neyi gerektirdiğinin devletçe belirlenip uygulamaya konmasından bağımsız olarak; bazı vatandaşların, dini inançları yüzünden haklarından yoksun bırakılmamalarıyla ilgilidir”⁴¹ şeklinde açıklayarak, Anayasa Mahkemesi kararını eleştirmiştir.

Bu gelişmeden iki gün sonra 7 Temmuz 1989’da YÖK Öğrenci Disiplin Yönetmeliği’nin madde 7/h’ye eklenen, “Dini inanç nedeniyle boyun ve saçlar örtü veya türbanla kapatılabilir” fıkrası, Danıştay 8. Dairesi tarafından iptal edildi. Danıştay 8. Dairesi, yönetmeliğe eklenen maddenin iptali için Anayasa Mahkemesi’nin gerekçeli kararının *Resmî Gazete*’de yayımlanmasının beklendiğini ve yayından sonra “türbanın Cumhuriyetin temel ilkelerine ilişkin laiklik ilkesine ve Anayasa’nın 174., 10. ve 24. maddelerine aykırılık oluşturduğu” gerekçesi ile iptal edildiğini açıklamıştır.⁴²

Buraya kadar yaşananlar üzerine bir değerlendirme yapmak durumundayız: 1980 darbesi ile başlayan dönemin ilk yıllarında İslam, yukarda değindiğimiz gibi, 1980 öncesinin ideolojik yaklaşımlarının ortadan kaldırılması için bir araç olarak kullanılmış ve desteklenmiştir. Ancak ANAP iktidarı özellikle ekonomik alanda önemli ölçüde bir liberalleşme yaşanmasına yol açtı. Ekonomik alanda yaşanan liberalleşme siyasi alanda sınırlı kaldı. İslamcı kesim ise bu dönemde Necmettin Erbakan önderliğinde RP’de örgütlendi. İran devrimi Türkiye’deki İslamcı kesimi etkilemiş ve en önemli etkisi yayın hayatında başlayan düşünsel hareketlilik olmuştur. Bu tarihten sonra modernleşme hem düşünsel, hem de yaşam tarzı olarak sorgulanmaya başlamıştır. İslami kesimde başlayan bu hareketlenmenin ve eleştirel yaklaşımın en somut tartışma alanı ise örtünme olmuştur.⁴³ Bu dönemde yaşanan başörtüsü tartışmalarının siyasi yönünü en güzel şu cümle ifade eder: “Denilebilir ki son yirmi yılda İslami kesim ile rejimin karşı karşıya geldiği tek alan başörtüsü sorunu olmuştur.”⁴⁴

Başörtüsü ve türbanın iki kesimde farklı içerik ve ifadelerle siyasallaşması, yine her iki kesimde erkek egemen bir mücadelenin ifadesi olmaktan kurtulamamıştır. Ancak aynı süreç kızların

da bu tartışma ortamında aktif rol almasını sağlamıştır. Bunda okula alınmamalarının, mağdur olmalarının etkisi büyük olmuştur. Bu dönemde sonradan örtünenler özellikle dikkat çeker. Sonradan örtünme süreci, diğer örtülü kızlara destek, yani bir dayanışmayı içermiştir. Başörtülü öğrenciler, kullandıkları örtülerin kendi annelerinin kullandıklarından farklı olduğunu ve gelenekseli tekrardan çok, bilinçli bir tercih olduğunu ifade etmişlerdir. Bu ise bir anlamda, kızların siyasallaşmaya, yani siyasal yaşamın oyuncularına olma ilk adımlarıdır.

İslamcı kesimin başörtüsü üzerinden yürüttüğü siyasallaşma, rejim tarafından irtica tehdidi olarak algılanmış ve buna karşı birçok eylem ve açıklama yapılmıştır. 10 Ekim 1989'da 87 imzalı "kamuoyuna laiklik bildirisi" başlığıyla "dinin siyasete ve eğitime alet edilmemesi" yönünde bir çağrı yapılmıştır.⁴⁵ Ardından 12 eczacı odası bu bildiriye destek verdiklerini ilan etmiştir.⁴⁶ Cumhuriyetin ilanının yıldönümü olan 29 Ekim'de bu yönde uyarılar gelmiştir. Cumhurbaşkanı Kenan Evren görevde olduğu son Cumhuriyet Bayramı kutlamasında ve son görev günü olan 8 Kasım 1989'da "irtica tehlikesi" üzerinde durmuştur.

YÖK, 2 Kasım 1989'da üniversitelere yolladığı bir yazı ile AYM'nin almış olduğu iptal kararı sonrası "türban takmanın" mevzuata aykırı olduğunu duyurdu. Bu kararda başkan olarak imzası bulunan İhsan Doğramacı, ileride, "Bu konuyu elimizde olsa şimdiye kadar on defa hallederdik"⁴⁷ açıklamasını yapacaktı.

Turgut Özal'ın 8 Kasım 1989'da cumhurbaşkanı seçilmesinden bir süre sonra, daha önce Öğrenci Disiplin Yönetmeliği'ne eklenen 7/h fıkrası ("Dini inanç nedeniyle boyun ve saçlar örtü veya türbanla kapatılabilir") 28 Aralık 1989'da kaldırıldı. Böylece uygulamada inisiyatif yeniden üniversitelere geçti. Nitekim bu kararla birlikte 28 üniversitenin 20'sinde yasak kalktı. Böylece durum 1985 öncesine dönmüş oldu. Yasağın devam ettiği Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bin beş yüz öğrenci final sınavlarına giremedi.⁴⁸ Kısaca psikolojik ortamda değişen bir şey olmadı.

Turgut Özal'ın cumhurbaşkanı olması sonrası başörtüsü tartışmalarının sona ermesi konusunda belli bir siyasi inisiyatif ortaya çıkmıştır. Anayasa Mahkemesi tarafından iptal edilen “Ek Madde 16” yerine yeni bir yasal düzenleme konusunda TBMM’de bir inisiyatif belirmiştir. Ancak çözüm konusunda TBMM’de atılan adımları aynı dönemde gerçekleşen bir dizi faili meçhul siyasi cinayet gölgeledi. 1990 yılı içinde önce Prof. Dr. Muammer Aksoy (31 Ocak 1990), ardından *Hürriyet* gazetesi Genel Yayın Yönetmeni Çetin Emeç (7 Mart 1990), eski bir müftü olan yazar Turan Dursun (4 Eylül 1990) ve son olarak SHP Parti Meclisi üyesi ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi eski öğretim üyesi Doç. Dr. Bahriye Üçok (6 Ekim 1990) öldürüldü. Öldürülen kişilerin sahip oldukları ve temsil ettikleri kimlik, yaşam tarzları açısından laik kesimden olmaları, cinayetlerin faileri konusunda gözlerin İslamcı kesime çevrilmesine yol açtı.

Cinayetlerin işlendiği 1990’da TBMM Plan ve Bütçe Komisyonu’nda YÖK Kanunu’nda yapılması düşünülen değişiklik görüşmeleri sırasında bir teklif verildi. Bu teklif şöyleydi:

Genel ahlaka aykırı olmamak kaydı ile yükseköğretim kurumlarının dersane, laboratuvar, klinik, poliklinik ve koridorlarında kılık kıyafet serbesttir. Bu konuyla ilgili olarak kişi ve kurumlarca işlem yapılamaz. Disiplin cezası verilmez. Daha önce verilen disiplin cezaları kendiliğinden ortadan kalkar.

Komisyonu verilen bu önerenin görüşüldüğü gün Çetin Emeç öldürüldü. Önerge geri çekildi. Bu önerge medya da “ANAP’lıların Tahrikleri”⁴⁹ başlığı ile eleştirildi.

Başörtüsü konusunda yaşanan bu gerginliklerin ortadan kaldırılması amacıyla Hak ve Hürriyetler Derneği kuruldu. Derneğin Başkanı Recai Kutan oldu.⁵⁰ Yaşanan somut olaylar karşısında sürekli olarak YÖK Başkanı İhsan Doğramacı muhatap kabul edildi ve çö-

zürn konusunda hep onun kapısı çalındı. Bu dönemde ANAP'ta Malatya milletvekili olarak görev alan Bülent Çaparoğlu, YÖK Başkanı Doğramacı ile arasında geçen şu diyalogu aktarmaktadır:

-Hoca ne olacak bu iş?

-Biz yapacağımızı yaptık. Bundan öteye gücümüz yetmiyor. Siz bunu kanunla düzelteceksiniz. Kanun çıkmadan olmaz.⁵¹

Bu diyalog sorunun çözümünün bir kez daha yasal düzenleme ile olacağını göstermiştir.

24 Mayıs 1990'da hazırlanan 2547 sayılı kanunda değişiklik öneren 422 sayılı kanun hükmünde kararname (KHK) ile 3670 sayılı Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü'nün kurulması ile 4.II.1981 tarihli ve 2547 sayılı YÖK Kanunu'nda yapılması düşünülen değişiklikler Milli Eğitim Komisyonu'na görüşülürken bir teklif verildi: "Genel ahlak, adap ve yürürlükteki kanunlara aykırı olmamak kaydı ile yükseköğretim kurumlarında kılık ve kıyafet serbesttir." Buna ek olarak bir geçici madde ile de ceza alan öğrencilerin affı istendi: "Bu kanunun yürürlüğe girmesinden önce yükseköğretim kurumlarında kılık ve kıyafet ile ilgili olarak verilmiş her türlü disiplin cezaları bütün hüküm ve sonuçlarıyla birlikte ortadan kalkar."

Bu teklifler Milli Eğitim Komisyonu'nda kabul edildi. Teklif gittiği Plan ve Bütçe Komisyonu'nda 6 Haziran günü sert tartışmalara yol açtı. Ancak teklif yasalasmadan TBMM tatile girdi. Yeni yasama döneminde yasa Plan ve Bütçe Komisyonu'ndan geçti ve TBMM Genel Kurulu'na geldi. Ancak aynı tarihlerde işlenen Bahriye Üçok cinayeti TBMM'de görüşmelerin uzamasına yol açtı. Malatya Milletvekili Bülent Çaparoğlu bu cinayetlerin TBMM'nin çeşitli komisyonlarında başörtüsü konusunda çözüm arayışlarının görüşüldüğü günlere denk geldiğine dikkat çeker.⁵²

25 Ekim 1990 günü toplanan genel kurulda ilgili düzenleme kabul edildi ve 3670 sayılı kanun 28 Ekim 1990'da *Resmî Gazete*'de yayımlanarak yürürlüğe girdi. Böylece başörtüsü/turban tartışmalarında sürekli gündemde olacak 3670 sayılı Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü'nün Kurulması ile 14.1.1970 Tarihli ve 1211 Sayılı ve 4.11.1981 Tarihli ve 2547 Sayılı Kanunlarda Değişiklik Yapılması Hakkında 422 Sayılı Kanun Hükmünde Kararnameye Dair Kanun'da Ek 17. Madde kabul edilmiş oldu:

Ek Madde 17. Yürürlükteki Kanunlarla aykırı olmamak kaydı ile; yükseköğretim kurumlarında kılık ve kıyafet serbesttir.³³

Bu kanunla kabul edilen geçici madde ise şöyleydi:

Bu kanunun yürürlüğe girmesinden önce yükseköğretim kurumlarında kılık ve kıyafet ile ilgili olarak verilmiş her türlü disiplin cezaları bütün hüküm ve sonuçlarıyla birlikte ortadan kalkar.

Bu kanunun iptali için Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP), 3 Aralık 1990'da Anayasa Mahkemesi'ne başvurmuştur. İptal başvurusunda Anayasanın başlangıç bölümü ile 2., 7., 9., 10., 24., 153. ve 174. maddelerine aykırılık ileri sürülmüştür. Başvuruda, bu maddenin AYM'nin daha önce iptal ettiği "Ek Madde 16" yerine çıkarıldığı da ifade edilmiştir. Bu kanunun kabul edilmesi ile birlikte daha önce konu ile ilgili olarak idare mahkemesi, Danıştay ve AYM kararlarının ve bu kararlarla ortaya çıkan sonuçların yok sayıldığını, bu kararların yasal düzenlemeler ile yok sayılamayacağı ifade edilerek, bunun Anayasanın giriş bölümüne ve 7. madde (yasama yetkisi) ve 9. madde (yargı yetkisi) hükümlerine aykırı olduğu ileri sürülmüştür:

Bu düzenleme ile getirilen kıyafet serbestisi, dini inanç ge-
reği olan kılık, kıyafetin kullanılmasına olanak sağlamakta,

bu yolla dinsel kuralların yaşamı düzenlemesine kapı açılmaktadır... Bu durum, laikliğe ve laik anlayışın gereği olan çağdaş giyim esasına aykırıdır.

Bu gerekçe ile SHP bu kanunun Anayasanın 2. maddesine (cumhuriyetin nitelikleri) aykırı olduğunu belirtmiştir. Kanunun Anayasanın 24. maddesine (din ve vicdan özgürlüğü) aykırılığı şöyle ifade edilmiştir:

Devlet kuruluşlarında dini inanç ve düşünce sebebiyle belli kişilere dini inanışa göre kıyafet serbestisi tanınması, Anayasa'nın 24'üncü maddesine belirtilen din ve vicdan hürriyetini aşan ve laiklik ilkesiyle tamamen çatışan bir durum arz etmektedir.

Anayasanın 174. maddesine (inkılap kanunlarının korunması) aykırılık iddiası ise "Gerek 174'üncü maddenin esaslarına ve gerekse maddenin korumaya aldığı yasalardan 'Şapka Kanunu' ile 'Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun'un simgeledikleri çağdaş ve laik kıyafet anlayışına uymadığı" şeklinde temellendirilmiştir.

Anayasa Mahkemesi Başkanı Vekili Yekta Güngör Özden (1972 yılında sonradan örtünen Avukat Emine Aykenar'ın barodan ihraç edilmesinde baro başkanı olarak imzası vardı) hakkında ANAP'lılar başörtüsü karşıtı açıklamaları dolayısıyla redd-i hâkim talebinde bulundu. Nitekim Yekta Güngör Özden, SHP Anayasa Mahkemesi'ne başvurmadan bir süre önce İzmir'de katıldığı bir toplantıda başörtüsü yasakları hakkında şunları söylemiştir:

Anayasa Mahkemesi türbana ilişkin yasayı iptal ediyor. Mahkeme diyor ki: "Ben Türk kadının giysilerini düzenleyen devrim yasalarına bağlıyım. Ben Anayasa'ya da bağlıyım. Köyde, kasabada, kentte, evde, sokakta Türk kadının

nasıl giyineceğine karışmam. Ama bir devlet kurumu olan üniversitelerde çağdaş öğretimi ve eğitimi engelleyebilecek şekilde dinsel, mezhepsel ve etnik ayrıcalığı belirten simgeler karşıyım” diyor. Bu Anayasa değişmediği sürece de Cumhuriyetin temeli olan laiklik ilkesi yürürlükte kaldığı sürece, hiçbir yasal düzenleme türbana geçerlilik sağlamaz. Laikliğin, Türk Devleti’nin, Cumhuriyetin özü ve ulusal yaşamın temeli olduğu gerçektir. Anayasa Mahkemesi bunları söylemiş. Kararları da bağlayıcı Anayasa’ya göre. Şimdi yeni yeni delmelerle niye bir yola goriyorsunuz?⁵⁴

Bu konuşma sonrasında ANAP TBMM Grup Başkan Vekili Yasin Bozkurt, Özden’i şu sözlerle eleştirmişti:

Kabul edilen yasada türbanla ilgili olarak özel bir hüküm bulunmamasına ve üniversite öğrencilerinin yasalara aykırı olmayan kılık ve kıyafetlerinin serbest bulunduğunu işaret eden objektif bir düzenlemeyi, sadece türbana izin veren bir hüküm gibi yorumlayarak yüce mahkemenin geleceğe yönelik görüş ve kararını tek başına, şimdiden açıklayarak, Anayasa Mahkemesi’nin diğer üyelerinin iradelerine ipotek koymaktır.⁵⁵

Yasayı TBMM’den geçiren ANAP ile Anayasa Mahkemesi başkan vekili arasında geçen bu tartışmanın, yasanın AYM gittiği günlerde geçmesi Yekta Güngör Özden hakkında “ihlas-ı rey” tartışmalarını gündeme getirmiştir. Ancak Yekta Güngör Özden, bu iddialara karşı, “Ben enayi miyim ki, önceden görüş bildirme yasağını bilmeyeyim?”⁵⁶ sözleri ile karşı çıkmıştır. Bütün bu tartışmalar Başbakan Yıldırım Akbulut’u da rahatsız etmiş ve Yekta Güngör Özden’i eleştirmiştir.⁵⁷ Yekta Güngör Özden bu konuda geçmişte de tartışmaların içinde olmuş ve çeşitli yazılar ile bu konuda görüşlerini sıkça ifade etmiştir.⁵⁸

Başörtüsü bir simgedir. Başörtüsü iyiye kullanılmamaktadır. İnanca dayalı masum bir örtü değildir... Cumhuriyet düzenine karşı oluşmanın bir görünümüdür.⁵⁹

Redd-i hâkim talebi mahkeme tarafından reddedilmiş, ancak buna rağmen Yekta Güngör Özden esas davaya katılmamıştır.

Anayasa Mahkemesi kararının beklendiği 1991 yılı, 1990'da olduğu gibi bir dizi siyasi cinayete sahne oldu. Bu kez ordu mensubu ve ordudan emekli askerler faili meçhul cinayetler sonucu öldürüldü. 10 Ocak 1991'de emekli asker Ata Burcu, 30 Ocak 1991'de emekli Korgeneral Hulusi Sayın, 28 Şubat 1991'de emekli Tümgeneral Memduh Ünlütürk, 23 Mayıs 1991'de emekli Korgeneral İsmail Selen ve emekli Tuğgeneral Temel Cingöz ve 13 Ekim 1991'de emekli Orgeneral Adnan Ersöz öldürüldü. Bu gelişmeler ordu içinde ciddi bir rahatsızlık yaratmış ve ordunun bir an önce seçim istediği basına yansımıştı.

Anayasa Mahkemesi 9 Nisan 1991'de 4'e karşı 7 oy ile SHP'nin iptal istemini reddetti. 31 Temmuz 1991'de AYM ret gerekçelerini açıkladı.⁶⁰ Mahkeme SHP'nin iptal isteminde önemli yer tutan, yasanın laikliğe aykırılığı konusunda 4.11.1986 tarihli esas 1986/11, karar 1986/26 sayılı mahkeme kararına atıfta bulunarak, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nda kabul edilmiş olan laiklik ilkesinin esaslarını hatırlatmıştır:

- a. Dinin, devlet işlerinde egemen ve etkili olmaması esasını benimseme,
- b. Dinin, bireyin manevi hayatına ilişkin olan dini inanç bölümünde, aralarında ayırım gözetilmeksizin sınırsız bir hürriyet tanımak suretiyle dini, Anayasa güvencesi altına alma,
- c. Dinin, bireyin manevi hayatını aşarak toplumsal hayatı etkileyen eylem ve davranışlara ilişkin bölümlerinde, kamu düzenini, güvenini ve çıkarlarını korumak amacıyla, sınır-

lamalar kabul etme ve dinin kötüye kullanılmasını ve sömürülmesini yasaklama,

- ç. Devlete, kamu düzeninin ve haklarının koruyucusu sıfatıyla dini hak ve hürriyetler üzerinde denetim yetkisi tanıma.

Mahkeme daha önce iptal edilen 3511 sayılı kanunun (Ek Madde 16 kararı), “dini inanç sebebiyle boyun ve saçların örtü veya türbanla örtülmesini” serbest bırakan hükmünün din kurallarına, dinsel inançlara ve gereklere göre yapılan bir düzenleme olduğu için iptal edildiğini, oysa 3670 sayılı kanunun yükseköğretim kurumlarında kılık kıyafet serbestisini, “yürürlükteki kanunlara aykırı olmamak kaydı”na bağladığını, bu yüzden yasanın yükseköğretim kurumlarında dinsel nitelikli kılık kıyafeti serbest bırakmayı hedeflemediğini ifade etmiştir. AYM önlerine gelen bu kanun hükmünü Anayasaya aykırılığını incelerken, kanun hükmünün anlam ve kapsamı bölümünde şunlara yer vermiştir:

Maddeye getirilen serbesti “Yürürlükteki kanunlara aykırı olmamak” koşuluna bağlıdır. Dini inancı sebebiyle boyun ve saçların örtü veya türbanla kapatılması durumunun Anayasaya aykırı olduğu Anayasa Mahkemesinin kararıyla belirlenmiştir ve bu durumu kılık-kıyafet serbestisi “dışında” tutmaktadır. Madde öngördüğü serbestiyi kendi içinde sınırlamıştır. Sonuç olarak ister dini inanç gereği olsun, isterse başka nedenlerle olsun, yükseköğretim kurumlarındaki kılık kıyafetin çağdaş duruma ters düşmesi gerekir.

Anayasa Mahkemesi üyesi Haşim Kılıç bu değerlendirmelere katılmamıştır. AYM hükmün Anayasaya aykırılığı açısından incelemesinde, açılan davayı reddetmiştir. Ancak davayı reddederken yukarıda değerlendirmesini yaptığımız 7.3.1989 tarih 12 sayılı kararına atıfta bulunmuştur:

... bu serbestinin bayan öğrencilerin dini inançları gereği boyun ve saçlarını örtmesini kapsamına almadığını, başka ifade ile kılık-kıyafet serbestisinin “istisnasını” oluşturduğunu söylemiştir. Açıklanan nedenlerle dava konusu kurallın Anayasanın 153. maddesine aykırı bir yönü bulunmamaktadır. Anayasanın 2., 7., 9., 10., 24., 174 maddeleri yönünden dava dilekçesinde bu maddeler yönünden de Anayasaya aykırılık savı ileri sürülmekte ise de dava konusu maddenin yukarıdaki bölümlerde açıklanan anlam ve kapsamı karşısında sözü edilen maddeler yönünden de Anayasaya aykırılık bulunmamıştır.

Buraya kadar gerek AYM kararlarında, gerekse Danıştay kararlarında örtünme konusunda sürekli olarak laiklik ilkesine vurgu yapılmıştır. Böylece laiklik hem Cumhuriyetin bir niteliği olarak, hem de Anayasal düzenin korunması konusunda temel kabul edilmiştir. Bunda şüphesiz çok partili hayata geçiş ve yukarıda değindiğimiz gibi İslami görünürlük ve taleplerin kamusallaşması ile 1970’lerde tüm dünyada dinsel duyarlılıkların yarattığı kimlik, vatandaşlık, siyasi katılım talebinin büyük etkisi vardır. Bu talep ve kamusallaşma karşısında Cumhuriyet ile ortaya çıkan duyarlılıklar daha da sertleşmiştir. Özellikle 1924 ile 1928 arasında yapılan reformlarla eğitimden hukuka ve kültürel alana kadar geniş bir alanda yapısal bir laikleşme süreci işlemiştir. Laikleşmenin esas hedefini, dinin ve dinsel meşruiyeti olan kuralların kamusal alandan temizlenerek özel alana hapsedilmesi ve devlet kontrolünde bir dini yorum yaratma süreci olarak ifade etmek mümkündür.

Ek MADDE 23

Ek Madde 17’nin iptali için açılan davanın Anayasa Mahkemesi tarafından reddedilmesi ile birlikte üniversitelerde kısmen bir rahatlama görüldü. Zaman zaman bazı üniversitelerde engellemeler olsa da sistematik bir yasaklama yaşanmamıştır.

Görelî rahatlatma ortamı 1993'e kadar sürdü. Bu tarihten sonra başörtülü öğrenciler yeniden sorun olarak algılanmaya başlandı.

Bu dönemde başörtülü öğrenciler yönelik yasaklamalar "hemşirelik", "öğretmenlik" gibi meslek yüksek okullarının uygulama derslerinde ve staj uygulamalarında kendini göstermiştir. Özellikle öğrencilerin staj yaparken başlarının açık olması talebi yeniden tartışmaları alevlendirdi. Kamu kurumları olarak işlev gören hastaneler ve okullarda başörtüsü yasağına yasal dayanak olarak, bu kurumlarda çalışan memurlara uygulanan yönetmelik gösterilmiştir. Ek Madde 17'nin iptal davasının Anayasa Mahkemesi tarafından reddedilmesinden sonra üniversitelerde başörtüsü konusunda yasaklayıcı bir yasal düzenleme olmadığı için, öğrenciler staj yaptıkları kurumlarda memur statüsünde kabul edilmiştir. Böylece staj yapan başörtülü öğrenciler devlet memurlarına yönelik kılık kıyafet genelgesine uymak zorunda bırakılmıştır.

İstanbul Üniversitesi'ne bağlı Sağlık Meslek Yüksek Okulu'nda başlayan yasak uygulamasına karşı öğrencilerin başlattığı imza kampanyası sonrası İstanbul Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Bülent Berkarda, "Başörtüsü Yasağının Hukukî Gerekçeleri" başlıklı yazı ile başörtüsünün yasak olduğunu, hukukî gerekçelerle İstanbul Üniversitesi adına ilan etmiştir. Başlatılan imza kampanyasının siyasî gösteriye dönüştürüldüğü ifade edilen ilanda şöyle deniyordu:

... pratiklerde türban yasağı konulması, onların dinî inançlarına ve vicdan hürriyetlerine baskı yapmak için değil, ya sa ve yönetmeliklere uygun hareket etmek için yapılmıştır. Bir ebe ya da hemşire görev başında iken üniformalıdır. Bu üniforma Sağlık Bakanlığı'nın yönetmeliklerinde tespit ve tarif edilmiştir.

Bu tespit ile öğrencilerin stajda iken memur statüsünde oldukları, bu yüzden devlet memurlarına yönelik yasal kısıtlamalara

uyuma zorunlulukları hatırlatılmıştır. Bu ilanda Danıştay, AYM ve Avrupa İnsan Hakları Komisyonu kararları referans alınarak yasaklara hukuki dayanak getirilmiştir. İlanda vurgu yapılan bir başka nokta ise başörtüsünün yasalarla değil, tüzük ve yönetmeliklerle yasaklandığıdır. Bu ilandan sonra Rektör Vekili Prof. Dr. Ergin Nomer, 13.6.1994 tarih 13969 sayılı yazı ile üniversite yönetim kurulunun 1.6.1994 tarihli başörtülü öğrencilerin derslere alınmaması kararını bütün dekanlıklara göndererek uygulanmasını istemiştir. Özellikle stajlarda uygulanan yasak birçok üniversitede yürürlüğe konmuştur. Bunun sonucunda öğrenciler derslere ve stajlara katılamadıkları için yıl kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya kalmışlardır. Manisa Celal Bayar ve Trakya Üniversitelerinde sorunlar yaşanmış ve yasaklara ilişkin imza kampanyaları düzenlenmiştir.

İhsan Doğramacı yerine YÖK Başkanlığı'na getirilen Prof. Dr. Mehmet Sağlam bu konuda bir orta yol bulunacağını ifade etmiştir. Bunun için özellikle steril kumaştan imal edilecek başörtülerin uygulamalı derslerde kullanılarak sorunun çözüleceğini ileri sürmüştür.

Tartışmaların başladığı 1994 aynı zamanda Refah Partisi'nin (RP) yerel seçimlerde başarı elde ettiği yıl olmuştur. RP'nin elde ettiği bu başarıda kadınların katkısı büyük olmuştur. Buraya kadar sıkça vurguladığımız gibi İslami görünürlüğü kamusallaşması ile buna yönelik yasaklar arasında sürekli bir bağ söz konusudur. RP'nin elde ettiği başarı İslamcı düşünce ve yaşam biçiminin kamusallaşmasında önemli bir aşama olmuştur.

Bu ortamda başörtüsü yeniden gündem maddesi oldu. Üniversitelerde yaşananlara TBMM'den tepki geldi. TBMM İnsan Hakları Komisyonu üniversite rektörlüklerinden uyguladıkları bu yasakların gerekçelerini istedi. Bu istek üzerine yasağı uygulayan İstanbul, Hacettepe, Gazi, Ankara, Kocaeli, Trakya ve Çukurova üniversiteleri komisyona cevap verdi. Bu cevaplarda yasaklara dayanak olarak, Anayasa Mahkemesi kararları, Milli Eğitim Bakanlığı'nın kılık kıyafet ile ilgili yönetmelikleri ve YÖK Öğrenci Disip-

lin Yönetmeliği gösterilmiştir. Komisyonun hazırladığı raporda, öğrencilerin uğradıkları mağduriyetin giderilmesi, aksi takdirde ihlal yapanların yargılanması istenmiştir. TBMM’de bu sorunun tartışılması sonucu, yasal düzenleme yapılması yeniden gündeme gelmiştir. Yasaya eklenmesi önerilen geçici madde ile başörtülü öğrencilerin istedikleri özel ve resmi kurumlarda staj yapmalarına izin verilmesi gündeme gelmiştir.

7 Haziran 1995’te kabul edilen 4111 sayılı kanunun 2. maddesi ile 2547 Sayılı Yüksek Öğretim Kanunu’na Ek Madde 23 eklendi.

Ek Madde 23. Yükseköğretim kurumlarında pratik uygulamalı dersler ve staj; öğrencinin tercih edeceği ilgili kamu kurum ve kuruluşları ile bunlara muadil özel kuruluşlarda yapılabilir.

Bu süre zarfında öğrenci, yükseköğretim kurumları öğrenci disiplin kurallarına tabidir.

Yasalaşan bu ek madde ile başörtülü öğrencilerin özellikle staj dönemlerinde karşılaştıkları sorun da ortadan kalkmıştır.

REFAH PARTİSİ HÜKÜMET ORTAĞI OLUYOR

1994 yerel seçimlerinde başarı sağlayan RP, Aralık 1995’te yapılan genel seçimden yüzde 21 oy ile birinci parti olarak çıktı. RP, 1996’da Doğru Yol Partisi (DYP) ile koalisyon hükümetinin büyük ortağı ve RP Genel Başkanı Necmettin Erbakan da başbakan oldu. RP’nin hükümette yer alması ve Erbakan’ın başbakan olması Türkiye’nin siyasi hayatında önemli bir sürecin başlamasına yol açtı. Bu gelişme konumuz açısından da önemlidir. Çünkü buraya kadar ele aldığımız tartışmalarda İslamcı düşüncüyü siyallaştıran partinin hükümetin büyük ortağı olarak Türk siyasi hayatında yer alması, başörtüsü tartışması bağlamında önemlidir. 1940’larda başlayan süreçte sağ kesim içinde yer alan ve süreç

içinde kendisini ayırmıştıran ve önce MNP, ardından MSP ile kitleselleşen İslamcı siyasi duruş 1980 darbesi sonrasında RP kimliğinde hükümet ortağı olmuş ve bir anlamda en yüksek noktaya ulaşmıştır.

RP'nin hükümet ortağı olması, başörtüsüne yönelik yasaklamalardan dolayı mağdur olanlarda bir beklenti ve umut yarattı. Nitekim bu yönde RP'nin bazı uygulamaları gündeme geldi. Daha önce örtülü duruşmalara giremeyen avukatların duruşmaya katılması Adalet Bakanı Şevket Kazan'ın izni ile mümkün oldu. Örtülü yargıç stajyerleri kura çekme törenlerine katılabildiler ve Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu örtülü stajyerlerin yargıcılık ve savcılık yapabileceğine oybirliği ile karar verdi.

RP'nin hükümet ortağı olmasına en baştan rejim duyarlılığı ile karşı çıkanlar bu uygulamalar ile RP-DYP hükümetine daha da kuşku ile yaklaşmaya başladı. Başörtülü öğrenciler yeniden sıkıntı yaşamaya başladı ve İstanbul, Selçuk, Cerrahpaşa, Ege, Gazi üniversitelerinde öğrenciler okullara ya da derslere alınmadı. Bu yasaklara uymayanlar sınıfta bırakıldı ya da okuldan uzaklaştırıldı. Başbakan Erbakan, Ekim 1996 sonunda yaptığı açıklama ile okullarda başörtüsü sorununun olmayacağını ifade etti⁶¹ ve buna hükümet ortağı DYP Genel Başkanı Tansu Çiller'den de olumlu cevap geldiği basına yansıdı.⁶² Bu gelişmeye YÖK sert tepki gösterdi ve bunun ancak Anayasanın değişmesi ile mümkün olabileceğini açıkladı.⁶³ Adalet Bakanlığı tarafından Kamu Kurum ve Kuruluşlarında Çalışan Personelin Kılık Kıyafetini Düzenleyen Yönetmelik'in 5. maddesinde yapılması düşünülen bir değişiklik ile yasağın aşılması düşünüldü.⁶⁴ Yani öğrencilere yönelik yasağın aşılması devlet memurlarına yönelik yönetmelikte bir değişiklik ile mümkün olabilecekti. Oysa üniversite bir devlet kurumu olarak kabul edildiğinde, burada görev yapan öğretim görevlileri, okutmanlar ve diğer memurlar 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu'na tabi iken öğrenciler bu kamu hizmetinden yararlanmakta, yani kamu hizmeti almaktadır. Bu yüzden öğrencilerin başörtüsü kullanmasını

engelleyebilecek yasal bir dayanak bulunmamaktadır. Memurlara yönelik bu değişikliğin öğrencileri de kapsaması, ancak öğrencilerin memur statüsünde kabul edilmeleri ile mümkün olabilirdi.

Hazırlanan bu tasarı Ocak 1997’de gündeme geldi ve Bakanlar Kurulu’nda imzaya açıldı. Bu girişim sert tartışmaları beraberinde getirdi. DYP’de bazı milletvekilleri bu tasarıya sert muhalefet yaptılar ve bunun sonucunda tasarı geri çekildi. Hükümet ortağı RP’nin hem dış, hem de iç siyasette izlediği politikalar laik kesim tarafından sert tepki ile karşılaşıırken, bütün bu gelişmeler, İslamcı kesim içinde belli bir İslami duyarlılığın kamusallaşması ve siyasallaşmasına yol açtı. Bu dönemde hem üniversitede başörtüsü, hem de gündelik yaşamda İslami tesettür konusunda bir duyarlılık oluştu. Bu ise başörtülülere karşı sertleşen bir siyasi iklimin doğmasına yol açtı. Gerek ordudan gerekse muhalefet partilerinden ve DYP’li bakan ve milletvekillerinden hükümete sert eleştiriler geldi. Bu gelişmeler ertesinde 28 Şubat 1997 günü toplanan Milli Güvenlik Kurulu (MGK) toplantısı sonrası sert bir bildiri yayımlandı. MGK toplantısında radikal dinci faaliyetlere ilişkin Milli İstihbarat Teşkilatı (MİT) raporu ele alınmış ve 18 maddelik karar metni kabul edilmişti. Bu toplantı ile başlayan dönem Türk siyasi hayatına “28 Şubat Süreci” olarak geçti. Bu süreci izleyen aylarda Genelkurmay Başkanlığı “irticaya karşı brifingler”⁶⁵ düzenlemiş ve bu brifinglere gazetecilerden bürokratlara, sivil toplum kuruluşu temsilcilerinden öğretim üyelerine kadar geniş bir kesim katılmıştır.

28 Şubat’a kadar RP’nin büyük ortağı olduğu hükümet sürekli olarak irtica suçlamasıyla karşı karşıya kaldı. Zaman zaman azalan, zaman zaman yükselen laik duyarlılık üniversitede uygulanan sıkı denetimlerin daha da artmasına yol açtı. Çünkü geçmişte olduğu gibi şimdi de başörtülü öğrenciler ile irtica tehlikesi arasında direk bir bağlantı kuruluyor ve başörtülü öğrencilerin kamusal görünürlüklerinin asgariye indirilmesi hedefleniyordu. Bunun sonucunda başörtüsü konusunda ciddi bir mağduriyet alanı oluştu.

28 Şubat sürecinden sonra başörtüsü konusunda birçok düzenleme yapılmıştır. Yapılan düzenlemeler çoğunlukla kanun hükmünde kararname (KHK) şeklinde olmuştur.⁶⁶ Bu KHK'ler daha çok kamu kurumlarında çalışan memurlara ilişkin düzenlemelerdi. 23.3.1998 tarihli 657 Sayılı Devlet Memurları Kanunu'nun 125. Maddesinde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun Tasarısında, devlet memurluğundan çıkarılmayı düzenleyen (E) bendinin (a) alt bendi girişi "Yıkıcı veya bölücü veya Cumhuriyetin niteliklerinden herhangi birisini değiştirmeye veya ortadan kaldırmaya yönelik veya bunlara aykırı eylem ve diğer faaliyetlerde bulunmak" olarak düzenlenmiştir.⁶⁷ Bu süreçte önce MGK Genel Sekreterliği bünyesinde kurulan Batı Çalışma Grubu (BÇG) benzeri bir yapı olarak Başbakanlık bünyesinde Başbakanlık Takip Merkezi (BTM) kuruldu. BÇG ve BTK'de yapılan çalışmalar sadece çalışanları değil, aile ve yakın çevrelerini de kapsamıştır.

Bununla ilgili bir örnek, Danıştay 5. Dairesi'nin 17.12.1999'da aldığı karardır. Danıştay 5. Dairesi, idari bir tedbir kararı olarak görevden alınan bir ilçe eğitim müdürünün, başka bir yere öğretmen tayin edilmesi kararını bozan bölge idare mahkemesinin kararını bozma gerekçesi ilginçtir. Söz konusu kişinin "eğitim yöneticisi olarak, resmi görevini başarıyla sürdürdüğünü", özellikle sekiz yıllık temel eğitime geçişte başarılı bir yöneticilik sergilediğini belirten Danıştay memurun "suçunun" karısının "bir sembol olarak kabul edilen türban takması" olduğunu, "ulusal bayramlar ve Cumhuriyet balosu dahil, eşiyile hiçbir toplantıya katılmaması", "kapalı bir aile yaşantısı sürdürmesinin de bunun bir sonucu olarak, memurun resmi olmayan, diğer görevini aksatacağını, tarafsızlık ilkesine zarar vereceğini" belirtilmiş, karar cümlesi ise, "Laik bir ülkede, dinci akımların sembolü haline gelen türbanı yanlış mesajlara neden olabileceğini düşünmek sizin eşine kullandırarak, hakkındaki söylentinin daha da artmasına ve eğitim müesseselerinin zedelenmesine neden olmak"⁶⁸ şeklinde ifade edilmiştir.

Bu dönemde önemli bir başka bir gelişme temel eğitim süresinde yapılan değişikliktir. 16.8.1997 tarih 4306 sayılı Meslek Eğitimi Kanunu, Milli Eğitim Bakanlığının Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanun ile 24.3.1988 Tarihli ve 3418 Sayılı Kanunda Değişiklik Yapılması ve Bazı Kâğıt ve İşlemlerden Eğitime Katkı Payı Alınması Hakkında Kanun ile zorunlu eğitim 8 yıla çıkarıldı. Böylece başta meslek liseleri ve imam-hatip liselerinin (İHL) orta kısımları 1997-1998 eğitim yılı ile kapatıldı. Bu dönemde yapılan tartışmalarda bu yasal düzenlemelerin hedefinin İHL olduğu üzerinde duruldu. Nitekim YÖK Genel Kurulu'nun 30 Temmuz 1998 tarihinde getirdiği katsayı düzenlemesiyle de İHL mezunlarının ilahiyat fakülteleri dışındaki fakültelere girmeleri zorlaştı. 1997 yılına kadar öğrenci sayısı 500 bin ve okul sayısı 612 olan İHL'lerde bu iki düzenleme sonrasında öğrenci sayısı 1998-1999'da 192.786, 1999-2000'de 134.224, 2000-2001'de 95.718, 2001-2002'de 77.389, 2002-2003'te 71.100'e kadar düşmüş, 2003-2004'te yeni kayıtlardaki artışla 84 bin 898'e çıkmıştır.⁶⁹ 2003-2004 dönemindeki bu artışı 2002 seçimlerinin galibi Adalet ve Kalkınma Partisi'ne (AKP) bağlamak da mümkündür.

28 Şubat Süreci sonrasında yapılan bu iki düzenleme, yani önce temel eğitimin 8 yıla çıkarılması, ardından da İHL öğrencilerinin üniversitelerin ilahiyat fakültesi dışındaki bölümlerine girmelerinin önünün yasal düzenleme ile kesilmesi, birbirini tamamlayan iki adım gibi durmaktadır. Çünkü geçmişten bugüne ilericilik-gericilik, modernlik-gelenekselcilik ve Batıcılık-İslamcılık tartışma ekseninde yer alan “kadın” ve “kadının sosyal konumu” esas tartışma konusu iken, bu karşıtlıkların en belirgin yaşandığı alan ve kurum ise “eğitim” ve “okul” oldu. Cumhuriyetin kuruluşundan sonra İslami kesimde kızların eğitim alanı önce Kuran kursları, sonra imam-hatip okulları ve liseleri olmuştur. 1940'larda orta eğitimde başlayan bu süreç, 1960 sonrası bu kızların üniversitelere girmeleri ve bu kurumlarda başörtülü olarak bulunmaları ile Türkiye gündemine yerleşti. 1960'lardan 2000'li

yıllara kadar olan süreçte örtünme tartışması İHL'den üniversitelere taşınırken, aynı süreç içinde İslami duyarlılık da RP kişiliğinde siyasal bir aktör oldu. 28 Şubat Süreci, bir anlamda 20. yy da başlayan ve 1923 sonrası Cumhuriyet ile kurumsallaşan modernleşmenin bir tür iflası anlamını taşıdı. Bu iflas ise toplumu tepeden tasarlayan ve tasarlanana uydurmaya çalışan otoriter zihniyetin de aynı sonu paylaşması anlamını taşıdı. Cumhuriyetin hedeflediği modernleşme içinde önemli bir yer tutan kadın ve kadının kamusal görünürlüğü hedefinin bir tür kadın, yani “modern kadın”ı temel aldığı ortaya çıkmıştır. İslami duyarlılığa dayanan ve bunu kamusallaştıran kızların yolu ise sürekli olarak engellerle kapatılmaya çalışılmıştır.

Bu açıdan bakıldığında, yapılan iki değişikliği açık biçimde geriye yönelik bir tedbir arayışı olarak yorumlamak yanlış olmayacaktır. Önce ortaöğretimde, sonra da üniversitede başörtülü öğrencilerin azaltılması ve ortadan kaldırılmasını hedefleyen bu yasal düzenlemelerin bir bütünlük içinde yapıldığı açıktır. Nitekim bu yasadan sonra İHL öğrenci sayısı azalmış ve İHL mezunları ancak ilahiyat fakültelerine ve sınırlı kontenjanla kaydolabilmişlerdir. Başka bölümleri kazanan öğrenciler ise başörtülü olduklarından dolayı ya kayıtları yapılmamış, ya da derslere girememişlerdir. Buraya kadar belli bir tarih içinde ele almaya çalıştığımız olayların daha geniş bir kronolojisi için Mazlumder tarafından hazırlanan “Bütün Yönleriyle Başörtüsü Sorunu” adlı çalışmaya bakmak yeterli olacaktır.⁷⁰

LAİKLİK İLE BAŞÖRTÜSÜ/TÜRBAN BİR KARŞITLIK MI?

Şu anda üniversitelerde öğrencilerin kılık kıyafeti konusunda yürürlükte olan yasa Ek Madde 17’dir ve bu madde, kılık kıyafeti yürürlükteki yasalara aykırı olmamak koşuluyla serbest bırakmıştır. Burada esas olan Anayasa Mahkemesi’nin yorumu değil, yasanın gerekçesi, yani yasama organının tercihidir. Bu konuda Danıştay 8. Dairesinin E:1986/402, K:1988/192 nolu kararı şöyledir:

Anayasa Mahkemesi'nce iptal edilmeyip yürürlükte bırakılan bir yasa kuralını, görülmekte olan bir davada uygulayan yargı yerlerinin bu yasa kuralının yorumunda Anayasa Mahkemesi'nin yorumu ile bağlı olmadığı duraksamaya yer vermeyecek ölçüde açıktır.

Anayasa yargısında iptal kararı "izhari", yani yol göstericidir, yani iptal kararının gerekçesi ile hükmü, iptal edilen kanunun hangi yönden üstün hukuk norm/ilkelerine aykırı olduğunu açıklayarak yetkili organa yeni bir düzenleme yapma yetkisi verir. Bu konuda Anayasanın 153. maddesi açıktır:

Anayasa Mahkemesinin Kararları

Madde 153. Anayasa Mahkemesinin kararları kesindir. İptal kararları gerekçesi yazılmadan açıklanamaz.

Anayasa Mahkemesi bir kanun veya kanun hükmünde kararnamenin tamamını veya bir hükmünü iptal ederken, kanun koyucu gibi hareketle, yeni bir uygulamaya yol açacak biçimde hüküm tesis edemez...

İptal kararının yürürlüğe girişinin ertelendiği durumlarda, Türkiye Büyük Millet Meclisi, iptal kararının ortaya çıkardığı hukuki boşluğu dolduracak kanun tasarısı veya telifini öncelikle görüşüp karara bağlar.

İptal kararları geriye yürümez.

Anayasa Mahkemesi kararları Resmi Gazete'de hemen yayımlanır ve yasama, yürütme ve yargı organları idare makamlarını, gerçek ve tüzel kişileri bağlar.

Görüldüğü gibi, kararların gerekçesi yazılmadan açıklanmayacağı ve Anayasa Mahkemesi'nin iptalden dolayı yeni bir uygulamaya yol açacak hüküm tesis edemeyeceği açıkça hükme bağlamıştır.

AYM Ek Madde 16'yı, başörtüsü örtülmesini serbest bıraktığı için değil, dinsel bir inanca dayandırıldığı, laikliğe aykırı oldu-

ğu için iptal etmiştir. Bunun yerine çıkarılan Ek Madde 17, AYM tarafından iptal edilmemiş, mahkeme SHP tarafından açılan iptal davasını reddedilmiş ve bu karar sonrası Türkiye genelinde üniversitelerde örtünme konusu sorun olmaktan büyük ölçüde çıkmıştır.

Yukarıda gerek idare mahkemeleri, gerek Danıştay, gerekse AYM kararlarında türban olarak tanımlanarak (özellikle 1980 sonrasında laik kesimin türban adıyla siyasi tartışmaya çektiği başörtüsü, İslamcı kesim içinde bu tarihten sonra dinsel bir vecibenin yerine getirilmesinden öte siyasal bir tartışmanın aracı olmuştur)⁷¹ devletin laiklik niteliği vurgusuyla reddedilen ve kitlesel mağduriyetlere yol açan tartışmanın hukuki zeminine bir bakalım.

Başörtüsü/türban yasağında hukuki düzlem kaçınılmaz olarak idare hukuku ve alt düzlemi olarak da kamu hizmetidir. Burada önce laiklik ilkesinin hukuksal olarak üniversitelerde başörtüsü kullanılmasına engel teşkil edip etmediği ve var olan yasakların kamu görevlileri ve kamu hizmetinden yararlananlar açısından pozitif hukuktaki durumuna bakılmak durumundadır.

Mahkemeler tarafından alınan kararlarda temel gerekçelerden birisi başörtüsü/türban kullanmanın Anayasada öngörülen laiklik ilkesine aykırılığıdır. Bu gerekçeler ile laiklik hukuksal bir yasaklayıcı norm olarak kabul edilmektedir. Peki, gerçekten öyle midir? Devletin laik niteliği Anayasada (Başlangıç ve madde 2) belirtilmekte, ancak tanımlanmamaktadır. Ayrıca hiçbir yasal düzenlemede başörtüsü/türban kullanımı laikliğe aykırı olarak tanımlanmamıştır; bu yönde yasaklayıcı bir hüküm bulunmamaktadır. Oysa biliyoruz ki, yasaklar laiklik ilkesine dayandırılmaktadır. Bu da kaçınılmaz olarak laikliğin nasıl yorumlandığını tartışma konusu yapmaktadır.

Başörtüsü konusunda gördüğümüz gibi iki yorum öne çıkmaktadır. Bunlardan birisi laikliği otoriter zihniyet içinden yorumlayan ve bu anlamda laikliğe dünyevi bir iktidar ve meşruiyet var-sayan bir anlayıştır. Buna göre toplumsal alan dinin bütün etkilerinin ortadan kaldırılarak, dinsel olanın özel alana hapsedil-

mesini gerektirir. Bu ise laikliğin bir hayat tarzı/yaşam biçimi olarak toplumu dönüştürmesinin hedeflenmesidir. Bu bakış bir anlamda dini kontrol etmek isteyen devlet mantığını ifade etmektedir. Türkiye’de hâkim olan laikliğin bu yorumudur. Türkiye’de ikinci bakış ise laikliği araçsallaştırmaya yönelik bir bakıştır. Buna göre laiklik, salt kendileri için din ve vicdan özgürlüğü sağlanmasına yarayan bir araç olarak görülmektedir. Oysa günümüzde laiklik, sadece din devlet işlerinin ayrılması değil, farklı dinlerin birbirleri üzerine baskı kurmasının önlenmesi ve bu farklı inançların kamusal alanda bir arada yaşayabilme imkânlarının yaratılmasıdır. Başörtüsü/turban tartışmalarında bu iki laiklik anlayışından ilkinin, yani “militan laiklik” ilkesinin geçerli olduğu ve bunun AYM ve Danıştay kararlarına yansıdığı görülmektedir.⁷²

Anayasa Mahkemesi Ek Madde 16’yı iptal ederken “laiklikle vicdan özgürlüğü karıştırılarak dinsel giyinme özgürlüğü savunulamaz” ve yine aynı kararda “laiklik siyasal, sosyal ve kültürel yaşamın çağdaş düzenleyicisidir” diyerek önce laiklik ile din ve vicdan özgürlüğünü birbirine karşıt algılamakta veya birbirinin alternatifi saymaktadır. AYM ve Danıştay kararlarında bu şekildeki laiklik yorumlarının dayanakları olarak da, Anayasanın başlangıç kısmı ile 2. ve 24. maddeleri gösterilmektedir. Ancak konuya göre 42. madde ve 174. madde de dayanak olarak kullanılmaktadır. Mahkeme kararlarında “laiklikle bağdaşmayan özgürlük savunulamaz ve korunamaz” denilerek laiklik hak ve özgürlüklerin sınırı olarak yorumlamaktadır. Oysa Anayasanın 13. maddesi hak ve özgürlüklerinin sınırlandırılması konusunda açıktır:

... [Hak ve özgürlükler] özlerine dokunulmaksızın yalnızca Anayasanın ilgili maddelerinde belirtilen sebeplere bağlı olarak ve ancak kanunla sınırlanabilir. Bu sınırlamalar, Anayasanın sözüne ve ruhuna, demokratik toplum düzeninin ve laik Cumhuriyetin gereklerine ve ölçülülük ilkesine aykırı olamaz.

Burada temel belirleyenin demokratik toplum düzeni olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Çünkü temel hak ve hürriyetlerde gerçekleşecek kısıtlamalar bu ilkeye uygun olmalıdır. Anayasanın başlangıç bölümünde belirtilen “Atatürk İlke ve İlkeleri”nin yorumlanmasının da demokratik toplum düzeni gereklerine aykırı olamayacağı açıktır. Aksi durumda laiklik ilkesinin tüm yasa ve kurumların üzerinde olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bu ise Anayasanın başlangıç ve 5. maddesi ile 13/2 maddesi arasında bir gerilim olduğunu kabul etmek demektir. Ancak 13/2’de sınırlamaların nasıl olabileceği belirtilmiştir. Eğer başlangıç ve 5. maddedeki hükümler sınırlamaların sınırı olarak kabul edilseydi bunun 13. madde de belirtilmesi gerekirdi. Oysa Anayasa Mahkemesi ve Danıştay kararları Anayasanın başlangıç ve 5. madde hükümlerini, 13/2. maddesini de sınırlayan hükümler olarak kabul etmiştir. Bu durumda üniversitelerde başörtüsü/türban kullanmanın laikliğe aykırı olduğu tezinin yasal bir dayanağı bulunmamaktadır. Ancak zorlama yorumla bu sonuca ulaşılmaktadır.

Bu zorlama yorum kabul edildiğinde bazı tartışma noktaları öne çıkmaktadır. Bunlardan birisi başörtüsü/türban kullanmak laiklik ilkesine aykırı ise bu aykırılık sadece üniversitede değil tüm kamusal alanda söz konusu olmalıdır. Nitekim genel anlamdaki bu eleştiriyi karşılamak üzere AYM kararlarında ikili bir ayrıma gitmiş ve ideolojik simge olarak kullanılan türban ile geleneksel olarak kullanılan başörtüsünü ayırmıştır. Böylece üniversitede kullanılması ve ideolojik amaç varsayımı ile bu eleştiriye karşı tedbir alınmıştır. Burada sorulması gereken soru şudur: Üniversitede ideolojik amaçlı kullanılan türban nasıl anlaşılmaktadır? Mahkemenin ifadesiyle “hiçbir siyasal ya da özel amacı olmadan” takılan başörtüsü ile türban arasında nasıl bir ayırım yapılmaktadır? İkinci bir soru da ideolojik amaçlı türbanın üniversitede yasak olup, aynı öğrenciler tarafından üniversite dışında kullanımının serbest olmasının dayanağı nedir?

Yukarda değindiğimiz gibi başörtüsü/türban yasağının Anayasal bir dayanağı yoktur ve ancak başörtüsü/türban takanların takmayanlar üzerindeki fiili baskısı ve bu yolla kamu düzeninin bozulması halinde laiklik ilkesine aykırılık meydana gelir. Bu ise her somut olayda değerlendirilip karara varılmasını gerektirir.

Laiklik ilkesi açısından, başörtüsü/türban kullanmanın herhangi bir aykırılık olarak yorumlanamayacağına değindik. Şimdi konuya kamu hizmeti⁷³ teorisi açısından bakalım. Konuyu kamu hizmetinden yararlananlar ve kamu görevlileri (ve idarenin içdüzen işlemleri) açısından değerlendireceğiz. Bu ayrım aynı zamanda başörtüsü/türban sorununun kamusal alanda nasıl işlevsel olarak çözüleceği konusunda bir fikir vermesi açısından da önemlidir.

Önce kamu hizmetinden yararlananlar açısından değerlendirelim. Tüm üniversite öğrencileri kamu hizmetinden yararlanma hakkına sahiptir. Bu hakkın sonucu derslere devam edebilme, sınavlara girebilme, bu hizmetleri kamudan isteme hakkına sahiptirler. İlk olarak belirtilmesi gereken üniversite öğrencilerinin kamu hizmetinden eşit olarak yararlanma hakları olduğudur. Öğrencilerin eğitim haklarından eşitçe yararlanabilmesi anayasal güvence altındadır. Bu, tüm öğrenciler gibi başörtülü öğrenciler için de geçerlidir. Üstelik mevcut yasalarda kamu hizmetinden yararlananlara ilişkin bir kısıtlama da bulunmamaktadır.

Kamu görevlileri açısından bakıldığında görülecektir ki, kamu görevlileri kamu hizmetlerinin yürütülmesini sağlarlar. Bu kişilerin bu hizmeti ifa ederken tarafsızlıkları ve eşitlik ilkesi esastır. Bu sınırlama yasal olarak 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu 7. maddesinde hükme bağlanmıştır. Bu anlamda devletin temsilcileri olduklarından devletin laiklik ilkesi gereği kamu hizmeti alanlara karşı din, inanç, düşünce gibi kendini ifade eden görünürlükten uzak olmalıdırlar. Bu açıdan idarenin kamu görevlileri için kılık kıyafet zorunluluğu getirme hakkı bulunmaktadır.

Kamu hizmetini yerine getirirken başörtülü hizmet yapan birinin ilk etapta taraflı davranabileceğini söylemek şüphesiz mümkün değildir. Ancak tersinin de mümkün olabileceğini akıldan bulundurmamak durumundayız. Başörtüsünün görünür bir dinsel vecibe olduğu göz önüne alındığında, kişinin tercihlerini ifade ettiği, bunun da tarafsızlık ilkesini ihlal edebileceği öne sürülebilir. Konu açısından özellikle eğitim alanında görevli öğretmenlerin durumu sürekli olarak gündeme gelmektedir. Bu gündem sadece Türkiye’de değil, Fransa, İngiltere, Almanya ve birçok ülkede aynen yaşanmaktadır. Öğretmenlerin öğrenciler üzerindeki psikolojik etkileri göz önüne alındığında bu durum bir baskı ortamının doğmasına yol açabilir. Yasal olarak kamu görevlilerinin başörtüsü kullanmaları yasaktır.⁷⁴ Bu düzenlemeye 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu’nun ek 19. maddesi ile izin verilmektedir.

Görüldüğü gibi yasal hiçbir düzenleme üniversitelerde öğrencilerin başları kapalı olarak bulunmalarına engel değildir. Bu konuda tek yasal düzenleme, 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu’na 3670 sayılı kanun ile eklenen “yürürlükteki yasalara aykırı olmamak koşuluyla Yükseköğretim Kurumlarında kılık kıyafet serbesttir” hükmünü içeren Ek Madde 17’dir. Bu kanunun iptali için SHP tarafından açılan iptal davası, Anayasa Mahkemesi tarafından, “Yükseköğretim kurumlarında, türban hariç olmak üzere, kılık-kıyafet serbesttir” şeklinde anlaşılmak kaydı ile reddedilmiştir. Ancak hemen eklemek gerekir ki, Ek Madde 17’de türban kullanmanın kılık kıyafet serbestisine dahil olmadığı yönünde hiçbir ibare yer almamaktadır. Üniversite öğrencileri kamu hizmetinden yararlananlar olduğu için, bu yönde yapılacak bir düzenlemenin rasyonel dayanağı olmayacağı da açıktır.

Buraya kadar zaman zaman değiştiğimiz ve bir sonraki bölümde de göreceğimiz gibi örtünme tartışmasında pratiğini bulan İslami duyarlılık ve taleplere yönelik bütün kısıtlayıcı normlar, Cumhuriyetin laik niteliğine dayandırılmakta ve basit biçimde söylem düzeyinde de “türban takmak laikliğe aykırıdır” denerek

kestirilip atılmaktadır. Ancak tartışma gördüğümüz gibi bu kadar basit değildir. Yani insanların başlarını örtmesinin dinsel bir vecibenin yerine getirilmesi olduğunu ve bunun da anayasal din ve vicdan özgürlüğüne dayandığını dikkate almak gerekir.

Gördüğümüz gibi insanların örtüye verdikleri isimden, bunun hangi amaçlarla takıldığına kadar geniş bir yelpazede bir farklılaşma söz konusudur. Bu farklılaşmanın temelinde ise siyaset tartışması ve bu farklılıkların doğal bir sonucu olan taleplerin siyasete ve dolayısıyla kamusal alana ne kadar yansiyabildiğiyle ilgili bir tartışma bulunmaktadır. Ancak bu, her iki kesim tarafından da örtük biçimde reddedilmektedir. Oysa açıktır ki, Cumhuriyet öncesi düşünce akımlarının kendi pratiklerini bulduğu kadının konumu ve sosyal hayattaki yeri ekseninde yapılan bütün düzenlemeler, siyasi bir dizi kararla mümkün olmuştur. Kaldı ki, Cumhuriyet sonrası devletin kurumsal olarak dönüştürülmesi ve bütün yasal düzenlemeler birer siyasi iradenin sonucudur. Tepeden tanımlanan kültürel kimliğin toplumsal meşruiyetten uzak olması nedeniyle devlet tarafından kendine bir meşruiyet alanı işlevi görecektir toplumsal bir sınıf yaratıldı ve devlet-toplum ilişkisi bu sınıftan alınan meşruiyete dayandırıldı. Bu sınıfa dahil olmayanların varlıkları ve farklılıkları sert bir ötekileştirme süreci ile sürekli olarak özel alana hapsedildi. Bu kimliklerin kamusal alanda var olma talepleri ancak hâkim sınıfa dahil olma, yani onlara nüfuz etme, onlar gibi olmakla mümkün olabildi. Cumhuriyetin yarattığı kimlik esas olarak devlet tercihi oldu. İslami duyarlılık ve etnik farklılık dışarıda bırakıldı. Bu yüzden İslamcı kesimin kendini ifade edebilmesi ve taleplerini dile getirmesi sürekli olarak (ve kimi zaman mecburen) patronaj ve korporatizm üzerinden gerçekleşti. Önce sağ partilerle kurulan bu ilişkiler sonraki dönemlerde siyaseten bağımsızlaştı; ancak hiçbir zaman resmi ideolojinin denetimi ve göz hapsinden kurtulamadı. Bu denetim ve göz hapsinin en önemli aracı ise laiklik oldu. Her türlü talep ve duyarlılık laiklik üzerinden geri çevrildi. Bu yüzden

bugün İslamcı kesim, başörtüsü tartışmasında laik kesimin başörtüsünün siyasi bir simge olduğu yönündeki görüşlerini çürütmek için, bu talebin siyasi olmadığını söylerken, belki de sosyal konumlarından dolayı başörtüsünün dini inançları gereği ve din ve vicdan özgürlüğü kapsamında bir hakkın kullanılması olduğunu savunuyor. Oysa bu hakkın kullanılabilmesi ancak İslamcı duyarlılığın kamusal alanda bir aktör olarak var olabilmesi, bu hakkı siyaseten savunabilmesi ve bu yönde siyasete katılabilmesiyle mümkündür. Yani tartışma siyasi bir tartışmadır ve İslamcı kesim için bundan kaçış, çözümden kaçmak anlamını taşımaktadır.

Bu yüzden bu tartışmanın aşılması konusunda, yeni bir vatandaşlık tanımı, yeni bir laiklik üzerinde durmak ve kamusal alanı bunun üzerinde yeniden inşa etmek zorunludur.

LAİKLİK, DİN VE VİCDAN ÖZGÜRLÜĞÜ

TARTIŞILAN İki KAVRAM

Önceki bölümlerde değindiğimiz gibi örtünmenin tartışıl-
maya başlandığı dönemlerde konu ile ilgili iki kavram bir
arada kullanılmıştır: “laiklik” ile “din ve vicdan özgürlü-
ğü”. Bu bölümde bu iki kavramı ele alacağız. Bu kavramların ta-
rihsel izlerine ve Türkiye’de ifade ettiği anlama değineceğiz.

Türkiye’de özellikle son yirmi yıl içinde laiklik, üzerinde
en çok tartışmanın yapıldığı kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.
Laikliğin, salt kavram olarak basit anlamda din ile devlet işlerinin
ayrılığı şeklinde bir tanım yapılabilse de, üzerindeki tartışmalar
bu tanımın yetersizliğini ortaya koymaktadır. Bu anlamda laiklik
kavramı, bugün toplumların düşünce ve devlet hayatında önemli
bir yer tutmaktadır.

LAİK/SEKÜLER ANLAM VE KÖKEN

Hıristiyanlıkta insan ile Tanrı arasında kurumsallaşan ki-
lise, ruhban sınıfı aracılığı ile insanların Tanrı’ya ibadet ettiği
mekân olmuştur. Kilise, bir kurum olarak gerek feodalite döne-
minde, gerekse ortaçağda önce derebeyleri, sonra da krallarla sü-
rekli olarak bir iktidar savaşı içinde olmuştur. Kilise, sadece ma-
nevi değeri olan değil, aynı zamanda Tanrı’nın cisimleşmiş ve
dünyevileşmiş hali olduğuna inananlar için, önemli bir kurum
olmuştur. Bunun doğal sonucu olarak da bu kurumu temsil
eden ruhban sınıfı önemli bir gücün temsilcisi olmuştur. Din
adamlığının bir sınıf olarak ortaya çıkması ile birlikte, bu sınıfın
dışında kalanlara Grek ve Roma kültüründen gelen “laik” ve “se-
küler” denmiştir.

Laik kelimesi Grekçeden gelmekte ve *laos* kökünden türetilmiş, halk anlamındadır. Bu kelimedenden türetilen *laikos* da halktan olanı ifade eder. Kelime klasik Grekçede “ferdi kişi,” belirli bir şeye bağlı olmayanı ifade eder. Kelime Latince’ye *laicus*, eski Fransızcaya *lai* ve İngilizceye de *lay* şeklinde geçmiştir. Genel anlamı “belirli bir meslek grubuna dahil olmayan kişi,” özel anlamı ise “rahipler sınıfının dışında olan kişi”dir. Bu anlamda laikler, kilise mensupları dışındaki kişiler, yani “avam”dır. Bu durumda ruhban da “havas” olmaktadır.

Seküler kelimesi Latince’dir ve *seculum*’dan gelmektedir. Irk, çağ, dünya anlamına gelen bu kelime, *seculum*’a ait olan anlamına gelen *saecularis* kelimesinden türemiştir. Bu kelime eski Fransızca’ya *seculer* ve İngilizce’ye de *secular* olarak geçmiştir. Modern Fransızcada *seculaire*’dir. Sekülerizm, yeryüzüne ait olan, içinde bulunulan çağa ait olan, dine ve kiliseye bağlı olmayan, toplumsal ahlak ölçütlerini din(ler)e göre değil, güncel hayata göre düzenleyen ve gündelik hayatta her türlü dinsel yargıları dışarıda bırakan anlamına gelmektedir. Bu anlamda sekülerizm pagan bir yaşam biçimiydi. Bu ise birden çok tanrının tanınması, yani bir tür din özgürlüğünün var olabilmesi halidir. İlerde göreceğimiz gibi, özellikle Kuzey Avrupa’da laikliğin değil de sekülerliğin güçlü olabilmesinin temelinde, bu din özgürlüğüne verilen önemin varlığı bulunmaktadır ki Protestanlık da bu iklimde doğabilmiştir.

TARİHSEL İKİLİK VE İKİ İKTİDAR

İlk günden sonra, cennetten kovulan Âdem’den sonra hep iki dünya var olmuştur: *Civitas Dei* (tanrı sitesi/devleti) ve *Civitas Terrara* (yeryüzü sitesi/devleti). Böylece iki farklı iktidar alanı var olmuştur. Katolik kilisesi bu doktrini benimsemiş ve kendini yeryüzü devletinde Tanrı devletinin temsilcisi olarak kabul etmiştir.

Hristiyanlığın ilk dönemlerinde -ki Hristiyanlığın siyasi iktidarlar tarafından yasadışı kabul edildiği dönemlerdir- Hristi-

yanlar kovuşturmalara uğramıştır. Bu durum 60 yıllarında İmparator Neron zamanında başlamış ve 2. yy'ın başında Hıristiyanlık resmen yasaklanmıştır. Bu ise devlet ile kilise arasında sürekli bir gerilimin var olmasına yol açmıştır. Bu dönemde kilise Matta İncil'inin "Sezar'ın hakkını Sezar'a ve Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya verin" ayetini benimsemiştir. "Kayzeryanizm" denen bu doktrinle dünya işleri ile devlet işleri birbirinden ayrı tutulmuştur.

Devlet ile kilise arasındaki bu gerilim, 313'te İmparator Constantinus I tarafından yayımlanan Milano Fermanı'na kadar sürmüştür. Bu fermanla Hıristiyanlık resmen tanınmış ve din özgürlüğü güvenceye alınmıştır. Bu süreç 380 yılında doğuda Büyük Theodosius ve batıda da Gratianus tarafından bir adım daha ileri götürülerek Hıristiyanlık "resmi din" ve kilise de "devlet kilisesi" ilan edilmiştir. Bu ise dinin ve kilisenin devlete tabi olduğu yeni bir süreci başlatmıştır.

Batı Roma'nın yıkılmasından sonra bir kaos ortamı doğmuştur. İlk olarak 5. yy'da Roma piskoposu papa unvanını almıştır. İlk papa olan I. Leo Papalığın kurumsal temelini attı. İsa'nın yeryüzündeki temsilcisi olan papa aynı zamanda Vatikan'ın hâkimi olmuştur.

II. yy'da kilise tarafından "iki kılıç doktrini" benimsendi: "Ve onlar: Ya Rab, işte, burada iki kılıç, dediler. İsa onlara: yeter, dedi." İki kılıç ile kastedilen, Tanrı'nın Hıristiyanlığı korumak için kullandığı *Regnum* (dünyevi iktidar) ve *Sacerdotium*'dur (ruhani iktidar).

Ortodoksluğun hâkim olduğu Doğu Roma'da ruhani iktidar (*sacerdotium*) dünyevi iktidara (*regnum*) teslim olmuştur, yani iki kılıcın gücü de siyasi otoritenin elindedir. Oysa Batı Roma'da imparatorluğun yıkılışı ile doğan kaos ortamında iki kılıç da papanın eline geçmiş ve papa aynı zamanda kayzer/imparator olmuştur. Böylece evrensel Roma'nın yerini evrensel kilise almıştır. Papanın bu nüfuzu bir süre sonra bütün Katolik ülkelerde geçerli olmuştur. Bu dönem aynı zamanda *Ultramontanizm*'in, yani Ro-

ma'daki Papalığın kurumsal olarak da üstünlüğünün tesis edilme süreci olmuştur. Bunun sonucunda da Papalık Batıda kurumsal olarak hem dini, hem de dünyevi iktidarın kaynağı olmuştur.

RÖNESANS VE REFORM

Papalığın bir iktidar kaynağı olarak varlığı yaklaşık olarak 1300'lü yıllara kadar sürmüştür. Düşüncenin özgürleşmesi, kut-salın tartışılmaya açılması, kısaca dünyevileşme süreci bu dönemin sona ermesinde önemli bir etken olmuştur. Dünyevileşme Rönesans ve Reformasyon ile mümkün oldu. Laikleşme ve sekülerleşme bu iki adımla mümkün olmuştur. Bütün tek tanrılı dinler gibi Hristiyanlık da ataerkilliğe, yani yukarıdan aşağıya inen bir katmanlaşmaya dayanır. Tanrısal olandan aşağıya inen bu hiyerarşide gerçek ancak tanrısal olana ulaşmak ile mümkündür. Ataerkilliğin zihniyet düzlemindeki temeli olan bu anlayış, hiyerarşik bir toplumsal yapıyı meşrulaştırır.

Rönesans Avrupa'nın güneyinde meydana gelen bir "yeniden doğuş"tur. Rönesans'ın temeli Yunan ve Roma kültürüdür. Ancak yeniden doğuş, Yunan ve Roma kültürünü taklit değil, aşma çabasının ifadesidir. Rönesans ile gerek dünyayı algılama, gerekse hayata bakış önemli ölçüde değişmiştir. Var olan klasik gelenekler sarsılmış ve bir sonraki adımın önü açılmıştır. Bilim ve felsefenin temelleri bu dönemde atılmış ve bu alanın öncüleri bu dönemde temel eserlerini yazmıştır.

Rönesans'ın somut değişimi zihniyet düzleminde-dir. Bu döneme kadar kadim iki zihniyet, kilisenin temsil ettiği ataerkillik ile devletin temsil ettiği otorite arasındaki iklim değişmeye başlamıştır. Dünyayı algılamadaki değişim ataerkilliği sarsmıştır. Bu ise dinsel olanın gerilemesi, onun yerini dünyevi olanın alması, yani dünyayı algımlarken dinin açıklayıcılığı yerine aklın devreye girme süreci olarak sonuçlanmıştır. Bundan sonra insan pasif değil, sorgulayan ve anlamaya çalışan bireye dönüşmüştür. Sorgulanan ve anlaşıl-maya çalışılan, öteki dünyaya ait olan değil, bu dünyaya ait olandır.

Ataerkilliğin sarsılması, ataerkilliğin cemaatsel algısını da kırmıştır. Böylece bireysel algılama ve birey daha somut olarak ortaya çıkmaya başlamıştır.¹ Birey aklının dış dünyayı algılamasının mukayesesiz oluşu, aynı anda birçok birey algısının da önünü açmış, yani bireyler arasında eş düzeyli, birçok dünya algısı mümkün hale gelmiştir.

Rönesans'ın en önemli sonuçlarından biri de algılanan dış dünya ile dinin vazettiği dış dünya arasındaki farklılık ve uyumsuzlukların ortaya çıkmasıdır. Rönesans ile başlayan Aydınlanma süreci, ilahi olanın gerileyerek dünyevi olanın öneminin artmasıyla sonuçlanmış bir ara duraktır. Rönesans'ın yarattığı sonuçlar kilise ile kaçınılmaz bir gerilim yaratmıştır. Bu gerilimin giderilmesi için dünyevi olanın meşruiyetini güçlendirmek, yani dini temsil eden kilisenin geriletilmesi zorunlu hale gelmiştir. Bu laikleşme ve sekülerleşme olarak iki farklı süreçte gerçekleşmiştir.

Rönesans'ın başladığı İtalya aynı zamanda laikliğin de başlangıç yeri olmuştur. Laiklik, Katolik tarzı bir dünyevileşme sürecidir ve bu sürecin en sert yaşandığı ülke de Fransa'dır. Bu süreçte dini temsil eden Katolik kilisesi, dünyevi iktidar tarafından raking olarak görülmüş ve sert bir mücadele sonucu, kilise devletin denetimine alınmıştır. Etkisi ise, İtalya başta olmak üzere çevre ülkelere yayılmıştır.

Sekülerizm

Güney Avrupa'da gerçekleşen Rönesans'a karşın, Kuzey Avrupa'da Reformasyon süreci ve sekülerleşme yaşanmıştır. Reformasyon, Rönesans'ın hem tamamlayıcısı, hem de sonucudur. Reform hareketi, Rönesans'tan farklı olarak yeniden doğuş değil, öze dönüş hareketidir.

Papalığın güçlü bir odak olması ve her ülkede Katolik kiliselerinin nüfuzunun artması iktidarlara rahatsız etmiştir. Bu kiliseler iktidarlardan Roma'nın ajanı olarak görülmeye başlanmıştır. Bu durum Almanya'da Lutherci Protestan hareketi, İn-

giltere’de Angilikan Protestan hareketi ve Calvin ve Zwingli Protestan hareketleri tarafından oluşturan “Milli Kiliseler” hareketinin doğmasına yol açmıştır. Bu hareketlerin sonucu da sekülerizm oluşmuştur. Alman merkezli olan sekülerleşme, Anglosakson kültürü üzerinde hayat bulmuş ve İngiltere ve ABD’ye kadar yayılmıştır.

Rönesans’ın açtığı yol, özellikle Papalık kurumunun ve dinin yeniden sorgulanmasına yol açmıştır. Hem dünya algısının, hem de Tanrı algısının dönüşmeye başladığı Rönesans ile birlikte, özellikle Papalığın dini bir iktidar aracı olarak kullanması büyük tepki toplamıştır. Özellikle Martin Luther’in Roma gezisinde dinin bir tür ticari metaya dönüştüğünü gözlemlemesi, dinin özüne dönüş yönünde adım atmasına yol açmıştır. Luther 1517’de Wittenberg’de bir kilisenin kapısına aştığı 95 maddeden oluşan “Doksan Beş Tezi”² ile Protestan hareketini başlatmış oldu. Bu bildirisi ile Luther, Papalığın bütün üstünlüklerini yok saymış, iktidarın temelinin dünyevi olduğunu ilan etmiş, aynı zamanda her bireyin dini okuma, yorumlama ve buna göre yaşama iddiasıyla rölativizmin yolunu açmıştır.

Uzun ve ileli Protestan hareketin bir sonucu olarak sekülerleşme tarih sahnesine çıkmıştır. Dinin özüne dönme çabası ile başlayan sekülerleşme, bizzat siyasi ve dünyevi bir hareket halini almıştır. Sekülerleşme bu dönemden sonra, ilahi olanın gücünün gündelik hayatı etkilemediği bir hayat olarak algılanmıştır. Yukarıda kısaca değindiğimiz gibi sekülerliğin laiklikten temel farkı, sekülerliğin oktanrı inancına imkân verebilmesi ve bir anlamda din özgürlüğünü tanımasıdır.

Laisizm

Katoliklik, dünyevileşme önünde ciddi bir engel olarak sürekli var olmuştur. Özellikle Papalık kurumunda cisimleşen manevi iktidarın dünyevi iktidara hâkim olması dnyevileşmeyi engelledi. Bu ise dünyevileşmenin laisizm şeklinde tezahür etmesi-

ne yol açmıştır. Laisizm, kilisenin elinde bulundurduğu dünyevi güçlerden vazgeçmemesi ve dünyevi iktidara hükmetme çabasının dünyevi iktidar tarafından sert biçimde engellenmesidir.

Almanya'da başlayan Protestan hareket bir süre sonra Fransa'da da etkisini göstermeye başlamıştır. Ancak Fransa'daki bütün Protestan hareketler kilise tarafından sert biçimde bastırıldı. Bu süreçte materyalist, ateist ve deist düşünce akımlarının doğması, bilimdeki gelişmeler, Tanrı'yı neredeyse işlevsiz hale getirmiştir. Bu gelişmelere karşı Katolik kilisesi sert uygulamaları devreye soktu. Buna karşı ciddi bir muhalefet başlamıştır. Katolikliğin mutlakıyetçi rejim ile yaptığı işbirliği, Fransa'da sert dönüşümlerin yaşanmasına yol açmıştır. 1789 Fransız Devrimi bir dönüm noktası olmuştur. Bu tarihten sonra iktidar önce papa, ardından kiliselere karşı sert önlemler almıştır. "Hıristiyanlıktan çıkarma" adıyla başlayan hareket, dini ve dinsel olanı aşağılayarak, kitleleri dinden uzaklaştırmaya sevk etmiştir. Bunu tamamlayan başka bir adım da yeni bir din tesis edilmesi olmuştur: "Vatan Dini". Bu karmaşa ortamı 1799'da Napoléon Bonaparte'ın başa geçmesi ile durulmaya başlamış ve 1801'de Papalık ile bir anlaşma imzalanmıştır. Buna göre, din devletin kontrolüne girmiştir. Halkın büyük çoğunluğunun dini olan Katoliklik ile birlikte Protestanlık ve Musevilik üzerindeki baskılar kaldırılmıştır. Artık Fransa dini olmayan bir devlettir. Mezheplerin devlete bağımlılığı artırılmış, ruhban maaşa bağlanmış, medeni nikâhın kilise nikâhından önce kılınması şart koşulmuştur.

Bu dönemde hayatın birçok alanında önemli değişimler yaşanmaya başlanmıştır: sanayinin güçlenmesi, kültür alanında gelişmeler ve savaşlar. Bu dönemde özellikle fikir alanında iki önemli akım, pozitivizm ve materyalizm güçlü biçimde kendini hissettirmiştir. Özellikle fikri akımların, kiliselerin ikincil konuma itilmesine önemli katkısı olmuştur. Fransız ihtilalinin ilk zamanlarında laiklik, klasik "ruhban sınıfından olmayan" anlamında iken, kilisenin krallık taraftarı olmasıyla, halk egemenliği savu-

nuculuğu haline gelmiştir. 1876 seçimlerinde cumhuriyetçilerin muhafazakârlara üstünlük sağlaması, muhafazakârların müttefiki olan kiliselere yoğun bir baskının başlamasına yol açmıştır. Bu, aynı zamanda, laikliğin de yerleşmeye başlaması olmuştur. 1880’de Cizvit tarikatı kanundışı ilan edilmiş, 1882’de ilk öğretim okulları devletleştirilmiştir. Tarikat okulları ve manastırlar lağvedilmiş, 1882’de kabul edilen “Mecburi ve Laik İlköğretim Kanunu” ile din otoritesi ilk öğretimde ortadan kaldırılmıştır. 1901’de yasalaşan “Dernekler ve Tarikatlar Kanunu” ile de bütün din kurumları birer dernek statüsüne kavuşturulmuştur. 1904’te Napoléon ile Papalık arasında imzalanan 1801 tarihli anlaşma iptal edilmiştir. Nihayet 1905’te Devlet ile Kiliselerin Ayrılması Kanunu (“Aynılık Kanunu”) ile de son nokta konulmuştur. Laiklik 1946’da Fransa Anayasası’na girmiştir.

AVRUPA’DA DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ UYGULAMALARI

Yukarıda kısaca ele aldığımız tarihsel sürecin sonunda bugün Avrupa’da din-devlet ilişkisi bağlamında iki süreçten (laik/seküler) bahsetmek mümkün olsa da, bugün pratikte farklı modeller de söz konusudur. Bu açıdan Avrupa’da din-devlet ilişkisi bağlamında dört farklı modelden söz etmek mümkündür:³

1. Devletin sahip olduğu kamusal imkânlardan faydalanmak için, dinin devlet tarafından resmi olarak tanınmasının gerekli olduğu modeldir ki, bunun ideal bir modeli Belçika’dır. Belirli bir cemaati olan dinin devlet tarafından tanınması, o dinin görevlilerinin maaşlarının devlet tarafından ödenmesi gibi yardımlara olanak sağlamasıdır. Ancak bu tanıma, tanınan din(ler)in hiçbir zaman resmi din haline getirilmemesidir.

2. Devlet kilisesinin resmi olarak var olduğu ve tanındığı ülkelerdir. İngiltere, Yunanistan ve Danimarka bu modele örnek verilebilir. Ancak resmi kilisenin varlığı, devlet işlerine dinin müdahalesi anlamını taşımadığı gibi, devletin de kilisenin iç işlerine müdahalesi anlamına gelmez.

3. Devlet ve kilise arasındaki tüm ilişkinin koparıldığı model vardır ki, buna da Fransa iyi bir örnektir.

4. Kilisenin, kamusal-tüzel kişiliğe sahip olduğu model. Almanya buna iyi bir örnektir. Kilise, devlet aracılığıyla vergi toplamaktadır ve devletten sonra en büyük işveren konumuna gelmiştir.

Şimdi bu modellere kısaca göz atalım.

Belçika

Belçika, Hollanda Krallığı'na karşı Ağustos 1830'da gerçekleşen Brüksel İsyanı sonrasında bağımsızlığına kavuşmuştur. Ancak bundan önce Kuzey Hollanda ve İspanya, ardından Avusturya egemenliğinde kaldıktan sonra 1795-1815 arasında Fransa'ya katılmış ve Viyana Kongresi ile Hollanda Krallığına bağlanmıştır. Belçika 1839'da diğer ülkeler tarafından tanınmıştır.

Belçika Hollanda Krallığı'na bağlı olduğu dönemde Belçika Katolik Kilisesi'nin, liberal görüşleri ile Krallıktan kopuşta önemli bir etkisi olmuştur. Kilise, Belçika'nın bağımsızlığından sonra bu özgürlükçü rolünü devam ettirmiştir. Belçika bağımsız olduktan sonra 1831 Anayasası ile bütün inançlara (Protestan ve Yahudi) özgürlük tanınmıştır. Devlet kilise görevlilerinin maaşlarını ödemeye devam etmiş, ancak medeni nikâh zorunlu kılınmıştır. Bu dönemde, geçmişten bu yana çoğunluk olan Katolikler birçok imkâna sahip olmuştur. Belçika'da da "okul" konusunda ciddi tartışmalar yaşanmış ve sonuçta Katoliklerin dediği olmuştur. Özellikle 1884 seçimlerinde başarılı olan Katolik Parti, 1914'e kadar iktidar olmanın avantajlarını korumuş ve kamu okullarında dini eğitim söz konusu olmuştur. 20. yy ile birlikte kilise karşıtı bir hareketlenme başlamıştır. Yaşanan tartışmaların odağında yine okul yer almıştır. Bu kez ortaöğretimde din eğitimi tartışma konusu olmuş ve 1959'da çıkan yasa ile bütün resmi okullarda din derslerine alternatif olarak seçimli, "dini olmayan ahlak" dersi konmuştur.

Belçika'da devlet dinler karşısında tarafsızdır ve din hürriyeti geniştir. 1831 Anayasasında tanınan din hürriyeti, yine aynı

Anayasanın 14. maddesi gereğince sadece inançların özgürlüğünü değil, dinlerin dini emirlerinin kamusal alanda yerine getirilmesini ve ifade özgürlüğünü de hükme bağlamıştır. Anayasanın 15. maddesi ile, vicdan hürriyeti sağlanmıştır: “Hiç kimse dini ibadet ve davranışlara herhangi bir şekilde baskı yapamaz.” Bu korumaya, ek madde 16 ile “felsefi ve ideolojik azınlıklar” da dahil edilmiştir.

Devlet, tanınan bütün dinlerin din adamlarının giderlerini karşılar. Ancak buna rağmen halkın yaklaşık yüzde 70’ini oluşturan Katolik Kilisesi ile devletin güçlü bağı vardır. Bu yüzden Belçika, Katolik olma özelliğini korumuştur. Milli bayramlar, hane-dan kutlamaları gibi törenler Katolik âdetlerine göredir. Ancak Katolikliğin diğer dinler karşısında baskı unsuruna dönüşmesine hiçbir zaman meydan verilmemektedir.

Bugün, Katolikler dışında Protestanlar, Yahudiler, Anglikanlar, Müslümanlar ve Ortodokslar devlet tarafından tanınmaktadır. Müslümanları temsil eden bir kurum olmadığından Müslümanlık devlet tarafından tanınmasına rağmen Müslüman din görevlerinin maaşları ödenmemektedir. 1978’den bu yana okullarda İslam dini dersleri, seçmeli olarak konulmuştur. İslam dersi veren öğretmenlerin maaşı devlet tarafından ödenmektedir.

Belçika’yı diğer Avrupa ülkelerinden farklı kılan ise laikliğin de kurumsal bir örgütlenmeye gitmiş olması ve bu yapının devlet tarafından tanınmış olmasıdır. Dini olmayan felsefi toplumlar merkezi konsey (Merkezi Laik Konsey, Conseil Centrale Laïque) şeklinde örgütlenmiştir. Bu konsey 1969’da kurulmuş ve 1981’de devlet tarafından resmi olarak tanınarak “laiklik müşaviri” olarak çalışanlar devlet tarafından maaşa bağlanmıştır.

Bu yapısıyla Belçika’da din-devlet ilişkileri açısından bir çoğulculuktan bahsetmek mümkündür.

İngiltere

İngiltere’de var olan dinsel hoşgörü, büyük ölçüde 17. yy’ın sonunda yerleşmiştir. 597’de kurulan İngiliz Kilisesi, I. Elizabeth

döneminde Roma'dan ayrılmış ve I. Elizabeth 1559'da kilisenin yüce yöneticisi olarak tanınmıştır. Bu unvan günümüzde II. Elizabeth tarafından taşınmaktadır. İngiltere'de bu yapılanma seküler bir örgütlenme üzerine inşa olmuştur. 1688 yılında imzalanan Hoşgörü Anlaşması ile birlikte Protestanlara din ve inanç özgürlüğü verilmiştir. Katoliklere uygulanan sert kanunlar 1791'de yu- muşamaya başlarken, Anglikan olmayanların kamu hizmetlerine kabul edilmesi ise 1828 gerçekleşmiştir. 1829'da Katoliklere uygulanan kimi ayrımcı düzenlemeler kaldırılmıştır. Son olarak 1858'de Yahudilere parlamenter olma hakkı tanınmıştır.

İngiltere'de Anglikan Kilisesi ile devlet arasında sıkı bir ilişki vardır. Taç giyme töreni dini bir törendir ve Canterbury Başpiskoposu tarafından krala taç giydirilir. Parlamenterler görevlerine dua ile başlarlar. Ayrıca parlamentoda kilise temsilcisi bulunur. Parlamento, kilisenin örgütlenmesi konusunda yetkili olup doktrinini ve ibadet yerlerini denetler. Canterbury ve York başpiskoposları ile birlikte 24 Anglikan piskoposu Lortlar Kamarası'nın üyesidir.

Devlet hiçbir dine doğrudan yardım etmemekle birlikte, dini kurumlara ait binalarının bakımı için yardım ederek ve dini kurumlarca kurulmuş derneklere vergi muafiyeti getirerek dolaylı katkıda bulunmaktadır.

Kültürel farklılıklardan kaynaklanan sorunların çözümü noktasında yerel mahkemeler önemli konumdadır. Farklı kültürlerin pratik uygulamalarının kabul edilebilirliği yerel yöneticilerin inisiyatifindedir. Bu yüzden okullarda başörtüsü kullanımı gibi sorunlar yerel düzeyde çözümlenmektedir. Bu açıdan azınlıkların kendilerini ifade etmelerinin önünde engel bulunmamaktadır.

Devlet okullarında aile itiraz etmediği sürece din dersleri de müfredatta yer almaktadır. 1944'te yapılan bir değişiklik ile din eğitime ve her gün okullarda derse Hristiyan geleneklerine göre dua ile başlanmaktadır. Bu yasaya göre kimsenin dini görüşünden dolayı öğretmenlikten atılamayacağı ya da farklı muameleye tabi tutulamayacağı garantiye alınmıştır.

Avrupa'da din-devlet ilişkilerinde üçüncü model, Fransa'da uygulanan ve bir anlamda Türkiye için model olmuş laik uygulamadır. Fransız Devrimi önemli bir tarihsel dönüm noktası oldu. Fransa bu tarihe kadar çeşitli evrelerden geçmiştir. Fransa'da monarşi ile Katoliklik arasında sıkı bir bağ sürekli var olmuş ve bu bağ monarşinin Katolikliğe bağlılığı şeklinde gerçekleşmiştir. 1598'de imzalanan Nantes Fermanı ile Protestanların mağduriyetlerine son verildi ve ibadetlerini kısmen yerine getirmelerine izin verildi. Bunu 1682'de Papaz Bossuet başkanlığında toplanan Fransa Kilise Meclisi'nin kral ve hükümdarın Tanrı'nın buyruğu ile hiçbir dini otoriteye bağlı olmadığını ifade etmesi izlemiştir.

1789'da ihtilal ile ilan edilen İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin 10. maddesi, "Hiç kimse, dini bile olsa, fikirlerinden dolayı mağdur edilemez; yeter ki bunların tezahürleri yasalarla oluşturulmuş olan kamu düzenini bozmasın" der. Buna göre Katolikler dışındakilere de dini özgürlükleri verilmiştir. 1790'da çıkarılan yasa ile kiliselerin kurmuş olduğu hegemonik yapı sona ermiştir. Din Adamları Sivil Yönetmeliği adını taşıyan bu yasa, kilisenin idari yapısını önemli ölçüde değişime uğratmıştır. Bir yandan piskoposların sayısı azalırken (185'ten 83'e), diğer yandan da piskoposların papa tarafından atanmayıp il halkı tarafından seçilmesi hükmü getirilmiştir. Kiliselerin tüm mal varlığına el konularak, bunlar yerel idarelere devredilmiştir. 1792'de nikâh kıyma işlemi din adamlarından belediye memurlarına geçmiş ve böylece medeni nikâhın yerleşmesi sağlanmıştır. Nihayet 1795'ten 1799'a kadar geçerli olan anayasada devlet-kilise ayrılığı gerçekleşmiştir. Ancak Napoléon ile birlikte devlet-kilise ayrılığı yerini önce 1801 Roma Anlaşmasına (Konkordato), sonra da 1802'de devletin tanıdığı dinlere bırakmıştır. Katoliklik, Protestanlık ve bir süre sonra da Yahudilik tanınmıştır. Sonraki dönemde Katolikliğin tekrar yerleşik güç olması ve kamusal alana müdahale etme girişimleri, devlet yönetimi ile kilise arasındaki gerilimi sürekli kılmıştır.

1879'da yapılan seçimlerde cumhuriyetçilerin çoğunluğu ele geçirmesi ile yeni bir dönem başlamıştır. Yeni dönemde okullar laikleştirilmiştir. Önce ilkokullar ücretsiz, mecburi ve laik olmuştur. Din eğitimi okullardan çıkarılmış, ancak çocukların din eğitimi alabilmeleri için haftanın bir günü okulların tatil edilmesine karar verilmiştir.

1901'de "Dernekler ve Tarikatlar Kanunu" ile de bütün din kurumları birer dernek statüsüne kavuşturulmuş ve bütün tarikatlar devlet denetime alınmıştır. 1904'te Napoléon ile Papalık arasında yapılan 1801 tarihli Roma Anlaşması iptal edilmiştir. Nihayet 1905'te "Ayrılık Kanunu" ile, din ve devlet işleri resmi olarak birbirinden ayrılmıştır. Böylece devletin resmi dini ya da kilisesi kalmamıştır. Bu yasanın 1. maddesi "Cumhuriyet vicdan özgürlüğünü güvence altına alır. Kamuoyu yararına sadece bundan sonra yayınlanan kısıtlamalar altında dinlerin serbest uygulamalarını garanti eder" şeklindedir. Yine 4. maddeye göre, "Cumhuriyet, hiçbir dini ne tanır, ne görevli maaşlarını verir, ne de yardım eder. Şu halde işbu kanunun yayınlamasını takip edecek 1 Ocak'tan itibaren dinlerin faaliyetlerine ilişkin tüm harcamalar devlet, il, ilçe bütçelerinden kaldırılmış olacaktır." Bu yasayla birlikte her ne kadar o tarihe kadar bazı imtiyazları olan Katoliklik de devletin taraf-sızlığı karşısında etkisini yitirse de, gerek tarihsel etki, gerekse halkın çoğunluğunun Katolik olması nedeniyle, bu durum Katolikliği görece olarak imtiyazlı kılmıştır.

Fransa, V. Cumhuriyet Anayasasının ilk bölümünün 2. maddesine göre, "bütün inançlara saygı duyan laik bir Cumhuriyettir." Bu tür laikliğin ilk defa anayasallaşması ise 1946 Anayasası ile olmuştur. Fransa'da bugün uygulanan laiklik, bir uzlaşma olduğu kadar, geçmişte yaşanmış çatışmaların bir sonucu olarak da görülebilir.⁴

Ancak bu şekilde sert laiklik anlayışı, tüm Fransa'da uygulanmamaktadır. Örneğin Almanya sınırında olan Alsace-Moselle bölgesinde uygulama farklıdır.⁵ Bu bölge Fransa'nın laikleşme sü-

recinde Almanya yönetimindedir. Fransa'ya geçtiğinde Almanya'da uygulanan durum devam etmiştir. Bu bölgedeki durumun Fransa'ya uygun hale getirilmesi konusunda birkaç adım atılmış, ancak sonuç alınamamıştır. Fransa bu bölgedeki din görevlilerinin maaşlarını ödemeyi kabul etmiştir. Aynı şekilde burada bulunan dinlerin kendi okulları da bulunmaktadır.

Fransa'da yaşanan bu sert laiklik uygulamalarına rağmen, devlet tarafından dini nitelikli aktiviteler ve dinlere bazı yardımlar da yapılmaktadır. Bunlar, 1905'te kamu malı olması şartıyla karşılıksız olarak dinlerin kullanımına verilen ve onların yasal mülkiyeti olan dini binalarının bakımı, papaz ve din adamlarının sosyal sigortadan faydalanmaları, kapalı kurumlarda (lise, hapishane ve ordu) din adamlarının yapmış oldukları hizmet karşılığı maaş alması gibi uygulamalardır.⁶ Fransa'da okullarda, hastane, hapishane ve orduda, devlet, özellikle birer din görevlisi bulundurmakta ve dini amaçlara hizmet için bir yer ayırmaktadır. Burada görevlileri ve hizmetleri devlet organize etmektedir.

Fransa'da laiklik uygulamaları şu şekilde özetlenebilir: Devlet, kiliseleri tanımakta ama kabul etmemektedir. Dinleri birer sivil toplum unsuru olarak görmektedir. Dinlere yapılan yardım dolaylıdır (derneklere vergi indirimi, sosyal aktivitelerde yardım).

Almanya

Kuzey Avrupa'da sekülerleşme olarak somutlaşan gelişmelerin merkezi Almanya'dır. Almanya'da ne devlet dini, ne de milli kilise vardır. Buna rağmen Alman hukuk sistemi kiliselere imtiyazlı bir statü tanımaktadır. Almanya'da diğer Avrupa ülkelerinden farklı olarak modernleşme öncesi devlet, milli çerçevede değil, bölgesel özelliklere göre şekillenmiştir.⁷ Almanya'nın bu özelliğinin yukarıda değindiğimiz gibi daha göreceli bir hayat algısını ifade eden sekülerleşmenin yeşermesinde etkili olduğunu belirtmeliyiz. Bu açıdan Aydınlanma ile birlikte Almanya, Reformun sadece kaynağını değil, tarihini de oluşturmuştur. Reformu takip eden yıllar-

da mezheplere ayrılma girişimi, imparatorluğun siyasi ve dini açıdan bölgeler halinde örgütlenmesini kuvvetlendirmiştir.

1590'lı yıllarda Almanya'da Luthercilik-Katoliklik şeklinde bir kutuplaşma oluşmuştu. 1642'de yapılan düzenlemeyle 1555'te imzalanan Augsburg Barışı'nda belirlenen "yönetenin dini, ülkenin dinidir" ilkesi yumuşatılarak "uyrukların mezhepleri prenslerinden farklı olsa da, herkesin inandığı ibadetleri yapabilmesi" ilkesi kabul edilmiştir. Reich Anayasasında iki mezhepli bu dini yapı pekiştirildi. 18. yy'ın sonuna kadar idari yapı, Prusya ve Avusturya dışındaki imparatorluğun diğer topraklarında mezheplere dayalı prenslikler olarak devam etmiştir. Prusya ve Avusturya'da kiliseler yetkilerini merkezi devlete devretme yolunu seçmiştir.

1919'da Weimar Anayasasında din ve vicdan hürriyeti tanındı (m. 137/1). Buna göre "Devletin dini yoktur". Almanya, anayasasındaki bu düzenlemeden dolayı, laik sayılabilir. Ancak bu laiklik, devletin kiliseler ile olan ilişkisi bağlamında tam değildir. Bunu İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında kiliselerin önemli sosyal görevler yerine getirmelerine bağlayabiliriz. Nitekim Anayasanın giriş bölümünde Alman halkının "Tanrı ve insanlar önünde sorumluluk" bilincine göre hazırlandığı açıkça belirtilir. Aynı şekilde dört eyaletin (Baden-Württemberg, Baviera, Kuzey Ren-Vestfalya, Rheinland-Pfalz) kendi yasalarında benzer dinsel hususlar bulunmaktadır.⁸ Cumhurbaşkanı'nın yemini "Tanrı bana yardım etsin" ile biter, ancak bu cümleyi kullanmadan da yemin edilebilir.

İki mezhepli (Protestanlık, Katoliklik) yapısıyla Almanya'da Hıristiyanlık ağırlıktadır. Almanya'da kiliselerin hukuki statüsü iki farklı düzeyde ele alınır. Federal düzeyde Temel Anayasa ve Bölgesel Eyalet Anayasaları. Temel Anayasada kiliseler, dernek ve kamu hukuku birlikleri yasasına göre değerlendirilmektedir. Anayasa 136., 137., 138., 139. ve 141. maddelerinde devletin resmi dini olmayacağı düzenlemesiyle, daha çok, din ve vicdan özgürlüğünü güçlendirmektedir. Yukarıda anılan dört eyalet

ise kendi anayasalarına ek olarak kiliselerle anlaşma yapma imkânına sahiptir.

Kiliseler kendi işlerinde bağımsızdır. Devlet yardımıyla vergi koyma ve toplama hakkına sahiptir. Bu konuda devletten yardım alırlar. Bu vergiler, kiliselerin sosyal işlevlerinde kullanılır. Bu açıdan kiliseler, devletten sonra, en büyük işveren durumundadır.

Anayasa her türlü özel eğitimi garanti altına almıştır. Devlet okullarında din eğitimi devlet denetiminde verilir ve farklı mezhepler bu din eğitimini düzenler. İlahiyat fakültelerine atamalar ancak dinsel otoritenin uygun görmesi ile devlet tarafından yapılır. Okullarda verilen din eğitiminin kapsamı eyalet bakanlıkları tarafından onaylansa da dini otoriterler tarafından hazırlanmaktadır.

II. Dünya Savaşı sonrası süreçte oluşan siyasi yapıda kurulan siyasi partiler ister istemez kiliseleri ve dinsel duyarlılıkları dikkate alan yapılanmalara gitmiştir. Hristiyan Demokratik Birlik (CDU), Hristiyan Sosyal Birlik (CSU) gibi partiler büyük ölçüde Katolik etkisini dikkate almışlardır.

TÜRKİYE’DE DİN VE VİCDAN ÖZGÜRLÜĞÜ

Yukarda değindiğimiz gibi bu tartışmanın ikinci boyutu din ve vicdan özgürlüğüdür. Din ve vicdan özgürlüğü kapsamında tanınmış hakların kullanımında somut olarak ortaya çıkan tartışma, anayasal güvenceye alınmış bu özgürlüklerin kullanımının Cumhuriyetin bir ilkesi olan laiklikle uyuşup uyuşmadığı tartışmasıdır. Birçok tartışmada din ve vicdan özgürlüğü ile laiklik birininin karşıtı olarak algılanmakta ve yorumlanmaktadır.

Din ve vicdan özgürlüğü, İslami kesim açısından bir korunma işlevi olarak değerlendirilmektedir. Çünkü örtünme hakkının kullanımı dini bir inancın yerine getirilmesidir. Bu hak ise Anayasada din ve vicdan özgürlüğü ile güvence altına alınmıştır. Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, bugün de örtünme savunması büyük ölçüde bunun üzerine inşa edilmektedir. Laikliğin

otoriter yorumu, din ve vicdan özgürlüğünü de dar alana hapsedmekte ve bu dar alan İslami kesimin tek sığınağı olmaktadır.

Din ve vicdan özgürlüğü ibadet özgürlüğü, inanç özgürlüğü, din hürriyeti, vicdan hürriyeti olarak da anılır.⁹ Kapsam olarak, insanların bir inanca dahil olabilmelerini, bunun gereklerini yerine getirebilmelerini ve bu inancı yayabilmesini ifade eder.

Türkiye’de din ve vicdan özgürlüğü konusunda yapılan yasal düzenlemeler 1924 Anayasası ile başlar. Aynı dönemde başlayan laikleşme süreci içinde yer alır. 20 Nisan 1924’te kabul edilen Teşkilat-ı Esasiye Kanunu’nun 1928 yılında yapılan değişikliğe kadar 2. maddesi “Türkiye Devletinin dini, Din-i İslam”dır ve 26. maddesine göre de “ahkâm-ı şer’iyyenin tenfizi” (şer’i hükümlerin uygulanması) TBMM’nin vazifesi olarak belirlenmiştir. Anayasanın 70. maddesi temel hak ve hürriyetleri düzenlerken, din ve vicdan özgürlüğünü de içermektedir: “Vicdan ... hak ve hürriyetleri Türkler’in tabii hukukundandır.” Yine 75. maddeye göre, “Hiçbir kimse mensup olduğu, din, mezhep, tarikat ve felsefi içtihadından dolayı tenkid edilemez. Asayiş, adabı muaşeretini umumiye ve kavanine mugayir olmamak üzere her türlü ayinler serbesttir.” Bu madde laikliğin Anayasaya girdiği 1937 yılında şu şekilde değişmiştir: “Hiçbir kimse felsefi inancından, din ve mezhebinden dolayı kınanamaz. Güvenliğe ve edep törelerine ve kanunlar hükümlerine aykırı bulunmamak üzere her türlü din törenleri serbesttir.”

Cumhuriyetin kuruluşundan 1937 yılına kadar olan süreçte din ve vicdan özgürlüğü anayasal güvence altındadır. Bu anlamda laiklik ile din ve vicdan özgürlüğü arasında bir çatışmadan ziyade bir uyumdan söz etmek mümkündür. Aşağıda göreceğimiz gibi din ve vicdan özgürlüğü konusundaki kısıtlamalar, dinsel duyarlılık ve taleplerin kendini kamusalılaştırdığı dönemle birlikte başlar.

Bu anlamda atılan ilk adım, Türk Ceza Kanunu’nun (TCK) 163. maddesinin 1940’ların sonunda değiştirilmesidir. 1949’da yapılan değişiklik ile madde şu hali almıştır:

Dini veya dini hayatı veya dinen mukaddes sayılan şeyleri alet ederek, her ne surette ve sıfatta olursa olsun, devletin emniyetini ihlal edilebilecek harekete halkı teşvik veya bu babda cemiyet teşkil edenler, teşvikat ve teşkilatın bir gün fiili eseri çıkmamış olsa bile muvakkat ağır hapse mahkum olurlar. Böyle bir cemiyete girenler, 313'üncü maddeye göre cezalandırılırlar.

Dini efkâr ve hissiyata müstenit siyasi cemiyetler teşkil edilemez. Bu gibi cemiyetler dağıtılır ve teşkil edenlerle azaları birinci fıkra mucibince cezalandırılırlar.

Bu madde özellikle toplu ayinlerin yasaklanmasında gerekçe olarak sıkça kullanılmıştır. Özellikle Nur talebeleri olarak bilinen gruplara yönelik olarak toplu gözetimler söz konusu olmuştur.

Bir başka düzenleme 24.7.1953 tarih ve 6187 sayılı Vicdan ve Toplanma Hürriyetinin Korunması Hakkında Kanun'la yapılmıştır. Bu kanunun ilk fıkrası şöyledir:

Siyasi veya şahsi nüfuz veya menfaat temin etmek maksadıyla dini ve dini hisleri, yahut dince mukaddes tanınan şeyleri veya dini kitapları alet ederek, her ne surette olursa olsun, propaganda yapan veya telkinde bulunan kimse, bir seneden beş seneye kadar ağır hapis cezası ile cezalandırılır. Fiil neşren işlenirse hükmolunacak ceza yarı nisbetinde arttırılır.

Ali Fuat Başgil, TCK'da yapılan değişiklik ve çıkan yasalara ilişkin laiklik yönünde din ve vicdan hürriyeti aleyhine bir genişleme olduğunu ileri sürerken,¹⁰ Çetin Özek bu değişiklikleri tehlike oluşturmaya başlayan irticaya karşı alınan tedbirler olarak görmektedir.¹¹ Bu iki bakış açısı bu çalışmada izlediğimiz iki farklı tutumu ifade etmesi açısından önemlidir. Ancak daha önemlisi, dinsel duyarlılıkların ve taleplerin kamusallaştığı dönemle birlikte laik du-

yarlılık harekete geçmiş ve tanımı olmayan bir laiklik üzerinden din ve vicdan özgürlüğünün alanı daraltılmaya çalışılmıştır.

1961 Anayasası ve 1982 Anayasası din ve vicdan özgürlüğü açısından benzer hükümleri ihtiva etmektedir. 1961 Anayasasında inanç hürriyeti (19. madde), 1982 Anayasasında din ve vicdan özgürlüğü (24. madde) olarak yer almıştır. Gerek 1961, gerekse 1982 Anayasalarında yer alan bu maddeler büyük ölçüde Almanya Anayasası esas alınarak düzenlenmiştir. Bu değişim ilginçtir. Çünkü bu tarihe kadar gerçekleşen yasal değişiklikler büyük ölçüde İtalya, İsviçre gibi laik ülkelerden uyarlanmışlardır. 1961 ve 1982 Anayasalarının seküler bir geçmişi olan Almanya'dan alınması önemli bir değişimdir. Kadir Canatan bu durumu, Türkiye'de laiklik tartışmalarında büyük ölçüde Katoliklik etkisiyle laikliğin kullanıldığını, ancak 1960'lardan sonra literatür anlamında tartışmalara sekülerizmin girdiğini ve bu anlamda Türkiye'nin Protestan kültürden etkilendiğini, Anglo-Sakson Kuzey Avrupa ve Amerika etkisine girdiğini belirtir.¹² Hemen belirtelim ki, bu etkilenme hiçbir zaman pratiğe uymamış ve laiklik, yorum olarak otoriter zihniyetten kurtulamamıştır.

1961 Anayasasında 2. maddeyle Türkiye Cumhuriyeti'nin laik devlet olduğu belirtilmiş ve 1982 Anayasasında bu madde korunarak 4. maddeyle de garanti altına alınmıştır. 1982 Anayasasının 24/2., 5. ve 14. maddeleri bu yönde düzenlemelerdir. Anayasanın başlangıç kısmında bulunan, "Türkiye Cumhuriyetinin ilalebet varlığı, refahı, maddi ve manevi mutluluğu ile çağdaş medeniyet düzeyine ulaşma azmi" cümlesinde yer alan "manevi mutluluk" ifadesi din ve vicdan özgürlüğüne vurgu yaptığı gibi, bunu sağlama görevi devlete verilmiştir. "Her Türk vatandaşının bu Anayasadaki temel hak ve hürriyetlerinden eşitlik ve sosyal adalet gereklerince yararlanarak ... maddi ve manevi varlığını bu yönde geliştirme hak ve yetkisine doğuştan sahip olduğu" belirtilerek vatandaşların manevi varlıklarını geliştirme hakları güvence altına alınmıştır. Benzer şekilde bu haklar devletin temel amaç ve görevlerinin düzenlendiği 5. maddede güvenceye alınmıştır:

Madde 5. Devletin temel amaç ve görevleri, Türk milletinin bağımsızlığını ve bütünlüğünü, ülkenin bölünmezliğini, Cumhuriyeti ve demokrasiyi korumak, kişilerin ve toplumun refah, huzur ve mutluluğunu sağlamak; kişinin temel hak ve hürriyetlerini, sosyal hukuk devleti ve adalet ilkeleriyle bağdaşmayacak surette sınırlayan siyasal, ekonomik ve sosyal engelleri kaldırmaya, insanın maddi ve manevi varlığının gelişmesi için gerekli şartları hazırlamaya çalışmaktır.

Yine “kişinin dokunulmazlığı, maddi ve manevi varlığı”nı düzenleyen 17. madde ile vatandaşların, manevi haklarını koruma ve geliştirme hakkına sahip olduğu belirtilmektedir:

Madde 17. Herkes, yaşama, maddi ve manevi varlığını koruma ve geliştirme hakkına sahiptir.

Anayasada “din ve vicdan hürriyeti”ni düzenleyen 24. madde ve “düşünce ve kanaat hürriyeti”ni düzenleyen 25. madde ile açık bir biçimde din ve vicdan hürriyeti garanti altına alınmıştır:

Madde 24. Herkes vicdan, dini inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir.

14. üncü madde hükümlerine aykırı olmamak şartıyla ibadet, dini ayin ve törenler serbesttir. Kimse, ibadete, dini ayin ve törenlere katılmaya, dini inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; dini inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz.

Madde 25. Herkes, düşünce ve kanaat hürriyetine sahiptir.

Her ne sebep ve amaçla olursa olsun kimse, düşünce ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; düşünce ve kanaatleri sebebiyle kınanamaz ve suçlanamaz.

24. maddede atıfta bulunulan 14. madde “temel hak ve hürriyetlerin kötüye kullanılması”nı düzenlemekte ve temel hak ve hürriyetlerin devletin bütünlüğünü bozmayı, demokratik ve laik Cumhuriyeti ortadan kaldırmayı hedefleyen tarzda kullanılmayacağını belirtmektedir.

Hak ve özgürlükler şüphesiz sınırsız değildir. “Temel hak ve hürriyetlerin sınırlandırması” başlığı ile düzenlenen Anayasasının 13. maddesinin 2 fıkrasında hak ve özgürlüklerin sınırlandırmasının Anayasasının ruhuna ve demokratik toplum düzenine aykırı olamayacağı hükmü yer alır:

Temel hak ve hürriyetler, özlerine dokunulmaksızın yalnızca Anayasanın ilgili maddelerinde belirtilen sebeplere bağlı olarak ve ancak kanunla sınırlanabilir.

Bu sınırlamalar, Anayasanın sözüne ve ruhuna, demokratik toplum düzeninin ve laik Cumhuriyetin gereklerine ve ölçülülük ilkesine aykırı olamaz.

Konu ile ilgili bir başka düzenleme de 1982 Anayasasının “inkılap kanunlarını” düzenleyen 174. maddesindedir. 1961 Anayasasının 153. maddesinin benzeri olan bu madde, sayılan inkılap kanunlarının Anayasaya aykırı olduğu şeklinde anlaşılamayacağını ve yorumlanamayacağını düzenlemektedir.

Genel bir toparlama yaparsak, gerek laiklik, gerekse din ve vicdan özgürlüğü konusunda anayasal süreci ve buna bağlı olarak uygulamayı ikiye ayırmak mümkündür. 1876 Kanun-ı Esasi’sini başlangıç kabul edersek 1924 yılına kadar olan süreci “dine bağlı devlet süreci” olarak tanımlamak mümkündür. Özellikle 1920-1924 arasında stratejik/pragmatik şartlar altında devlet dine bağlı olmuş ve din bir meşruiyet aracı olarak kullanılmıştır. Bu dönemi Cumhuriyetin kuruluş yılları olarak dikkate alırsak, hükümetin uygulamasını “pragmatik/yönetmelik araçsallık” olarak da tanımlayabiliriz.

1924 sonrası başlayan süreci ise “devlete bağlı din” dönemi olarak tanımlamak mümkündür. Bu süreç, devletin her açıdan dönüştüğü ve toplumun da dönüştürüldüğü laikleşme sürecidir. 1924’te kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) dinin devlete bağlanmasının esas aracı olmuştur. Başlayan süreç sadece dini ve dinsel olanı kamusal alandan temizlemekle kalmamış, özel alana itilen dinin yorumunu da DİB aracılığıyla devlet tekeline almıştır. Bu anlamda bu dönemi de din üzerindeki “ideolojik araçsallık” dönemi olarak tanımlayabiliriz.

ULUSLARARASI SÖZLEŞMELERDE DİN VE VİCDAN ÖZGÜRLÜĞÜ

Din ve vicdan özgürlüğü sadece ulusal düzenlemelerde değil, uluslararası ölçekte de güvence altına alınmıştır.

1791 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi’nin 10. maddesi şöyledir:

Hiç kimse inançları nedeniyle, bunlar dini nitelikteki inançlar olsa bile, tedirgin edilmemelidir; meğer ki, bu inançların açıklanması yasayla kurulan kamu düzenini bozmuş olsun.¹³

1948 Amerikan İnsan Hakları ve Ödevleri Bildirisi’nde dinsel özgürlük ve ibadet hakkı 3. maddede güvence altına alınmıştır:

Her kişinin dinsel inancını özgürce ifade etme ve aleni ya da özel, dinsel inancı özgür olarak açıkça belirtme ve uygulamasını yapma hakkı vardır.

10 Aralık 1948 tarihli Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nin 18. maddesi de şöyledir:

Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne hakkı vardır; bu hak din veya inanç değiştirme özgürlüğünü, dinini

ya da inancını tek başına veya topluca açık veya özel olarak öğretme, uygulama, ibadet ve törenlerle açığa vurma özgürlüğünü içerir.

Helsinki Nihai Senedi'nde bu hak şöyle tanımlanır ve güvence altına alınır:

Katılan Devletler, ırk, cinsiyet, dil ve din ayrımı gözetmeksizin, herkes için, düşünce, vicdan, din ya da inanç özgürlüklerini de kapsamak üzere, insan haklarına ve temel özgürlüklere saygı gösterirler.

Katılan Devletler, insan kişiliğinin özündeki onurdan doğan ve kişinin özgür ve tam gelişmesi için zorunlu bulunan, yurttaşlık hak ve özgürlükleriyle, siyasal, ekonomik, sosyal, kültürel ve başkaca hakların ve özgürlüklerin etkin biçimde kullanılmasını geliştirir ve desteklerler.

Bu çerçevede içinde, Katılan Devletler kişiye, kendi vicdanının buyruğuna göre tek başına ya da başkalarıyla birlikte, topluca bir din ya da inanca bağlanmak ve onun gereklerini yerine getirmek özgürlüğünü tanırlar.

Bu hak, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nde de (AİHS) yer almış ve garanti altına alınmıştır. 4 Kasım 1950 tarihli İnsan Haklarının ve Temel Özgürlüklerinin Korunmasına İlişkin Sözleşme'nin 9. maddesi şöyledir:

1. Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir. Bu hak, din veya inanç değiştirme özgürlüğü ile açık veya özel biçimde ibadet, öğrenim, uygulama ve tören yapmak suretiyle tek başına veya toplu olarak dinini ve inancını açıklama özgürlüğünü de içerir.
2. Din veya inancını açıklama özgürlüğü, demokratik bir toplumda ancak kamu güvenliğinin, kamu düzeninin, genel

sağlığın veya ahlakın ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için gerekli olan tedbirlerle ve kanunla sınırlanabilir.

Burada ilk fıkra, din ve vicdan özgürlüğünü güvenceye alır, ikinci fıkra ise bunun hangi hallerde sınırlanabileceğini ifade eder.

Türkiye'deki başörtüsü yasağı mağdurları Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne (AİHM) başvurmaktadır. Başvuruları ise AİHS'nin din ve vicdan özgürlüğünü düzenleyen 9. maddesine dayanmaktadır.

Değerlendirme

Bu yasa ve sözleşmeler dışında birçok metinde din ve vicdan özgürlüğü konu edilmiştir. Gerek Türkiye'deki, gerekse uluslararası metinlerde yer alan din ve vicdan özgürlüğü kapsam olarak 1) inanma özgürlüğünü (bireylerin din ve inançlarını serbestçe açıklayabilmesi, bunun gereklerini yerine getirebilmesi ve bunlardan dolayı kınanmamasıdır ve bu özgürlük Anayasanın 24/1 ve 24/3 fıkrası ile güvenceye alınmıştır), 2) inandığı dine göre yaşama özgürlüğünü (bireylerin inandığı dinin gereği olan ibadet, ayin ve törenleri yerine getirmesi imkânının tanınmasıdır ve Anayasanın 24/2 fıkrası ile yasal güvenceye alınmıştır), 3) dinini öğrenme ve öğretme özgürlüğünü ve 4) dinini yayma özgürlüğünü kapsamaktadır.

Burada ilk iki özgürlük konumuz açısından önemlidir. Çünkü başörtüsü kullanımı inanç ve buna göre yaşama özgürlüğüne dayandırılmaktadır. Ancak Türkiye'de bu yöndeki talepler büyük çoğunlukla Cumhuriyetin laik niteliğinin ihlali şeklinde algılanmakta ve bu yönde bir pratik yaşanmaktadır. Laiklik bir ilke ve Cumhuriyetin niteliği olarak, anayasal güvenceye alınmış olan din ve vicdan özgürlüğü ile bir karşıtlık içinde algılanmaktadır. Fiiili durum laiklik ilkesinin, yani devletin laik niteliğinin korunma-

sı için başta din ve vicdan özgürlüğü olmak üzere, eğitim hakkı, eşitlik hakkı gibi temel hak ve özgürlüklerin kısıtlanması şeklindedir. Bu durum iki özgürlük alanının karşılığı gibi bir algı yaratmaktadır. Laikliğin alanın genişlemesi, din ve vicdan özgürlüğünün alanın daralması gibi fiili bir duruma işaret etmektedir.

Bu durumda karşımıza kaçınılmaz olarak din ve vicdan özgürlüğünün sınırlarının ne olduğu sorusu çıkacaktır. Çünkü konumuz açısından, din ve vicdan özgürlüğünün gereğini yerine getirirken devletin siyasi rejiminin ilkelerinden biri olan laikliğin ihlal edildiği gibi bir tartışma/iddia ortada durmaktadır. AYM'nin vermiş olduğu türban kararlarında bu açıktır. Bu yüzden bir kez daha din ve vicdan özgürlüğünün sınırlarına değinmek gerekiyor.

Temel hak ve özgürlükler kişiliğe bağlı, dokunulmaz, devredilmez, vazgeçilmez haklardır (Anayasa m. 12). Buna karşın bu hak ve özgürlükler mutlak değildir ve bu anlamda sınırlandırılabilirler (m. 13). Burada kritik nokta temel hak ve özgürlüklerin sınırlandırılmasındaki ölçütlerdir ki Anayasanın 13. maddesi bu sınırlamanın ölçütlerini belirlemiştir: Temel hak ve özgürlükler özlerine dokunulmaksızın ve ancak kanunla sınırlandırılabilir ve bu sınırlamalar "Anayasanın sözüne ve ruhuna, demokratik toplum düzeninin ve lâik Cumhuriyetin gereklerine ve ölçülülük ilkesine aykırı olamaz." Yani kısıtlama konusunda iki temel ölçüt vardır: Kanunla yapılması ve Anayasaya uygunluk.

Gerek laik kesimin rejimin korunması endişesi ile dile getirdiği, gerekse İslamcı kesimce ileri sürülen savunma ve hak kullanma eksenli argümanlar bir noktada tıkanmaktadır. Çünkü laik kesimin endişesi somut tehlikelerden çok, zanlardan kaynaklanmakta ve iktidar olmanın gücüne dayanılmaktadır. Buna karşılık İslami kesimde savunma psikoloji içinde, sadece Anayasada tanınmış hakların kullanılması talep edilmektedir. Oysa buraya kadar birçok noktada gördük ki, mesele yasaların varlığı ya da yokluğu değil, tersine, yasa uygulayıcıların yorumunun belirleyiciliğidir.

KAMUSAL ALAN-ÖZEL ALAN İKİLEMİNDE KADIN

BİR YASAK ALANI OLARAK KAMUSAL ALAN

Başörtüsü tartışmasının iki temel boyutunu yukarıdaki bölümlerde ele aldık. Bunlar, “laiklik” ile “din ve vicdan özgürlüğü”dür. Tartışmanın üçüncü boyutu da “kamusal alan”dır. Başörtüsü tartışmasında laiklik ile din ve vicdan özgürlüğü arasında kurulan negatif ilişki, aynı şekilde başörtüsü ve kamusal alan söz konusu olduğunda da geçerlidir. Yani başörtüsü ile kamusal alan arasındaki ilişki bir yasak ilişkisidir.

Cumhuriyetin kuruluşu ile birlikte ulusal kimliğin bir nosyonu şeklinde yorumlanan laiklik ve bu kimliğin meşru kabul edildiği kamusal alan, bu anlamda belli kimlikte olanların geçebildikleri bir “filtre” işlevi görmektedir. Bu kamusal alan da Cumhuriyetin kuruluş süreci ile billurlaşan zihniyetin içinden yorumlanmıştır. Bu yorumlama otoriter zihniyete dayanmakta ve tanımlanmış bir kültürel kimliği meşru olarak sınıflamaktadır. Yani tanımlanan bu kamusal alana, bu kimliği benimseyenler girebilmekte ya da tersinden söylersek, tanımlanan ulusal kimliğe uygun bir kamusal alan tanımı yapılarak buraya kimlerin girebileceği belirlenmektedir. Bu anlamda kamusal alan, Etyen Mahçupyan’ın ifadesi ile “modernliğin mabedi”dir. “Laik/Türk” vatandaşlar için bu kamusal alan cemaatsel bir koruma alanı yaratmıştır ve bir yaşam tarzının meşrulaşmasına yol açmıştır. Dinsel bir vecibe olan başörtüsü, laik bir söylemle “türban” olarak tanımlanmış ve ulusal kimliğe uymadığı için kamusal alana girmesi yasaklanmıştır. Üstelik bu yasağın alanı, yani kamusal alanın sınırları sabit olmamış ve süreç içinde sürekli olarak değişmiş ve çoğunlukla genişlemiştir. Bu genişleme ideolojik bir temele dayanmıştır.

Kamusal alanın tartışma gündemi olması, İslami duyarlılığın kendini kamusallaştırması, yani siyasallaştırması ile mümkün olabilmıştır. Özellikle İslami görünürlükleri, yani başörtüleriyle eğitimlerine devam etmek isteyen öğrencilerin sayısındaki artış, kamusal alan tartışmasını daha da güçlendirmiştir. Şüphesiz bir başka etken de, dünyada yaşanan küreselleşme sürecinin tartışmaları yaymasıdır. Devlet tarafından tanımlanan kamusal alanının genişlemesi, İslami görünürlüklerin kendi varlık alanlarını genişletmesi ile başlamıştır. Başörtülü öğrencilerin artması, üniversiteleri bir anda kamusal alana çevirmiştir. İslami düşündeki siyasal partilerin yerel seçimlerde elde ettikleri başarıları genel seçimlerde de (1995, 1999, 2002 genel seçimleri) tekrar etmeleri, aynı zamanda laik yoruma dayanan bir kamusal alan genişlemesine yol açtı. Belediye binaları ile başlayan süreç son olarak Dolmabahçe Sarayı ve havaalanını da kapsamıştır. Burada önemli olan nokta daha önce Hatice Babacan örneğinde gördüğümüz gibi uygulamanın keyfiligidir. Böylece kamusal alan sadece örtülü öğrencilere değil, İslami duyarlılığa sahip parti yöneticilerine, başbakan ve bakan eşlerine kadar geniş bir yelpazeye yayılmıştır.

Bu tartışmaların özellikle 1980 sonrasında hızlanarak artması ve gündem oluşturması, Cumhuriyetin kuruluşu ile tanımlanan ulusal kimliğe, yani vatandaşlık tanımına uymayan unsurların (dini ve etnik) özel alandan kamusal alana çıkması, yani siyasallaşmasına bağlıdır. Bu süreçte Cumhuriyetin tanımladığı vatandaşlığın tıkanmasıyla yeni bir vatandaşlık tanımı kaçınılmaz bir gündem olarak karşımıza çıkmaktadır. Kamusal alanın ne olduğu ve sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği, bu sınırların kim tarafından belirlendiği, bu alanda nelerin yasak, nelerin serbest olduğu gibi bazı sorular karşımıza çıkmaktadır.

Bu bölümde öncelikle kamusal alana tarihsel açıdan kısaca değinip, çalışmamız açısından Osmanlıdan bugüne Türkiye’de kamusal alan kavramına ve pratiğine bakacağız. Sonra da, kamusal alan ve İslami görünürlükteki kadınların durumunu ele alaca-

ğiz. Ancak önce birkaç tespit ile başlamak durumundayız. Kamusal alan hukuki değil, sosyolojik ve siyasi bir tartışma konusudur. Kamusal alan ile özel alan arasında kesin bir sınır yoktur. Bu sınır bir iktidar sorunudur ve sürekli olarak değişmektedir.

KAMUSAL ALAN

Jürgen Habermas'ın konuyu ele aldığı çalışmasında² tarihin bir dönemindeki (17.-18. yy) bir tür kamusalılığı (burjuva kamusalılığı)³ inceliyor olması önemlidir. Habermas'ın çalışmasında ifade ettiği kamusal alan bugünkünden epeyce farklıdır. Bu açıdan bakıldığında kamusal alanın, belirli bir tarihte yapılmış ve evrensel olabilecek bir tanımı yoktur.

Her ne kadar Habermas kamusalılığın 17. yy'da burjuva kamusalılığı ile ortaya çıktığını ifade etse de, eski Yunan'da özgür vatandaşların kullanımına açık olan *polis* (*koine*) alanı ve tek tek bireylere ait olan *oikos* (*idia*) alanı da bir tür kamusal alan-özel alan ayırımına benzer. Bu dönemde *polis* (kamu), özgür olan vatandaşlar tarafından oluşur ve bu alana katılabilmek ise özel alanda özerk (varlıklı ve köle sahibi ve totaliter) olmaya bağlıdır. Bunu Habermas şöyle ifade eder:

Özgür vatandaşların ortak kullandığı (*koine*) *polis*'in alanı, tek tek şahıslara ait olan (*idia*) *oikos*'un alanından kesin olarak ayrılmıştır. Kamusal hayat, *bios politikos*, pazar meydanında, *agora*'da cereyan eder, fakat mekânsal olarak bağlanmış değildir: Kamu, mahkeme ve meclis görüşmeleri biçimine de bürünebilen müzakerelerde de oluşabileceği gibi (*lexis*), savaşta veya savaş oyunlarındaki gibi ortak eylemlerde de (*praxis*) oluşur... Kamusal hayata katılabilmenin koşulu, bir aile reisi olarak, özel hayat alanında özerk olmaktır. Özel alan, (Yunanca) adı itibariyle de eve bağlıdır; dolaşım halindeki bir servete ya da emek gücüne sahip olmak, ev ekonomisi ve aile üzerindeki egemenliğin ika-

mesi olamaz,... yani *polis*'te bir şahsın konumu, *oikos*'taki despotluğuna bağlıdır. Hayatın yeniden üretimi, kölelerin çalışması, kadınların hizmeti, doğum ve ölüm *oikos* despotluğunun şemsiyesi altında cereyan eder.⁴

Habermas'a göre, kamusal alan-özel alan ayırımına dayanan kamu modeli esas işlevini, burjuva kamusunun siyasal olarak kendini ifade edebilmesi ve bu yapıyı hukuksallaştırmasını sağlamasıyla gerçekleştirmiştir. Bu anlamda kamusalılık, Aydınlanma sürecinde kapitalizmin gelişmesi ile oluşan ulus-devletlerin kendilerini hukuksal formlara bağlama çabası olarak ifade edilebilir.

Aynı şekilde birbirini tanımayan ve akraba olmayan insanlar arasındaki ilişkilerin hayat bulduğu *res publica* Romalıların kamusal tanımlayış biçimidir.⁵

Hannah Arendt için kamusal alanın iki temel niteliği vardır: i) Kamu alanında sayılan her şey herkes tarafından görülür, duyulur ve herkese açıktır; ii) Kamusal içinde bize ait olan dışında hepimiz için ortak bir dünya vardır. Özellikle ilk kriter Habermas tarafından da dile getirilmiştir.

Kamusal alan ve özel alanın ortaya çıkması büyük ölçüde sanayileşme ile gerçekleşmiştir. Bu tarihe kadar toplumsal merkez olan "aile" hızla değişmeye başlamıştır. Ekonomik alanda da merkezi bir rolü olan aile yerini hızla fabrikalara bırakınca, ailede verilen ilk eğitim, ilk mesleki eğitim de fonksiyonel olarak dönüşmüş⁶ ve eğitim kamusallaşmıştır. Bu süreçte özel alanda çözümlenen birçok toplumsal fonksiyon aile dışına çıkmış, yani kamusallaşmıştır. Bu yapısal değişim bütün toplumsal aktörleri değiştirdiği gibi kadını da etkiledi. Bu değişimin büyük ölçüde üretim ile bağlantılı olması kamusal dönüşümü ilk olarak erkeklerle bütünleştirdi. Aynı dönemde hak ve özgürlükler konusunda gelişen bütün özgürlükçü taleplerin kadını dışlaması, yani erkekler arasında bir işbölümü yapılması⁷ ise üzerinde durulması gereken bir durumdur. Bu bakış açısı kaçınılmaz olarak kamusal alanı erkek,

özel alanı ise kadınla özdeşleştirmiştir. Aileden topluma, özelden kamusala geçiş bir anlamda içinde yaşanan dünyanın doğal bir durumuydu. Rönesans ve reformlarla başlayan süreç hem bireyin kendini algılamasını, hem dünyayı algılamasını büyük ölçüde değiştirdi. Bu değişim özelden kamusala açılma süreciydi.

Kamusal alan tartışmasında, ekonomik dönüşüm bağlamında ortaya çıkan bir başka nokta da siyasi düşüncelerin gelişmesidir. Bu bir anlamda bireylerin kendi özel alanları dışına çıkmaları, yani diğerleri ile ilişki kurmalarıdır. Ev dışındaki hayatın genişlemesi, tiyatro, eğlence kulüpleri, okul, gazete, dergi, kahve gibi etkinlikler ile bir sosyalleşme süreci başlamıştır. Sosyal alandaki bu gelişme özel alanı daha da daraltmaya başlamıştır.

KAMUSAL ALAN VE KADIN

Bütün bu süreçte konumuz açısından önemli olan nokta, kamusal ve özel alanda yapılan ayrımın cinsiyet temelli olmasıdır. Yani kamusal alan tartışmalarının başlangıcının kadın ve erkek ayrımının kamusal ve özel ayrımına da denk düşmesidir. Kadın özel, erkek de kamusal alanı temsil eder. Corale Patemen, varsayımsal toplumsal sözleşmenin erkek kardeşler arasında yapıldığına dikkat çekerek bunu “Kardeşler arası toplumsal sözleşme aracılığıyla yaratılan sivil siyasi gövde, iki çeşit insan gövdesinden ancak biri örnek alınarak oluşturulur” şeklinde ifade eder⁸ ve bu anlamda, haklı olarak, kardeşler arasında yapılan toplumsal sözleşmenin erkek ege-men olduğunu söyler. Toplumsal işbölümünde ise kadın sürekli olarak erkekten farklı özellikleri ile -ki bunlar çoğunlukla aileye ilişkin nosyonlardır- eve layık görülür. Bu birçok düşünürün de (Rousseau, Hegel, Schopenhauer) paylaştığı yaklaşımdır.⁹

Kadının kamusal alanda görünür/var olması ve kamusal/özel alan ayrımı konusundaki tartışmalar 18. yüzyıldan bu yana sürmektedir. Kadınların kamusal alana dahil olma talepleri 19. yy’ın ortasına kadar, ilk görevinin annelik ve ev işleri olduğu tezi öncül kabul edilerek başladı.¹⁰ Bu dönemde öncelikle ekonomik ve

siyasi hayata eşit katılma talebi olarak ortaya çıktı. Nitekim kadınların oy hakkı konusunda mücadele veren Antionette B. Blackwell “kadınların temel görevi annelik ve karılığın uzantısı olan ev işleridir” diyerek görüşünü ifade etmiştir.¹¹ Ancak 1960 sonrasında hızlı bir dönüşüm yaşandı.¹² 1960 sonrasındaki tartışma ve talepler hem içerik, hem de yoğunluk açısından, bu tarihe kadar olan tartışmalardan daha güçlüdür.

Kadınların var olan eşitsizliğe itirazları büyük ölçüde feminizme dayandı. Feminist hareketi, “kadın hakları” talepleri ve “kadının kurtuluşu” talepleri olarak tasnif etmek mümkündür. Kadın hakları talepleri, kadınların toplumsal varlıklarını hatırlatmayı ve siyasal iktidar karşısında kadın haklarını savunmayı amaçlamaktadır. Oy hakkı talebi, kadının eğitim hakkının savunulması, eşit iş ve sosyal hakların kazanımı gibi insani hakların elde edilmesi konularında etkili olmuştur. Kadının kurtuluşu talepleri ise 1960 sonrası ortaya çıktı ve eşitlik talebinden çok, kadını her alanda toplumsal baskıdan kurtarmayı hedefledi. Böylece kadın her alanda bağımsız olabilecekti. Yani cinsiyet temelli tüm rollerin terk edilmesi hedeflenmiştir. Bu aynı zamanda, feminist teorisinin de dönüşmesidir. Bu dönüşüm oy hakkı talebi ile başlayan birinci dalga feminizmden, cinsiyetçi ayrışmayı yok etmeyi hedefleyen ikinci dalga feminizme dönüşümdür.

1960 sonrası tartışmalar, büyük ölçüde modernitenin krizlerinin başlamasıdır. Modernleşmenin vatandaşlık tanımı ve homojen toplum varsayımları önemli ölçüde yıpranmaya başladı. Bir yanda dinsel duyarlılıklar, diğer yanda mikro-milliyetçilik, kamusal alanının bir bütün olarak yıpranmasına ve bu alanda olmadığı varsayılan bir dizi tartışmanın (kültür, vatandaşlık, dinsel talepler, kimlik talepleri, ahlak gibi) başlamasına yol açmıştır. Bu gelişme sadece Batıda yaşanmadı. Küreselleşmenin yarattığı imkânlar ile birlikte bütün bu tartışmalar tüm dünyada yapılır oldu. Türkiye de bundan etkilendi. Etkilenmesi kaçınılmazdı. Çünkü Türkiye’de de Cumhuriyet ile birlikte otoriter zihniyete dayanan bir modernleş-

me yaşanmış ve Osmanlıdan kalan kültürel farklılıklar bir anda yok sayılarak, geçmişin istenmeyen özelliklerini taşımayan bir vatan-
daş ve ulusal kimlik tarif edilmiş ve toplum buna uydurulmuştu.

TÜRKİYE’DE KAMUSAL ALAN VE KADIN

Batıda ve Türkiye’de yaşanan modernite tartışmaları ve eleştiriler, bu yapının dayandığı rölativist ve otoriter zihniyetlerin yıpranması anlamını taşıdı. İnsanlar modernitenin yok saydığı kimlik, kültür özellikleriyle kamusal alana çıkma taleplerini dile getiriyor, yani özel alanda sahip oldukları farklılıkları, özellikleri kamusal alana taşımak istiyorlardı. Daha fazla katılım, farklı ve eşit olma talebini dile getirip bunu kamusallaştırıyorlardı.

Osmanlının batılılaşma sürecini başlangıç olarak aldığımızda, Türkiye’de kamusal alan tartışmasının uzun bir serüveni bulunmaktadır. Ömer Çaha Türkiye’de kamusal alan tartışmasını tarihsel olarak üç döneme ayırır.¹³ Kamusal alan konusundaki bu dönemsel-
leştirme, laiklik konusundaki ayrımlaşmaya denk düşer. Bunlar, 17. yy’da batılılaşma ile başlayan ve 1925’e kadar olan “kamusal açılma dönemi”, 1925-1980 arasında yaşanan “kamusal yaşamın daralma evresi” ve 1980 ile başlayan “sivil kamu” dönemidir.

Ömer Çaha’nın “kamusal açılma dönemi” olarak ifade ettiği dönem, yukarda değindiğimiz gibi Avrupa’da başlayan tartışma ve değişimlerin Osmanlı batılılaşma hareketi ile bizi etkilemesi ve Osmanlı gündelik hayatının özellikle kadın giyimindeki farklılaşma, renklileşme ve çeşitlenme süreci olarak okunabilir. Bu dönem hem sosyal değişimler, hem de Tanzimat ve Islahat fermanlarının yol açtığı yapısal değişimler, millet sistemi ile kapalı cemaatler olarak yaşayan Osmanlıda önemli bir açılma sağlamıştır. Bu dönemde özellikle kadınlar toplumsal bir görünürlük kazanmaya başlamıştır. Dış giyimle başlayan kadınların toplumsal görünürlüğü, dergilerin çıkması, kadın sorunlarının tartışılması ve İkinci Meşrutiyet dönemi ile yaşanan özgürleşme önemli kamusallaşma süreci olmuştur.

Bu dönemde, kadınlar kamusal görünürlük açısından önemli kazanımlar elde etmiştir. Tanzimat Fermanı sonrası açılan okullarda kızların eğitim sürecine katılması, bir süre sonra kadınları kamusal alanda görünür kılmaya başlamıştır. Hemşire, ebe ve öğretmen okulları bu yönde önemli bir işlev üstlenmiştir. Kadının bir yandan eğitilerek kamusal alana katılması, diğer yandan 1858'de gerçekleşen Arazi Kanunu ile kadına haklar tanınması ve 1881'de Sicil-i Nüfus Nizamnamesi ile evliliğe resmiyet kazandırılması, kadın açısından önemli kamusal kazanımlardır.

İkinci dönem, Cumhuriyetin kurumsallaşması ile başlayan dönemdir. Bu dönem yeni bir ulusal kimliğin tanımlanması ve buna uygun olmayan unsurların kamusal alandan tasfiye edilme sürecidir. Daha doğrusu, tanımlanan ulusal kimliğe ve vatandaşlığa uygun bir kamusal alan inşa süreci izlenmiştir. 1924 ile başlayan süreç, buna uygun yapısal adımların atıldığı dönemdir. Yaşanan toplumsal değişimler ve kamusal talepler üç darbe ile sürekli sindirilmiştir. Bu dönemde Osmanlıdan kopuş, kültürel bir inkâr şeklinde yaşanmıştır. Kamusal alan devletin tercihleri ile şekillenmiştir. Devlet tarafından tanımlanan kültürel kimliğin taşıyıcıları sivil ve askeri bürokrasi olmuştur. Bürokrasi çalışanları gittikleri her yerde temsil ettikleri kimliğin taşıyıcısı oldular ve gittikleri yerleri de kamusallaştırdılar. Bu anlamda kamusal alan, sivil ve asker memur aileleri ile bu dönemde yaratılmaya çalışan burjuvazinin dahil olduğu alan olarak gerçekleşti. Bu alana dahil olmak ancak bu yönetici seçkinlerin değerlerini paylaşmak, yani öncelikle dış görünüşte modern olmakla mümkündü. Yukarıda da değindiğimiz gibi, bu kültürel değerlerin yaşandığı alanlar ise balolar, konserler ve tiyatro gösterileri olmuştur.

Bu dönemde yönetici sınıf ile toplum arasında ciddi bir mesafe oluşmuştur. Bu mesafe sadece görsel açıdan değil, zihniyet açısından da söz konusudur. Çünkü yönetici sınıflar ne kadar otoriter zihniyet içinde hareket etseler ve toplumu bu değer yönünde dönüştürmeye çalışsalar da, toplumsal düzeyde bu değişim ya-

şanmamış ve Osmanlıdaki ataerkil özellikler toplumsal ilişkilerde varlığını sürdürmüştür. Böylece yönetici sınıf ile toplum arasında hem görsel, hem de zihniyet düzleminde ideolojik bir farklılaşma sürekli olarak varlığını korumuştur. Toplumla yönetici sınıf arasındaki geçişlilik konusunda yaşanabilecek süreci Ayşe Kadioğlu “Türkiye’de iyi vatandaşlar olmak üzere yola çıkan kişiler, bu uğurda bireyselliklerini yitirebilmekte; bireyselliklerini yaşamak konusunda ısrarlı olanlar ise iyi vatandaşlar olamamaktadırlar”¹⁴ şeklinde ifade eder. Çok partili hayata geçiş bu süreci kısmen yumuşatmış olsa da ideolojik açıdan önemli bir değişiklik olmamıştır.

Üçüncü dönem olarak tanımlanan 1980 sonrası dönemde ise dünyada yaşanan gelişmelere uygun bir seyir karşımıza çıkmaktadır. Dünyada yaşanan küreselleşme süreci ile kimlik, vatandaşlık, ahlak gibi tartışmalar Türkiye’de de yoğun şekilde yaşanmaya başlandı. Bu dönemde yaşanan kısmi liberalleşme, toplumsal muhalefet açısından önemli bir çeşitliliğe yol açtı ve devlet eksenini dışında da aktörlerin kamusallaşma ve siyasallaşmasının yolu açıldı. Ancak yukarıdaki bölümde fazlaca değinmesek de, bu dönemin belirgin bir başka özelliği de kamusal alanda oluşan muhalefetin ideolojik eksenli ayrışmasıdır. Bu durum bir tarafta rejim yandaşı, diğer tarafta rejim muhalifi bir kamusallaşma yaşanmasına sebep olmuştur. Bu genel kamusal alan içinde birçok kamunun iletişimsizlik içinde yaşamasına yol açmıştır.

Laiklik ile kamusal alan arasında özellikle 1924 sonrasında benzer süreçlerin yaşanmasının, 1924-1980 arası için iktidarın gücünden, 1980 sonrası içinse dünyada yaşanan modernite krizleri ve küreselleşme tartışmalarından kaynaklandığı açıktır. 1980 sonrası yaşananlar 1924-1980 dönemini mahkûm etmektedir.

KAMUSAL ALANDA MÜSLÜMAN KADININ DÖNÜŞÜMÜ VE SİYASET

Kamusal alan-özel alan ayrımı sosyolojik bir kavramsallaştırma iken, Cumhuriyet ile bu kavramsallaştırma hukuki bir formülasyona dönüştürülmüştür. Bu, Türk modernleşmesini sosyo-

lojik bir dönüşümden öte hukuki bir yapılandırma, yani form verme olarak karşımıza çıkarmıştır.

Bu çerçeve içinde konumuz açısından öne çıkan tartışma ise kadınların durumu ve konumudur. Osmanlının son döneminde kadınlar kamusal alana yazın hayatı ve eğitim yoluyla çıkmıştır. Ancak Cumhuriyet ile birlikte tanımlanan ulusal kimlik ve vatandaşlık, İslami görünürlük ve duyarlılığı kamusal alanının dışında bırakıyordu. Yeni ulusal kimlikte bir ideal olarak tanımlanan kadın modern, eşinin yanında balolara, tiyatrolara giden, dinsel görünümü kamusal alana taşımayan ve prototip olarak bir “İstanbul kadını”ydı. Bu kimliğe uymayanlar kamusal alana dahil olamadı. Bu sınırlama kadınlar için olduğu kadar erkekler için de geçerli oldu. Yani kamusal alana katılmanın öncelikli koşulu modern olmak, öncelikle dış görünüş olarak İslami unsurlardan kurtulmaktı.

Tepeden tanımlanmış bu kamusal alan ve bu alanın anlamlı bulduğu bütün kabuller, dünyada olduğu gibi Türkiye’de yıprandı. Çok partili hayata geçişle başlayan süreç, 1960 sonrasında hızlandı ve İslami görünürlük kendisine yasak olan kamusal alana dahil olmaya başladı. Bu arada hemen belirtelim ki, farklılığın kamusal alanda var olmasının en temel göstergesi “görünürlük”, ikincisi ise sahip olduğu “*bu kimlik*”le siyasete dahil olma talebi, yani sözüdür. Laik kesimin İslami kesimin görünürlüğüne itirazları zaman içinde değişti. Tesettür ve çarşafı başlayan itiraz, manto ve başörtüsü ile devam etti. Son olarak da türban adını aldı. Ancak bütün bu isimlendirme, kamusal alan tanımını yapan iktidardakiler tarafından gerçekleştirildi. Bu açıdan İslamcı kesimin kamusal alana katılımı iki düzeylidir. İlki, aldığı eğitim, edindiği mesleki formasyonla ev dışında çalışarak kamusal alana katılma, ikincisi ise daha genel bir tanımlama ile siyasal sürece katılımdır. Bugün her iki katılma biçiminde de sorunlar vardır.

İslamcı kadınların kamusal alan konusunda bir ikilem yaşadığını Alev Erkilet şöyle ifade eder:

Burada bir ikilem söz konusudur; evsel alanda kalma/örtünme bileşimi İslami gelenekselliğin göstergesi olarak bir uçta yer alırken, kamusal alana katılma/açık olma Türk modernliğinin göstergesi olarak skalanın öteki ucuna yerleştirilmektedir.¹⁵

Karşı karşıya olunan bu ikilem de, kabul etmek gerekir ki, modern bir söylemin ürünüdür. Esasta karşı karşıya olunan sosyolojik bir gerçekliğin ideolojik bir hukuksallıkla kontrol edilmesinden başka bir şey değildir.

Batı tarzı modernleşmenin yaşandığı bütün Müslüman toplumlarda benzer süreçler yaşanmıştır. Kadını özel alandan kamusal alana çıkarma talebi olan modernleşme sürecine tepki, Cezayir örneğinde, kadın giyimi olan “hayk”ın savunulması şeklinde tezahür etmiştir. Bu anlamda söz konusu ülkelerde modernleşmeye tepki, geleneksel kadın kıyafetlerine ve örtüsüne sahip çıkmak ve kadının kamusal alana çıkışına engel olmak biçiminde olmuştur. Bu savunma refleksini, Frantz Fanon, kadının giyimi ve evsel/özel alandaki konumu, kültürü ve topyekûn yaşam biçimini tehdit altında gören Müslüman toplumun “mukavemet kalesi” olarak tanımlamıştır.¹⁶ Ancak yine biliyoruz ki, birçok İslamcı düşünür gibi, Türkiye’deki İslamcı kesimden birçok insan için de kadının rolü yukarda değindiğimiz gibi ikincildir; yani kadının esas görevi onun eş, anne olması ve iyi evlat yetiştirmesidir.¹⁷ Kadının çalışması konusunda sürekli olarak şu başlıklar tartışılmıştır: “Kadın çalışsın ama...” ile başlayıp, “dışarıda çalışırsa huzurumuz kaçabilir, kadının fitratı çalışmaya uygun değil, çalışmak kötü”ye dönen bir söylem söz konusudur.¹⁸ Alev Erkilet kadının ev içinde tutulması yönündeki çabaların iki açıdan aşındırıldığını ifade eder:

Savaş ve devrim gibi olağanüstü dönemlerde, Müslüman kadınların giriştiği toplumsal mücadeleler tarafından olağan dönemlerde, Müslüman kadınları burjuva kadın ve ai-

le modellerini benimsemeye ve yeniden üretmeye doğru çeken kamusal etkinlik alanlarının doğası tarafından.¹⁹

Erkilet'in ikinci neden olarak belirttiği nokta, 1980 sonrası özellikle üniversite öğrencilerinin verdikleri başörtüsü mücadelesidir. Bu çabalar, kızların özgür bireyler, yani birer özne olma çabalarıdır. Belirtilmesi gereken başka bir nokta da başörtüsü sürecinin, kızların kamusal alana çıkmasını teşvik ettiğidir. Çünkü tartışmanın mekânı olarak kamusal alanda diyalog ile olmasa da karşıtlık içinde bir etkileşim söz konusudur. Bu etkileşim olumsuz koşullarda olsa da kamusallaşma açısından önemlidir. Yaşanan bu süreci Fatma K. Barbarosoğlu, 1968 sonrası kuşak için "bireysel özgürlük," 1970'li yıllar için "kimliksizlik," 1980 sonrası için de "politik bir kimlik ve bireysel var olma" olarak ifade eder.²⁰

Gelinen noktada başörtülü kızlar, ilk düzey olarak aldıkları eğitimle edindikleri mesleki formasyonlarla kamusal alana katılarak ve ikinci düzey olarak da siyasete katılarak topluma yararlı olmayı istemektedirler. Burada siyasetle, salt bir seçmen değil, İslamcı siyasi kimliğiyle seçilebilmeyi ve temsilci olabilmeyi kastediyorum. Oysa bu İslamcı kadınlar için mümkün olmadı. Özellikle 1990'lı yıllarda gerek Refah Partisi (RP), gerekse RP'nin kapatılmasından sonra kurulan Fazilet Partisi'nde (FP) taban örgütlenmesine aktif olarak katılan kadınların parti üst düzeylerinde aktif görev almalarına rastlamadık. Bu partilerde yönetici ve milletvekili olan kadınlar çoğunlukla "vitrin süsü" olarak dışardan taşınmıştır.

İslami kesimdeki kadınların kamusal alan serüveni bu çalışmada zaman zaman ifade ettiğimiz gibi uzun bir süreci kapsamaktadır ve İslami talep ve duyarlılıklardan bağımsız değildir. 1940'lar ile başlayan süreç yayın hayatı, dernek çalışmaları gibi birbirine bağlı ve birbirini besleyen faaliyetlerle kendisini ifade etti. Ancak bütün bu süreç laik kesim tarafından siyasal olarak görüldüğü ölçüde denetim altında tutulmaya ve zaman zaman da kısıtlanıp yasaklanmaya çalışıldı. Bu denetim, kısıtlama ve yasakla-

malar, rejimin kamusal alan olarak tanımladığı alanlarda gerçekleşti. Buna rağmen İslamcı düşünce kendini birçok alanda ifade etmeyi sürdürdü.

İslamcı kesimin kamusal alandaki görünürlüğünün sembolü olan başörtüsü konusunda laik kesim sıkça başörtüsü karşıtı olmadığını ileri sürmüştür: “Bizim annemiz, ninemiz de başörtülü, niye onlara bir şey demiyoruz; biz inananların namazına niyazına karışmıyoruz...” Bu ve benzeri argümanlar, kamusal alana değil, özel alana ait tartışmalardır. (Burada şunu da belirtmek gerekir ki, benzer argümanlar etnik kimlik temelli Kürt sorununda da gündeme gelmekte ve sıkça “Bu ülkede Kürt kökenli cumhurbaşkanımız, meclis başkanımız bile oldu, onlara niye kimse bir şey demedi?” argümanları tekrarlanmaktadır.) Bu yaklaşım, görünürlük ve talepleri özel alanla sınırlayarak, özel alanda sahip olunan bu hakları bir lütuf gibi sunmaktadır. Oysa başörtüsünün (ve Kürt kimliğinin) tartışma gündeminde yer alması, bu görünürlük ve taleplerin kamusal alana çıkması ile başlamıştır. Daha temelde de Cumhuriyet ile birlikte kamusal alandan çıkarılması ile ilişkilidir. Bu açıdan tartışma, bu hakların kamusal alanda kullanımı, yani bir hak ve özgürlük tartışmasıdır.

Bu açıdan 1980 sonrası süreç, önceki dönemlerden ayrılır. Bunun iki nedeni bulunmaktadır: İlki, yukarıda ifade ettiğimiz gibi Osmanlıdan Türkiye’ye kamusal alan tanımı ve yorumuna ilişkin dönemselleştirmenin dayandığı ideolojik bakış. İkincisi ise bu sürecin dünyada yaşanan küreselleşme eksenli makro ve mikro tartışmaların Türkiye’de eşzamanlı yaşanmasıdır. Bunlar dinsel duyarlılıkların yükselmesi, milliyetçilik, ahlak, kimlik, laiklik ve vatandaşlık gibi tartışmalardır. Yani bir bütün olarak modernleşmenin yıpranması, moderniteyi ayakta tutan iki zihniyetin (rölativizm ve otoriterliğin) tıkanmasıdır. Bu tartışmalar, İslami kesimin kendini kimlik olarak kamusal alanda ifade edebilmesinde önemli bir konjonktürel imkân sağlarken, ahlak temelli bir tartışmayı, kimlik temelli bir aktörleşmeyi ifade etmektedir.

İslami duyarlılığa sahip kadınların tesettürleri ile kamusal alana katılmaları kamusal alanının sınırını genişlettiği gibi dönüştürmektedir de. Bu aynı zamanda İslamcı kadınların da dönüşmesine yol açmaktadır. Örtü, İslamcı kadınlar için açık bir kimlik simgesidir. Kamusal alana örtüsü ile katılmış biri için örtünme hem kimlik simgesi, hem de ahlaki bir duruşu ifade eder. Bu açıdan örtülü kadınlar, modern imaja sahip kadınlardan ve geleneksel başörtüsü kullanan kadınlardan farklılaşırlar. 1980'lerden 2000'lere gelinirken başörtülü kızların kamusallaşmasında da farklılaşma yaşanır. Bunu iki döneme ayırmak mümkündür: İlk dönem 1980'den 1990'lara kadar olan "yasak" sürecidir. 1982'den sonra başlayan yasaklama sürecinde laik kesim tarafından modern giysi olarak tanımlanan ve izin verilen türbanın, kısa süre sonra olumsuzluğu niteleyen bir sembol haline alması, başörtüsünü İslamcılar için de önemli kıldı ve başörtüsü iki kesim için de farklı adlarla siyasi bir sembol oldu. Hassasiyet artışı örtünmeye olan ilgiyi artırdı. İkinci dönem 1990 başında başlar. Bu dönemde, YÖK kanununda yapılan düzenleme ile başörtülü kızların üniversitelere girebilmeleri mümkün oldu. Bu ise İslamcı kesim arasında bir rahatlığa yol açtı ve hem hassasiyet konusunda ilgi azaldı, hem de örtünme görsel açıdan önemli bir değişime uğradı. Günümüze kadar devam edecek olan bu süreç sadece İslamcı kızlar için değil, bir bütün olarak İslami kesim için de hayat tarzından medya organlarına kadar geniş bir dönüşümü ifade eder. Ruşen Çakır'ın bu dönem için dikkat çektiği nokta, 1980-1990 arasında kimi zaman ailelerine rağmen örtünen kızların, bu kez aileleri tarafından örtünmeye teşvik edildikleridir.²¹ Fatma K. Barbarosoğlu da bu şekilde örtünmenin önceki dönemden farklı saikler taşıdığına dikkat çeker.²²

Dünyanın birçok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de siyasal iktidarın en önemli taşıyıcıları ve süreç içinde de mağdurları kadınlar oldu. Kadının siyasi bir özne olarak siyasallaşması, İran ve Ortadoğu'daki İslami hareketlerin yükselmesi ile oldu. Kadınların bu gelişmelerde üstlendikleri rol önemlidir. Özellikle İran devrim sürecinde ana taşıyıcının "kara çarşafı" olarak nitelenen kadınlar olması Batıda

hem şaşırtıcı, hem de ürkütücü bulundu. Bu durum, İslami gelenek içinde pasif olan kadını kamusal alana taşıyarak dönüştürüyordu. Birbiriyle karşıt gibi duran bu gelişme hem Batı, hem de Türkiye için anlaşılır bir durum değildi.²³ Benzer bir şekilde RP'nin 1994 yerel seçimlerinde ve 1995 genel seçimlerinde elde ettiği başanda önemli rol üstlenen kadınlar ne yazık ki karşılaştıkları sorunlar açısından emeklerinin karşılığını alamamıştır. Ruşen Çakar İslami hareket içinde kadınların rolünü şu cümlelerle özetlemektedir:

1. İslami harekete en büyük damgayı kadınlar bastı.
2. İslami harekette en büyük çileyi kadınlar çekti.
3. İslami hareket bir erkek hareketidir.²⁴

Ruşen Çakar'ın bu üç cümlelik özetini Alev Erkilet bir çalışmasında eleştirirken, kadının örtülü olmayı seçerek bir bütün olarak özgürleşmeyi seçtiğini ifade eder.²⁵ Ruşen Çakar'ın haklı eleştirisini Alev Erkilet, örtülü olmayı seçen bireylerin özgürlüğü tercih ettiklerini söyleyerek cevaplandırırken, bu tercihi bir "asr-ı saadet" dönemselleştirmesi ile bugüne uyarlar:²⁶ Bu durum, her türlü iktidarın reddedilerek, ilahi iktidarın kabul edilmesi şeklinde radikal bir pozisyonun tercih edilmesidir. Oysa kabul etmek gerekir ki, örtünmeyi seçen kız ve kadınlar, bu tercihlerinde bireysel olduğu kadar bulundukları aile ve cemaat bağları içinde de hareket ederler. Özellikle 1980 sonrasında, örtünmede görülen artışın büyük ölçüde, hangisi olursa olsun kendisi gibi bir gruba/cemaate ait olma güdüsü içerdiğini, 1990'ların sonunda ise, tersine, bu cemaatsel yapılardan koparak bireyselleşme yaşandığını söylemek mümkündür.

Bu anlamda kadının ve örtünmenin, İslamcı erkekler tarafından siyasal olarak kullanıldığını da kabul etmemiz gerekiyor. Erkekler sistemle barışmak uğruna kadını feda etmiştir. Toplumsal düzlemde yaşanan gelişmeler İslamcı kadını ikili bir sorun karşısında bıraktı: İslami geleneksel algılayış içinde kadının ikincil rolünün sorgulanması ve ilk soruna bağlı olarak kadının kamusal alanda

kendini birey olarak keşfetmesi ve yeniden üretmesi. Kısaca İslamcı kadınlar özgürlük ve bireyselleşme sorunu ile baş başa kaldılar.

1980'lerde başlayan hızlı tartışma süreci 28 Şubat ile tersen bir kesintiye uğramıştır. Bu tarihe kadar siyasetten kültürel alana kadar yayılan geniş bir tartışma gündemi -ki bunlar yukarıda ifade ettiğimiz kimlik, vatandaşlık, laiklik, ahlak vs tartışmalarıdır- bir anda sona ermiştir. Bu durum bir anlamda genel olarak modernleşme, özel olarak da Türk modernleşmesi üzerine olan tartışmaların kesilmesi anlamını taşımıştır. 28 Şubat ile başlayan siyasetin merkezden dizayn edilmesi projesi, 1920'lerdekine benzer bir süreç izlemiştir. Bu süreçle birlikte birçok yapısal düzenleme yeniden devreye sokulmuştur.

28 Şubat Süreci sonrasında üniversitelerde örtülü öğrencilere karşı sert önlemler alındı ve bu öğrenciler üniversite kapılarında kaldı. Yine bu süreçte sadece öğrenciler değil, demokrasi konusunda duyarlı öğretim üyeleri, araştırma görevlileri de üniversitelerden istifa ettiler ya da ettirildiler. 28 Şubat ile başlayan süreci Ruşen Çakır türban açısından bir yenilgi olarak değerlendirir ve bunu dört nedene bağlar: 1) İslamcılarının örgütsüzlüğüne ve parçalı olmasına, 2) Eylemcilerin türban sorununun hangi yönünü öne çıkaracakları konusundaki kararsızlıklarına, 3) Köklü İslami cemaatlerin üyelerini eylemlerden uzak tutmalarına ve 4) Radikal İslamcılar ve siyasilere dolaylı sorunun siyasallaşmasına.²⁷

Ruşen Çakır'ın öne sürdüğü bu dört nedeni, temelde İslami kesimin içinde bulunduğu (doğal) çoklu yoruma dayandırmak mümkündür. Burada temel mesele, bu eylemlerin içinde olanların, özgürlük konusunda benzer sorunları yaşayanlara olan mesafesidir. Sonuç olarak başörtüsü/türban tartışması bir hak ve özgürlük sorunudur. Bu anlamda siyasal olduğu kadar da kamusal alanın genişlemesi konusunda sivil bir fırsatı içinde barındırır. Bu ise bireysel bir özgürleşme ile, yani demokratlaşma ile mümkündür. Demokrat bir çözüm, farklı olanların bir araya gelerek bir arada yaşama iradelerini ortaya koymasını ima eder.

BATI'DA ÖRTÜNME TARTIŞMALARI

Başörtüsü konusundaki tartışmalar Türkiye ile sınırlı kalmamış, özellikle 1980 sonrasında Avrupa'da da önemli bir gündem maddesi olmuştur. Bu tartışmalar genel olarak Avrupa'da yaşayan Müslümanların yaşadıkları topluma entegrasyonları ekseninde gündeme gelmektedir. Özellikle Müslüman nüfusun yoğun olarak bulunduğu Fransa ve Almanya'da bu tartışmalar daha fazla öne çıkmaktadır. Bu iki ülke dışında da Avrupa ülkelerinde örtünme konusunda okul ve iş hayatıyla bağlantılı çeşitli tartışmalar yaşanmaktadır.

Avrupa'da örtünme ekseninde yaşanan tartışmaların tarihi, küreselleşme ve modernite tartışmalarından bağımsız değildir. Dinsel taleplerin yükselmesi, vatandaşlık ve kimlik krizi, yaşanan tartışmaların odağında durmaktadır.

Burada özellikle iki ülkeyi ele almamız nedeni, hem tarihsel olarak iki farklı geleneği (laiklik/sekülerlik) temsil etmeleri, hem de bu farklılığı somutlaştıran gelişmelerin yaşanmasıdır.

Bu bölümde son olarak Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin "din ve vicdan özgürlükleri"nin ihlal edildiği gerekçesi ile yapılan başvurularda vermiş olduğu kararları kısaca değerlendireceğiz.

FRANSA

Batı ve özellikle Avrupa'da örtünme sorunu dediğimizde akla gelen ilk ülke Fransa'dır. Bu bir anlamda Türkiye ile Fransa arasındaki laiklik bağlamındaki benzerlikle bir parça açıklayıcı olabilir. Bu bağlamda Fransa'daki tartışmalar önemlidir.

1881'de Ferry Kanunu ile ücretsiz, zorunlu ve laik eğitim öngörülmüştür. 1886 Goblet Kanunlarında din adamlarına okul öğretmenliği yasaklanmıştır. 1905'te de devletin din üzerindeki kontrolü ve mali katkısına son verilmiş, yani din hizmetleri kamu

hizmeti olmaktan çıkarılmıştır. Ancak kamusal bir faaliyet olan eğitim ve öğretim alanından dini soyutlamak mümkün olamamıştır. Bu yüzden devlet ve din okul özelinde karşı karşıya gelmiştir. Özel dini okullar ve okullarda dinsel nitelikli giysi ve takıların kullanımı tartışma konusudur.

1959'da Debre Kanunu ile özel dini okulların varlığı tanındı. Buna göre okullara her inanca mensup öğrenci kabul edilecekti. Bunun yanında devlet bu okullarda öğretmenlerin ücretlerinin ödenmesinde belli oranda yardım yapabilecekti. Sosyalistlerin hükümet olduğu 1984'te Savary Kanunu tasarısı ile milli eğitimin birliği ve tekliği amacıyla özel dini okulların kapatılması istendi. Ancak bu tasarı, gelen tepkiler üzerine kanunlaşamadı. 1994'te çıkan kanunla yerel yönetimlerin, özel dini okulların binalarının onarımına sınırlı yardım yapabilmesine izin verildi.

Fransa'da özel din okullarının varlığı sağ ve sol partiler açısından sürekli tartışma konusu olmuştur. Bu okullar geleneksel sol açısından laiklik ilkesinin ihlali, sağ açısından ise serbest teşebbüs ve dinin gereğidir. Ancak her iki görüş de dini okulların temel demokratik ilkelere aykırı faaliyet göstermedikçe ve kamu düzenini bozmadıkça yasal oldukları konusunda uzlaşmışlardır.

Sayıları yaklaşık dört-beş milyon civarındaki Müslümanların çoğu birkaç kuşaktır Fransa'da yaşamaktadır ve Fransız vatandaşlarıdır. Ama buna rağmen vatandaşlık bağlamında bazı sorunlarla karşılaşmaktan hâlâ kurtulamamışlardır. Bu nüfus içinde yaklaşık dört yüz bin Türk de bulunmaktadır.

Önceki bölümlerde de değindiğimiz gibi laikleşme sürecinde bu tartışmaların yaşandığı mekân okullar olmuştur. Bugün de okul ekseninde bir tartışma yaşanmaktadır. Birer toplumsal entegrasyon ve sosyalleşme mekânı olması gereken okullar, tartışmaların odağındadır. 1980'lerin sonlarından bu yana okullarda dini semboller sorun ve tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmanın kaynağında vatandaşlık, entegrasyon gibi toplumsal uzlaşmayı, bir arada yaşamayı üretecek mekanizmaların eksikliği bu-

lunmaktadır. Bu ülkede dinsel sembollerin tartışma konusu olmasının tarihi dikkate alındığında, bunun Türkiye’de yaşananlarla benzerlikler gösterdiği görülecektir. Bu benzerliğin merkezinde ise küreselleşme süreci ve modernitenin yol açtığı somut tartışmalar bulunmaktadır.

Okullarda dinsel kıyafetlerin kullanılmasındaki artış 1980’lerin sonlarında kamuoyunu meşgul etmeye başladı. 1989’da¹ artan örtülü öğrenci sayısı ve kimi okullarda öğrencilerin bazı derslere girmeyi reddetmeleri üzerine milli eğitim bakanı, dinsel kıyafetler ile semboller taşımanın hukuka uygun olup olmadığı konusunda Danıştay’dan görüş istemiştir. 27 Kasım 1989’da görüşünü açıklayan Danıştay (*Conseil d’État*), din ve vicdan özgürlüğünün gereği olarak öğrencilerin bu özgürlüğü okulda da ifade edebileceklerini belirtmiştir. Bunun sınırı ise eğitim ve öğrenim düzeninin bozulmasıdır. Yani örtünme hakkı, bu hak baskı, tahrik, propaganda amacıyla kullanılmadığı sürece öğrencilere tanınmıştır. Ayrıca Danıştay, sorunun yasaklamalar ile değil öğrencilerin aileleriyle uzlaşma yoluyla çözülmesi gerektiğini de ifade etmiştir.

Yine Danıştay 1992’de verdiği kararda, öğretim kurumunda dinsel amaçlı giysinin yasaklanmasını hukuka aykırı bulmuş, başörtüsü takmanın öğretim kurumunun düzenini bozup bozmadığının her somut olayda incelenmesi gerektiği yönünde karar vermiştir. Bu karar birçok olayda tekrarlanmış ve başörtüsü takma fiilinin doğası gereği baskı aracı ve ayrılıkçılık niteliğinde olduğunun söylenemeyeceği,² ayrıca başörtüsü takmanın laiklik ilkesine aykırı olmadığı³ da karara bağlanmıştır. 1992 tarihli bu Danıştay kararıyla Fransa’nın klasik laiklik anlayışından vazgeçtiği ve yeni bir laiklik anlayışına geçtiği ifade edilmiştir.⁴ Laik eğitimin de klasik laiklik savunucularınca yanlış algılandığı ifade edilmiştir. Laik eğitimin tarafsız eğitim olduğu, yani eğitimde herhangi bir dine taraf ya da düşman olmadan, öğrencilere dini ibadetleri konusunda her türlü kolaylığın gösterilmesi gerektiği ifade edilmiştir.

Başörtüsü konusunda, olumlu kararların yanında olumsuz kararlar da vardır. Kimi kararlarda, başörtüsü takmanın hizmetin işleyişini ve kurum içi düzeni bozduğuna hükmedilmiştir. Danıştay, beden dersine başörtüsünü çıkarmamak için katılmanın⁵ ve yüzme, dans gibi derslere dinsel nedenlerle girmeyi reddeden⁶ öğrencilere verilen okuldan uzaklaştırma cezalarını uygun bulmuş ve onaylamıştır. Kısaca Fransa'da Danıştay, başörtüsü konusunu kamu düzeninin bozulup bozulmadığı ve başkalarının özgürlüğünün ihlal edilip edilmediği açısından değerlendirmiştir. Bu açıdan yargı tarafından laiklik, inanç özgürlüğü ve kamu hizmetleri arasında bir denge unsuru olarak işlev görmüştür. Bazı değerlendirmeler, bu denge kurma noktasında inanç özgürlüğüne vurgu yapıldığı ve katı laiklik anlayışının sonunun geldiğini ifade etmektedir.⁷

Fransız yargısında 2000'li yıllara kadar başörtüsü konusunda genel anlamda bir yasaklayıcı karar alınmamıştır. Ancak bu yıllarda yaşanan küreselleşme tartışmaları, modernliğin getirdiği sorunlar, dinsel duyarlılıkların yükselmesi, kimlik tartışmaları, Fransa'da yaşayan yabancı kökenli vatandaşların gündelik yaşamda karşılaştıkları entegrasyon temelli sorunlar karşısında Müslüman kızların örtünmeleri yeniden önemli bir tartışma konusu olmuştur. Sorunun iç siyaset malzemesi olarak kullanılması, önce bu konuda rapor hazırlamak üzere bir komisyon kurulmasına ve yasaklayıcı yönde yasa çıkarılmasına yol açmıştır. Şüphesiz 11 Eylül sonrası dünyada yaşananların etkisini de buna eklemek gerekir.

Cumhurbaşkanı Jacques Chirac, Temmuz 2003'te Bernard Stasi Başkanlığında konunun uzmanlarından oluşan bir komisyon (Stasi Komisyonu) kurdu. Komisyon çalışmalarını 11 Aralık 2003'te yayımladığı raporla tamamladı.⁸ Raporda, devlet okullarında (ilkokul, ortaokul ve lise) dinsel aidiyeti dikkat çekici, gösterişli şekilde açığa vuran kıyafet, işaret ve sembollerin taşınmasına ilişkin yasal düzenleme yapılması önerildi. Öneri şöyleydi:

İnanç özgürlüğüne saygı çerçevesinde ve sözleşme ile faaliyet gösteren özel okullar hariç olmak üzere, ilkokullarda, ortaokullarda ve liselerde dinsel ve siyasal aidiyeti gösteren kıyafet ve işaretlerin taşınması yasaktır. Bu konuda verilecek cezalar amaçla orantılı biçimde ve öğrencilere bu yükümlülükleri hatırlatıldıktan sonra verilir.

Öneride söz konusu işaretler için şöyle deniyordu:

Yasak kapsamındaki dinsel kıyafet ve işaretler, büyük hac, başörtüsü ve kipa gibi bariz şekilde fark edilebilen işaretlerdir. Madalya, küçük hac, Hz. Davud yıldızı, Aziz Fatima eli, küçük Kuran gibi bariz şekilde fark edilebilir olmayan işaretler bu kapsamda değildir.

Raporun cumhurbaşkanına sunulmasından sonra, raporu hazırlayanlar kamuoyuna çeşitli açıklamalarda bulundular. Bu açıklamalarda, okullarda, cezaevlerinde, spor salonlarında dinsel temelli cemaat çatışmalarına, okullarda dini nedenlere bağlı çatışmalara, Müslümanlara yönelik korku ve düşmanlıkların artmasına, kentsel gettoların oluşması gibi tartışma noktalarına dikkat çekilmiştir. Komisyon üyesi olan Alain Touraine, 1989'da, örtünme konusunu kültürel ifade özgürlüğü çerçevesinde değerlendirmiştir. Stasi Raporu çalışmalarında görüşlerinin büyük ölçüde değiştiğini ifade etmiştir. Düşüncelerinin neden değiştiğine dair soruyu şöyle cevaplamıştır:

Benim fikir değiştirdiğimi söylemek doğru olmaz. İntifada ile birlikte Fransa cemaatçi bir ülke haline geldi. Değişen ben değilim, çok derinden değişen Fransa'dır. Liselerde artık Yahudi veya Arap var, artık sosyal sınıfla değil, giyilen elbisenin markası ile de değil, mensubu oldukları din ile tanımlanıyor gençler.

Komisyon raporu özellikle gençlerin entegrasyon sorunu yaşadığını, bu sorunun daha çok meslek okullarında (çoğunluğu göçmen öğrenciler) görüldüğünü ifade etmektedir. Bu anlamda raporda bir düzenlemeye gerekçe olan gözlemler, birer neden değil, birer sonuçtur ve bunlar vatandaşlık, kimlik tartışmaları bağlamında yaşanan toplumsal entegrasyonun gerçekleştirilememiş olmasından kaynaklanmaktadır.

15 Mart 2004'te Fransız parlamentosunda kabul edilen yasa ile devlet okullarında (ilkokul, ortaokul ve lise) öğrencilerin dinsel aidiyetlerine ilişkin işaretlerin "dikkat çekici/gösterişli" (*ostensiblement*) şekilde kullanılması yasaklanmıştır. Dini simgeleyen bu işaretler başörtüsü, haç ve kipadır. Esas tartışmalar başörtüsü üzerinde yoğunlaştığı için bu yasada asıl hedef, haç ve kipadan çok, başörtüsü olmuştur.

Yasada iki önemli noktanın altını çizmemiz gerekiyor:

1. Yasakların sınırı: Yasak sadece devlet okullarının lise ve ortaöğretim kısımlarında geçerlidir. Özel okullarda bu yasak geçerli değildir. Yasaklamanın yükseköğrenimi (üniversiteleri) kapsamı söz konusu değildir.
2. Yasaklamaya konu olan işaret/semboller: Yasaklanan işaret/sembollerin dikkat çekici olması yasak kapsamındadır ve buna başörtüsü, büyük haç ve kipa dahildir. Başörtüsü ile birlikte büyük haç ve kipanın da yasak kapsamına alınması, büyük ölçüde devletin nötrlüğü ile açıklanabilir.

Bu yasağa karşı Fransa'da önemli tepkiler gösterildi. Bu tepkilere karşı Fransa İslam Dini Konseyi (CFCM) Başkanı Halil Ebubekir, Müslümanların haklarını sokakta aramalarının doğru olmadığını, "din adına yapılan gösteriler tehlikelidir" açıklamasıyla görüşünü ifade etmiş ve Müslümanları sığduyuya davet etmiştir. Ancak bu çağrı Müslümanlar arasında karşılık bulmadı. Müslümanların yaptığı eylemler, büyük ölçüde "eşit vatandaşlık" tale-

bi olarak (gösterilerde Fransız milli marşının söylenmesi, öğrencilerin Fransız bayrağının renkleriyle örtünmeleri ve Fransız kimliklerini ellerinde sallamaları) ifade edilmiştir.

Genel bir değerlendirme yaptığımızda, 1989'dan bu yana verilen yargı kararlarında örtünme konusunda genel bir yasak olmamasına ve hatta yargının sert laiklik yorumundan uzaklaştığı yönünde düşüncelerin ifade edildiği bir ortamda gelen bu yasaklama, önemli bir tezat teşkil etmektedir. Bu yasak, bir anlamda, raporda dikkati çekilen sorunları körüklenme riski de taşımaktadır. Fransa'da yaşanan entegrasyonu sağlama ve gettolaşmayı aşma yönünde en önemli sosyalleşme aracı okuldur. Okula gitmeyi yasaklamak bir anlamda, bu sorunların artmasına da neden olmak anlamına gelmektedir. Bu anlamda yasak, farklılıkların bir arada yaşaması yönünde bir irade değildir, tersine, bu farklılıkları meşrulaştırıcı bir işlev görmektedir. Nitekim Stasi Komisyonu rapor öncesi *Le Monde*'a açıklama yapan Luc Ferry görüşlerini, "20. yy'ın laiklik anlayışını diriltmeyin... Yasa çıkarmak imkânsız ve uygulanamaz"⁹ şeklinde açıklamıştır. *Le Monde*'un aynı sayısında şöyle bir yorum yer almıştır:

Dışlama ve bir kesimi "damgalama" üzerine yükselen başörtüsü karşıtı bir yasa "okulun entegrasyon ve özgürleşme alanı olduğu" yolundaki anlayıştan vazgeçme anlamına da gelecek ve Fransız İslamının bazı uzlaşmaz akımlarını biraz daha besleyecektir.¹⁰

ALMANYA

Avrupa'da örtünme konusunda ikinci önemli tartışmanın yaşandığı ülke Almanya'dır. Ancak belirtmek gerekir ki, iki ülkede iki farklı tartışma içeriği söz konusudur. Fransa'daki tartışma kamu okullarında (ilk-orta ve lise) öğrencilerin örtünmemesi üzerineyken, Almanya'daki öğrencilere yönelik bir tartışmadan ziyade devlet memurlarının örtünmesi üzerinedir. Fransa'da tartışmalar

laiklik ekseninde düğümlenirken, Almanya'da tartışma, sekülerliğin etkisi ile devletin nötrlük ilkesi (*Neutralitätsgebot*) eksenindedir.

Almanya'da din-devlet ilişkileri önceki bölümlerde değerdendirdiğimiz gibi farklı bir süreç izlemiş ve daha evrimci, daha barışçı bir süreç içinde şekillenmiştir. 1919 Weimar Anayasası ile din özgürlüğü tüm ülkede sağlanmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrası başlayan anayasa çalışmasında din özgürlüğü geniş şekilde tanımlanmıştır. Anayasanın girişi Tanrı ile başlar.¹¹ Bu anayasada din özgürlüğü ilk bölümde, temel haklar olan insan onurunun korunması (1. madde), yaşam hakkı (2. madde) ve eşitlik ilkesi (3. madde) ile birlikte güvenceye alınmıştır.¹² İnsanların din ve inançlarından dolayı ayrım yapılmayacağı hem 3. maddede, hem de 33. maddenin üçüncü fıkrasında hükme bağlanmıştır.¹³

Yine anayasasının 136. maddesi ile bireysel din özgürlüğü,¹⁴ 137. madde ile dini topluluklar,¹⁵ 138. madde ile dini toplulukların mülkiyeti, 139. madde ile pazar ve bayram günlerinin korunması ve 141. madde ile de kuruluşlarda (ordu, hastane, cezaevi...) maneviyat takviyesi düzenlenmiştir. Bütün bu maddelerle bireysel dini haklar yasal güvenceye alınmıştır. Aynı şekilde din dersleri 7. maddede hükme bağlanmıştır.¹⁶ Buna göre, çocuklar reşit olana kadar veliler tarafından temsil edilir ve din eğitimi konusunda yetki velilerdedir. Anayasanın 4. maddesinin ilk iki fıkrası, açık biçimde, dini inanç ve vicdan özgürlüğü yasal güvenceye almıştır.¹⁷

Bütün bu yasal düzenleme ve güvencelere rağmen, din eklenli, dinin kamusal alandaki görünümüleri konusunda birçok tartışma söz konusudur. Bunda toplumun farklılaşması, dinsel duyarlıkların yükselmesi gibi gelişmeler etkili olmuştur. Bu ülkede sayısı artan Müslümanlar önemli tartışmalar başlatmıştır.

Müslümanların Almanya'ya gelişi 1961 ile başlar. 1961'de Türkiye ile yapılan işçi alımı anlaşması, ardından 1963'te Fas ve 1965'te Tunus'la da yapıldı. Böylece Müslümanlar Almanya ile tanışmış oldu. Almanya'da şu anda yaklaşık dört milyon civarında Müslüman yaşamaktadır. Bunların yaklaşık bir milyonu Türk'tür

ve Türklerin yüzde 21'i de kadındır. Aradan geçen yaklaşık kırk yıl sonra Almanya'da yaşayan Müslümanların önemli bölümü artık Müslüman Alman vatandaşdır. Ancak Müslüman Alman vatandaş olma hali problemsiz bir süreç değildir. Müslümanların kendi kimlikleriyle kamusal alanda var olma halleri sürekli bir sorun olarak tartışılmaktadır. Müslümanlar kamusal alana katıldıkça entegrasyon sorunları giderek artmaktadır.

Müslümanların yaşadıkları sorunlar bir taraftan dini inanç ve vicdan özgürlüğü, diğer taraftan da eşitlik ilkesi bağlamında tartışma yaratmaktadır. Karşılaşılan sorunlara, mahkeme kararları ile çözüm aranmak durumunda kalınmıştır. Bu konuda ilk mahkeme kararı 1962 tarihli. Türk işçisinin kurban bayramında çalışmayı reddetmesi üzerine işveren sözleşmeyi feshetmiştir. İşçinin mahkemeye başvurması sonucu karar bozulmuştur. İşverenin üst mahkemeye başvurusu üzerine Düsseldorf İş Mahkemesi alt mahkemenin kararını 14.02.1963 tarihli karar ile bozulmuştur. Karar, dini bayramlarda çalışmamanın iş sözleşmesinde kayda alınmamış olduğunu ve işverenin bu davranışın sözleşmeye aykırı olduğunu hatırlatmış olması gerekçesine dayandırılmıştır. Bir başka karar da işyerinde ibadetle (namaz) ilgilidir. İşyerinde namaz kılan işçinin çalışma sözleşmesini bozan işvereni haklı bulan mahkeme kararı (Solingen, 05.03.1985), Düsseldorf İş Mahkemesi tarafından din özgürlüğüne aykırı bulunarak bozulmuştur. İşçinin iş akışını ve düzeni bozmadan ibadetini yerine getirebileceğine hükmedilmiştir. Bu konuda ileri bir adım da Hamın Eyalet İş Mahkemesi tarafından 26.02.2002'de atılmış ve işçinin, işverenin bilgisi dahilinde, kısa süreli olarak ibadetini işyeri dışında da yerine getirebileceğine hükmedilmiştir.

Görüldüğü gibi bu kararlarda giderek özgürleşen bir açılım söz konusudur. Bu kararlarla din ve vicdan özgürlüğünün alanı genişlemektedir.

Örtünme ile ilgili olarak 2003 yılında çalıştığı alışveriş mağazasında başörtüsü takan kadının iş sözleşmesinin işveren tara-

findan feshedilmesi üzerine Federal İş Mahkemesine yapılan başvuru kabul edilmiştir. Anayasa Mahkemesi bu kararın Anayasaya uygun bulmuş ve işverenin başvurusunu 30.07.2003'te reddetmiştir. Anayasa Mahkemesi bu kararında, kadının görevini başörtülü yapmasında bir sakınca olmadığını belirtmiştir.

Çalışma hayatında karşılaşılan bu tür sorunlarda, daha çok, dini inanç ve özgürlüklerin genişletilmesi üzerinde durulmuş, ancak her iki tarafın da tatmin olacağı çözümler bulunmasına özen gösterilmiştir. Müslümanların gündelik hayata katılma noktalarında karşılaştıkları sorunlar karşısında çoğunlukla uzlaşma yönünde çözüm bulunmuştur. Müslüman öğrencilerin okullarda karma spor (25.08.1993 tarihli Anayasa Mahkemesi kararı) ve yüzme (12.07.1991 tarihli karar) derslerine zorunlu katılımdan muaf tutulmaları, Federal İdare Mahkemesi'nin 1993'te aldığı karar ile birlikte hukuki açıdan sorun olmaktan çıkmıştır. Mahkeme, kararında, devletin okula öğrencilerin devamını sağlarken din özgürlüğünü dikkate alacak şekilde düzenleme yapması ve bunun için kız ve erkeklerin ayrı yüzme ve spor yapma imkânının sağlanması gerektiğine vurgu yapmıştır. Bu kararın Fransız Danıştay'ının 1992 tarihli kararına benzerliğine dikkat çekmek gerekir. Şu durumda söylemek gerekir ki, Almanya'da okulda kız öğrencilerin başörtüsü kullanmalarında herhangi bir yasak söz konusu değildir.

Almanya'da örtünme konusunda yaşanan yasaklama ve tartışma, devlet memurunun kamu hizmeti sırasında başörtüsü kullanması noktasındadır. 1998'de Baden-Württemberg eyaletinde öğretmen olmak için başvuran Afgan asıllı Alman vatandaşı Fereshta Ludin'in isteği okul dairesi tarafından 10 Temmuz 1998'de reddedilir. Bu karar kamuoyuna 13 Temmuz 1998'de Eyalet Kültür Bakanı tarafından açıklanmıştır. Açıklamada öğretmenlerin devletin bir temsilcisi olarak, devletin sahip olduğu nötrlük ilkesine uymaları gerektiği belirtilmiştir. Öğretmenin başörtüsü kullanmasının bu ilkeyi ihlal edeceği ifade edilmiştir. Yine bu açıklamada başörtüsü "kültürel sınır koyuculuğun sembolü ve do-

layısıyla siyasi bir sembol olarak” değerlendirilmiştir. Başörtüsü kullanmanın aynı zamanda başka dinden olan insanlara baskı anlamı taşıyabileceği de açıklamada ifade edilmiştir.

Kararın iptal edilmesi için açılan davalar mahkemeler tarafından reddedilmiştir. Bunun üzerine başvurulmuş Anayasa Mahkemesi 24 Eylül 2003 tarihli kararında başörtüsünü yasaklayan bir kanun olmadığını ve Ludin’le ilgili verilmiş kararların Anayasanın 33. maddesinin 2. ve 3. fıkrası ile 4. maddesinin 1. ve 2. fıkrasına aykırı olduğunu ifade etmiş ve tüm bu mahkeme kararlarını bozmuştur. Aynı kararda eyaletlerin düzenleme yapma haklarına atıf yaparak, onları göreve çağırarak ve öğretmenlerin derslere başörtüsü ile girebilmelerinin yasaklanabileceğine hükmetmiştir. Bu karardan birbiri ile çelişkili duran iki sonuç çıkarmak mümkündür. Mahkeme eyalet yasa koyucularına görev yüklemektedir. Mahkeme bununla ilgili olarak “bu toplumsal irade oluşumu süreci içerisinde herkes için katlanılabilecek bir uzlaşma aramak durumundadır” şeklinde görüşünü açıklamıştır.

Anayasa Mahkemesi kararı, bir taraftan çatışan haklara, bir yandan da okulun sosyalleştirme işlevine vurgu yaparak, eyaletlerin çatışan haklar konusunda farklı uygulamalara gidebileceğini ifade etmektedir. Sosyalleşme ve entegrasyon aracı olan okullarda dinsel çoğulculuğa ve bu çoğulculuğun yaratabileceği çatışmaya dikkat çekerek öğretmenlerin görev alanlarında nötr olmalarının önemine vurgu yapar:

Bir öğretmenin okulda ve derste başörtüsü kullanma niyetinin, yeterlilikte eksiklikle gerekçelendirilebileceği sorusunun cevaplandırılması, başörtüsünün bakanı nasıl etkilediğine bağlı. Bunun için, başörtüsü kullanılmasının nasıl anlaşılabilirliğiyle ilgili bütün düşünülebilir ihtimaller dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Ama bu, davacının kamu alanında başörtüsü kullanma kararını makul bir biçimde din motivasyonlu sebeplere dayandırıp, bu davranış

biçimi için 4. maddenin 1. ve 2. fıkrasına istinat etmesi ve bunun da en yüksek Anayasal değer olan insan onuruyla (1. maddenin 1. fıkrası) yakın ilişki içerisinde olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

Kararda öğretmenin başörtülü olarak kamu hizmetine kabul edilmemesinin ancak din özgürlüğü uygulamasının diğer anayasal haklarla çatışması halinde mümkün olabileceğini ifade edilmiştir. Yine mahkeme, her iki tarafın da haklarının korunması şartıyla, çözümü eyalet yasa koyucusuna havale etmiş ve farklı düzenlemeler yapılabileceğini, “tespit edilecek orta yolda okul gelenekleri, halkın dini terkibi ve daha çok veya daha az güçlü dini kökleşmesi dikkate alınabilir” cümlesiyle ifade etmiştir.

Sonuçta mahkeme, anayasal hakların başörtüsü yasağına yasal bir dayanak olmadığını ifade etmiş, ancak bunu karara bağlamamıştır. Mahkeme kararı 3’e karşı 5 oyla alınmıştır.

Anayasa Mahkemesi’nin kararı üzerine bazı eyalet hükümetleri (Hessen, Bavyera, Hessen, Saar, Saksonya, Berlin ve Baden-Württemberg) öğretmenlerin derslerde başörtüsü takmalarını yasaklamak için yasa çıkaracaklarını açıklamıştır.¹⁸ Halen bu eyaletlerde öğretmenlerin başörtüsü takması yasaktır. Bavyera Kültür Bakanı Monika Hohlmeier görüşünü şöyle açıklamıştır:

Fundamentalizme okullarımızda kapı açamayız. Başörtüsü takılması velilerin ve öğrencilerin büyük çoğunluğunun anlayışlarına aykırıdır ve okulun huzurunu bozabilir.

Bu açıklama başörtüsünün temsil ettiği kültürle bağına vurgu yaparak, Müslümanlıkla Hristiyanlık arasındaki farka işaret etmektedir. Aynı açıklamasında Hohlmeier, haç ve rahibe kıyafetlerinin yasaklanmayacağını da ifade etmiştir.¹⁹ Baden-Württemberg Kültür Bakanı Annette Schavan, karardan sonra eyalet hükümetinin hazırladığı taslakta, “Hristiyan ve Batı dünyasının eğitim ve

kültür değerlerinin dışa yansıtılmasının²⁰ yasak olmayacağını ifade etmiştir. Bu açıklamada da Müslümanlık ve Hristiyanlık arasındaki fark bir kez daha gündeme gelmekte ve “öteki” olarak tanımlanana yasak getirilmek istenmektedir. Federal hükümette göçmenlerden sorumlu Marie Luise Beck, eyalet hükümetlerinin çıkarmayı düşündükleri, “Müslüman başörtüsüne hayır, Hristiyan dini sembollerine evet” şeklinde özetlenebilecek yasaların, Anayasanın eşitlik ilkesini ihlal edeceğini belirtmiştir. Cumhurbaşkanı Johannes Rau, Anayasanın nötrlük ilkesi gereği devletin, toplumda var olan tüm inançlara eşit davranması gerektiğini, başörtüsü için geçerli olanın, haç ve rahibelerin kıyafetleri için de geçerli olduğunu, okulun herkese açık olması gerektiğini ifade etmiştir.²¹

Ben, başörtüsü yasağının, tüm dini işaret ve sembolleri toplumsal alandan dışlayacak laik devlete doğru giden ilk adım olacağından endişe ediyorum... Özgürlükçü devletin din ve dünya görüşleriyle ilgili nötrlitesi, bu konularda toplumun nötr olmasıyla karıştırılmamalı. Toplumsal alanımız din dışı bir alan değildir ve din sadece özel bir mesele de değildir.²²

Bavyera Eyaleti Başbakanı Stoiber “Cumhurbaşkanı Hristiyan değerlerin içkin olduğu ülkemizi, kendi kimliğimizi tartışmaya açamaz... Başörtüsü demokrasiyle örtüşmez”²³ diyerek, cumhurbaşkanına tepki göstermiştir. Yine Katolik Kilisesi Kardinali Karl Lehmann, Hristiyan ve Müslümanların dinsel sembollerinin eşit görülebilmesiyle ilgili şüphesinin olduğunu ve başörtüsünün siyasi bir sembol olduğunu, çatışma potansiyeli oluşturabileceğini belirtmiştir.²⁴ Protestan Kilisesi Konseyi Başkanı Huber de başörtüsünün İran Devrimi’nin ürünü olduğunu iddia etmiştir.²⁵

Görüldüğü gibi Anayasa Mahkemesi’nin verdiği karar, bir içtihat oluşturmaktan ziyade eyaletlere havale ettiği düzenleme hakkıyla, Müslümanlık ile Hristiyanlığın sembollerinin ayrımını

ortaya çıkarmış ve hem bir ötekileştirme, hem de çatışma potansiyeli doğmasına yol açmıştır.

Almanya’da başörtüsü ekseninde yaşanan bu tartışma da bir anlamda Fransa ile aynı noktaya gelmekte, entegrasyon ve vatandaşlık sorunu bir kez daha temel sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Almanya’da yaşayan ve Alman vatandaşı olan yabancıların karşı karşıya oldukları sorun, onların hem Müslüman hem de Alman vatandaşı olmalarıdır. Almanya’nın geçmişi, sekülerlik bağlamında, din ve vicdan özgürlüğünün daha rahat yaşanabileceği bir gelenektir. Bu anlamda devletin nötrlük ilkesi buna imkân vermektedir. Ancak dünyada yaşanan gelişmeler ve 11 Eylül olayları bütün dünyada olduğu gibi Almanya’da İslam korkusunu gündeme taşımış ve farklılıkların bir arada yaşaması yerine farklı olanın dışlanmasına yol açmıştır.

AVRUPA İNSAN HAKLARI MAHKEMESİ’NİN KARARLARI

Konumuz bağlamında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne (AİHM) yapılan başvurular, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’nin (AİHS) inanç özgürlüğünü düzenleyen 9. maddesine²⁶ dayanmaktadır. Mahkeme söz konusu maddeyi şöyle değerlendirmektedir:

9. maddede korunan şekliyle düşünce, vicdan ve din özgürlüğü, Sözleşmedeki anlamında “demokratik toplumun” temel taşlarından biridir. Dinsel boyutu bakımından bu özgürlük müminlerin kimliği ve hayat görüşlerine dair en asal unsurlar arasında yer aldığı gibi; tanrıtanımazlar, şüpheçiler ya da kayıtsızlar için de değerli bir kazanımdır... Bunlar demokratik toplumun –yüzyıllar süren savaşım sonu güçlüklerle sağladığı– ayrılmaz varlık koşulu olan çoğulculuktur.²⁷

AİHS’de bu anlamda din ve inanç özgürlüğünü düzenleyen bu madde dışında, başta ifade özgürlüğü, örgütlenme özgür-

lg, özel hayatın korunması, eēitim hakkı, ayrımcılık yasaēını düzenleyen (8., 10., 11., 14. madde ile Ek 1. Protokol 2. madde gibi) maddeler, din ve inanē zgrlēn güvenceye alan maddeler olarak sayılabilir.

Konu ile ilgili olarak, Lucia Dahlap İsviēre'ye karēı davasında mahkeme, memurun inanēlarının gereēi ile görev tanımı arasındaki iliēkiyi incelemiētir. Lucia Dahlap, devlet ilkokulunda ēretmendir. Katolik olan Dahlap, 1991'de Mslmanlıēı seēmiē ve bir Müslümanla evlenmiētir. 1991'den 1996'ya kadar derslere baērts ile devam etmiētir. Okul müdürü tarafından baērts ile derse girmesinin kamusal eēitime aykırı olduēu gerekēesiyle uyarılmıētır. Dahlap bu uyarı zerine Cenevre İdare Mahkemesi'ne baēvurmuē ve mahkemenin ret kararını İsviēre Federal Mahkemesi de onaylamıētır. Bunun zerine AİHM'ye baēvuran Dahlap, baērtsn 4 yıl boyunca kullandıēına ve bu süre iēinde bir sorun yaēanmadıēına dikkat ēekmiētir. Mahkeme, hükümetin dini semboller konusunda ayrıma gittiēine dikkati ēekerek, devlet okulunda hizmet vermekle görevli ēretmenlerin bu mesleēi kabul etmekle devletin laik niteliēini, yani devletin tarafsızlıēını kabul ettiēini, baērts ile devletin tarafsızlık ilkesinin bozulacaēını ileri srmētir. Kararda zel okullarda bu yönde bir ayırım olmadıēına ve baēvuru sahibinin bu okullardan birinde ders verebileceēine iēaret edilmektedir. Sonuēta mahkeme, yapılan müdahalenin din zgrlē aēısından lēllēn dikkate alarak baēvuruyu kabul edilmez bulmuētur.²⁸

Konumuz aēısından önemli bir karar da ēenay Karaduman'ın Türkiye'ye karēı aēıēı davadır.²⁹ Bu kararla ilgili genel yargı, komisyonun Türkiye'yi haklı bulduēu noktasındadır. Karar doērudan baērts ile ilgili olmadıēı iēin bir baēlayıcılıēı yoktur. Ankara Üniversitesi Eczacılık Fakültesi mezunu ērenci mezun olduktan sonra diploma yerine geēen çıkıē belgesini almıētır. Daha sonra diploma verilmesi sırasında, ērenci okula baērtl fotoēraf vermiētir. Dekanlık bu resimleri kullanarak diploma vermeyi red-

detmiştir. Ankara İdare Mahkemesi, başörtülü fotoğrafın öğrencinin kimliğini tespit etmede yetersiz olacağı gerekçesi ile açılan davayı reddetmiştir. Üst mahkeme olarak Danıştay da kararı onaylamıştır. Bunun üzerine Şenay Karaduman Avrupa İnsan Hakları Komisyonu'na başvurmuştur. Komisyon, başörtülü fotoğrafları yüzünden üniversite diplomasını alamayan öğrencinin başvurusunu kabul edilmez bulmuştur. Mezun olmuş, diploma yerine geçen çıkış belgesi almış ve işe girme gibi mezuniyet sonrası imkânlarla sahip olmuş olduğu için, diploma verilmemesinin öğrencinin herhangi bir hak kaybına yol açmayacağına hükmeden komisyon, bu yönde karar vermiştir. Komisyon ayrıca kararında, öğrenim görme hakkıyla ilgili bir şikâyet bulunmadığını vurgulamıştır. Bu kararda önemli bir nokta da, Türk eğitim sistemi ile ilgilidir. Kararda, davacıların "laik bir üniversiteyi seçmiş" olmalarıyla, başörtüsünden vazgeçmiş oldukları kabulü çıkmaktadır. Oysa Türkiye'de tek bir eğitim sistemi bulunmaktadır. Devlet üniversitelerinin yanında vakıf üniversiteleri bulunmaktadır; ancak bunlar da aynı eğitim sistemine ve aynı kanunlara bağlı, laik üniversitelerdir.

AİHM'nin Türkiye'deki başörtüsü tartışmalarıyla ilgili en önemli karar Leyla Şahin/Türkiye davası kararıdır. 1998'de başörtüsü yasağı nedeniyle başvuran İstanbul Üniversitesi Çapa Tıp Fakültesi öğrencisi Leyla Şahin'in davasını AİHM 29 Haziran 2004 günü, başvuruyu reddederek sonuçlandırdı.³⁰ Ancak yapılan itiraz sonucu dava AİHM Büyük Kurulu'nda görüşülecektir. Bu karar önemlidir ve bu yüzden üzerinde durmakta fayda var.

Dava İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü'nün üniversiteye türbanla girişi yasaklayan 23.2.1998 tarihli idari düzenlemesinin AİHS'nin ifade ve inanç özgürlüğünü düzenleyen 9. maddesini ihlal ettiği gerekçesi ile İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi öğrencisi Leyla Şahin tarafından açılmıştır. AİHM kararın gerekçesinde, özellikle Türk Anayasa Mahkemesi kararlarına atıfta bulunarak, üniversitelerde türban takılmasının türban takmayanlar üzerinde baskı ve ayrımcılık yaratacağına ve türban takmanın Anaya-

sanın laiklik ilkesine aykırılığına vurgu yapmıştır. Mahkeme türban yasağını,

- a. Yasağın iç hukukta yasal dayanağının olup olmadığı,
- b. Yasaklamanın meşru bir amaç taşıyıp taşımadığı,
- c. Yasağın demokratik toplum düzeni için gerekli/zorunlu

ve ölçülü olup olmadığı noktalarından değerlendirmiştir.

Yasal dayanak noktası

Davacı, üniversite tarafından yapılan düzenlemenin 2547 sayılı kanunun Ek Madde 17'ye³¹ aykırı olduğunu ileri sürmüştür. Mahkeme ise yasa kavramını sadece şekli değil, maddi olarak algılamış ve yazılı hukuk dışında, içtihat hukukunu da yasa kavramı içine dahil etmiştir. Yine AİHM, iç hukuk uygulama ve yorumlarının ulusal makamlara ait olduğunu vurgulamış ve herhangi bir yasal düzenlemenin iç hukuka uygun olup olmadığını belirleme yetkisinin ulusal mahkemelerde olduğunu, türban konusunda Anayasa Mahkemesi ve Danıştay'ın yasağı hukuka uygun bulduklarını ve kendilerinin de buna uyduklarını belirtmiştir. Bu nedenle mahkeme türban yasağının yasal dayanağının olduğuna hükmetmiştir

Meşru amaç değerlendirmesi

Bu noktada da mahkeme Anayasa Mahkemesi ve Danıştay kararlarına atıfta bulunarak, üniversitenin yapmış olduğu düzenlemenin başkalarının hak ve özgürlükleri ile kamu düzenin korunması açısından meşru amaçlar taşıdığını belirtmiştir. Dolayısıyla bu açıdan da herhangi bir sorun olmadığına hükmetmiştir.

Demokratik bir toplum için gereklilik tartışması

AİHM, AİHS'ye taraf olan devletlerin kamu düzenini ve başkalarının hak ve özgürlüklerini korumak için türban takılmasına sınırlama getirebileceğini ifade etmiştir:

Türkiye gibi nüfusunun büyük bir çoğunluğunun belirli bir dine ait olduğu bir ülkede, üniversitelerde o dinin ge-

reklerini yerine getirmeyen veya başka bir dine mensup olan öğrencilere karşı fundamentalist dini hareketlerin baskı uygulamasını engellemek amacıyla üniversitelerde alınan önlemler, sözleşmenin 9'a 2 maddesi uyarınca hukuka uygundur. Bu bağlamda laik üniversiteler söz konusu dinin sembol ve ayinlerinin açıkça gösterilmesini, kamu düzeni ve başkalarının inançlarını korumak amacıyla ve farklı inançlardaki öğrencilerin barış içinde bir arada yaşamalarını temin etmek maksadıyla, bu sembol ve ayinlerin yerine ve usulüne ilişkin birtakım sınırlamalar getirmek suretiyle düzenleme yapabilirler.

Bu noktada mahkeme, ulusal mahkeme yargıçlarının ülkeye özgü ihtiyaçları ve koşulları daha iyi bileceklerinden, bu kararları daha iyi değerlendireceklerini ifade etmektedir. AİHM Avrupa'da bu konuda tek bir örnek olmadığını ve ülkeden ülkeye farklılık görüldüğünü ifade ederek genel görüşünü ifade eder:

Bu bağlamda şuna da işaret etmek gerekir ki; eğitimin doğal niteliği, düzenleyici güçleri çok önemli kılar. Elbette bu durum Avrupa denetimini dışarıda bırakmaz, özellikle bu tür düzenlemeler kesinlikle çoğulculuk prensibine aykırı olmamalı, sözleşmede yer alan diğer haklarla çelişmemeli ve din ve inanç özgürlüğünü tamamen ihmal etmemelidir.

Dava konusu olayda ise mahkeme, Anayasa Mahkemesi ve Danıştay'ın vermiş olduğu kararları benimsediğini ifade etmiştir. Mahkeme yasağı onaylarken, başkalarının hak ve özgürlüklerini, kamu düzenini ve kamu güvenliğini korumak gibi meşru bir amaçla sahip olduğunu ve bunun demokratik toplumda zorunlu bir tedbir olduğunu ifade etmiştir. Kararda "laiklik" ilkesine vurgu yapılmış, toplumun çoğunluğunun belli bir dine mensup olduğu ülkede bu dinin uygulamasının diğerleri üzerinde baskı oluşturabi-

leceği, daha önce kıyafete ilişkin kuralların konduğu, türbanı dini simge olarak gören bazı dini hareketlerin varlığının dikkate alınması gerektiği ve ulusal yetkililerin yerel (ülke) koşullarını daha iyi değerlendirebileceği ifade edilmiştir. Mahkeme ayrıca, başörtüsünün dini inanç gereği takıldığını ve okula alınmamanın din ve vicdan özgürlüğünü ihlal ettiğini kabul etmiş, ancak bu ihlalin demokratik bir toplumda zorunlu/gerekli ve kabul edilebilir bulduğunu da ifade etmiştir. Yani mahkeme başvurucunun başörtüsünü dini inancı gereği örttüğünü ve yasaklamalarla inanç özgürlüğünün ihlal edildiğini kabul etmektedir. Gerekçede atıf yapılan Türk Anayasa Mahkemesi kararlarında başörtüsünün dini inanç gereği takılmadığı kabulü dikkate alınmamaktadır. Bu bir çelişkidir ve açıklanmaya muhtaçtır.

Bu karar birçok açıdan hem tartışma yaratmış, hem de eleştirilmiştir. Şimdi bu kararla ve bu karar bağlamında AİHM ile ilgili bazı eleştiri noktalarına değinelim.

AİHM, yukarıdaki kararda üniversitelerde türban yasağının iç hukuka aykırı olup olmadığına kendini yetkili görmekte ve Türk mahkemelerinin kararlarına bağlı olduğunu ifade etmektedir. Burada AİHM için önemli nokta şudur: Bu yasağın iç hukuka uygun olup olmadığı değil, bu yasağın Türk mahkemeleri tarafından, AİHS'ye göre yorumlanıp yorumlanmadığının denetlenmesi noktasıdır. Mahkemenin bu denetimden kaçması sözleşmenin öngördüğü insan haklarının korunması yönünde önemli bir zaafıdır.

Bir başka nokta da, kararda geçen Türkiye gibi kökten-dinci İslam tehlikesinin bulunduğu bir ülkede üniversitelerde türban yasağı konması AİHS'yi ihlal etmeyeceği, böyle bir tehdidin olmadığı ülkelerde ise böyle bir yasağın sözleşmeye aykırı olabileceği varsayımdır. Bu açık bir çifte standart ifadesidir.

AİHM'nin verdiği bu karar ile birlikte özellikle Türkiye'de türban tartışmasının hukuki açıdan kapandığı, Danıştay ve Anayasa Mahkemesi'den sonra AİHM'nin de türban yasağı

konusunda olumsuz karar verdiği sıkça ileri sürölmektedir. Ancak bunlara katılmak mümkün değildir. Çünkü yukarda kısaca belirttiğim gibi AİHM, Danıştay ve Anayasa Mahkemesi'nin vermiş olduğu kararları AİHS'ye göre değerlendirmeden, bu kararları iç koşullara bağlı kabul etmiş ve sonuçlarını aynen benimsenmiştir. Kaldı ki bu mahkeme kararlarını önceki bölümlerde değerlendirdik ve bu anlamda Türkiye'de türban takmanın önünde hukuki bir engel olmadığını belirttik.

Bu durumun tersi geçerli olsa, yani Türkiye'de mahkemelerin türban aleyhine vermiş oldukları kararlar yasal olsa bile, bu kararların mutlak ve değişmez olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Hukuk sonuçta toplumsal değişimi bir arada tutmaya yarayan bir araçtan başka bir şey değildir. Bu anlamda ne mahkeme kararları, ne de bu kararlara dayanak olan yasal düzenlemeler asla ebedi olamazlar ve mutlaka ucu açık olmak durumundadırlar. Bu yüzden AİHM'nin Leyla Şahin davasında vermiş olduğu kararla Türkiye'de hukuki bir düzenleme yapmak mümkün değildir savı da geçersiz ve anlamsızdır

SONUÇ

Başörtüsü-türban konusu belirli bir tarihsel perspektif içinde ve süreç bağlamında ele alındı. Gelişmeler bazı bölümlerde kronolojik bir kurgu içinde verildi. Son dönem tartışmalarında özellikle 28 Şubat Süreci ve sonrasına kısmen değinildi. Ancak bu bölümde kitabın yayına hazırlandığı dönemin tartışmalarına da referans verilecektir. Bunun iradi bir tercih olduğu açıktır. Çünkü aşağıda değineceğim gibi tartışma esas olarak bir siyaset tartışmasıdır ve siyasi düzlemde yapılacak katkılar, yaşanan sıkıntıların aşılmasında önemli olacaktır.

Aşağıda çalışma boyunca ortaya çıkan manzaraya dair birkaç soru sorup, bunların cevapları verilecektir.

BAŞÖRTÜSÜ YASAK MI?

İlk tespit, başörtüsü konusunda gerek Anayasa, gerekse yasalar düzleminde bir düzenleme olmadığıdır.

Türkiye Cumhuriyeti, Anayasanın 2. maddesi ile, “laik ve sosyal hukuk devleti” olarak tanımlanmış ve 5. madde de devletin temel ve amaçlarının, “kişilerin ve toplumun refah, huzur ve mutluluğunu sağlamak; kişinin temel hak ve hürriyetlerini” sağlamak olduğunu hükme bağlamıştır. Bunun anlamı, devletin vatandaşlarının temel hak ve özgürlüklerden tam olarak yararlanabilmesi konusunda ödevleri olduğudur.

Anayasada kılık kıyafet konusunda hiçbir düzenleme olmadığı halde, üniversitelerde bu konuda idari düzenleme ve uygulamalar bulunmaktadır. Üniversitelerde uygulanan yasakların gerekçeleri olarak Devrim Kanunları, Anayasa Mahkemesi kararları, Danıştay ve idare mahkemelerinin kararları gösterilmektedir.

Anayasa Mahkemesi’nin konuyla ilgili verdiği son karar tartışmalıdır. Anayasanın 153/2 fıkrası açıktır: “Anayasa Mahkemesi bir kanun veya kanun hükmünde karamamenin tamamını veya bir hükmünü iptal ederken, kanun koyucu gibi hareketle, ye-

ni bir uygulamaya yol açacak biçimde hüküm tesis edemez.” Bundan çıkan sonuç, AYM kararlarının kanun yerine geçecek bir hüküm tesis edemeyeceğidir. Yani AYM kararları yasağın gerekçesi olamaz. AYM çeşitli kararlarında (E. 1989/11, *Resmi Gazete*, 21.1.1990; E. 1989/14 *Resmi Gazete*, 2.3.1990) gerekçelerinin bağlayıcı olmadığını hüküm altına almıştır. Ayrıca uygulama da diğer yüksek mahkemelerin karar gerekçelerini bağlayıcı olarak görmedikleri yönündedir. Danıştay 8. Dairesi’nin 1988/192 sayılı kararında gerekçenin bağlayıcı olmadığı açık olarak belirtilmiştir:

Anayasanın 153. maddesine göre Anayasa Mahkemesi kararlarının tüm yasama, yürütme ve yargı yerlerini bağlayacağı kuşkusuzdur. Aynı maddenin ikinci fıkrasında Anayasa Mahkemesi’nin yasa koyucu gibi hareket ederek yeni bir uygulamaya yol açacak biçimde karar veremeyeceği belirtilmiştir. Bu durumda Anayasa Mahkemesince iptal edilmeyip yürürlükte bırakılan bir yasa kuralını görülmekte olan bir davada uygulayan yargı yerlerinin bu yasa kuralının yorumunda Anayasa Mahkemesinin yorumuyla bağlı olmadığı... duraksamaya yer vermeyecek ölçüde açıktır... Bu maddedeki kuralların Anayasa Mahkemesi kararında yer alan gerekçelerle bağlı olmaksızın dairemizce yorumlanması gerekmektedir.¹

Yani Anayasada AYM’nin yasa koyucu gibi hareket ederek yeni bir uygulamaya yol açacak biçiminde karar vermesi yasaklanmaktadır. Buna göre üniversitelerde kılık ve kıyafet serbestliğini kayıt altına alan “yürürlükteki kanunlara aykırılık” ibaresi sadece mevcut kanunları anlatır ve AYM’nin bu kanunların getirdiği sınırlamaları genişletmesi, yasa koyucu yerine geçmek olur.

YÖK Kanununda Ek Madde 16’nın iptali üzerine yapılan Ek Madde 17 için açılan iptal davası, AYM tarafından reddedilmiştir. Dolayısıyla üniversitelerde bugün var olan tek yasal düzenle-

me Ek Madde 17'dir. Bu madde: "Yürürlükteki kanunlara aykırı olmamak kaydı ile, yükseköğretim kurumlarında kılık ve kıyafet serbesttir" şeklindedir. Bu madde hükmü halen yürürlüktedir.

Burada değineceğimiz bir nokta da temel hak ve özgürlüklerin kısıtlanmasında temel alınması gereken kriterlerdir. Bunlar Anayasanın 13. maddesinde düzenlenmiştir. Bu yönde yapılacak kısıtlamalarda iki koşul vardır: Kanunla yapılması ve Anayasanın özüne, demokratik toplumun ruhuna uygun olmasıdır. Başörtüsü konusunda yasal bir düzenleme olmadan yapılan yasaklamalarda, Anayasanın 24. maddesi ile düzenlenen "din ve vicdan hürriyeti", 42. maddesi ile düzenlenen "eğitim ve öğrenim hakkı" ve 10. maddesi ile düzenlenen "kanun önünde eşitlik" ihlal edilmektedir.

Yasağa dayanak olarak gösterilen Devrim Kanunları içinde "Şapka Kanunu" yer almaktadır. Bu kanun ile, TBMM üyeleri ile tüm devlet memurlarına şapka takma zorunluluğu getirilmiştir. Bu kanun kadınların kılık kıyafet düzenlemelerine gerekçe yapılamaz. Devrim Kanunları arasında yer alan "Şapka Kanunu" 1982 Anayasasının 174. maddesi ile koruma altına alınmıştır. Yine Devrim Kanunları içinde yer alan, Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun'da din adamlarının, ruhani kisvelerini dini mekânlar dışında giymeleri yasaklanmıştır. Bu nedenle kanunun belirtilen kişiler dışındaki kimselere uygulanması mümkün değildir. Bu kanun da başörtüsü yasağına gerekçe yapılamaz. Bu açıdan Devrim Kanunları içinde başörtüsüne ilişkin bir yön yoktur ve bunlar başörtüsü yasağının hukuki dayanağı olamaz.

25 Ekim 1982 tarihli *Resmî Gazete*'de yayımlanan Kamu Kurum ve Kuruluşlarında Çalışan Personelin Kılık ve Kıyafetine Dair Yönetmelik ile devlet memurlarına kılık kıyafet yönünde bir düzenleme getirilmiştir. Yönetmeliğin ikinci maddesi yönetmeliğin uygulama alanını "memurlar, sözleşmeli ve geçici personel ve kamuda çalışan işçiler"le sınırlandırmıştır. 22 Temmuz 1981 tarih ve 8/3349 sayılı Bakanlar Kurulu kararı ile yürürlüğe konulan Milli Eğitim Bakanlığı ile Diğer Bakanlıklara Bağlı Okullardaki Gö-

revlilerle Öğrencilerin Kılık ve Kıyafetlerine Dair Yönetmelik ise ortaöğretim kurumlarında çalışan personel ve öğrenim gören öğrencilerle sınırlandırılmıştır.

YÖK Öğrenci Disiplin Yönetmeliğinin 7. maddesine bir fıkra eklenmesine dair yönetmelik 8.01.1987 tarihli *Resmi Gazete*'de yayımlanmıştır. Yönetmeliğe eklenen "h" fıkrasına göre "Yüksek Öğretim Kurumlarının dersane, laboratuvar, klinik, poliklinik ve koridorlarında çağdaş kıyafet ve görünüm dışındaki bir kıyafet ve görünümde bulunmak" kınama cezasını gerektiren bir davranış olmuştur. Burada çağdaş kıyafet olarak neyin kastedildiği açık olarak belirtilmemiştir. Yani burada kastedilenin başörtüsü mü, yoksa türban mı olduğu belli değildir. 4.12.1988 tarihli *Resmi Gazete*'de yayımlanan yönetmelikte ise YÖK, "h" fıkrasına parantez içinde bir istisna getirmiştir: "Dini inanç sebebiyle boyun ve saçlar, örtü veya türbanla kapatılabilir." 28.12.1989 tarihli *Resmi Gazete*'de yayımlanan bir değişiklikle de, daha önce Öğrenci Disiplin Yönetmeliğinin 7. maddesine eklenen "h" fıkrası yürürlükten kaldırılmıştır. Böylece üniversitelerde disiplin konusunda, başörtüsüne yönelik kısıtlama kalmamıştır. Daha da önemlisi, bu konunun yönetmelikle düzenlenmesi mümkün değildir.

İdarenin Anayasa maddelerini dayanak göstererek temel hak ve özgürlükleri sınırlayan düzenleyici işlem (tüzük, yönetmelik, genelge vs) yapması hukuken imkânsızdır. Bu imkânsızlık hem temel hak ve özgürlüklerin kısıtlanmasındaki kriterler, hem de idari düzenleyici işlemlerin normlar hiyerarşisindeki yeri bakımındandır. Anayasanın temel hak ve özgürlüklerin sınırlandırılmasını düzenleyen 13. maddesinin 2. fıkrasında, hak ve hürriyetlerin sınırlandırılmasında daima gözetilmesi gereken ölçü (yani sınırlamaların sınırı), demokratik rejim anlayışı olarak öngörülmüştür. Başka bir anlatımla, hak ve hürriyetlere getirilecek sınırlamalar, yahut bunlar konusunda öngörülebilecek sınırlayıcı tedbirler, demokratik rejim anlayışına aykırı olamayacağı gibi, demokratik rejim anlayışı ile uzlaşabilir olmak zorundadır.

Görüldüğü gibi, kılık kıyafeti düzenleyen veya sınırlayan herhangi bir kanun hükmü bulunmamaktadır. Yani herhangi bir kanuna dayanmadan, hatta kanunlara aykırı olarak, yönetmelik, genelge ile sınırlandırmalar ve cezalandırma hükümleri getirilmektedir ki bu düzenleyici işlemler yok hükmündedir. Çünkü Türk hukuk sisteminde normlar hiyerarşisine göre kanunlar Anayasaya, tüzükler ve kararnameler, düzenlenmek istenen alana ilişkin kanunlara, yönetmelikler bağlı oldukları kanun ve tüzüklere uyumlu olarak çıkarılabilirler. Danıştay 5. Dairesi bir kararında bu açık olarak belirtilmiştir:

Türk Hukuk Sisteminde yönetmelikler normlar hiyerarşisinde yasa ve tüzükten sonra gelmekte oldukları gibi, yönetmeliklerle yasalara aykırı veya yasa hükümlerini değiştiren nitelikte hükümler sevk edilmesi de olanak dışıdır.²

Yani Türk hukuk mevzuatında üniversite öğrencilerine yönelik başörtüsüyle ilgili yasal bir düzenleme bulunmamaktadır. Bu konuda açık bir Anayasal düzenleme yapılarak sorunun çözümü yönünde adım atılmalıdır. Aksi durumda alt hiyerarşide yapılacak düzenlemeler durumu daha da karmaşıklaştıracak ve içinden çıkılamayacak noktalara taşıyacaktır.

KADININ KONUMU NE?

Çalışmamız açısından önemli bir sonuç da kadının konumuna ilişkindir. Osmanlının batılılaşma sürecinden Türk modernleşmesine geçen süreçte kadın birçok açıdan bir sembol olmuştur. Osmanlının son döneminde imparatorluğun kurtulması için öne çıkan düşünce akımlarında da kadının sosyal konumu, çokeşlilik, kılık kıyafeti gibi tartışmalar belirli bir biçimde ortaya çıkmıştır. Bu dönem için şu söylenebilir ki, düşünce akımlarının kadın tasavvurları ile imparatorluğun kurtuluşuna ilişkin tasavvurları benzerdir.

Aynı şekilde Cumhuriyet içinde kadının konumu önemliydi ve tasavvur edilen “ideal kadın” tipolojisi Cumhuriyetin varmak istediği noktaydı. Bu dönemde kadınlar (genel olarak tüm halk) salt dış görünüm açısından modern sayılmış ya da sayılmamıştır. Bu açıdan kadının sosyal konumu *ulaşılmalı* bir süreç değil, *yaratılmış* bir sonuç olarak karşımıza çıkmıştır.

Ancak bu çalışmada kadının konumu için söyleyebileceğimiz tek sonuç, Osmanlıdan Cumhuriyete kadın algısı konusunda bir değişim olmadığıdır. Kadının gerek Osmanlıdaki, gerekse Cumhuriyetteki rolü temelde örtüşmektedir. Bu rol, erkekler tarafından tanımlanmış ve alan olarak ev, görev olarak analık ve “vatanı hayırlı evlatlar yetiştirmek” olmuştur. Bu açıdan kadının ikincilliği Osmanlıdan Cumhuriyete devam etmiştir. Kadına biçilen bu rol hem dini referans alan İslamcılar, hem de Kemalizmi referans alan laik kesim için aynıdır. Bu rol İslamcılar için ataerkilliğin hiyerarşik toplumsal algısına, Kemalistler için modernliğin dayandığı rölalist ve otoriter zihniyetlerin cinsiyet temelli toplumsal yapı algısına bağlıdır.

1960 sonrası öne çıkan feminizm tartışmaları, 1980 sonrasında daha da derinlik kazanmış, hem İslami kesime, hem de Kemalizme feminist eleştiriler yönetilmiş ve kadının bireyselleşmesi ve siyasi arenanın bir oyuncusu haline gelmesi sürecinde önemli adımlar atılmıştır. Aynı şekilde İslami kesimde 1970’ler sonrası başlayan tartışmalarda kadının kamusal alandaki rolü ve konumu tartışılırken, öncelik ev işlerine verilmiş ve bu sorumluluklar yerine getirildiğinde sosyal faaliyetlere katılabileceği noktasından hareket edilmiştir.

1980 sonrasında başörtüsü tartışmasında yaşanan bütün bu süreçte Nilüfer Göle bir gelişmeye de dikkat çeker: Kadınların artık siyasi sahnenin bir oyuncusu olmaya başlaması ve kendi iradeleri ile sosyal hayata katılmaları.³ Bu önemli bir tespittir. Çünkü bu çalışmada da belirtmeye çalıştığımız gibi kadın, gerek Osmanlıda, gerek Cumhuriyet projesinde, gerekse Müslüman bakış açısı

sından sürekli olarak ikincilleştirilmiş ve her şeye rağmen ilk yeri ve görevi, evi ve çocuk yetiştirmesi olarak tanımlanmıştır. 1980 sonrasında yaşanan süreç hem İslami, hem de laik kesim için kadınların kamusal alanlarında ve siyasal hayatın oyuncularını olmalarında önemli bir sosyalleşme aracı olmuştur. Başörtüsü tartışmaları, İslami kesimdeki kızları ve kadınları hem sosyalleştirmiş, hem de bu bağlamda modernleştirmiştir.

Bu açıdan kadının Osmanlıdan bu yana sürekli olarak tanımlanan, dönüştürülmeye çalışılan, kısaca nesne kabul edilme ve olma halinden kurtulması önemlidir. Bu sadece İslami kesim için değil, aynı zamanda laik kesimdeki çoğunluk için de geçerlidir. Çünkü her iki kesim içinde yer alan kadınların çoğunluğu tanımlanan hayatları yaşamaktadır. Bu yüzden başörtüsü/türban bağlamındaki tartışma İslami kesimde özellikle gençleri sosyalleştirip modern hayata katarken, laik kesimde böyle bir süreci izlemek mümkün değildir. Kendini modern olarak tanımlayışı salt dış görünüşten kaynaklanan laik kesim kendi içinde hiyerarşik yapılanmadan kurtulabilmiş değildir. Kadının sosyal hayatta ikincilleştirilmesi İslami kesim içinde önemli bir dönüşüm geçirmiş ve geçirmektedir. Ancak laik kesim için henüz böyle bir süreç söz konusu değildir ve bekli de önümüzdeki on yıllarda böyle bir süreç yaşanacaktır.

LAİKLİK VE KAMUSAL ALAN NEREDE ÖRTÜŞÜYOR?

Çalışma boyunca gördüğümüz gibi, başörtüsü/türban yasaklamaları konusunda ikili sıkıştırma karşımıza çıkmıştır. Gerek yasal platformda, gerekse gündelik hayatta laiklik ve kamusal alan birer yasak unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yasak ilişkisi, laikliğin ve kamusal alanın devlet tarafından yapılan otoriter yorumundan kaynaklanmaktadır. Buradan şunu söylemek mümkündür: Kamusal alan bir iktidar alanıdır. Bu ise hayatta var olan her türlü iktidar ilişkisinin sürekli kılınması için kullanılmasıdır. Devletin toplum üstündeki, erkeğin kadın üzerindeki, laiklerin İs-

lamcı kesim üzerindeki ve daha artırabileceğimiz birçok alandaki iktidar ilişkisi, kamusal alan üzerinden meşruiyet örnekleri kazanmakta ve bir iktidar alanı olarak varlığını korumaktadır. Bu yüzden temelde kamusal alan tartışması teorik olarak sosyal bilimlerin alanı içinde olsa da, pratik olarak siyasetin bir iktidar aracıdır. Doğal olarak çalışma boyunca gördüğümüz gibi, laiklik ile kamusal alan arasında hem tarihsel, hem de pratik açıdan önemli benzerlik söz konusudur.

Osmanlıdan Cumhuriyete geçişte yaşanan yapısal dönüşümüne rağmen, bu iki kavram birbirini tamamlar niteliktedir. Osmanlının son döneminden Cumhuriyetin ilk yıllarına (1924) kadar, kamusal alan heterojen bir yapı arz eder. Bu, kadın giyiminden düşünce hayatına kadar geniş bir alanda böyledir. Aynı dönemlerde laiklik için de benzer bir süreç söz konusudur. Her ne kadar bu süreci yönetim düzeyinde laiklik, toplumsal anlamda sekülerleşme olarak ayırt edebilirsek bile bu dönemde laiklik yorumu daha toleranslıdır. İkinci dönemselleştirme ve benzer yorum, 1924 ile 1980 arasında da karşımıza çıkmaktadır. Bu süreçte her iki kavramın otoriter yorumuyla karşı karşıya kaldık. Cumhuriyetin kuruluşu ile tanımlanan ulusal kimliğin bir nosyonu olan laiklik bu kimliğin meşruiyetine dayanan bir kamusal alan sınırı çizmiştir. Bu, kamusal alana kimlerin ve nasıl girebileceği belirlenmiştir. Yani bu dönemde laiklik ve kamusal alan birbirini besleyen iki kategori olarak karşımıza çıkmaktadır.

İki kavram için benzerliğin son süreci ise 1980 sonrası dönemdir. Bu dönemde kamusal alan bir açılma yaşamış ve Cumhuriyetin kuruluşu ile tanımlanan dar sınır aşınmaya ve açılmaya başlamıştır. Bir yandan kimlik ve kültür temelli farklılıklar, bir yandan da yaşanan küreselleşme sürecinin etkisi ile bütün bu farklılıklar kamusal alana katılabilmiş ve kendini ifade edebilmiştir. Bu bir anlamda “sivil toplum” kavramının da güçlenmesine yol açmıştır. Kamusal alanda yaşanan bu açılım laiklik konusunda aynı şekilde gerçekleşmemiştir. Zihniyet düzlemindeki açılım, demokrat açılım,

laikliği de etkilemiştir. “Dinsel ya da din dışı hiçbir inanç sisteminin yetki/erk/gücü ele geçirerek, toplumda var olan diğer inanç sistemleri ve toplumsal/siyasal yapılar üzerinde baskı kurmama ilkesi” olarak, “karşılıklı yok sayma veya karşılıklı hoşgörü değil, bir ortak yaşam alanında kendi inanç sistemini diğer inanç sistemi ile birlikte yaşatma anlayışına sahip olmadır”⁴ şeklinde tanımlanacak yeni bir laiklik yorumunu ifade etmektedir. Bunun anlamı ilk olarak, toplumdaki farklı inançların kendi hak ve özgürlüklerini koruma hakkı ve bunları sağlayabilmek için tarafsız bir devlet olması zorunluluğudur. Bu anlayış, en baştan farklı inançları ortak kamu sahasından soyutlamak yerine, farklı inançları bir arada yaşamanın ön koşulu olarak sunmaktadır. Devlete ise bu birlikteliği sağlayabilecek imkânları sağlama görevi yüklenmektedir.

Bu durum doğal olarak devletin toplumdaki farklı inançlar arasında hakem olmasını sağlayan bir laiklik anlayışını yaratır. Devletin hakemlik rolü ikili bir işlev yüklenir. İlki toplumda var olan inançlar arasında eşit mesafede durmak ve kamusal alanda temsil edilmelerine izin verip bu alandaki düzenleyici işlevini yerine getirmek; ikincisi ise grup haklarıyla birlikte birey haklarına da sahip çıkarak koruyucu bir işlev yüklenmektir. Klasik demokrasi anlayışının tanımının bile değişerek yerini toplumda yaşayan farklı kimlik ve inançların hak ve özgürlüklerinin güvence altına alındığı “çoğulcu demokrasi”ye bıraktığı bir dönemde, laiklik anlayışımızın bir yaşam biçimi olarak anlamını ve varlığını eskisi gibi koruması mümkün değildir.

Laiklik konusunda atılacak adım, kamusal alan konusunda da önemli bir açılım getirecektir. Belirttiğimiz gibi kamusal alan siyasetin alanı olarak toplumsal olduğu düzlemde katılıma ve tartışmaya açık olmak durumundadır. Bu ise toplumun tüm bireylerinin kendi aralarında konuşması demektir. Konuşma ise sağlıklı bir toplumun esas oksijeni olduğundan kamusal alanın en geniş hali, bu konuşma halinin kanallarının en açık olduğu an olduğunda anlam kazanacaktır.

BAŞÖRTÜSÜ/TÜRBAN TARTIŞMASI SİYASİ BİR SORUNDUR

Tartışmaya ister son 30 yılda yaşananlar açısından bakalım, ister Cumhuriyet tarihi bağlamında bakalım, ister Osmanlı dönemi açısından bakalım, önümüzde duran, siyasi bir sorundur. Dolayısıyla konuşma siyaset eksenli ve temelli olmak durumdadır.

Osmanlının son döneminde gerek kadınların yazın hayatına kendi imzalarıyla katılımı, gerekse İkinci Meşrutiyet döneminde düşünce akımlarını seslendiren her bir metin siyasidir. Çünkü dergilerde yayımlanan yazılar ve ideolojik pozisyon ifade eden düşünce akımları talepler dile getirmektedir ve en önemlisi, diğer düşünceler ile etkileşim içindedirler. Özellikle düşünce akımlarının kendi aralarında yapmış oldukları tartışma metinlerinin düzeyine bugün bile ulaşmak zor görünmektedir.

Cumhuriyetin ilanı ve Türk modernleşmesi her anlamda büyük bir değişime yol açtı. Bu sadece gündelik yaşamın değişmesi ile sınırlı kalmadı, aynı zamanda siyasetin de sınırını çizdi. Türk modernleşmesi, gündelik hayatı laikleştirirken, sadece dinsel görünürlüğü ve etnik temelli tekdüzeleşmeyi tanımladığı kamusal alanda sınırlamadı, bu sınır aynı zamanda siyasetin de alanı oldu. Yani siyaset ancak laik ve Türk olanların dahil olabildikleri bir mekanizma olarak hayat bulurken, tersten bir okuma ile siyaset aracılığıyla tanımlanan kamusal alan Cumhuriyet seçkinlerinin meşruiyetini dayandırdıkları alan oldu. Bu yüzdendir ki, Cumhuriyet döneminde bir biçimde hayat bulan siyasi partiler bu sınırları ihlal ettikleri için kapatıldılar. Türk modernleşmesi, beğenelim beğenmeyelim siyasal bir projedir ve kendini siyasal bir tasarrufla var etmiştir. Tek parti döneminde güçlü bir muhalefet olmamış, ancak 1940 ortalarında başlayan süreç aynı zamanda rejime karşı bir siyasal muhalefetin de ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bazı dergi ve derneklerle başlayan süreç kendi siyasal örgütlenmelerini de bir süre sonra gerçekleştirmiştir.

Başörtüsü ile kamusal alana dahil olma hali hem eğitim hakkının, hem de eşit birer vatandaş olma talebinin ifadesidir. Bu

anlamda laik bir devletin görevi hem vatandaşlık hakkı, hem de eğitim hakkı bağlamında bu hakkı tanımaktır. Rejim kaygılarının bu talepleri yok sayıp bastırması, kendine benzemeyen siyasetleri ve talepleri yok saymasıdır. Yok sayılan bu talep ve varlıkların kendini siyaseten ifadesi ise en doğal olanıdır. Yani bu durum, bastırılan taleplerin siyaset üzerinden dillendirilmesidir. Özellikle 1980 sonrası tartışmada, başörtüsü talebinin siyasal bir simge olarak algılanması hem başörtülülere, hem de bu başörtüsü ekseninde gelişen eylemleri siyasal niteliğe büründürmüştür. Başörtülülerin bir anda türbanlı olarak algılanmaları ve bu şekilde lanse edilmeleri, rejimin, yani güçlü söylemin bir tanımlaması ve sunmasıdır. Ancak kabul etmek gerekir ki, aynı dönemde başörtüsü karşı tarafça da siyasal bir simge olarak algılanmış ve bu şekilde savunulmuştur. Ancak bu simge oluşu genel çoğunluk açısından hiçbir zaman rejimin dönüştürülmesi amacını taşımamıştır.

Şunu kabul etmek zorundayız: 1940'lar ile başlayan İslami duyarlılık ve talepler kamusallaşırken, sürekli olarak merkezi hedef almıştır. Bu merkez sadece modernleşmiş kentlileri değil, aynı zamanda modern ve ekonomik güce sahip olanları hedeflemiştir. Şerif Mardin'in ifade ettiği merkez-çevre ayrımı bu anlamda okunmalıdır. Yani çevre merkeze taşınırken önceliklerden birisi ekonomi olmuş ve ekonomi İslami duyarlılığa sahip kesim için ahlaki olanın, yani adil olanın anahtarı olmuştur. Necmettin Erbakan'ın siyasete girmesine vesile olan Türkiye Odalar Borsalar Birliği seçimleri ekonomi eksenli bir mücadelenin sonucudur. Nitekim sonradan kurulan Milli Selamet Partisi ve Milli Nizam Partisi bu anlamda ekonomiye özel bir önem vermişlerdir. Bu bakışın son durağı ise Refah Partisi'nin "Adil Düzen" sloganıdır. İslamcı kesimin siyasal eksenindeki mücadelesi çevrenin öncelikli olarak merkez karşısında ekonomik bakımdan güçlenmesini ifade etmektedir.

Genel olarak bu gelişmelerin ideolojik bir süreklilik içinde sürdüğünü söylemek mümkündür. Bu ideolojik süreklilik zaman içinde aynı dozda olmasa da Cumhuriyet ile başlamıştır. İslami

görünürlüğü bir sorun olarak algılanması, Cumhuriyetin kuruluşu ile kurumsallaşmaya başlayan ve temelde bir yaşam tarzı olarak biçimlenmiş olan “laiklik” ilkesine karşı tehdit kabul edilmesi ile başlamıştır. Bir ideolojik süreklilik olarak düşünüldüğünde yaşananlar, üzerinde durulmayı hak ediyor. Çünkü kamusal alanın, yani toplumun farklı kesimlerinin bir arada yaşayabileceği bir kamusal alanın, bunun bir parçası olan İslami kesim ve İslami görünürlükten temizlenmesi, bu kesimin toplumsal entegrasyonunu ertelemek anlamını taşır. Bu ise kendi içinde heterojen olan bu kesimi, kendi içlerinde tekdüzeleştirmektedir. Bu durum ise azınlık olan radikalleri güçlendirmektedir. Bunun sonucu ise bu kesimin söylemlerinin sert bir siyasete tekabül etmesidir. Yani “siyasallaşan laiklik” ile “siyasallaşan İslam’ın” karşı karşıya gelmesi, demek ki, birbirini anlamak yerine birbirini dışlamak ve yok saymak anlamını taşımaktadır.⁵

Önümüzdeki dönemde başörtüsü konusunda bir çözüm üretilecekse, bu, Cumhuriyetin kuruluşu ile tanımlanmış olan ulusal kimliğin, yani vatandaşlık anlayışının yeniden üretilmesiyle olacaktır. Bu ise siyasal bir projedir ve tepeden inme bir modernlik projesi değil, tüm vatandaşların kendilerini ifade edebildikleri bir sürecin son durağı olacaktır. Gerek laik kesimin duyduğu kaygılar, gerekse İslamcı kesimin yaşadığı sorunlar içe kapanarak değil, kamusal alanda bir arada yaşayacak formülleri birlikte üreterek aşılabilecektir.

Bu konuda son olarak şunu söylemek durumundayız: İslami kesim, laik kesimin türbanın siyasal simge olduğu yönündeki eleştiri ve suçlamalarını ısrarla geri çevirmektedir. Oysa şunu ifade etmek durumundayız: Siyasetin ifadesi dil ve söz ise, varlık ifadesi sembollerdir. Bu veri kabul edildiğinde türbanın siyasal simge olması kadar tabii bir şey de yoktur. İslamcı kesimdeki bu tavır esasta tartışmadan, yani siyasetten kaçışı ifade ediyor. Oysa yapılması gereken, o halde (türbanlı) kamusal alanda var olmanın mücadelesini vermektir ve bu da siyasettir.

ÇÖZÜM MÜMKÜN MÜ?

Başörtüsü tartışması her ne kadar 1980 sonrasında kamu-sallaşmış ve bu anlamda siyasallaşmış olsa da, geçmişi daha eski olan ve başka büyük bir toplumsal dönüşümün sonuçlarından biridir. Osmanlıda Batılılaşma ile başlayan dönüşüm ve tartışma, Türk Modernleşmesi ile vardığı ara durakta, İslami kesimin tanımlanan kamusal alanda görünürlüğünü kabullenemeyen modern tanımının iflasını ifade etmektedir. Çünkü türbanlı öğrencilerin kamusal alana dahil olma talebi, özellikle üniversitelerde okuma, meslek sahibi olma istekleri bütün modern varsayımlara ters düşen bir durumdu. Ancak bu, modernliği dış görünüş ile sınırlayan otoriter, pozitivist bir yoruma dayanmaktadır. Bugün bu yaklaşım sadece Türkiye’de değil, dünyada da önemli ölçüde mevzi kaybetmiştir.

Kabul etmek gerekir ki, sorunun çözümü için adım atarsak, bu tartışmayı siyasal düzlemde, ancak rejim tartışması dışında ele almak durumundayız. Sıkça söylendiği gibi, bu konu toplumsal düzlemde bir sorun değildir. Bunu birçok araştırma⁶ açık olarak ifade etmiştir. Konunun çözüm aşamasında sıkça dile getirilen devlet/idari alandaki kurumlar arasındaki mutabakat arayışı açık olarak konunun rejim temelli olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. Bu ise açık biçimde ideolojik bir angajmana dayanmaktadır. Bu yüzden merkez sağda özellikle kültürel kimlik olarak kendini İslami duyarlılık ile tanımlayan bir partinin bu konuda çözüm yönündeki adımı sürekli olarak şüpheyle karşılanacak ve anlamsız samimiyet testleri sürekli olarak gündeme gelecektir. Toplumsal düzlemde sorun olarak algılanmayan bu tartışmanın bu kadar derin krizlere yol açması dikkate değerdir. Başörtüsü sembolünden hareketle siyasal olarak algılanan rejim tartışması sadece “zan”lara dayanmakta ve nesnel dayanağı bulunmamaktadır. Bu yüzden böyle bir tartışmanın ortadan kalkması için yasal düzenleme konusu anlamsız görünmektedir. Sonuçta kılık kıyafet bir “hak ve özgürlük” konusudur. Ancak yaşanan tartışma-

larda uygulanan yasaklar, yasal dayanaklar öne sürülerek meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Burada temel çözüm, toplumsal muhtabakatın siyasete yansımaları ve kendisini kamusallaştırıp siyasallaştırmasındadır. Aksi durumda alt düzlemde yapılacak düzenlemeler yine keyfi uygulamalarla, her yıl binlerce insanın mağdur edilmesine yol açabilecektir. Yasal bir dayanağı olmadan her yıl binlerce gencin mağdur edilmesi kabullenilemez. Çalışmanın bu bölümünde birkaç noktada özetlenecek bir çözüm önerisi yapmak durumundayız.

Bu bağlamda çözüm önerisi ancak soruna neden olarak algılananlar birlikte ele alındığında anlamlıdır. Çalışma boyunca ileti sürdüğümüz Türk modernleşmesinin otoriter bir yorum içinden tanımlandığıdır. Bunun doğal sonucu olarak kamusal alandan laikliğe kadar birçok kavram aynı zihniyetin izlerini taşır, hatta temel varsayımları güçlendirerek yapının korunmasını sağlarlar. Bu yüzden Türkiye’de yaşanan sorunlar konusunda genel bir çıkış, modernleşme ile hesaplaşmayla başlamak durumundadır. Bunun anlamı, Türk modernliğinin getirdiklerinin yadsınması değil, onu yeniden kurmak, yorumlamak, tartışmaktır. Konumuz açısından ise çözüm önerisinin başlangıç noktası laikliğin otoriter yorumunun terk edilmesi ve demokrat zihniyet içinden bir laiklik üretmektir. Yani devletin laik olması ile başlayacak bir adım, çözüm konusunda ışık olabilir.

Başörtüsü tartışması sorun olarak üç noktada tartışılıyor: İmam-hatip liselerindeki başörtülü kız öğrenciler, üniversiteye başörtülü olarak devam etmek isteyen kızlar ve kamuda çalışan başörtülü memurlar. Her ne kadar bu alanlardan özellikle üniversitede yaşananlar öne çıkıyor olsa da, diğer alanlarda da zaman zaman keyfi uygulamalara rastlamak söz konusudur. Bu keyfiliğin en yoğun yaşandığı alan üniversitelerdir. Her üç tartışma alanında da yaşanan keyfiliğin ortadan kaldırılması zorunludur.

Öncelikle liselerde (imam-hatip liseleri) ve üniversitelerde yaşananlar birlikte ele alındığında, çözüm konusunda “Fransa

modeli” olarak anılan uygulama önemli bir çıkış olabilir. Fransa’da bu uygulamanın çerçevesi 2004’te çıkan yasa ile çizilmiştir. Buna göre devlet okullarında gösterişli dini işaretler (başörtüsü, kipa, haç) yasaklanmıştır. Ancak özel liseler bu düzenlemenin dışındadır. Yani bu okullarda herhangi bir yasaklama söz konusu değildir. Ekleme gerekir ki, Fransa’da liselerde yaşanan bu tartışma üniversite için söz konusu değildir.

Bu model Türkiye’ye nasıl uygulanabilir? Bu iki alanı birlikte ele aldığımızda ikili (hem laik kesim, hem de İslami kesim açısından) bir oportünizmin var olduğunu ifade etmek gerekiyor. Bunu biraz açalım: Yukarıda ifade ettiğimiz gibi sorun Fransa’da devlet liselerinde yaşanmaktadır ve üniversiteler bu tartışmanın dışındadır. Ancak bizde laik kesim, Fransa’daki tartışmanın sadece “yasak” kısmını ele almakta ve bu dayanakla üniversitelerde yaşananları meşru göstermeye çalışmaktadır. Benzer bir tutumla İslami kesim de üniversitelerde yaşanan “özgürlük” ortamını alarak, sadece üniversitede değil, İHL’de de özgürlük talebinde bulunmaktadır. Kısaca iki kesim de, yasak ve özgürlüğü kendi alanlarını genişletmek üzere oportünist biçimde kullanmaktadırlar.

Başörtüsü tartışması, lise kısmında, özellikle İHL’de tartışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu okullar yine devlete bağlı olmak kaydı ile müfredatı ve adı değiştirilerek özerk bir kuruma bağlanabilir. Bu kurum ise özerkleşecek, yani mevcut yapısının dönüştürüldüğü Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) olabilir. DİB’in özerkleşmesi bugün üzerindeki tartışmaların azalması açısından önemlidir. Bütçesinden çalışan sayısına kadar önemli bir tartışma konusu olan DİB’in özerkleşmesi, aynı zamanda Türkiye’nin laikleşmesi açısından da önemlidir. Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz gibi başörtüsü, siyasi bir tartışma olarak esasta laikliğin demokratikleştirilmesi sorunudur. Bu şekilde bir dönüşüm Fransız modelinin uygulanması açısından bir sorun yaratmayabilir. Bunun sonucu olarak devlet okullarında başörtüsü yasaklanabilir, ancak adı ve müfredatı değişecek bu okullarda herhangi bir yasaklama olmaz.

Yine ikinci ve üçüncü tartışma alanlarını birlikte değerlendirdiğimizde, üniversite öğrencileri ve devlet memurları tartışma konusudur. Üniversiteleri ele alırsak, gerek üniversitede çalışan devlet memurları, gerekse burada öğrenim gören öğrenciler açısından çözüm konusundaki en operasyonel yaklaşım kamu hizmeti alanlar (öğrenciler) ve kamu hizmeti sunanlar (memurlar) şeklinde bir ayrımına gidilmesidir. Eğer üniversite bir kamu kurumu olarak kabul edilirse, burada sunulan hizmetten yararlanan öğrencilere yönelik bir yasaklama söz konusu olamaz. Bu öğrenciler reşit, yani iradi tercih yapabilen bir birey olarak kabul edilmeli ve tercihlerine saygı duyulmalıdır. Aksi durum insan haklarından kanun önünde eşitliğe kadar birçok alanda hukuk ihlaline yol açar. Ancak, üniversitede çalışan, yani kamu hizmeti veren görevliler için bir kısıtlama getirilebilir. Ancak bunun da toplumsal mutabakata dayalı bir anayasal dayanağı olmalıdır. Bu başlık altında ikincil önemde değerlendirilebilecek bir başka çözüm önerisi de lise ve orta kısımda yapıldığı gibi üniversitelerin de devlet üniversiteleri ve özel/vakıf üniversiteleri şeklinde ayrılması ve ikinci grup üniversitelerde başörtüsünün serbest bırakılmasıdır. Böylece kız öğrencilerin önlerinde bir seçme imkânı olur ve sonra da yaşanması muhtemel birçok mağduriyet önlenmiş olur.

Üçüncü tartışma başlığı ise her türlü devlet memurlarına yöneliktir. Bu alanda belli bölüm ve kurum memurları için kısıtlama getirilebilir. Ancak burada yapılacak kısıtlamanın da iki kriteri olmalıdır: Anayasal güvence ve toplumsal mutabakat.

BİRLİKTE YAŞAMA VE ORTAK BİR GELECEK KURMA SORUNU

Alain Touraine'ın bir çalışması Türkçeye şu adla çevrilmiştir: *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?* Evet gerçekten Touraine'ın çalışmasına ismini veren bu soru önemlidir. Toplumsal farklılıkların kamusalallaştığı, modernliğin yarattığı kimlik, vatandaşlık, ahlak tartışmaları farklılıkları ve bu yönde arayışları öne çıkardıkça bu farklılıkların bir arada yaşaması

önemli bir gündem maddesi olarak karşımızda çıkmaktadır. Bu tartışmalarla sadece Batıda değil, küreselleşmenin yaşandığı birçok coğrafyada karşılaşilmektedir.

Başörtüsü/türban tartışması özelinde ortaya çıkan İslamcı taleplerin kamusallaşması ve siyasallaşması bir sonuçtur. Bu sonucun nedenleri ortadan kaldırılmadan çözümü mümkün değildir. Cumhuriyetin kuruluşu ile tanımlanan ulusal kimliğin dayandığı vatandaşlık yeniden tanımlanmalıdır. Cumhuriyetin kuruluşuyla askeri ve sivil bürokrasiyi toplumdan ayıran bütün üstten tanımlayıcı unsurlar ortadan kaldırılmalıdır. Laik kesimin kendine benzemeyenleri kabul etmesi ve birlikte ortak bir gelecek kurma çabasına girmesi gerekiyor. Aksi tavırlar şimdiye kadar yaşandığı gibi her iki kesimi de içe kapatarak ortak bir gelecek kurma imkânını baştan yok etmektedir. Oysa önümüzde duran seçenek, farklılığımızı veri kabul edip, ortak bir gelecek kurabilecek ilk adımı atmaktır.

NOTLAR

GİRİŞ

- 1 Mustafa Ünal, "Türban Düşmanlığı," *Zaman*, 11. 02. 2005.

BİRİNCİ BÖLÜM

- 1 Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Ayrıntı Y., İst., 1998, 2. b., s. 157
- 2 Anthony Giddens, *age*, s. 11
- 3 Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, Metis Y., İst., 2000, s. 159-174
- 4 Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, Vadi Y., Ank., 1997, 2. b., s. 16
- 5 Baskan Oran, *Küreselleşme ve Azınlıklar*, İmaj Y., Ank., 3. b., 2000, s. 4-8; Graham Thomson, Paul Hirst, *Küreselleşme Sogulanıyor*, Dost K., Ank., 1998
- 6 Zygmunt Bauman, *Küreselleşme, Toplumsal Sonuçları*, Ayrıntı Y., İst., 1997, s. 7
- 7 Etyen Mahcupyan, *Osmanlı'dan Postmoderniteye*, Patika Y., İst., 3. b., 2000, s. 177-199
- 8 Etyen Mahcupyan, *age*, s. 180-184
- 9 Bu başlıkta ele alınan tartışma Etyen Mahcupyan'ın makalesi temel alınarak yapılmıştır. Daha derinlemesine tartışma için bkz. Etyen Mahcupyan, *İdeolojiler ve Modernite*, Patika Y., İst., 2. b. 1997, s. 10-45

İKİNCİ BÖLÜM

- 1 Meral Akkent, Gaby Franger, *Başörtüsü*, Dağyeli Y., Frankfurt, 1987, s. 64
- 2 Donald A. Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, İmge Y., Ank., 1996, s. 273
- 3 Marlin Stone, *Tanırlar Kadinken*, Payel Y., İst., 2000
- 4 Yıldız Cıbroğlu, *Kadın Sağı, Büyü ve "Türban"*, Payel Y., İst., Tarihsiz, s. 16
- 5 Mebrure Tosun, Kadriye Yalçav, *Sümer, Babil, Asur Kanunları ve Ammi-Aduğa Fermanı*, Ank., 1975, s. 252
- 6 *Bütün Yönleriyle Başörtüsü Sorunu*, Mazlumder, 2. b., İst., 1998, s. 18
- 7 Meral Akkent, Gaby Franger, *age*, s. 65
- 8 *Bütün Yönleriyle Başörtüsü Sorunu*, s. 23
- 9 Muazzez İlmiye Çığ, *Kuran, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*, Kaynak Y., İst., 8. basım, 2004, s. 29
- 10 Ali Şeriatî, *Fatma Fatımadır*, Dünya Y., s. 103'ten akt. *Bütün Yönleriyle Başörtüsü Sorunu*, s. 24
- 11 Meral Akkent, Gaby Franger, *age*, s. 67
- 12 Meral Akkent, Gaby Franger, *age*, s. 72
- 13 *Bütün Yönleriyle Başörtüsü Sorunu*, s. 20
- 14 Kuran-ı Kerim Nur (24) 27-31, 60; Ahzab (33) 53-54, 60; A'raf (26)
- 15 Kuran-ı Kerim Nur 31

- 16 Kuran-ı Kerim A'raf 26
- 17 Kuran-ı Kerim Nur 30-31
- 18 Kuran-ı Kerim Ahzab 59
- 19 Hayreddin Karaman, "İslam Kaynaklarında Örtünme", *Köprü*, no. 84 (Güz 2003), s. 18-19
- 20 Fatmagül Berktaş, *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis Y., İst., 2. b., 2000, s. 83-85
- 21 *İbn Fazlan (Fadian) Seyahatnamesi*, Bedir Y., İst., 1985, s. 31
- 22 Mehmet Önder, "Selçuklu Devri Kadın Başlıkları", *Türk Etnografya Dergisi*, S. 13 (1973), s. 1
- 23 Tezer Taşkıran, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayını, Ank., 1973, s. 13-14
- 24 Pars Tuğlacı, *Osmanlı Döneminde İstanbul Kadınları*, Cem Y., İst., 1984, s. 11
- 25 Ömer Çaha, *Sivil Kadın*, Vadi Y., Ank., 1996, s. 79-80
- 26 Tezer Taşkıran, *age*, s. 15
- 27 Şikari, *Karaman Tarihi*, s. 113'ten akt. Pars Tuğlacı, *age*, s. 68; Tezer Taşkıran, *age*, s. 19
- 28 Meral Akkent, Gaby Franger, *age*, s. 102
- 29 Tezer Taşkıran, *age*, s. 19-20
- 30 Ömer Çaha, *age*, s. 80
- 31 Tezer Taşkıran, *age*, s. 15; Aytunç Altındal, *Türkiye'de Kadın*, Anahtar Kitaplar Y., İst., 5. b., 1991, s. 81
- 32 Burada harem üzerine küçük bir not düşmekte fayda var. Harem Osmanlı'nın 16. yüzyılda kendi ürettiği değil, Bizans ve İran'dan aldığı bir gelenektir. Aytunç Altındal, *age*, s. 84
- 33 Ömer Çaha, *age*, s. 80
- 34 Pars Tuğlacı, *age*, s. 11
- 35 Meral Akkent, Gaby Franger, *age*, s. 97; Pars Tuğlacı, *age*, s. 11
- 36 Ömer Çaha, *age*, s. 81
- 37 Tezer Taşkıran, *age*, s. 20-21
- 38 Ömer Çaha, *Sivil Toplum, Aydınlar ve Demokrasi*, İz Y., İst., 1999, s. 60
- 39 Fatma Karabıyık Barbarasoğlu, *Moda ve Zihniyet*, İz Y., İst., 2. b., s. 101-106
- 40 Pars Tuğlacı, *age*, s. 72-78
- 41 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, yay. haz. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Y., İst., 2002, s. 41
- 42 Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi (Makaleler 4)*, İletişim Y., İst., 4. b., 1995, s. 10
- 43 Şerif Mardin, *age*, s. 11
- 44 Tank Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İst., 1960, s. 24
- 45 Tank Zafer Tunaya, *age*, s. 20-24
- 46 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Y., 7. b., İst., 1999
- 47 Hilmi Ziya Ülken, *age*, s. 20-21
- 48 Tank Zafer Tunaya, *age*, s. 30

- 49 Paul İmbert, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yenileşme Hareketleri*, Havass Y., İst., 1981, s. 132
- 50 Tanık Zafer Tunaya, *age*, s. 31
- 51 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Y., İst., 1995, 3. b., s. 77; Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Y., İst., 13. b. s. 78
- 52 Erik Jan Zürcher, *age*, s. 79
- 53 Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Basınevi, Ank., 1970, s. 113-114
- 54 Bernard Caporal, *Kemalizm'de ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*, Türkiye İş Bankası Kültür Y., Ank., 1982, s. 117-118
- 55 Kadınların tüketici rolü daha çok İstanbul ve Saray çevresi için anlamlı olabilir. Nitekim A. Altındal, Afet İnan'a atıfla Anadolu'da kadının başta tanım olmak üzere üretici rollerini ileri sürer. Aytunç Altındal, *age*, s. 91-92. Bu konuda yine B. Caporal çalışmasında aktardığı üzere Anadolu'da kadınlar özellikle halı tezgâhı işletmekte ve buralarda üretime katılmaktadır. Bkz. Bernard Caporal, *age*, s. 135-136
- 56 Ekrem Işın, "Tanzimat, Kadın ve Gündelik Hayat", *Tarih ve Toplum*, Mart 1988, s. 22
- 57 Bernard Caporal, *age*, s. 103
- 58 Bu ifadeyi Ekrem Işın'ın makalesinin alt başlığından değiştirerek ödünç aldım. Bkz. Ekrem Işın, *age*, s. 22
- 59 Münevver Alp, "Eski İstanbul'da Ustalık", *Türk Folklor Araştırmaları*, c. 8, no. 170 (Eylül 1963), s. 3173'ten akt. Ekrem Işın, *age*, s. 22-23
- 60 Tezer Taşkıran, *age*, s. 25-26
- 61 Tezer Taşkıran, *age*, s. 26-27
- 62 Tanık Zafer Tunaya, *age*, s. 44
- 63 Meral Akkent, Gaby Franger, *age*, s. 104-105
- 64 Niyazi Berkes, *age*, s. 195
- 65 Meral Akkent, Gaby Franger, *age*, s. 105
- 66 Pars Tuğlacı, *age*, s. 11-22
- 67 Niyazi Berkes, *age*, s. 195
- 68 Meral Akkent, Gaby Franger, *age*, s. 105
- 69 Meral Akkent, Gaby Franger, *age*, s. 106-107
- 70 Meral Akkent, Gaby Franger, *age*, s. 109
- 71 Nikişer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Y., İst., 7. b., 2001; Nevin Meriç, "Kadında Meydana Gelen Değişimlerin Tarihselliğinden Birkaç Kesit", Yıldız Ramazanoğlu (ed.), *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Toplumsal Dönüşümü*, Pınar Y., İst., 2. b. 2000; Nora Şeni, "19. Yüzyıl Sonu İstanbul Basınında Moda ve Kadın Kıyafetleri", Şirin Tekeli (yay. haz.), *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İletişim Y., İst., 3. b., 1995
- 72 Muhaddere Taşoğlu, *Osmanlı Cemiyetinde Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kıyafetleri*, Kadının Sosyal Hayatını Tetkik Kurumu Y., Ank., 1958
- 73 Serpil Çakar, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Y., İst., 2. b., 1996, s. 23. *Terakki* gazetesi alıntılan için bkz. Tezer Taşkıran, *age*, s. 30-33; Bernard Caporal, *age*, s. 60-61

- 74 Rabia, "Birinci Mesele: Terbiye-i Hatıramızın Vucub-i Islahı", no. 5'ten akt. Serpil Çakar, *age*, s. 24; Tezer Taşkıran, *age*, s. 31
- 75 Serpil Çakar, *age*, s. 25-28,
- 76 Bernard Caporal, *age*, s. 77
- 77 Ekrem Işın, *agm*, s. 24
- 78 Şeyhülislam Mustafa Sabri, "Mes'eleler Hakkında Cevaplar", s. 152-153'ten akt. Cihan Aktaş, *Tanzimattan Günümüze Kılık Kıyafet ve İktidar*, I, Nehir Y., 2. b., İst., 1991, s. 78
- 79 Serpil Çakar, *age*, s. 30
- 80 Bernard Caporal, *age*, s. 144-145
- 81 Akt. Ayşe Durakbaşı, "Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu", *Tarih ve Toplum*, Mart 1988, s. 164
- 82 Tezer Taşkıran, *age*, s. 34
- 83 Bernard Caporal, *age*, s. 64
- 84 Tezer Taşkıran, *age*, s. 34
- 85 Tezer Taşkıran, *age*, s. 34-35; Bernard Caporal, *age*, s. 76-77
- 86 İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın*, İst., 4. b., 1989, s. 60
- 87 Fatma Mermisi, *Peçenin Ötesi*, s. 12'den akt. Deniz Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar ve Yurttaşlar*, Metis Y., İst., 1997, s. 66
- 88 Zehra Toska, "Cumhuriyetin Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar", *Bilanço* 98, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler, Tarih Vakfı Y., İst., 1998, s. 75
- 89 Bernard Caporal, *age*, s. 81
- 90 Serpil Çakar, *age*, s. 43-78
- 91 Aynur Demirbilek, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi*, İmge Kitabevi, Ank., 1993, s. 105
- 92 C. H. Üsküdar, Açıktürbe, "Milli Moda", *Kadınlar Dünyası*, no. 26 (29 Nisan 1329), s. 4'ten akt. Serpil Çakar, *age*, s. 177
- 93 Belkas Şevket, "Kıyafet-i Millimizi Nasıl Düzeltemeli", *Kadınlar Dünyası*, no. 52 (25 Mayıs 1329), s. 4'ten akt. Serpil Çakar, *age*, s. 177
- 94 Belkas, Aksaray, "Kıyafet-i Hariciye-i Nisvan", *Kadınlar Dünyası*, no. 70 (12 Haziran 1329), s. 1-2'den akt. Serpil Çakar, *age*, s. 179
- 95 Serpil Çakar, *age*, s. 180
- 96 "Kadınlar Dünyası" imzasıyla "Kuvvet-i Mevcudiyetimizle Müzaheret Edelim", *Kadınlar Dünyası*, no. 73 (15 Haziran 1329), s. 1'den akt. Serpil Çakar, *age*, s. 180
- 97 Mükremin Belkas, "İzdivaç ve Usul-ı İzdivaç", *Kadınlar Dünyası*, no. 112 (5 Ekim 1329), s. 4-5'ten akt. Serpil Çakar, *age*, s. 180
- 98 Mükremin Belkas, *agm*, s. 5'ten akt. Serpil Çakar, *age*, s. 181
- 99 Aziz Haydar, "Biraz Dedikodu", *Kadınlar Dünyası*, no. 128 (25 Kânun-ı Sani) 1329, s. 3-4'ten akt. Serpil Çakar, *age*, s. 181
- 100 Aynur Demirbilek, *age*, s. 106
- 101 "Kadınlar Dünyası, Tesettür Nedir?" no. 124, s. 2-3'ten akt. Aynur Demirbilek, *age*, s. 105

- 102 "Kadınlar Dünyası" imzasıyla, "La logique des Fanatiques" (Fanatiklerin Mantığı), no. 124 (28-10 Janiver 1914), s. 3'ten (derginin Fransızca nüshasından) akt. Serpil Çakar, *age*, s. 181
- 103 "Kadınlar Dünyası" imzasıyla, "Şarkda Kadın: Tesettürden Evvel ve Sonra", *Kadınlar Dünyası*, no. 124 (28 Ocak 1914), s. 2-6'dan akt. Serpil Çakar, *age*, s. 184
- 104 Emine Seher Ali, "Tesettür Meselesi", *Kadınlar Dünyası*, no. 39 (12 Mayıs 1329), s. 1-2'den akt. Serpil Çakar, *age*, s. 183
- 105 Tarık Zafer Tunaya, *age*, s. 76
- 106 İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I, Risale Y., İst., 1986, s. xv
- 107 Bernard Caporal, *age*, s. 82
- 108 Cemiyet-i İlmiye grubunun kadın konusunda genel görüşleri için bkz. Sadık Albayrak, *Meşruiyet İstanbul'unda Kadın ve Sosyal Değişim*, Yeditepe Y., İst., 2002, s. 1-68
- 109 Reformist grubunun kadın konusunda genel görüşleri için bkz. Sadık Albayrak, *age*, s. 69-282
- 110 İsmail Kara *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* adlı eserinde bu düşünce akımının önemli kişilerini ve eserlerini kaynak olacak şekilde derlemiştir. Said Halim Paşa konusunda bkz. İsmail Kara, *age*, s. 73-174
- 111 Tarık Zafer Tunaya, *age*, s. 84-85; Bernard Caporal, *age*, s. 83-84
- 112 Musa Kâzım, "Tesettür-i Nisvan", *Sırrat-ı Müstakim*'den akt. Sadık Albayrak, *age*, s. 76-81; Niyazi Berkes, *age*, s. 446
- 113 Musa Kâzım, "Hürriyet, Müsavvat", *Sırrat-ı Müstakim*'den akt. Sadık Albayrak, *age*, s. 69-70; Niyazi Berkes, *age*, s. 446; Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Y., İst., 2003, s. 94
- 114 Bernard Caporal, *age*, s. 84
- 115 Mustafa Sabri, "Din-i İslamda Hedef-i Münakaşa Olan Mesailden Taaddüd Zevcat", *Beyanü'l-Hak*'tan akt. Niyazi Berkes, *age*, s. 447
- 116 Said Halim Paşa, *Toplumsal Çözülme*, s. 98'den akt. Cihan Aktaş, *age*, s. 93
- 117 Cihan Aktaş, *age*, s. 94
- 118 Bunun en iyi ifadesini Benedict Anderson'un *Hayali Cemaatler*'inde bulmak mümkündür (Metis Y., İst., 2. b., 1995).
- 119 Bernard Lewis, *age*, s. 235; Bernard Caporal, *age*, s. 87-88
- 120 Niyazi Berkes, *age*, s. 444
- 121 Ahmet Muhtar, *İkdam*, no. 5715, 1328'den akt. Bernard Caporal, *age*, s. 88
- 122 Tarık Zafer Tunaya, *age*, s. 80
- 123 Selahaddin Asım, *Osmanlıda Kadınlığın Durumu*, Metin Martı (yay. haz.), Arba Y., İst., 1989, s. 18-19
- 124 Bernard Caporal, *ages*. 89
- 125 Sadık Albayrak, *age*, s. 129
- 126 Sadık Albayrak, *age*, s. 359-470
- 127 Niyazi Berkes, *age*, s. 444
- 128 Kılıçzade Hakkı, "Sahte Softalığa ve Dervişliğe İlan-ı Harb", *İctihad*'dan akt. Sadık Albayrak, *age*, s. 379

- 129 Bernard Caporal, *age*, s. 92, Tezer Taşkıran, *age*, s. 60
- 130 Celal Nuri, "Kadınlarımız", *İçtiha'dan* akt. Sadık Albayrak, *age*, s. 388
- 131 Ahmed Cevad, *Bizde Kadın*, haz. Hayrünisa Köni, Tarih ve Toplum Kitaplığı (*Tarih ve Toplum'un eki*), Mart 1988, s. 22-26
- 132 Bernard Caporal, *age*, s. 91
- 133 Tarık Zafer Tunaya, *Hürriyetin İlanı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Y., İst., 2004, s. 58-59; Tezer Taşkıran, *age*, s. 55, Bernard Caporal, *age*, s. 91-92
- 134 Türkçülerin bu dergilerde yer alan kadın ve örtünme konusundaki görüşleri için Sadık Albayrak, *Meşriyet İstanbul'unda Kadın ve Sosyal Değişim*, Yeditepe Y., İst., 2002, s. 283-358
- 135 Tarık Zafer Tunaya, *age*, s. 87
- 136 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)*, *Kanun-ı Esasi ve Meşriyet Dönemi*, Bilgi Üniversitesi Y., İst., 2001, s. 138
- 137 Sinan Meydan, *Bir Ömrün Hikayesi, Atatürk Modernizm Din ve Allah*, Toplumsal Dönüşüm Y., İst., 2002, s. 127-133
- 138 Murat Belge, "Mustafa Kemal ve Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, c. 2, İletişim Y., İst., 2001, s. 33
- 139 Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Y., İst., 2. b., 1994
- 140 Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, İst., 1972, s. 169-170
- 141 Niyazi Berkes, *age*, s. 448
- 142 Halide Edip Adivar, *Yeni Turan*, Atlas K., İst., 1982
- 143 Tezer Taşkıran, *age*, s. 58
- 144 Ayşe Kadioğlu, "Cinselliğin İnkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi olarak Türk Kadınları", *Bilanço 98, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Tarih Vakfı Y., İst., 1998, s. 93 (Vurgu bana ait -MA)
- 145 Niyazi Berkes, *age*, s. 454
- 146 Cihan Aktaş, *age*, s. 103
- 147 İbnulhakka Mehmet Tahir, *Çarşaf Meselesine Dair Risaledir*, s. 3-4'ten akt. Cihan Aktaş, *age*, s. 104
- 148 İbnulhakka Mehmet Tahir, *agm*, s. 6-12
- 149 Zafer Toprak, "İslam ve İktisat, 1913-1914 Müslüman Boykotajı", *Toplum ve Bilim*, 29/30 Bahar-Yaz 1985, s. 179-199'dan akt. Cihan Aktaş, *age*, s. 109
- 150 Bernard Caporal, *age*, s. 85
- 151 Meral Akkent, Gaby Franger, *age*, s. 185
- 152 Tezer Taşkıran, *age*, s. 40-42
- 153 Nermin Abadan Unat, *Toplumsal Değişme ve Türk Kadını/Türk Toplumunda Kadın*, Araştırma Eğitim, Ekin Yayınları ve Türk Sosyal Bilimler Derneği, Ank., 1982, s. 11
- 154 Meral Akkent, Gaby Franger, *age*, s. 156
- 155 Bernard Caporal, *age*, s. 146
- 156 Meral Akkent, Gaby Franger, *age*, s. 186

- 157 Sadık Albayrak, *Türkiye'de Din Kavgası*, s. 330-331'den akt. Cihan Aktaş, *age*, s. 123-124
- 158 Bu mitinglerdeki konuşmalar için bkz. Tezer Taşkıran, *age*, s. 68-73
- 159 Nuray Mert, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, c. 2, İletişim Y., İst., 2001, s. 197
- 160 Tezer Taşkıran, *age*, s. 42-43
- 161 Bernard Caporal, *age*, s. 107-108
- 162 Tezer Taşkıran, *age*, s. 43-44; Bernard Caporal, *age*, s. 111-115
- 163 Niyazi Berkes, *age*, s. 450-461; Tezer Taşkıran, *age*, s. 48
- 164 Niyazi Berkes, *age*, s. 460

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

- 1 Mahmut Goloğlu, *Üçüncü Cumhuriyet*, s. 120'den akt. Cihan Aktaş, *age*, s. 126
- 2 Tezer Taşkıran, *age*, s. 82-91
- 3 Meral Akkent, Gaby Franger, *age*, s. 192-193
- 4 Faliş Rıfla Atay, *Çankaya*, c. II, Cumhuriyet Gazetesi Y., İst., 1999, s. 367
- 5 Hasan Rıza Soyak, *Atatürk'ten Hatıralar*, c. I, Yapı Kredi Y., İst., 1973, s. 278
- 6 Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği*, Dost K., Ank., 1988, s. 187
- 7 Mahmut Goloğlu, *Türkiye Cumhuriyeti-1923*, Ank., 1971, s. 84-85
- 8 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, c. II, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ank., 1989, s. 155
- 9 Pars Tuğlacı, *age*, s. 88
- 10 Pars Tuğlacı, *age*, s. 87
- 11 Mahmut Goloğlu, *age*, s. 85
- 12 Ayşe Kadioğlu, "Kostüm Modernliği", *Radikal* gazetesi "81. Yıl Cumhuriyet" eki, s. 10-11
- 13 Tezer Taşkıran, *age*, s. 138
- 14 Şirin Tekeli, "Tek Parti Döneminde Kadın Hareketi de Bastırıldı", Levent Cinemre, Ruşen Çakar (ed.), *Sol Kemalizme Bakıyor*, Metis Y., İst., 1991, s. 96
- 15 Ayşe Durakbaşı, "Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu", *Tarih ve Toplum*, Mart 1988, s. 39
- 16 Ayşe Durakbaşı, *agm* s. 40
- 17 Ziya Gökalp, *age*, s. 165-166
- 18 Ayşe Durakbaşı, *agm*, s. 43-45; Cihan Aktaş, *age*, s. 180
- 19 Ayşe Kadioğlu, "Cinselliğin İnkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi olarak Türk Kadınları", *Bilanço 98 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Tarih Vakfı Y., İst., 1998, s. 94
- 20 Leyla Kırkpınar, "Türkiye'de Toplumsal Değişme Sürecinde Kadın", *Bilanço 98 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Tarih Vakfı Y., İst., 1998, s. 13-28; Zehra F. Arat, "Kemalizm ve Türk Kadını", *Bilanço 98 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Tarih Vakfı Y., İst., 1998, s. 52
- 21 Ayşe Kadioğlu, *Cumhuriyet İradesi, Demokrasi Muhakemesi*, Metis Y., İst., 1999, s. 119-125
- 22 Zehra F. Arat, *agm*, s. 52
- 23 Ayşe Durakbaşı, *Halide Edip, Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Y., İst., 2000, s. 27-28

- 24 Ayşe Kadioğlu, *age*, s. 107-108
- 25 Atatürk'ün söylev ve Demeçleri, c. II, s. 151-52'den akt. Ayşe Kadioğlu, *age*, s. 108
- 26 Zehra F. Arat, *agm*, s. 53
- 27 Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, c. II, s. 89-90
- 28 Özellikle Cumhuriyet boyunca okul kitaplarında aile içi rol dağılımlarında bu durum görülmektedir. Bu konuda bkz. Firdevs Gümüşoğlu, "Cumhuriyet Döneminin Ders Kitaplarında Cinsiyet Roller (1928-1998)", *Bilanço* 98, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler, Tarih Vakfı Y., İst., 1998, s. 101-128
- 29 Deniz Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar ve Yurttaşlar, Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, Metis Y., İst., 1997 içinde "Kurtulmuş ama Özgürleşmiş mi?: Türkiye Örneği Üzerine Bazı Düşünceler", s. 65-83
- 30 Ayşe Kadioğlu, *age*, s. 121
- 31 Toktamuş Ateş, *Türk Devrim Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Y., İst., 3. b., 2002, s. 163
- 32 Tarih I, s. 121'den akt. Bülent Tanör, "Laikleş(tir)me Kemalistler ve Din", *Bilanço* 98 75 Yılda Düşünceler Tartışmalar, Tarih Vakfı Y., İst., 1999, s. 184
- 33 Bülent Tanör, *agm*, s. 184; Bernard Lewis, *age*, s. 230
- 34 Söylev ve Demeçler, c. I, s. 389'dan akt. Bülent Tanör, *agm*, s. 184
- 35 Halifeliliğin Osmanlılara geçip geçmediği ya da nasıl geçtiği tartışmalıdır. Bunun için bkz. Seçil Akgün, *Halifeliliğin Kaldırılması ve Laiklik (1924-1928)*, Turhan Kitabevi, Ank., ty, s. 18-19
- 36 Yasa tasarıları metni için bkz. Özer Ozankaya, *Türkiye'de Laiklik Atatürk Devrimlerinin Temeli*, Cem Y., İst., 1993, 5. b., s. 209-211
- 37 Yasa tasarıları metni için bkz. Özer Ozankaya, *age*, s. 207-209
- 38 Yasa tasarıları metni için bkz. Özer Ozankaya, *age*, s. 209
- 39 Özellikle 1920'den sonra sistemli olarak yürütülen ve devletin, hukukun, kültürün laikleşmesi olarak anılacak süreç içinde yapılan yasal düzenleme ve önerilerin metinleri için bkz. Özer Ozankaya, *age*, s. 189-288
- 40 İhtar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum, "Laik" Devlet, Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, Afa Y., İst., 1993, s. 42
- 41 Mustafa Kemal Atatürk, *Söylev*, c. II, Türk Dil Kurumu Y., Ank., 1964, s. 582
- 42 Naşit Hakkı Uluğ, *Üç Büyük Devrim'den akt. Cihan Aktaş, age*, s. 158
- 43 Cihan Aktaş, *age*, s. 146-148
- 44 Muhaddere Taşçıoğlu, *age*, s. 81-86
- 45 Bernard Caporal, *age*, s. 648-649
- 46 Tezer Taşkıran, *age*, s. 96-100
- 47 Tezer Taşkıran, *age*, s. 100-103
- 48 Tezer Taşkıran, *age*, s. 123
- 49 Tezer Taşkıran, *age*, s. 125-129
- 50 Bernard Caporal, *age*, s. 700
- 51 Ayşe Durakbaşı, *age*, s. 127
- 52 Bernard Caporal, *age*, s. 695

- 53 Bülent Tanör, *agm*, s. 188
- 54 Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, Yağmur Y., İst., 1962, s. 12, dn 3
- 55 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyetinde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Tarih Vakfı Yurt Y., 3. b., İst., 1999, s. 215-217
- 56 Bülent Tanör, *agm*, s. 191
- 57 Ergün Aybars, *Atatürk, Çağdaşlaşma ve Demokrasi*, İleri K., İzmir, 1994, s. 165-166
- 58 Cogito, "Laiklik", S. 1 (Yaz 1994), İst., s. 13
- 59 Özellikle resmi tarih konusunda bkz. Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih, Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, Afa Y., 2. b., İst., 1996, s. 87 vd.
- 60 Ayşe Kadioğlu, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, Metis Y., İst., 1999
- 61 Bu süreçle ilgili olarak bkz. Etyen Mahçupyan, *Osmanlı'dan Postmodernite'ye*, Patika Y., İst., 2. b. 1997; Ahmet Yıldız, "Ne Mutlu Türküm Diyene", *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Y., İst., 2001, s. 155-221; Mete Tunçay, *age*, s. 211-238
- 62 Cihan Aktaş, *age*, s. 185
- 63 Niyazi Berkes, *age*, s. 536
- 64 Ali Fuad Başgil, 27 Mayıs İhtilali ve Sebebler, s. 49'dan akt. Cihan Aktaş, *age*, s. 186
- 65 Bernard Lewis, *age*, s. 413
- 66 Cihan Aktaş, *age*, s. 188
- 67 Gotthard Jäschke, *Yeni Türkiye'de İslamlik*, Bilgi Y., Ank., 1972 s. 98
- 68 Gotthard Jäschke, *age*, s. 100
- 69 Gotthard Jäschke, *age*, s. 92
- 70 Gotthard Jäschke, *age*, s. 101
- 71 Cihan Aktaş, *age*, s. 194
- 72 Bernard Caporal, *age*, s. 217
- 73 *İslam Dergisi*, S. 1 (Nisan 1956)'den akt. Cihan Aktaş, *age*, s. 201

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

- 1 *Cumhuriyet*, 26 Mart 1956
- 2 *Cumhuriyet*, 28 Mart 1956
- 3 *Cumhuriyet*, 12 Mart 1956
- 4 Cemel Şahingiray, *Zafer*, 16 Nisan 1952
- 5 Bernard Caporal, *age*, s. 653-654
- 6 *Cumhuriyet*, 14 Mayıs 1956
- 7 *Cumhuriyet*, 27 Mart 1956
- 8 Walter F. Welker, 1960 *Türk İhtilali*, s. 16'dan akt. Cihan Aktaş, *age*, s. 226
- 9 *Cumhuriyet*, 16 Temmuz 1960
- 10 *Cumhuriyet*, 17 Temmuz 1960
- 11 *Cumhuriyet*, 25 Ağustos 1960
- 12 Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası: Milli Selamet Partisi Örnek Olayı*, Alan Y., İst., 1985, s. 97
- 13 *Cumhuriyet*, 28 Ağustos 1960

- 14 *Cumhuriyet*, 7 Eylül 1960
- 15 Cihan Aktaş, *age*, s. 239-244
- 16 *Cumhuriyet*, 22 Şubat 1969
- 17 İmam-hatip okulları ile ilgili tarihsel gelişim konusunda bilgi için bkz. Nahid Dinçer, 1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi, M. Ertuğrul Düzdağ (yay. haz.), Şule Y., İst., 1998
- 18 Cihan Aktaş, *age*, s. 245-246
- 19 *Cumhuriyet*, 17 Nisan 1968
- 20 Gülay Atasoy, *Nasıl Örtündüler*, Nesil Y., İst., 18. b., 2004, s. 49-50
- 21 Cihan Aktaş, *age*, s. 253
- 22 Şule Yüksel Şenler, *Bize ne oldu?*, Nur Y., Ank., ty, s. 40
- 23 Cihan Aktaş, *age*, s. 257
- 24 Mehmet Şevket Eygi, *Bugün*, 14 Nisan 1968
- 25 Mehmet Şevket Eygi, *Bugün*, 18 Mayıs 1968
- 26 Ahmet S. Ertürk, "Türkiye'de İslami Hareketin Gelişim Süreci: 60 ve 70'li Yıllar", *Dünya ve İslam*, S. 4 (Güz 1990), s. 122
- 27 Çetin Özek, *Devlet ve Din*, Ada Y., İst., ty, s. 560-566
- 28 Muzaffer Sencer, *Türkiye'de Siyasal Partilerin Sosyal Temelleri*, May Y., İst., 1974, s. 365
- 29 Ali Yaşar Sarıbay, *age*, s. 99
- 30 Ruşen Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, Metis Y., İst., 1994, s. 21
- 31 Kapatma gerekçeleri arasında sayılan bu zorunlu din dersi 1982 Anayasasında yer alacaktır.
- 32 *Anayasa Mahkemesi Kararlar Dergisi*, S. 9 (1972), s. 67
- 33 Cihan Aktaş, *Tanzimattan Günümüze Kılık Kıyafet ve İktidar*, II, Nehir Y., İst., 1990, s. 30
- 34 *Milli Gazete*, 20 Nisan 1973
- 35 *Milli Gazete*, 29 Mart 1973
- 36 *Milli Gazete*, 20 Nisan 1973
- 37 Taha Kivanç, "CHP Avukatlığından Anayasa Mahkemesine", *Zaman*, 9 Kasım 1990
- 38 *Milli Gazete*, 15 Mayıs 1973
- 39 *Milli Gazete*, 23 Mart 1974
- 40 *Milli Gazete*, 28 Ekim 1978
- 41 *Milli Gazete*, 20 Mart 1977
- 42 *Milli Gazete*, 6 Şubat 1979
- 43 M. Ertuğrul Düzdağ (yay. haz.), *Meclis'te Başörtüsü Mücadelesi*, M. Bülent Çaparoglu'nun Hatıraları, Şule Y., İst., 1998, s. 33
- 44 *Yeni Devir*, 11 Temmuz 1980
- 45 *Tebliğler Dergisi*, 27 Kasım 1972, c. 35, S. 1722, 397, s. 11'den akt. Cihan Aktaş, *age*, s. 46
- 46 *Milli Gazete*, 19 Aralık 1979
- 47 Ali Yaşar Sarıbay, *age*, s. 110. vd

- 48 Aynı adlı toplantı "28 Şubat süreci" öncesi Sincan'da düzenlenmiş ve ertesi gün tank-
lar Sincan sokaklarına çıkmıştır.
- 49 Doğan Duman, *Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslamcılık*, Dokuz Eylül Y., İzmir, 2. b.,
1999, s. 199-216
- 50 Cihan Aktaş, *age*, s. 77
- 51 M. Beşir Eryarsoy, "Yine Tesettür Meselesi", *Şûra*, S. 36 (24.09.1978), s. 13
- 52 Abdullah Mekkişade, "İslamda Tesettür Meselesi", *Milli Gazete*, 11 Temmuz 1974
- 53 Mine Alpay, "Tesettürsüz Tesettür", *Yeni Devir*, 24 Ocak 1981

BEŞİNCİ BÖLÜM

- 1 Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik*, Metis Y., İst., 1994, s. 102
- 2 Aynur İlyasoğlu, *age*, s. 102-103
- 3 Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulunun 30.12.1980 tarih ve 77 nolu kararının tam metni için *İslamda Kılık Kıyafet ve Örtünme*, İslami İlimler Araştırma Vakfı Y., İst., 2. b., 1987, s. 176-183
- 4 *Cumhuriyet*, 11 Mart 1989
- 5 7.12.1981 tarih ve 17537 sayılı *Resmi Gazete*
- 6 *Cumhuriyet*, 6 Ocak 1983
- 7 Bu tartışmalara dair birkaç kaynak için bkz. *Cumhuriyet*'te Bahriye Üçok (7.12.1981) ve *Günaydın*'da Necati Zincirkıran (29.12.1981) yazıları. Karşı görüş için *Tercüman*'dan Mukbil Özyörük (24.01.1982) ve *Yeni Devir*'den Bilal Davut (23.12.1981)
- 8 *Yeni Devir*, 23 Ocak 1981
- 9 *Yeni Devir*, 19 Şubat 1982
- 10 Aynur İlyasoğlu, *age*, s. 107
- 11 Cihan Aktaş, *Tanzimattan Günümüze Kılık Kıyafet ve İktidar*, c. 2, Nehir Y., İst., 1990, s. 285
- 12 *Cumhuriyet*, 8 Haziran 1984
- 13 Süleyman Doğdu, *Başörtüsü*, Akçağ Basın, Ank., 1987, s. 90
- 14 Süleyman Doğdu, *age*, s. 91
- 15 Danıştay 8. Dairesinin 13.12.1984 tarih ve 1984/1574 nolu kararından, *Danıştay der- gisi* S. 56-57 (1985), s. 7-8
- 16 İl Han Özay, *Günüşğinde Yönetim*, Alfa Y., İst., 1994, s. 107-108
- 17 Güneri Civaoglu, "Ordudan Çankaya'ya Bir Sunuş mu?", *Sabah*, 14.1.1987
- 18 Süleyman Doğdu, *age*, s. 91
- 19 *Cumhuriyet*, 8 Ocak 1987
- 20 Nazlı Ilıcak, "Ateşle Oynuyoruz", *Tercüman*, 8.1.1987
- 21 *İslam*, Şubat 1987, s. 16
- 22 *Zaman*, 10 Kasım 1988
- 23 *Zaman*, 10 Kasım 1988
- 24 *Cumhuriyet*, 2 Aralık 1988
- 25 *Cumhuriyet*, 22 Aralık 1988

- 26 *Cumhuriyet*, 28 Aralık 1988
- 27 Burada “yaşam biçimi”, büyük ölçüde Cumhuriyetin kuruluşu ile gelen bir yaşam biçimini ifade etmektedir. Cumhuriyetin yaratmak istediği modern yaşam biçimine, İslami kesim 1940’lardan itibaren bir farklılaşma meydana getirmiş ve kendi duyarlılıklarına dayanan yaşam tarzını kamusalallaştırmıştır
- 28 *Zaman*, 9 Mart 1989
- 29 *Zaman*, 9 Mart 1989
- 30 *Türkiye*, 9 Mart 1989
- 31 *Hürriyet*, 9 Mart 1989; *Milliyet*, 9 Mart 1989
- 32 *Cumhuriyet*, 10 Mart 1989
- 33 *Milliyet*, 11, 12, 13 Mart 1989; *Hürriyet*, 11, 12, 13 Mart 1989
- 34 *Günaydın*, 13 Mart 1989 (vurgu benim -MA)
- 35 *Milli Gazete*, 15 Mart 1989
- 36 *Milliyet*, 14 Nisan 1989
- 37 5.7.1989 tarih ve 20216 sayılı *Resmi Gazete*.
- 38 kararlar ilgili olarak iki anayasa hukukçusu farklı değerlendirme yapmaktadır. Karara katılan değerlendirme için bkz. Ergun Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku*, Yetkin Y., Ank., 8. b., 2004, s. 80-81 ve karşı görüş için bkz. Mustafa Erdoğan, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal K., Ank., 1993, s. 203-220
- 39 5.7.1989 tarih ve 20216 sayılı *Resmi Gazete*.
- 40 Sami Selçuk, *Panorama*, 28.2.1991
- 41 Mustafa Erdoğan, *age*, s. 209-220
- 42 Danıştay 8. Dairesinin 7.7.1989 günlü E1988/1173, K1989/652 sayılı kararı.
- 43 Nilüfer Göle, *age*, s. 11
- 44 Osman Özsoy, Kemal Öztürk, “Meydanlardan Podyumlara Tesettür”, *Yeni Şafak*, 1 Temmuz 1995
- 45 *Cumhuriyet*, 10 Ekim 1989
- 46 *Cumhuriyet*, 13 Ekim 1989
- 47 *Zaman*, 21 Aralık 1989
- 48 *Türkiye*, 22 Ocak 1990
- 49 Orhan Tokatlı, “ANAP’lıların Tahrikleri”, *Milliyet*, 25.3.1990
- 50 M. Ertuğrul Düzdağ (yay. haz.), *Meclis’te Başörtüsü Mücadelesi*, M. Bülent Çaparoglu’nun Hatıraları, Şule Y., İst., 1998, s. 101
- 51 M. Ertuğrul Düzdağ (yay. haz.), *age*, s. 102
- 52 M. Ertuğrul Düzdağ (yay. haz.), *age*, s. 106
- 53 28.10.1990 tarih ve 20679 sayılı *Resmi Gazete*.
- 54 *Cumhuriyet*, 1 Kasım 1990
- 55 *Milliyet*, 3 Kasım 1990
- 56 *Yeni Asır*, 4 Kasım 1990
- 57 *Cumhuriyet*, 4 Kasım 1990
- 58 Yekta Güngör Özden, “İşte Gerçek”, *Cumhuriyet*, 15 Kasım 1990

- 59 Milliyet, 21 Haziran 1987'den akt. Taha Kıvanç, "CHP Avukatlığından Anayasa Mahkemesi'ne", *Zaman*, 9 Kasım 1990
- 60 31.7.1991 tarih ve 20946 sayılı Resmi Gazete.
- 61 Sabah, 3 Kasım 0.1996
- 62 Radikal, 1 Kasım 1996
- 63 Hürriyet, 2 Kasım 1996
- 64 Milliyet, 3 Kasım 1996; Yeni Şafak, 3 Kasım 1996
- 65 Bu brifinglerde sunulan belgeler için bkz. Hikmet Çiçek (yay. haz.), *İrticaya Karşı Genelkurmay Belgeleri*, Kaynak Y., İst., 1997, s. 32-115
- 66 23.3.1998'de birçok kanun tasarısı hazırlanmıştır. Ayrıntılar için bkz. Abdullah Yıldız (haz.), *28 Şubat Belgeleri*, Pınar Y., İst., 2. b., 2000, s. 138-150. Bu bölümde kamu çalışanlarının yasal takibine ilişkin kararları daha ayrıntılı bulmak mümkün.
- 67 Abdullah Yıldız (haz.), *age*, s. 138
- 68 Danıştay 5. Daire Kararı, *Birikim*, S. 137 (Eylül 2000), s. 26
- 69 İmam-hatip liseleri konusunda Ruşen Çakar, İrfan Bozan ve Balcan Talu tarafından gerçekleştirilen kapsamlı bir araştırma *İmam Hatip Liseleri, Efsaneler ve Gerçekler* başlığı ile TESEV tarafından 14 Haziran 2004 tarihinde yayımlandı.
- 70 *Bütün Yönleriyle Başörtüsü Sorunu*, Mazlumder, 2. b., İst., 1998, s. 95-200
- 71 "Bitmeyen Zulüm", *Sena*, S. 35 (Aralık 1996), s. 5
- 72 Bakır Çağlar, "Türkiye'de Laikliğin 'Büyük Problem'i Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine", *Cogito*, S. 1 (Yaz 1994), s. 115
- 73 Ali Ulusoy kamu hizmetini şöyle tanımlamaktadır: "Kamu yararı içermesi ve özel faaliyet olarak gereği gibi sunulmasının mümkün olmaması nedeniyle, yasama organı tarafından özel faaliyetler için söz konusu olamayacak bir ayrıcalıklar ve yükümlülükler rejimine (spesifik hukuksal rejim) tabi tutulan ve sorumluluğu ile denetimi son tahlilde bir kamu otoritesi tarafından üstlenilen faaliyet kamu hizmetidir." Ali Ulusoy, *Kamu Hizmeti İncelemeleri*, Ülke K., İst., 2004, s. 13
- 74 16.7.1982 tarih ve 8/5105 nolu Kamu Kurum ve Kuruluşlarda Çalışan Personelin Kılık Kıyafetine Dair Yönetmelik, madde 5'te kamu görevlisi kadınların görev mahallinde başlarının daima açık olacağı belirtilmiştir.

ALTINCI BÖLÜM

- 1 Batıda bireyin ortaya çıkış serüveni için bkz. Etyen Mahçupyan, *Batıdan Doğu'ya, Dünden Bugüne Zihniyet Yapıları ve Değişim*, Patika Y., İst., 2000, s. 55-118
- 2 Bu maddelerin bazıları şunlardır: "1. Dini konularda başvurulacak tek kaynak İncil'dir; Konsül kararları ve Kilise dogmaları değildir. İncil okumak ve yorumlamak ise Kilise tekelindedir; bunu akıl baliğ olan ve okuyabilen herkes yapabilir. 2. Ruhban (Klerikan) ve gayri ruhban (laik, seküler) olan arasında bir fark, birinin diğerine bir üstünlüğü yoktur. Ruhban olmayanlar papazlık yapabilir, papazlar da evlenebilir. 3. Kilisede hiyerarşi olmaz. Papanın ve piskoposların Hristiyanlara hizmetten başka bir varlık sebebi yoktur."
- 3 Kadir Canatan, *Din ve Laiklik*, İnsan Y., İst., 1997

- 4 Jean Bauberot, "Fransa: Laik Cumhuriyet", Jean Bauberot (haz.), *Dinler ve Laiklik*, Ufuk K., İst., 2003, s. 99
- 5 Bu bölgedeki uygulamalar için bkz. Jean Bauberot, "Jakobenizmin Kalbinde Farklılık: Alsace-Moselle", Jean Bauberot (haz.), *age*, s. 107-111
- 6 Jean Bauberot, *agm* s. 101
- 7 Jean Martin Oueraogo, "Almanya'da Kiliseler ve Devlet, Sekülerleşmiş Bir Toplumun Zor Laikleşmesi", Jean Bauberot (haz.), *age*, s. 44
- 8 Jean Martin Oueraogo, *agm*, s. 46
- 9 Servet Armağan, *Din-Vicdan Hürriyeti ve Laiklik*, İnsan Y., 2003, s. 37-40
- 10 Ali Fuad Başgil, *age*, s. 199
- 11 Çetin Özek, *age*, s. 400 vd.
- 12 Kadir Canatan, *age*, s. 10
- 13 Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Y., İst., 1986, s. 564-566

YEDİNCİ BÖLÜM

- 1 Nazife Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, İz Y., İst., 2001, 2. b., s. 9
- 2 Jürgen Habermas, *Kamusal Alanda Yapısal Dönüşümü*, İletişim Y., İst., 1997
- 3 Jürgen Habermas, *age*, s. 9-10
- 4 Jürgen Habermas, *age*, s. 61
- 5 Richard Sannett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Ayrıntı Y., İst., 1996, s. 16
- 6 Ömer Çaha, "Aile Yaşamı ile Kamusal Yaşam Arasında Kadın", *Tezkire*, S. 13 (Mart 1998)
- 7 Carole Pateman, "Kardeşler Arasında Toplumsal Sözleşme", John Keane, *Sivil Toplum ve Devlet Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*, Yedi Kıta Y., Ank., 2004, s. 119-146
- 8 Carole Pateman, *agm*, s. 120
- 9 Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl*, Ayrıntı Y., İst., 1996, s. 101-106
- 10 Batıda kadınların bu kabullerle yola çıkmalarından yıllar sonra İslamcı kadınlar da, ev işlerini ihmal etmeden kamusal alana çıkabilecekleri yönünde görüş ifade etmişlerdir.
- 11 Antionette B. Blackwell, "Relation of Women's Work in the Household to the Work Outside" dan akt. Ömer Çaha, *agm*, s. 90
- 12 Ömer Çaha, *agm*, s. 90
- 13 Ömer Çaha, *Sivil Toplum Aydınlar ve Demokrasi*, İz Y., İst., 1999, s. 59
- 14 Ayşe Kadioğlu, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, s. 129
- 15 Alev Erkiyet, *Eleştirellikten Uyuma*, Hece Y., Ank., 2004, s. 15
- 16 Frantz Fanon, *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*, Pınar Y., İst., 1983'ten akt. Alev Erkiyet, *age*, s. 16
- 17 Doğan Duman, *Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslamcılık*, Dokuz Eylül Y., İzmir, 2. b., 1999, s. 199-216
- 18 Bu başlıkları Hülya Demir'in çalışmasından ödünç alıyorum. Daha geniş bir tartışma için bkz. Hülya Demir, *İslamcı Kadının Aynadaki Sureti*, Sel Y., İst., 1998, s. 88-103
- 19 Alev Erkiyet, *age*, s. 17-18

- 20 Fatma K. Barbarosoğlu, *Milliyet* gazetesinden akt. Hülya Demir, *İslamcı Kadının Ay-nadaki Sureti*, Sel Y., İst., 1998, s. 110
- 21 Ruşen Çakır, 1980 *Sonrası İslami Hareket I, Direniş ve İtaat*, Metis Y., İst., 2000, s. 78
- 22 Nazife Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, İz Y., İst., 2001, 2. b., s. 88
- 23 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Y., İst., 7.b., s. 77 vd.
- 24 Ruşen Çakır, *age*, s. 14
- 25 Alev Erkilet, *age*, s. 27-41
- 26 İslamcıların asr-ı saadet özlemini Nilüfer Göle de dile getirir. Nilüfer Göle, *age*, s. 138-144
- 27 Ruşen Çakır, *age*, s. 86

SEKİZİNCİ BÖLÜM

- 1 Bu tarih önemlidir. Türkiye’de Anayasa Mahkemesi’nin, başörtüsü takmanın laik Cumhuriyete karşı siyasi bir amaç taşıdığı yönünde karar verdiğini hatırlayalım
- 2 CE, 20 Mayıs 1996, Melle Mabchour; TA Grenoble, 3 Ekim 1996, Hind et Nabila Kourrad karar
- 3 CE, 20 Mayıs 1996, Ministre de l’Education Nationale, de l’Ennseignement Supérieur et de la Recherche c/M. Ali karar
- 4 J. Robert Duffar’dan akt. Ömer Anayurt, “Fransa’da Klasik-Geleneksel Laikliğin Çözülüşü ve Modern Laikliğe Geçiş (Devlet-Din Küslüğünden Devlet-Din Barış-masına)”, *Türkiye Günlüğü*, S. 29 (Temmuz-Ağustos 1994), s. 172
- 5 CE, 10 Mart 1995 Aokili; TA Poitiers, 28 Haziran 1995, Mohammed Mechali karar
- 6 CE, 14 Mart 1994, Yılmaz karar
- 7 Akt. Ali Ulusoy, *Kamu Hizmeti İncelemeleri*, Ülke K., İst., 2004, s. 206-207
- 8 Raporun Fransızcasına http://www.acb54.com/breve.php3?id_breve=7, Türkçesine <http://www.ideapolitika.com/soslu/sitasi.htm> adresinden ulaşılabilir
- 9 *Le Monde*, 18 Haziran 2003
- 10 *Le Monde*, 18 Haziran 2003
- 11 “Tanrı ve insanlar karşısındaki sorumluluğunun bilincinde olan, ... Alman milleti ... bu anayasayı kabul etmiştir.”
- 12 Madde 3: Bütün insanlar yasa önünde eşittir...
- 13 Madde 33/3: Medeni ve siyasi haklardan yararlanma, kamu hizmetlerine alınma, kamu hizmetinde kazanılan haklar, ilgilinin dini inancına bağlı değildir. Hiç kimse bir mezhebin üyesi olduğu veya olmadığı için veya dünya (felsefi) görüşü yüzünden mağdur edilemez.
- 14 Madde 136/3: Hiç kimse dini inancını açıklamakla yükümlü değildir. Resmi makamlar ancak kişinin hak ve sorumluluklarının icrası veya yasayla öngörülen bir istatistiğin yapıl-ması gerektiği ölçüde dini bir topluluğa üyelik konusunda soru sorma hakkına sahiptir. Madde 136/4: Hiç kimse bir kilise ibadetine veya törenine veya dini bir ibadete katıl-maya veya dini bir yemin şeklini kullanmaya zorlanamaz.
- 15 Bu maddenin ilk fıkrasına göre devlet kilisesi yoktur.
- 16 Madde 7/2: Çocukların din dersine katılıp katılmayacaklarına karar vermek velilerin hakkıdır.

Madde 7/3: Din dersi, mezhepsiz okullar dışında kamu okullarında olağan derslerdendir. Din dersi, devletin denetim hakkına zarar vermeyecek şekilde, dinsel toplulukların temel ilkeleriyle uygunluk içinde verilir. Hiçbir öğretmen iradesine aykırı olarak, din dersi vermeye zorlanamaz.

- 17 Madde 4/1: Din ve vicdan özgürlüğü ile dini ve dünyevi inanç özgürlüğünün izharına dokunulamaz. Madde 4/2: Dinin rahatsız edilmeden tatbiki güvence altındadır.
- 18 *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 24.09.2003
- 19 *Süddeutsche Zeitung*, 30.09.2003
- 20 *TAZ*, 11.11.2003, s. 12
- 21 *Süddeutsche Zeitung*, 29.12.2003, s. 5
- 22 *Merkur*, 29.12.2003
- 23 *Die Welt*, 31.12.2003
- 24 *Hamburger Abendblatt*, 5.01.2004
- 25 Deutschland radio, 24.12.2003, http://www.dradio.de/dlr/sendungen/interview_dlr/223726/
- 26 AİHS Madde 9: 1. Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir. Bu hak, din veya inanç değiştirme özgürlüğü ile açık veya özel biçimde ibadet, öğrenim, uygulama ve tören yapmak suretiyle tek başına veya toplu olarak dinini ve inancını açıklama özgürlüğünü de içerir. 2. Din veya inancını açıklama özgürlüğü, demokratik bir toplumda ancak kamu güvenliğinin, kamu düzeninin, genel sağlığın veya ahlakın ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için gerekli olan tedbirlerle ve kanunla sınırlanabilir.
- 27 Kokkinakis Yunanistan'a karşı 3/1992/348/421, 25 Mayıs 1993, Otto Preminger Enstitüsü Avusturya'ya karşı 11/1993/406/485, 20 Eylül 1994, Akt. Feyyaz Gölcükdü, Şeref Gözübüyük, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Uygulaması*, Ank., 2002, 3. b., s. 346
- 28 Lucia Dahlap İsviçre'ye karşı, 42393/98, 15 Şubat 2001
- 29 Karaduman Türkiye'ye karşı, 16278/90, 3 Mayıs 1993
- 30 Leyla Şahin Türkiye karşı, 44774/98, 29/06/2004 tarihli karar
- 31 Ek Madde 17: Yürürlükteki kanunlarla aykırı olmamak kaydı ile Yükseköğretim Kurumlarında kılık ve kıyafet serbesttir.

SONUÇ

- 1 *Danıştay Dergisi*, S. 72-73, s. 516
- 2 *Danıştay 5.D.* 25.5.1988, E.987/1245, 988/1659, *Danıştay Dergisi*, S. 72-73, s. 302
- 3 Nilüfer Göle, *age*, s. 22
- 4 Etyen Mahçupyan, *Osmanlı'dan Postmodernite'ye*, Patika Y., 2. b., 1st., 1997, s. 88
- 5 Mehmet Metiner, *İdeolojik Devletten Demokratik Devlete*, Beyan Y., 1st., 1999, s. 11-16
- 6 Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak (haz.), *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV Y., 1st., 1997; Tarhan Erdem, "Türban Dosyası", *Milliyet*, Mayıs-Haziran 2003; Nazlı Ilıcak, Gülay Göktürk (haz.), *"Başörtüsü Dosyası"*, *Tercüman*, Kasım 2004.
- 7 Alain Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, YKY, 1st., 2000

KAYNAKÇA

- Abdullah Mekkişade, "İslam'da Tesettür Meselesi", *Milli Gazete*, 11 Temmuz 1974
- Abdullah Yıldız (haz.), *28 Şubat Belgeler*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2. bas., 2000
- Ahmed Cevad, *Bizde Kadın*, Hayrünisa Köni (haz.), Tarih ve Toplum Kitaplığı (Tarih ve Toplum dergisi eki), Mart 1988
- Ahmet S. Ertürk, "Türkiye'de İslami Hareketin Gelişim Süreci: 60 ve 70'li Yıllar", *Dünya ve İslam*, S. 4 (Güz 1990)
- Ahmet Yıldız, *Ne Mutlu Türküm Diyene* Türk Ulusal Kimliğinin Etno-seküler Sınırları (1919-1938), İletişim Yayınları, İstanbul, 2001
- Alain Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Bir Arada Yaşayabilecek miyiz?*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000
- Alev Erkiş, *Eleştirellikten Uyuma*, Hece Yayınları, Ankara, 2004
- Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak (haz.), *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV Yayınları, İstanbul, 1997
- Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1962
- Ali Ulusoy, *Kamu Hizmeti İncelemeleri*, Ülke Kitapları, İstanbul, 2004
- Ali Yaşar Sanbay, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası: Milli Selamet Partisi Örnek Olayı*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985
- Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, 2. bas.
- Atatürk, *Söylev*, c. II, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1964
- Atatürk'ün *Söylev ve Demeçleri*, c. II, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara, 1989
- Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınları, İstanbul, 1986
- Aynur Dernirbilek, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi*, İmge Kitabevi, Ankara, 1993
- Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994
- Ayşe Durakbaşı, "Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu", *Tarih ve Toplum*, Mart 1988
- Ayşe Durakbaşı, *Halide Edip, Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000
- Ayşe Kadioğlu, "Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi olarak Türk Kadınları", *Bilanço* 98, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998
- Ayşe Kadioğlu, "Kostüm Modernliği", *Radikal Gazetesi* 81. Yıl Cumhuriyet Eki, 29.10.2004
- Ayşe Kadioğlu, *Cumhuriyet İradesi, Demokrasi Muhakemesi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1999
- Aytunç Altındal, *Türkiye'de Kadın*, Anahtar Kitapları, İstanbul, 5. b., 1991.
- Bakır Çağlar, "Türkiye'de Laikliğin 'Büyük Problem'i Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine", *Cogito*, S. 1 (Yaz 1994)
- Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği*, Dost Kitabevi, Ankara, 1988
- Baskın Oran, *Küreselleşme ve Azınlıklar*, İmaj Yayıncılık, Ankara, 2000
- Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, Metis Yayınları, İstanbul, 2. bas., 1995
- Bernard Caporal, *Kemalizm'de ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1982

- Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1970
- Bülent Tanör, "Laikleştirme Kemalistler ve Din", *Bilanço* 98 75 Yılda Düşünceler Tartışmalar, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999
- Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih, Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, Afa Yayınları, İstanbul, 2. bas., 1996
- Bütün Yönleriyle Başörtüsü Sorunu, Mazlumder, 2. bas., İstanbul, 1998
- Carole Pateman, "Kardeşler Arasında Toplumsal Sözleşme", John Keane, *Sivil Toplum ve Devlet Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*, Yedi Kita Yayınları, Ankara, 2004
- Cemal Şahingiray, *Zafer Gazetesi*, 16 Nisan 1952
- Cihan Aktaş, *Tanzimattan Günümüze Kılık Kıyafet ve İktidar*, I, Nehir Yayınları, 2. bas., İstanbul, 1991
- Cihan Aktaş, *Tanzimattan Günümüze Kılık Kıyafet ve İktidar*, II, Nehir Yayınları, İstanbul, 1990
- Çetin Özek, *Devlet ve Din*, Ada Yayınları, İstanbul, ty
- Deniz Kandiyoti, *Cariyeler Bacılar ve Yurttaşlar*, Metis Yayınları, İstanbul, 1997
- Doğan Duman, *Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslamcılık*, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 2. bas., 1999
- Donald A. Mackenzie, *Çin ve Japon Mitolojisi*, İmge Yayınevi, Ankara, 1996
- Ekrem Işın, "Tanzimat, Kadın ve Gündelik Hayat", *Tarih ve Toplum*, Mart 1988
- Ergun Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku*, Yetkin Yayınları, Ankara, 8. bas., 2004
- Ergün Aybars, *Atatürk, Çağdaşlaşma ve Demokrasi*, İleri Kitabevi, İzmir, 1994
- Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 13. bas., 2002
- Etyen Mahçupyan, *Batı'dan Doğu'ya, Dünden Bugüne Zihniyet yapıları ve Değişim*, Patika Yayıncılık, İstanbul, 2000
- Etyen Mahçupyan, *İdeolojiler ve Modernite*, Patika Yayınları, İstanbul, 2. bas. 1997
- Etyen Mahçupyan, *Osmanlı'dan Postmoderniteye*, Patika Yayınları, İstanbul, 3. bas., 2000
- Falih Rıfka Atay, *Çankaya*, c. II, Cumhuriyet Gazetesi Yayınları, İstanbul, 1999
- Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, *Moda ve Zihniyet*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2. bas., 2002
- Fatmagül Berktaş, *Tektanrık Dinler Karşısında Kadın*, Metis Yayınları, İstanbul, 2. bas., 2000
- Feyyaz Gölcüklü, *Şeref Gözübüyük, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Uygulaması*, Ankara, 2002, 3. bas.
- Firdevs Gümüsoğlu, "Cumhuriyet Döneminin Ders Kitaplarında Cinsiyet Roller (1928-1998)", *Bilanço* 98, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998
- Frantz Fanon, *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1983
- Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996
- Gothard Jäschke, *Yeni Türkiye'de İslamlik*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972
- Graham Thomson, Paul Hirst, *Küreselleşme Sorgulanıyor*, Dost Kitabevi, Ankara, 1998
- Gülşay Atasoy, *Nasıl Örtündüler*, Nesil Yayınları, İstanbul, 18. bas., 2004
- Güneri Civaoglu, "Ordudan Çankaya'ya Bir Sunuş mu?", *Sabah*, 14.1.1987
- Halide Edip Adıvar, *Yeni Turan*, Atlas Kitabevi, İstanbul, 1982
- Hasan Rıza Soyak, *Atatürk'ten Hatıralar*, c. I, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1973

- Hayreddin Karaman, "İslam Kaynaklarında Örtünme", *Köprü*, no. 84 (Güz 2003)
- Hikmet Çiçek (yay. haz.), *İrticaya Karşı Genelkurmay Belgeleri*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1997
- Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, 7. bas., İstanbul, 1999
- Hülya Demir, *İslamcı Kadının Aynadaki Sureti*, Sel Yayıncılık, İstanbul, 1998
- İbn Fazlan (Fadian) *Seyahatnamesi*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1985
- İl Han Özey, *Günışığında Yönetim*, Alfa Yayınevi, İstanbul, 1994
- İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınevi, İstanbul, 3. bas., 1995
- İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın*, Tümda Dağıtım, İstanbul, 4. bas., 1989
- İslam*, Şubat 1987
- İslam'da Kılık Kıyafet ve Örtünme*, İslami İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, 2. bas., 1987
- İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 1, Risale Yayınları, İstanbul, 1986
- İştar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum, "Laik" Devlet, Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, Afa Yayınları, İstanbul, 1993
- Jean Bauberot, "Fransa: Laik Cumhuriyet", Jean Bauberot (haz.), *Dinler ve Laiklik*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2003
- Jean Martin Oueraogo, "Almanya'da Kiliseler ve Devlet, Sekülerleşmiş Bir Toplumun Zor Laikleşmesi", Jean Bauberot (haz.), *Dinler ve Laiklik*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2003
- Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, Vadi Yayınları, Ankara, 2. bas., 1997
- Jean-Michel Belorgey, "Laiklik ve Demokrasi", İbrahim Ö. Kaboğlu (der.), *Laiklik ve Demokrasi*, İmge Kitabevi, Ankara, 2001
- Jürgen Habermas, *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997
- Kadir Canatan, *Din ve Laiklik*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997
- Kemal Gözler, *Türk Anayasa Hukuku Dersleri*, Ekin Kitabevi, Bursa, 2000
- Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, Afa Yayınları, İstanbul, 1967
- Leyla Kırkpınar, "Türkiye'de Toplumsal Değişme Sürecinde Kadın", *Bilanço* 98, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.
- M. Beşir Eryarsoy, "Yine Tesettür Meselesi", *Şura*, S. 36 (24.09.1978)
- M. Ertuğrul Düzdağ (yay. haz.), *Meclis'te Başörtüsü Mücadelesi*, M. Bülent Çaparoğlu'nun Hatıraları, Şule Yayınları, İstanbul, 1998
- Mahmut Goloğlu, *Türkiye Cumhuriyeti-1923*, Başnur Matbaası, Ankara, 1971
- Marlin Stone, *Tanımlar Kadinken*, Payel Yayınevi, İstanbul, 2000
- Mebrure Tosun, Kadriye Yalçav, *Sümer, Babil, Asur Kanunları ve Ammi-Aduğa Fermanı*, Ankara, 1975
- Mehmet Metiner, *İdeolojik Devletten Demokratik Devlete*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1999
- Mehmet Önder, "Selçuklu Devri Kadın Başlıkları", *Türk Etnografya Dergisi*, S. 13 (1973)
- Mehmet Şevket Eygi, *Bugün*, 14 Nisan 1968
- Mehmet Şevket Eygi, *Bugün*, 18 Mayıs 1968
- Meral Akkent, Gaby Franger, *Başörtüsü*, Dağyeli Yayınları, Frankfurt, 1987,

- Metin Tunçay, *Türkiye Cumhuriyetinde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 3. bas., İstanbul, 1999
- Mine Alpay, "Tesettürlü Tesettür", *Yeni Devir*, 24 Ocak 1981
- Muazzez İlmiye Çığ, *Kuran İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 8. bas., 2004
- Muhaddere Taşçıoğlu, *Osmanlı Cemiyetinde Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kıyafetleri*, Kadının Sosyal Hayatını Tetkik Kurumu Yayınları, Akın Matbaası, Ankara, 1958
- Murat Belge, "Mustafa Kemal ve Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, c. 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001
- Mustafa Erdoğan, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993
- Mustafa Yeneroğlu, "Almanya Anayasasında Din Özgürlüğü ve Başörtüsü Sorunu", *İnsan Hakları Araştırmaları*, yıl 2, S. 2 (Ocak-Mart 2004)
- Muzafer Sencer, *Türkiye'de Siyasal Partilerin Sosyal Temelleri*, May Yayınları, İstanbul, 1974
- Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2. bas., 1994
- Nahid Dinçer, 1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi, yay. haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Şule Yayınları, İstanbul, 1998
- Nazife Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2. bas., 2001
- Nazlı Ilıcak, "Ateşle Oynuyoruz", *Tercüman*, 8.1.1987
- Nazlı Ilıcak, Gülay Göktürk (haz), "Başörtüsü Dosyası", *Tercüman*, Kasım 2004,
- Nermin Abadan Unat, *Toplumsal Değişme ve Türk Kadını. Türk Toplumunda Kadın*, Araştırma Eğitim, Ekin Yayınları ve Türk Sosyal Bilimler Derneği, Ankara, 1982
- Nevin Meriç, "Kadında Meydana Gelen Değişimlerin Tarihçeliğinden Birkaç Kesit", Yıldız Ramazanoğlu (ed.), *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Toplumsal Dönüşümü*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2. bas., 2000
- Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000
- Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul, 7. bas., 2001
- Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, yay. haz. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002
- Nora Şeni, "19. Yüzyıl Sonu İstanbul Basınında Moda ve Kadın Kıyafetleri", Şirin Tekeli (yay. haz.) 1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar, İletişim Yayınları, İstanbul, 3. bas., 1995
- Nuray Mert, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, c. 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001
- Orhan Tokatlı, "ANAP'lıların Tahrikleri", *Milliyet*, 25.3.1990
- Osman Özsoy, Kemal Öztürk, "Meydanlardan Podyumlara Tesettür", *Yeni Şafak*, 1 Temmuz 1995
- Ömer Anayurt, "Fransa'da Klasik-Geleneksel Laikliğin Çözülüşü ve Modern Laikliğe Geçiş (Devlet-Din Küslüğünden Devlet-Din Barışmasına)", *Türkiye Günlüğü*, S. 29 (Temmuz-Ağustos 1994)
- Ömer Çaha, "Aile Yaşamı ile Kamusal Yaşam Arasında Kadın", *Tezkire*, S. 13 (Mart 1998)

- Ömer Çaha, *Sivil Kadın*, Vadi Yayınları, Ankara, 1996
- Ömer Çaha, *Sivil Toplum, Aydınlar ve Demokrasi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999
- Özer Ozankaya, *Türkiye'de Laiklik Atatürk Devrimlerinin Temeli*, Cem Yayınevi, İstanbul, 5. bas., 1993,
- Pars Tuğlacı, *Osmanlı Döneminde İstanbul Kadınları*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1984
- Paul İmbert, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yenileşme Hareketleri*, Havass Yayınları, İstanbul, 1981
- Richard Sannett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996
- Robert Mantran, "Doğu Sorunu'nun Başlangıçları (1774-1839)", Robert Mantran (Ed.), *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, II, Cem Yayınevi, İstanbul, 1995
- Ruşen Çakar, *1980 Sonrası İslami Hareket. Direniş ve İtaat*, I, Metis Yayınevi, İstanbul, 2000
- Ruşen Çakar, İrfan Bozan, Balkan Talu, *İmam Hatip Liseleri, Efsaneler ve Gerçekler*, TESEV, 14 Haziran 2004
- Ruşen Çakar, *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, Metis Yayınevi, İstanbul, 1994
- Sadık Albayrak, *Meşruiyet İstanbul'unda Kadın ve Sosyal Değişim*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2002
- Sami Selçuk, *Panaroma*, 28.2.1991
- Seçil Akgün, *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik (1924-1928)*, Turhan Kitabevi, Ankara, ty
- Selahaddin Asım, *Osmanlıda Kadınlığın Durumu*, yay. haz. Metin Martı, Arba Yayınları, İstanbul, 1989
- Sena Dergisi*, S. 35 (Aralık 1996)
- Serpil Çakar, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul, 2. bas., 1996
- Servet Armağan, *Din-Vicdan Hürriyeti ve Laiklik*, İnsan Yayınları, 2003
- Sinan Meydan, *Bir Ömrün Hikayesi, Atatürk Modernizm Din ve Allah, Toplumsal Dönüşüm Yayınları*, İstanbul, 2002
- Süleyman Doğdu, *Başörtüsü*, Akçağ Basın, Ankara, 1987
- Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi (Makaleler 4)*, İletişim Yayınevi, İstanbul, 4. bas., 1995
- Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 4. bas., 1995
- Şirin Tekeli, "Tek Parti Döneminde Kadın Hareketi de Bastırıldı", Levent Cinemre, Ruşen Çakar (ed.), *Sol Kemalizme Bakıyor* içinde, Metis Yayınları, İstanbul, 1991
- Şule Yüksel Şenler, *Bize ne oldu?*, Nur Yayınları, Ankara, ty
- Taha Kıvanç, "CHP Avukatlığından Anayasa Mahkemesine", *Zaman*, 9 Kasım 1990
- Tarhan Erdem, "Türban Dosyası", *Milliyet*, Mayıs-Haziran 2003
- Tarık Zafer Tunaya, *Hürriyetin İlanı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004
- Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003
- Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)*, *Kanun-i Esasi ve Meşruiyet Dönemi*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2001
- Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960

Tezer Taşkaran, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayını, Ankara, 1973

Toktamış Ateş, *Türk Devrim Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İst. 3. bas., 2002

Yekta Güngör Özden, "İşte Gerçek", *Cumhuriyet*, 15.11.1990

Yıldız Cıbroğlu, *Kadın Saçı, Büyü ve "Türban"*, Payel Yayınevi, İstanbul, ty

Zehra F. Arat, "Kemalizm ve Türk Kadını", *Bilanço* 98, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998

Zehra Toska, "Cumhuriyet'in Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar", *Bilanço* 98, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998

Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972

Zygmunt Bauman, *Küreselleşme*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997

MAHKEME KARARLARI, GAZETELER VE LİNKLER

Anayasa Mahkemesi Kararlar Dergisi, s. 9 (1972)

CE, 10 Mart 1995 Aokili; TA Poitiers, 28 Haziran 1995, Mohammed Mechali kararı

CE, 14 Mart 1994, Yılmaz karar

CE, 20 Mayıs 1996, Melle Mabchour; TA Grenoble, 3 Ekim 1996, Hind ve Nabila Kourrad kararı

CE, 20 Mayıs 1996, Ministre de l'Education Nationale, de l'Enseignement Superieur et de la Recherche c/M.Ali karar

Cogito, "Laiklik", s. 1, Yaz 1994

Cumhuriyet, 26 Mart 1956, 28 Mart 1956, 12 Mart 1956, 14 Mayıs 1956, 27 Mart 1956, 16 Temmuz 1960, 17 Temmuz 1960, 25 Ağustos 1960, 28 Ağustos 1960, 7 Eylül 1960, 22 Şubat 1969, 17 Nisan 1968, 17 Nisan 1968, 11 Mart 1989, 6 Ocak 1983, 8 Haziran 1984, 8 Ocak 1987, 2 Aralık 1988, 22 Aralık 1988, 28 Aralık 1988, 10 Ekim 1989, 13 Ekim 1989, 10 Mart 1989, 4 Kasım 1990, 1 Kasım 1990

"Danıştay 5. Dairesi 25.5.1988, E.987/1245, 988/1659", *Danıştay Dergisi*, S. 72-73 (1988)

"Danıştay 5. Dairesi E 1999/4212, K 199/4325", *Birikim*, S. 137 (Eylül 2000), s.26

"Danıştay 8. Dairesi 13.12.1984 K.1984/1574", *Danıştay Dergisi*, S. 56-57 (1985)

Die Welt, 31.12.2003.

Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24.09.2003.

Günaydın, 13 Mart 1989

http://www.acb54.com/breve.php3?id_breve=7

Hürriyet, 9 Mart 1989, 11-12-13 Mart 1989, 2 Kasım 1996

Karaduman Türkiye'ye karşı, 16278/90, 3 Mayıs 1993

Le Monde, 18 Haziran 2003

Leyla Şahin Türkiye'ye karşı, 44774/98, 29/06/2004 tarihli karar

Lucia Dahlap İsviçre'ye karşı, 42393/98, 15 Şubat 2001

Merkur, 29.12.2003.

Milli Gazete, 20 Nisan 1973, 29 Mart 1973, 20 Nisan 1973, 15 Mayıs 1973, 23 Mart 1974, 20 Mart 1977, 28 Ekim 1978, 6 Şubat 1979, 19 Aralık 1979, 15 Mart 1989

“Milli Nizam Partisi’ni (MNP) kapatma kararı”, *Anayasa Mahkemesi Kararlar Dergisi*,

S. 9 (1972)

Milliyet, 9 Mart 1989, 11-12-13 Mart 1989, 14 Nisan 1989, 3 Kasım 1990, 3 Kasım 1996

Otto Preminger Enstitüsü Avusturya’ya karşı 11/1993/406/485, 20 Eylül 1994

Radikal, 1 Kasım 1996

Resmî Gazete, 7.12.1981 tarih ve 17537 sayılı, 5.7.1989 tarih ve 20216 sayılı, 28.10.1990 tarih

ve 20679 sayılı, 31.7.1991 tarih ve 20946 sayılı

Sabah, 31 Ekim 1996

Süddeutsche Zeitung, 29.12.2003, S. 5.

Türkiye, 22 Ocak 1990, 9 Mart 1989

Yeni Asır, 4 Kasım 1990

Yeni Devir, 11 Temmuz 1980, 23 Ocak 1981, 19 Şubat 1982, 3 Kasım 1996

Yeni Şafak, 3 Kasım 1996

Zaman, 27 Aralık 1987, 23 Ocak 1988, 26 Ekim 1988 29 Ekim 1988, 10 Kasım 1988,

10 Kasım 1988, 9 Mart 1989, 21 Aralık 1989

DİZİN

Ab

- ABD 218
- Abduh, Muhammed 73
- Abdullah Cevdet 77-79, 110
- Abdülaziz 50
- Abdülhak Hamit 63
- Abdülhamid II 45, 53-54, 58, 104
- Abdülmecid 50
- Adalet Partisi (AP) 141, 143-146, 148, 157
- Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) 203
- Adivar, Adnan 112
- Adivar, Halide Edip 65, 84, 91, 102
- Adil Düzen 284
- Afrika 33
- Ağaoğlu, Ahmet 81, 84
- Ahmed Han (Seyyid) 73
- Ahmed III 46
- Ahmet Cevdet Paşa 61
- Ahmet Mithat Efendi 63
- Ahmet Rıza 77, 92
- Ahzab Suresi 162
- Aile Hukuku Kararnamesi 94
- Akbulut, Yıldırım 193
- Akçura, Yusuf 81
- Akuncılar Derneği 156
- Akif, Mehmet 73-74
- Akkent, Meral 96
- Akseki, A. Hamdi 73
- Aksoy, Muammer 189
- Aktaş, Cihan 146, 159, 168
- Alevi 14, 128
- Ali Suavi 110
- Almanya 12, 18, 210, 217-219, 225, 231, 254, 260, 262, 267; Anayasa Mahkemesi 262, 264, 266
- Alp, Tekin 81
- Alpay, Mine 160
- Alsace-Moselle 225
- Amerikan İnsan Hakları ve Ödevleri Bildirisi 234
- Anavatan Partisi (ANAP) 166, 181, 183, 189-190, 193
- Anayasa 180; 1921 Anayasası 100, 109; 1924 Anayasası 118, 229; 1961 Anayasası 231, 233; 1982 Anayasası 231, 233
- Anayasa Mahkemesi 13, 157, 274; Kararları 149, 181, 183-189, 191-198, 204-205, 207, 208, 210, 237, 269-275
- Ankara Barosu 150
- Ara'f Suresi 32, 38
- Arat, Pertev 138, 139
- Arat, Zehra F. 106
- Arazi Kanunnamesi 52, 245
- Arent, Hannah 241
- Asum, Mustafa 77
- Asum, Selahattin 78
- Asri Kadınlar Cemiyeti 91
- Atatürk, Mustafa Kemal 56, 82, 100-101, 103, 105, 107, 109-113, 116, 120-121, 124-127, 143, 155, 163
- Atay, Falih Rıfı 97
- Atıf Hoca (İskilipli) 73, 115
- Augsburg Barışı 227
- Avci, Selime 168, 173
- Avrupa 18, 37, 46, 51, 53, 67, 94, 167
- Avrupa İnsan Hakları Komisyonu (AİHK) 154, 198, 269, 268
- Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) 18, 236, 254, 267-273
- Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS) 235-236, 270, 272-273
- Avusturya 227
- Aybars, Ergün 124
- Aydınlanma 20-21, 127, 217
- Ayine dergisi 60
- Aykenar, Emine 150, 192
- Aykut, İmren 183
- Aynlık Kanunu 220, 225
- Aziz Pavlus 35

Babacan, Hatice 144-145, 239
 Babanzade A. Naim, 73
 Baden-Württemberg 227, 263, 265
 Balkan Savaşları 85-86, 89
 Balkanlar 89, 167
 Barbarosoğlu, Fatma K. 249, 251
 Başbakanlık Takip Merkezi (BTM) 202
 Başgil, Ali Fuad 122, 230
 Batı Çalışma Grubu (BÇG) 202
 Babılaşma 17, 19, 21
 Bayar, Celal 130, 198
 Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun 116, 155, 192, 276
 Bekir, Latife 120
 Bektaşî 128
 Belçika 220-222
 Bele, Rauf 112
 Belge, Murat 82
 Berkarda, Bülent 197
 Berkes, Niyazi 56
 Berlin 265
 Beyan-ül Hak dergisi 73
 Biçki Yurdu 87
 Birinci Milli Cephe hükümeti 157
 Birleşmiş Milletler 146
 Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirisi 234
 Bizans 43, 44
 Blackweel, Antionette B. 243
 Bossuet (Papaz) 224
 Bozkurt, Yasin 193
 Bugün gazetesi 145, 147
 Bulaç, Ali 156
 Bulaycı, Nesibe 144
 Bursa 42
 bürokrasi 53
 büyü 33
 Büyük Doğu Dergisi 133

Calvin Protestan Hareketi 218
 Canatan, Kadir 231

Canterbury Başpiskoposu 223
 Cavit Bey 112
 Cemiyet-i İlmîye-i İslamiye Derneği 73
 Cemiyet-i İmdadiye Derneği 65
 Cemiyetler Kanunu 128
 Cevat, Ahmet 80
 Chirac, Jacques 257
 Constantinus I 215
 Cumhuriyet gazetesi 136, 137
 Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) 117, 120, 129-130, 135, 139, 141, 143, 155, 157; programı 123

Çağatay, Neşet 145
 Çaha, Ömer 42, 44-45, 57, 244
 Çakar, Ruşen 149, 251-253
 Çakar, Serpil 66
 Çaparoğlu, Bülent 190
 çarşaf yasağı 118
 Çınarlı, Mehmet 185
 Çiller, Tansu 200

Dahlap, Lucia 268
 Danıştay 13, 180, 191, 196, 198, 206, 271, 272, 273; 5. Dairesi 202, 278; 8. Dairesi 169, 170, 173, 180, 187, 204, 275; kararları 207-208, 269, 270, 274

Danimarka 220
 Darü'l Muallimat 51
 Debre Kanunu 255
 Demokrat Parti (DP) 130, 135, 138-139, 141, 146-147
 Demokratik Sol Parti (DSP) 156
 Derviş Vahdeti 73
 devlet feminizmi 106
 Devlet Memurları Kanunu (DMK) 164-165, 200, 202, 209-210
 devrim kanunları 274

din ve vicdan özgürlüğü 13, 18, 143, 151, 152, 192, 207, 228, 229, 232, 236-237

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) 82, 111, 112, 129, 131, 135, 136, 142, 151, 162, 165, 185, 186, 234, 288; Din İşleri Yüksek Kurulu 162, 185

Doğramacı, İhsan 166, 172, 174, 188-189, 198

Doğru Yol Partisi (DYP) 199-200

Dolmabahçe Sarayı 239

Durakbaşı, Ayşe 105

Örsün, Turan 189

Dünya Müslüman Kadınlar Kongresi 137

Dünya Savaşı (Birinci) 89, 91

Dünya Savaşı (İkinci) 146, 228

Düsseldorf İş Mahkemesi 262

Düşünce dergisi 156

Ecevit, Bülent 124, 156

Edebiyat dergisi 156

Edip, Eşref 128

Efgani, Cemaladdin 73

Ek Madde 16 177-178, 180, 189, 191, 195, 205, 207, 275; Ek Madde 17 177, 191, 195, 197, 204, 206, 210, 275-276; Ek Madde 23 196, 199

Elizabeth I 222

Elizabeth II 223

Emeç, Çetin 189

Emine Semiye Hanım 64

Emir Ali (Seyyid) 73

Emrullah Han 97

Erbakan, Necmettin 25, 148, 155, 187, 199, 284

Erdoğan, Mustafa 186

Erkilet-Başer, Alev 247, 248, 249, 252

Erozan, Cemal Sahir 81

Eryarsoy, M. Beşir 160

Esirgeme Derneği 65

Eski Ahid 35

Evkaf İdaresi 93

Evren, Kenan 163, 171, 173, 174, 188

Eygi, Mehmet Şevket 145, 147

Fahrünisa Hanım 61

Fanon, Franz 248

Farsça 121

Fas 261

Fatma Aliye Hanım 61-62

Fazilet Partisi (FP) 9, 155, 249

Federal İş Mahkemesi 262, 263

feminizm 243, 279

Fenni, İsmail 73

Ferry kanunu 254

Ferry, Luc 260

Fikret, Tevfik 77, 110

Franger, Gaby 96

Fransa 12, 18, 210, 214, 217, 219, 221, 224-226, 254, 255, 258-260, 267, 288;

İslan Dini Konseyi 259; Kilise Meclisi 224; Danıştay 256, 263

Fransız İhtilali 219, 224

Gavri, Kansu 110

gelinlik vergisi 52

Giddens, Anthony 20

Gözet kanunu 254

Gökalt, Ziya 34, 41, 81-82, 94, 102, 103, 110

Göle, Nilüfer 21, 279

Gratianus 215

Gülhane Hatt-ı Humayunu 49

Günaltay, Şemsettin 131

Gürsel, Cemal 140

Habermas, Jürgen 240

Hak ve Hürriyetler Derneği 189

Hakimiyet-i Milliye gazetesi 112

Hakimler ve Savcılar Yüksek Kurulu 200

Hakkı, İsmail 73, 81

Hakkı, Kılıçzade 77, 79, 110

halifelik 44, 110

Hamdi, Ahmet 74

Hamid, Halil 81

Hamiyet Zehra 61

Hamam Eyalat İş mahkemesi 262
 Hanımlar İlim ve Kültür derneği 157
 Hanımlara Mahsus Gazete 61
 Hanımlar dergisi 61
 Harem 44
 Haydar, Aziz 69
 Hegel 242
 Helsinki Nihai Senedi 235
 Hessen eyaleti 265
 Hristiyan 35, 36, 45, 47, 49, 57-58, 78, 94,
 213-214, 216, 223
 Hristiyan Demokrat Parti (CDU) 228
 Hristiyan Sosyal Birlik (CSU) 228
 hilafet 110-111
 Hilal-i Ahmer Hanımlar Merkezi 65
 Hindistan 37, 73, 167
 Hoşgörü Anlaşması 223
 Hür Adam dergisi 133

Ilıcak, Nazlı 174
 Islahat Fermanı 49, 244
 Işın, Ekrem 50

İbni Battuta 42
 İbrahim Paşa (Sadrazam Damat) 46-47
 İbret Gazetesi 59
 İctihad 77, 79
 İdealist Hanımlar Derneği 157
 idealist yansımacılık 28
 iki kılıç doktrini 215
 İlahiyat Fakültesi 131
 İlyasoğlu, Aynur 162, 168
 imam-hatip liseleri (İHL) 162-164, 202-
 204, 288
 imam-hatip okulları 135, 144
 İnan, Mehmet Akif 156
 İngiliz kilisesi 222
 İngiltere 210, 218, 220, 222
 İnkılap kanunları 233
 İnönü, İsmet 101, 127, 141
 İnönü, Mevhibe 171

İnsan Haklarının ve Temel Özgürlüklerin
 Korunmasına İlişkin Sözleşme 235
 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi 224, 234
 İnsaniyet dergisi 60
 İran 37, 44; Devrimi 187
 irtica 143
 İsa (Hz.) 35, 36, 215
 İslam 12, 15, 38
 İslam Ansiklopedisi 128
 İslam Birliği Derneği 73
 İslam Boykotajı 86
 İslam Demokrat Partisi 147
 İslam Dünyası dergisi 133
 İslamcılık 73, 156-157
 İslami 13, 15-19
 İslami hareket 251
 İslamiyette feminizm 81
 İslamlıkta kadın 84
 İstanbul 43, 64, 71
 İstanbul Barosu 183
 İstanbul Kültür Ocağı 156
 İstiklal Mahkemesi 128, 115
 İtalya 217
 İttihad-ı Muhammediye Derneği 73
 İttihat ve Terakki 82, 93
 İzmir 1. Nolu İdare Mahkemesi 169

Jale, Afife 88
 Japon mitolojisi 33
 Japonya 47
 Jön Türk 54

Kadıköy 71
 Kadın Bahçesi dergisi 65
 Kadın dergisi 65
 Kadın Dernekleri Federasyonu 181
 Kadın Haklarını Koruma Derneği 65
 Kadın Haklarını Savunma Derneği 86
 Kadın Hayatı dergisi 65
 Kadın Kalbi dergisi 65
 Kadın komisyonları 159

Kadınlar Duygusu dergisi 65
 Kadınlar Dünyası dergisi 65-66, 68
 kadınlar eşya pazarı 87
 Radioğlu, Ayşe 84, 100, 105, 246
 Kamu Kurum ve Kuruluşlarında Çalışan
 Personelin Kılık Kıyafetine Dair
 Yönetmelik 276
 kamusal alan 15, 18, 25, 27-28
 Kandiyoti, Deniz 109
 Kanun Hükümünde Kararname (KHK) 190-
 191, 202
 Kanun-ı Esasi 53, 74-75, 233
 Kara, İsmail 73
 Karaduman, Şenay 268
 Karakoç, Sezai 156
 Karaman, Hayrettin 40
 Karlofça Anlaşması 46
 Kastamonu 113
 Katolik 215, 217, 224, 227; kilisesi 213, 217,
 222, 266; Parti 221; Katoliklik 218
 Kavakçı, Merve 156
 Kaya, Şükrü 110
 Kazan, Şevket 200
 Kazım, Musa 73, 75
 Keçecizade İkbâl 61
 Kemalizm 101, 279
 Kılıç, Haşim 195
 Kılık Kıyafet Yönetmeliği (KKY) 164-165, 277
 Kırmızı-Beyaz Kadın Derneği 65
 kız imam-hatip okulu 152
 kız rüştiyesi 51
 kilise 36, 213
 kimlik 23, 24, 26-28; etnik kimlik 12;
 kültürel kimlik 12, 15-16, 28
 Konuk, Nesrin 169
 kostüm modernliği 100
 Köprülü, Fuad 122
 Kudüs'ü Kurtarma günü 158
 Kuran-ı Kerim 37-38, 41, 51, 71, 74, 79,
 162, 182
 Kurtuluş Savaşı 91

Kutan, Recai 189
 Kuzey Ren-Vestfalya 227
 Küçük ve Orta Boy İşletmeler (KOBİ) 25
 Küreselleşme 11-13, 15, 22-24, 26-28
 Kürt 14-15

laiklik 13, 16, 27, 218
 Lale devri 55
 Latin Alfabesi 121
 Le Courier d'Orient 57
 Le Monde 260
 Leo I 215
 Levand Herald Gazetesi 57, 58
 liberal demokrasi 31; liberalizm 54
 Lordlar Kaması 223
 Ludin, Fereshtha 263, 264
 Lütherci Protestan hareketi 217

Maarif nizamnamesi 51
 mahalle eğitimi 52
 Mahçupyan, Etyen 17, 238
 Mahmut II 48-49, 51, 53-54, 56, 95
 Makbule Leman Hanım 61
 Mardin, Şerif 47, 284
 materyalizm 219
 Matta 215
 Mazlumder 204
 Meclis-i Mebusan 54
 Medeni Kanun 107, 118
 Medrese 48
 Mehasin dergisi 65, 102
 Mehmed II (Fatih) 43
 Mekkiyade, Abdullah 160
 Meliha Hanım 91
 Menderes, Adnan 135
 Merkezi Laik Konsey 222
 Mernissi, Fatma 64
 Meşrutiyet (Birinci) 53-54
 Meşrutiyet (İkinci) 51, 59, 64, 72, 74, 79,
 92, 102, 112, 146, 176, 244, 283
 Meşrutiyetçilik 54

La

Ma

Mısır 73, 110, 111
 Milano Fermanı 215
 Millet Partisi (MP) 135, 147
 millet sistemi 14, 50
 Milli Aile 103
 Milli Birlik Komitesi 140
 Milli Gazete 152-153, 156
 Milli Görtüş 157; ve kadınlar 159
 Milli Güvenlik Konseyi (MGK) 163, 173, 201
 Milli İstihbarat Teşkilatı (MİT) 201
 milli kilise 218
 Milli Muhalefet Partisi 147
 Milli Nizam Partisi (MNP) 25, 148-149, 156-157, 200, 284
 Milli Selamet Partisi (MSP) 155, 157-158
 Milli Şef 127
 Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) 156
 Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) 157
 Milliyetçilik 54, 82, 102
 mitoloji 33
 modernite 11-12, 21-22, 26
 modernleşme 13, 15, 17-19, 21, 23, 27
 Mondros Ateşkes Anlaşması 91
 Muallimler Cemiyeti 91
 Muhammed (Hz.) 38, 110, 122, 142
 Muhtar, Ahmet 77
 Mukaddesatçı Hanımlar Derneği 157
 Musevi 94
 Mustafa Kemal Derneği 141
 Mustafa Paşa (Alemdar) 48
 Mustafa Sabri Efendi 61
 Mustafa Taki Efendi 95
 Muvahhid, Bedi 97
 Münevver Saim Hanım 91
 Mürebbi-i Muhaderat dergisi 60
 Mürüvvet dergisi 61

Naciye Hanım 91
 Nakiye Hanım 91
 Nakşibendi 128
 Namık Kemal 59, 63, 82

Nantes Fermanı 224
 Napoleon Bonaparte 219, 220, 224
 NATO 146
 Nigar Hanım 61
 Nihat, Haşim 76
 Nizam-ı Cedid 47
 Nizamiye Mahkemesi 48
 Nomer, Ergin 198
 Nur Risaleleri 145
 Nur suresi 162
 Nuri, Celal 77-79, 110
 Nuroğlu, Feyziye 158
 Nursi, Said 73, 128

Oğuz Türkleri 41
 11 Eylül 25, 267
 12 Eylül 1980 darbesi 27, 158, 162, 187
 12 Mart 1971 muhtırası 27
 Ortodoks 222
 Osmanlı Kadınları Şefkat Cemiyet-i Hayriyesi 65

Özal, Turgut 166, 173, 188-189
 Özey, İlhan 170
 Özden, Yekta Güngör 151, 192, 194
 Özdenören, Rasim 156
 Özek, Çetin 230

Pakdil, Nuri 156
 Pakistan 137
 Papa 214, 215-217; Papalık 218
 Parça Bohçası dergisi 61
 Pateman, Corale 242
 Patrona Halil 47
 Peker, Recep 129
 Polat, İkbâl 9
 Pozitivizm 21-23, 219
 Protestan 219, 222-224, 227; kilisesi 266

Rabia Hanım 60
 Rasime Hanım 62

Rau, Johannes 266
Refah Partisi (RP) 181, 187, 198, 200-201, 203, 249, 252, 284
Reformasyon 216
Regnum (dünyevi iktidar) 215
Reich Anayasası 227
Resmî Gazete 164, 174, 180, 181, 184, 187, 191, 195, 205, 275-277
Roma (Doğu) 215
Roma Anlaşması 220, 224, 225
rölativist zihniyet 13, 21, 25, 28-29, 127
rölativizm 218
Rönesans 20, 216
Ruhban sınıfı 213
Rusya 65, 89
rüştiye 51

Seyfettin, Ömer 81
Seymiye, Emine Hanım 61
Sırat-ı Müstakim 73, 79
Siti Hatun 43
sivil haklar inisiyatifı 9
sivil toplum 31, 281
siyasi katılım 24
Siyasi Partiler Yasası 149
Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP) 183, 191-192, 194, 206, 210
SSCB 147
Stasi Komisyonu 257, 260
Stasi Raporu 258
Stasi, Bernard 257
Suphi Paşa 57
Sünni 14, 128

Sa Saar Eyaleti 265
Saatçioğlu, Ömer 176
Sabri, Mustafa 73, 76
Sadık, Mahmut 77
Saffet Paşa (Maarif Nazırı) 51
Sağlam, Hasan 162
Sağlam, Mehmet 198
Said Halim Paşa 73-74, 76
Sami, Şemsettin 63
sarı 37
Savary Kanunu 255
Sayın, Hulusi 194
Sebahat Hanım 91
Sebil dergisi 156
Sebil-ül Reşad 128, 133
Secerdotium (Ruhani iktidar) 215
sekülerizm 215, 219
Selamet dergisi 133
Selanik 65, 86
Selçuk, Sami 186
Selçuklu 41
Selim I (Yavuz) 44, 110
Selim III 47-48
Sened-i İttifak 48

Şahin, Leyla 269, 273
Şapka İktisasına Dair Kanun 114, 116, 155
Şapka kanunu 192, 276
Şefkat-ı Nisvan Dermegi 65
Şemsettin Sami 64
Şenler, Şule Yüksel 145, 146, 157
Şer'i Mahkeme 48
Şeriat 44; Mahkemeleri Usul-i Muhakeme kanunu 94
Şer'îye ve Evkaf Vekaleti 82, 96
Şeyhülislamlık 51, 87, 93, 112
Şinasi 63, 110
Şukûfezar dergisi 61
Şura gazetesi 160

Tahir, Mehmet 85
Tahim ve Terbiye Dairesi 162
Talmud 35
Tanin gazetesi 112
Tanör, Bülent 122-123
Tanrıöver, Hamdullah Suphi 81, 129
Tanzimat 45, 47, 50-51, 54, 59, 61, 106, 244-245; Fermanı 245
Tarhanlı, İftar B. 111

Şa

Ta

Tasvir-i Efkar gazetesi 59, 112	Ulus gazetesi 112	Ul
Taşkıran, Tezer 43, 45	Ulus-devlet 20, 24-26	
TBMM 95, 114, 119, 120, 147, 155, 157, 177-178, 180, 189-190, 199, 229, 276; İnsan Hakları Komisyonu 198	Üçok, Bahriye 189	Üç
Tebliğler Dergisi 154	Ülken, Hilmi Ziya 47	
Tekeli, Şirin 101	Ünal, Mustafa 16	
Terakki gazetesi 60	Üniversiteli Kadınlar Derneği 145, 183	
Tersane Konferansı 53	Üruğ, Necdet 173	
Tevhid-i Tedrisat Kanunu 112, 121	Vatan gazetesi 112	Va
Theodosius (Büyük) 215	Vatandaşlık 23, 27, 28	
toplumsal entegrasyon 12, 30, 255, 259, 260, 264, 285; sözleşme 31	Vicdan ve Toplanma Hürriyetinin Korunması Hakkında Kanun 230	
Touraine, Alain 258, 289	Volkan dergisi 73	
Tör, Vedat Nedim 122	Weimar Anayasası 227, 261	We
Tuğlacı, Pars 42	Yahudi 35-36, 222, 258	Ya
Tunalı Hilmi 95	Yargıtay 183	
Tunaya, Tarık Zafer 47-48, 54, 72	Yazar, Hamdi 73	
Tunçay, Mete 123	Yeni Devir gazetesi 153, 154, 156, 160	
Türk Ceza Kanunu (TCK) 121	Yeni Gün gazetesi 112	
Türk İslam Ansiklopedisi 128, 133	Yeni İslamcı Akam dergisi 156	
Türk Kadını 41	Yeni Mecmua 81	
Türk Kadınlar Birliği 119, 120, 138, 144-145, 168, 181	Yeniçeri Ocağı 48	
Türk Kadınlar Derneği 141, 160, 183	27 Mayıs 1960 darbesi 27, 139, 141	
Türk Kadınları Esirgeme Derneği 87	28 Şubat süreci 18, 27, 201-204, 253, 274	
Türk modernleşmesi 12, 15, 22, 106	York Başpiskoposu 223	
Türk Muhafazakar Partisi 147	Yunanistan 34, 86, 220	
Türk Ocağı 65, 81, 119	Yüksek İslam Enstitüsü 135	
Türk Yurdu 81	Yükseköğretim Kurulu (YÖK) 166, 168, 171, 173, 175, 179-180, 183, 188-189, 200, 203, 251, 275; Kanunu 165, 177, 190, 199; Öğrenci Disiplin Yönetmeliği 172, 174, 187-188, 198, 277	
Türkçülüğün Esasları 82	Zafer gazetesi 137	Za
Türkçülük 81, 102, 106	Zaman Gazetesi 16	
Türkeş, Alpaslan 140	Zarifoglu, Cahit 156	
Türkistan 81	Ziya Tevfik 83	
Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) 9	Zwing Protestan hareketi 218	
Türkiye İşçi Partisi (TİP) 147		
Türkiye Komünist Partisi 183		
Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB) 148		
Türköne, Mümtaz'er 82		

Son yıllarda ülkemizin önemli tartışma ve gerginlik alanlarından birini başörtüsü/türban konusu oluşturuyor. Bu tartışma esas olarak, üniversitelerin kamusal alanın bir parçası olduğu görüşünden hareketle başlarını örterek eğitim almak isteyen kız öğrencilerin bu kurumlara sokulmamasından kaynaklanıyor. Bu kitap, Murat Aksoy'un İstanbul Bilgi Üniversitesi, İnsan Hakları Hukuku Bölümü'nce kabul edilen yüksek lisans tezinden oluşuyor. Aksoy tezinin sonuç bölümünde, çalışmada ortaya çıkan noktaları özetleyerek şu hükme varıyor: "Önümüzdeki dönemde başörtüsü konusunda bir çözüm üretilecekse, bu, Cumhuriyetin kuruluşu ile tanımlanmış olan vatandaşlık anlayışının yeniden biçimlenmesiyle olacaktır. Bu ise siyasal bir projedir ve tepeden inme bir modernlik projesinin değil, tüm vatandaşların kendilerini ifade edebildikleri bir sürecin son durağı olmalıdır. Gerek laik kesimin duyduğu kaygılar, gerekse İslamcı kesimin yaşadığı sorunlar içe kapanarak değil, kamusal alanda bir arada yaşayacak formülleri birlikte üreterek aşılabilecektir."



KitapYAYINEVI



ISBN 975-6051-05-1



20 YTL

20.000.000,- TL