

T.C
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TÜRKİYE’DE POLİTİK NESNE OLARAK KADIN:
28 ŞUBAT ÖRNEĞİ
YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN **HAZIRLAYAN**
DR. ÖĞR. ÜYESİ İŞİL ARPACI **AYŞE GÖKÇE ARSLAN**

MALATYA, 2019

T.C
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**TÜRKİYE’DE POLİTİK NESNE OLARAK KADIN:
28 ŞUBAT ÖRNEĞİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Ayşe Gökçe ARSLAN

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Işıl ARPACI

MALATYA – 2019

T.C
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRKİYE’DE POLİTİK NESNE OLARAK KADIN:
28 ŞUBAT ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ IŞIL ARPACI

HAZIRLAYAN

AYŞE GÖKÇE ARSLAN

İnönü Üniversitesi Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi Ayşe Gökçe ARSLAN’ın hazırladığı “Politik Nesne Olarak Kadın:28 Şubat Örneği” başlıklı tez, aşağıda imzaları bulunan biz jüri üyelerince oy birliği/ oy çokluğu ile başarılı/başarısız bulunmuştur.

Jüri Üyelerinin Adı Soyadı

1. Muharrem Güneş

2. Işıl ARPACI

3. Osman Ağır

Ünvanı

Prof. Dr.

Dr. Öğretim Üyesi

Doç. Dr. Öğretim Üyesi

İmzası

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih vesayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet Kubat
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Dr. Öğr. Üyesi Işıl ARPACI danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırladığım **“TÜRKİYE’DE POLİTİK NESNE OLARAK KADIN: 28 ŞUBAT ÖRNEĞİ”** başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün yapıtların hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir bunu onurumla doğrularım.

Ayşe Gökçe ARSLAN



ÖNSÖZ

“Türkiye’de Politik Nesne Olarak Kadın: 28 Şubat Örneği” isimli bu araştırma ile, 28 Şubat sürecinin, kadınların politik olarak nesneleştirildiği aynı zamanda İslamcı kadın için özneleşmeyi başlatan iki yönlü bir süreç olarak işlediğini ortaya koymak amaçlanmıştır

Araştırmanın birinci bölümünde araştırmanın konusuna, amacına, kapsamına, yöntemine ve denencelerine yer verilmektedir.

Araştırmanın ikinci bölümünde “özne ve nesne” kavramları ile “özne-siyaset ilişkisi” incelenmiş; “politik özneleşme ve nesneleşme”nin nasıl ortaya çıktığı, ne anlama geldiği ve sonuçları irdelenmiştir.

Araştırmanın üçüncü bölümünde dini, sosyolojik ve siyasal açıdan kadınların konumu analiz edilmiş, Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi’nde kadınların konumu politik özne ve nesne bağlamında incelenmiştir.

Araştırmanın dördüncü bölümünde 28 Şubat sürecinin tarihsel arka planı, aktörleri, süreç boyunca yaşanan olaylar ve sonuçları detaylı olarak incelenmiştir. 28 Şubat sürecinde kadına bakış açısı irdelenmiş, kadınların süreç içindeki konumları ortaya konmuş, 28 Şubat sürecinin kadın üzerinden analizi yapılmıştır.

Çalışmanın son bölümünü oluşturan “Genel Değerlendirme ve Sonuç” kısmında ise bulgular ışığında elde edilen sonuçlara yer verilmiştir.

Bu çalışmanın başlangıcından sonuna kadar her aşamasında bilgi, tecrübe, öneri ve desteğini benimle paylaşan danışmanım Dr. Öğretim Üyesi sayın Işıl ARPACI’ya, teşekkür ederim. Tüm hayatım boyunca olduğu gibi yüksek lisans çalışmalarım süresince de bana destek olan aileme ve tez yazma sürecinde sıkıntılarımı paylaşarak azaltan yol arkadaşlarıma teşekkür ederim.

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TÜRKİYE’DE POLİTİK NESNE OLARAK KADIN:
28 ŞUBAT ÖRNEĞİ
Ayşe Gökçe ARSLAN
Malatya-2019**

Danışman: Dr. Öğretim Üyesi Işıl ARPACI

Bu çalışma ile 28 Şubat sürecinin kadınların politik olarak nesneleştirildiği aynı zamanda İslamcı kadın için özneleşmeyi başlatan iki yönlü bir süreç olarak işlediğini ortaya koymak amaçlanmıştır. Politik özne ve nesne kavramları arasında hem bir karşıtlık hem de birbirini var etme durumu söz konusudur. Özne olmanın şartı, kendi konumunu sorgulamak ve özne olma bilincine sahip olmaktır. Nesne ise belirlenmiş, bireyselleşmesi önlenmiş olandır. Politik nesneleşmeye neden olan özdeşleşme, öznenin ortaya çıkmasını sağlayan bir süreç olarak da işlemektedir. Her özne kendi içinde “öteki”sini barındırdığından özne ve nesne konumları verili ve sabit değildir. Dağıtılmış siyasal paylaşımlara karşı ortaya çıkan mücadele siyasal özneleşmeyi sağlamaktadır. Refah Partisi’nin iktidara gelmesinde partili kadınların oy toplaması etkili olmuş; ancak kadınların siyasal katılımı belirlenen sınırlar içinde kalmıştır. 28 Şubat sürecinde kadınlar, ikili söylemsel karşıtlıklar ile araçsallaştırılmış ve nesneleştirilmiştir. Başörtüsü yasakları ile kadınların belirlenen görünüm dışında kamusal alana katılımları sınırlandırılmıştır. Yasaklara karşı başörtülü kadınlar, protesto ve yürüyüşler düzenlemiş, dernek ve vakıflar aracılığıyla hak talep etmişlerdir. İçinde bulunduğu konumu sorgulamaya başlayan ve dağıtılmış siyasal paylaşımlara karşı mücadele veren başörtülü kadın, siyasal özneleşme sürecine girerek İslamcı kadına dönüşmüş ve diğer kadın gruplarından farklılaşmıştır.

Çalışmada 28 Şubat süreci, olaylar, aktörler ve sonuçlar bağlamında incelenmiş, süreç içinde kadına bakış açısı ve kadınların politik özne ve nesne bağlamında konumları değerlendirilmiştir. Sürecin, kadınların politik olarak nesneleştirildiği aynı zamanda İslamcı kadın için özneleşmeyi başlatan iki yönlü olarak işlediği ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Politik özne, Politik Nesne, özneleşme ve nesneleşme, 28 Şubat, başörtüsü, kadın.



ABSTRACT

MASTER’S THESIS

The Political Objectification of Women in Turkey: The Example of 1997 Turkish Military Memorandum

Ayşe Gökçe ARSLAN

**İnönü University Institute of Social Sciences
Malatya, 2019**

Advisor: Assistant Professor Işıl ARPACI

This research aims to establish that February 28 period functioned as a two-way process in which women were politically objectified while Islamist women were becoming political subjects simultaneously. There is both a state of antinomy and a state of mutual generation if one is to view the political subject and political object. The prerequisites of being a subject are to question one's position and to be conscious of being one. The object is the one that has been determined, prevented from becoming an individual, and has had its identity shattered. Identification that causes political objectification also works as a process that renders the emergence of the subject possible. The process of identification might cause the political objectification of one, and it also can function as a process that can enable the emergence of a subject. The status of the subject and the object are neither ascribed nor fixed, for every agent contains its own "other" within. Becoming a political subject is a course of a social struggle that materializes to counter the system of partitioned political shares. Women garnering votes were influential in helping the Welfare Party get elected (RP); however, women's inclusion in the political sphere had been limited. During the period of February 28, women were instrumentalized and objectified via binary discursive antagonisms. Through bans imposed on the headscarf, the participation of women in the public sphere was limited save for the ones with a pre-determined outlook. Women wearing headscarf organized protests and marches against the bans and demanded their rights through NGOs.

The women with the headscarf, questioning her position and opposing the partitioned political shares, transformed into the Islamist women through a process of becoming political subjects, differentiating themselves from the other female groups.

The research analyzes the period of February 28 in the context of events, agents, and outcomes, also further elaborates on the viewpoints on women during the period and positions of women as political subjects and objects. During the February 28 process, women wearing the headscarf have begun to question the state they are in and they entered a course of becoming political subjects through campaigning against the partitioned political shares. It has been put forth in this paper that the February 28 process had functioned as a two-way process through which women, although being politically objectified, became political subjects as Islamist women simultaneously.

Keywords: Political subject, Political object, subjectivization and objectification, February 28, headscarf, woman.

İÇİNDEKİLER

KABUL ONAY SAYFASI	III
ONUR SÖZÜ.....	IV
ÖNSÖZ	V
ÖZET	VI
ABSTRACT.....	VIII
İÇİNDEKİLER	X
KISALTMALAR	XII

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAŞTIRMA HAKKINDA

1.1. Araştırmanın Konusu.....	1
1.2. Araştırmanın Amacı ve Kapsamı	2
1.3 Araştırmanın Yöntemi	2
1.4. Araştırmanın Denencesi (Hipotez)	2

İKİNCİ BÖLÜM

POLİTİK ÖZNE VE NESNE

2.1. Özne - Nesne İlişkisi.....	3
2.1.1. Kendi Kendini Belirleyen: Özne.....	4
2.1.2. Kendi Başına Var Olmayan: Nesne	5
2.2. Özne-Siyaset İlişkisi.....	6
2.3. Politik Özneleşme ve Nesneleşme	7

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

“ÖZNE”LİK VE “NESNE”LİK ARASINDA KADIN

3.1. Dinler Açısından Kadın.....	12
3.2. Sosyolojik Açından Kadın	19
3.3. Siyasi Açından Kadın.....	27
3.4. Türkiye’de Kadın Olmak.....	34
3.4.1. Osmanlı Dönemi.....	35
3.4.2. Cumhuriyet Dönemi	40

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE POLİTİK NESNE OLARAK KADIN: 28 ŞUBAT ÖRNEĞİ

4.1. 28 Şubat’ın Anatomisi	50
4.1.1. Olaylar	58
4.1.2. Aktörler.....	63
4.1.3. Sonuçlar	67
4.2. 28 Şubat ve Kadınlar	73
4.2.1. Kadına Bakış Açısı.....	74
4.2.2. 28 Şubat Kadınları.....	81
4.3. 28 Şubat Sürecinin Kadın Üzerinden Analizi	98
4.3.1. Demokrasi Sorunları	101
4.3.2. Sembol Olarak Kadın	107
4.3.3. Farklılaşma	110
SONUÇ	117
KAYNAKÇA.....	121

KISALTMALAR

ANAP	: Anavatan Partisi
ANAYOL	: ANAP ve DYP Koalisyonu
AP	: Adalet Partisi
BBP	: Büyük Birlik Partisi
CGP	: Cumhuriyetçi Güven Partisi
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
DP	: Demokrat Parti
DSP	: Demokrat Sol Parti
DYP	: Doğruyol Partisi
I.MC	: I. Milliyetçi Cephe
II.MC	: II.Milliyetçi Cephe
İSKİ	: İstanbul Su ve Kanalizasyon İdaresi
İTC	:İttihat ve Terakki Cemiyeti
KA-DER	: Kadın Adayları Destekleme ve Eğitim Derneği
MASK	: Milli Askeri Stratejik Konsept
MGK	: Milli Güvenlik Kurulu
MGSB	: Milli Güvenlik ve Siyaset Belgesi
MHP	: Milliyetçi Hareket Partisi
MNP	: Milli Nizam Partisi
MSP	: Milli Selamet Partisi
REFAHYOL	: Refah Partisi ve DYP Koalisyonu
RP	: Refah Partisi
SHP	:Sosyal Demokrat Halkçı Parti
STK	: Sivil Toplum Kuruluşu
TESK	:Türkiye Esnaf ve Sanatkarları Konfederasyonu
TİSK	:Türkiye İşçi Sendikaları Konfederasyonu
TOBB	:Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği
TSK	: Türk Silahlı Kuvvetleri
AK-DER	:Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği
ÖN-DER	:İmam Hatip Liseleri Mezunları Derneği

Akt.	:Aktaran
İHL	: İmam Hatip Lisesi
TÜSİAD	: Türkiye Sanayiciler ve İş adamları Derneği
vd.	: Ve diğerleri
YÖK	:Yüksek Öğretim Kurulu



BİRİNCİ BÖLÜM

ARAŞTIRMA HAKKINDA

Politik nesne, topluluğun araçsallaştırması, bireyselliğin yitmesi ve özdeşleşme sonucunda belirlenmeye tabi olarak ortaya çıkmaktadır. Politik özne ise özne olma bilinci ile kendi konumunu sorgulayan, özdeşleşmeye ve paylaşılmış siyasal konumlara karşı mücadele ederek özneleşme süreci geçiren ve bu sürecin sonunda “belirlenmez” olandır. Buna göre politik özne ve nesneler sabit ve verili değildir. Modern siyaset bu şekilde oluşmaktadır.

Kadının politik olarak nesneleşmesi modernleşme ile ortaya çıkan bir kavram olmuştur. Ancak kadınların belirlenen konumları modern öncesi dönemlere dayanmaktadır. Türkiye’de kadınların politik olarak nesneleşmesi veya özneleşmesi durumu da modernleşme çalışmalarının başlamasıyla ortaya çıkmıştır.

28 Şubat süreci, kamusal alanda hegemonya kurma yarışında olan taraflarca kendi siyasal görüşlerine göre ya laikliğin korunması ve devlet rejiminin değiştirilmesinin önlenmesi olarak ya da seçimlerle, halk tarafından iktidara getirilen partiye karşı korku söylemleri üzerinden muhalefet edilmesi ve alınan MGK kararları ile demokrasinin sekteye uğratılması şeklinde değerlendirilmiştir. Süreç içinde kadınlar, hegemonya yarışı veren iki gücün arasında ikili karşıtlıklar üzerinden araçsallaştırılmaya ve belirlenmeye tâbi tutulmuştur.

Bu tez çalışması, 28 Şubat sürecinin, politik özne ve nesne bağlamında kadınlar açısından nasıl bir süreç olarak işlediğini incelemesi nedeniyle önem taşımaktadır.

Bu bölümde araştırmanın konusu, amacı ve kapsamı, yöntemi ve denenceleri ele alınmaktadır.

1.1. Araştırmanın Konusu

Çalışmanın konusu, 28 Şubat sürecinde kadınların politik olarak nesneleştirilmesidir. Bu çerçevede kadının politik özne ve nesne bağlamında siyasi, sosyal ve dini konumu, 28 Şubat süreci ve bu süreçte kadının politik özne ve nesne bağlamında konumunun ortaya konulması çalışmanın temelini oluşturmaktadır.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Kapsamı

Bu çalışma ile 28 Şubat sürecinin, kadınların politik olarak nesneleştirildiği, aynı zamanda İslamcı kadın için özneleşmeyi başlatan iki yönlü bir süreç olarak işlediğini ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu nedenle politik özne ve nesne bağlamında kadınların 28 Şubat sürecine kadar dinler, sosyolojik ve siyaset açısından yaşadığı deneyimler ortaya konmaya çalışılacak; 28 Şubat süreci olaylar, aktörler ve sonuçlar bağlamında incelenecektir. Süreç içinde kadına bakış açısı özne ve nesne bağlamında değerlendirilecektir.

İktidar yarışındaki erkekler tarafından başörtüsü yasakları çerçevesinde, kadının politik olarak nesneleştirildiği ortaya konmaya çalışılacak, süreç içinde başörtülü kadının, özneleşme sürecine girerek İslamcı kadına dönüşümünün nasıl gerçekleştiği incelenecektir.

1.3 Araştırmanın Yöntemi

Literatür taramasına bağlı içerik analizi yöntemi uygulanan, nitel bir araştırma olan bu çalışmada, ikincil veri analizi yöntemi kullanılarak akademik yayınlar, gazete ve dergi makaleleri, rapor ve kitaplar ile internet kaynakları incelenmiş, tarihsel ve betimsel araştırma yöntemleri kullanılmıştır.

1.4. Araştırmanın Denencesi (Hipotez)

28 Şubat sürecinin politik özne ve nesne bağlamında kadınlar açısından ne şekilde işlediğinin ortaya konulacağı “Türkiye’de Politik Nesne Olarak Kadın: 28 Şubat Örneği” başlıklı tez çalışmasının denenceleri:

1. 28 Şubat süreci kadınların politik olarak nesneleştirildiği bir süreç olmuştur.
2. Süreç, aynı zamanda başörtülü kadınların siyasallaştığı, dönüşüme uğrayarak edilgen nesne konumundan özne konumuna geçişini (özneleşmesini) başlatmıştır.
3. Özneleşmeye başlayan İslamcı kadın laik, feminist ve geleneksel kadından farklılaşmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

POLİTİK ÖZNE VE NESNE

Politik özne ve nesne kavramları modern siyasete özgü kavramlar olmasına rağmen tarih boyunca bir tarafın diğer taraf üzerinde tahakküm kurduğu belirlenme ilişkileri var olmuştur. Öznenin en önemli özelliği belirlenmez ve özgürleşmiş olmasıdır. Bunu sağlayan ise özne olma bilince sahip olması ve kendi konumunu sorgulamasıdır. Özne kendisine yabancılaşmayarak, tanımlanmış verili siyasal konumlara karşı mücadele ederek oluşmaktadır. Hatta tabiiyet içinde tabii olduğu normları içselleştirdiği kadar yıkıcı bir özellik göstererek özneleşme sürecinin sonunda özneye dönüşebilmektedir. Nesneleşmeye neden olan özdeşleşme, bir yoksunluk anında nesnenin özneye dönüşmesini de sağlamaktadır. Bu durum politik özne ve nesnenin sabit ve verili olmamasını sağlamıştır. Politik nesne, süreç içinde özneleşme sürecinden geçerek politik özne haline gelebilme potansiyeline sahiptir. Farklılaşmış ve özgürleşmiş özneler politikanın temelidir.

2.1. Özne - Nesne İlişkisi

“Özne”liğin araştırılmasının yararı, bireylerin neden kendi çıkar ve amaçlarına uymayan biçimlerde davrandıklarının farkedilmesini ve anlaşılmasını sağlamaktır. İnsan, bu dünyada hem aktör hem de kendi denetimi dışındaki güçlere tabi olandır (Berktaş, 2010:118). Politik özne ve nesne arasında birinin diğerinin yerine geçtiği, ya da hükmettiği bir ilişki değil, öznenin kendi olmak için ötekinin varlığını kabul ettiği hem karşıtlık hem birbirini var etme durumu söz konusudur. Özne, diyalektik tersine dönme ile kendisine ya da gösterene yabancılaşarak nesneleşirken; nesne, özdeşleşme sırasındaki bir yoksunluk ve başarısızlık anında özne olmaktadır. Siyasetin ve demokrasinin temeli farklılaşmış öznelerdir.

Politikada sabit bir özne olması gerektiği düşüncesi, politik çekişmelerin susturulması yoluyla otoriterliğe neden olmaktadır. İktidar ve söylem tarafından üretilen özne kendisini dışarıdan ayırt eden farklılaşma edimleriyle kurulmaktadır. Öznenin kurulmuş olması failliğinin ön koşulunu oluşturmaktayken, iktidar sona ermemekte; hiçbir zaman tam olarak kurulmayan özne, tekrar tekrar tabi kılınıp üretilmektedir. Bütünüyle politik olan öznenin, dışlayıcı işlemlerle oluşturulduğu bir kez anlaşıldıktan

sonra ise bu oluşturma ve silme işlemlerini takip etmek politik gereklilik haline gelmektedir. Özneyi politik bir sorunsal olarak değerlendirmek, öznenen vazgeçmek değil; özne için şimdiye kadar yetki verilmemiş bir yeniden kullanım alanı açmaktır (Butler, 2008: 50-60). Özgürleşme ve demokratikleşme karşısında özneleri kurmak ve düzenlemek hakimiyet kurma yollarından biri olmaktadır.

2.1.1. Kendi Kendini Belirleyen: Özne

Özne, kimlik ve bireyselleşmenin yitmesi ve bölünmesinin sonucunda, bireyin kendi kendine, kendi hikayesinin eyleyeni olmasını sağlayacak şartları bulmak için çabalamasıdır (Touraine, 2005: 82).

Topluluk ile kendisini özdeşleştiren bireyin yasa, gelenekler, geçici erk ile giderek kutsallaşan toplulukçu denetime tabi olması, meşruluk kaynağı haline gelen özneyi araçsallaştırır. Özne, özgürlük yerine aitliği benimseten topluluğun araçsallığına ve bir deneyimin bölünmüş, değerini yitirmiş, kendi içine kapanmış biçimi olan, haklardan çok ödevlere dayalı kimliğe, karşı koyarak oluşabilir (Touraine, 2005: 83-85). Ancak karşı çıkmak tek başına yeterli gelmez; bireyin kendisini toplumsal bağ ve siyasal kurum oluşturunusu, yani “özne” olarak kabul etmesi gerekmektedir.

Öznenin kendi kendini belirlemesini “özgürlük” kavramı ile açıklayan Thomas Mann’a göre (Laclau, Zac, 1995: 22) öznellik ve özgürlüğün koşulu “belirlenmezlik”tir. Öznellik belirlenmezliğin karşıtı, özdeşleşmeyi ve belirlenebilir olan nesnelliği temsil eder. Belirlenim, öznenliğin yabancılaşmasının ve kendisinin karşıtı olmasının sonucu olduğundan öznellik ve nesnellik arasında gerçek bir yer değiştirme olmaz; özne eğer kendinden yabancılaşırsa, karşıtı olan nesneye dönüşür. Mann’ın “diyalektik tersine dönüş” olarak açıkladığı bu durumda “belirlenebilirlik” özgürlüğün gerçekleşmesinin koşulu olarak gösterilmektedir (Laclau, Zac, 1995: 23-25). Özgürlük, kendisine karşıt bir şeyle özdeşleşerek yasaya, kurala, baskıya ve sisteme bağımlılık içinde kendisini gerçekleştirir. Mann ve Touraine’in üzerinde anlaştığı nokta, belirlenmeyen, kendi kendisini belirleyen özne olduğudur.

Touraine’e göre bunun ön şartı bireyin, özne olduğunu kabul etmiş olması; yöntemi, topluluğun kendisini araçsallaştırmasına ve kimliğini bölmesine karşı çıkmasıyken, Mann’ın ön şartı ise, öznenin bağımlılığa karşı koyarak değil, kendisine yabancılaşmayarak, baskı ve bağımlılık içinde özgürleşmesidir.

Zizek'in incelediği, doğru şeyi seçme koşuluyla seçme özgürlüğü verilen ve seçimini çok önceden yaptığı varsayılan, dışsal olarak bölünen Lacan'cı öznenin temel özelliği ise gösterendeki yabancılaşmasıdır. Bölünmüşlüğüyle tanınan öznenin oluşumu her zaman "öteki"yi varsaymaktadır (Zizek, 2004: 178).

2.1.2. Kendi Başına Var Olmayan: Nesne

Pozitif koşulu temsilinin başarısızlığı olan özne ile özdeşleşme şeklinde ele aldığı özneleşmenin sonucu arasında katı bir karşıtlık ilişkisi bulunduğu bahseden Lacan'a göre nesne, çarpıtılmış, yer değiştirmeye maruz bırakılmış kendi başına var olmayan bir nedendir (Zizek, 2004: 178-189). Görüldüğü gibi Mann'a göre nesneleşmeye yol açan; ancak özgürleşmeyi de gerçekleştirme potansiyeli olan özdeşleşme, Lacan'da özneleşmeye yol açar; ancak öznenin karşıtını oluşturur. Her iki durumda da özdeşleşme, içinde özgürleşme ve özneleşme potansiyelini taşıyan "nesne"yi ortaya çıkarmaktadır. Mann'a göre özne, kendisine yabancılaşmasıyla karşıtına dönüşürken; Lacan'da öznenin temel özelliği gösterene yabancılaşması olmaktadır.

Lacan için "öteki"nin sorusunu cevaplamamanın imkansız olmasının boşluğu olan özne, öteki simgesel düzenin sorusuna "gerçek"in verdiği cevaptır. Nesnenin gerçek noktasını ise öznenin merkezinde, simgeleştirilemeyen, anlamlandırma işlemlerinin kalıntısı oluşturmaktadır. Soru, özneyi utanç ve suçluluk duygusu ile böler ve histerikleştirerek kurarken; suçlama, özneyi kendisinden bekleneni bildiği farz edilen bir konuma sokar (Zizek, 2004: 189-196). Bu nedenle totaliter iktidar, tüm cevaplara sahip olan değil, tüm soruları sorandır.

Laclau ve Zac'e göre (1995: 44) Lacan'cı teoride yoksunluk olan özne ve nesnellik olan kimlik arasındaki özdeşleşme, "diyalektik tersine dönme" ile belirlemeye neden olan bir işlev görmekte; özne, içselleştirilen yasanın bir parçası olarak kimlik içinde yabancılaşmaktadır. Özdeşleşme sırasında herhangi bir kimliğin oluşturulamadığı başarısızlık anında ise nesnelliğin yani kimliğin yıkımı önlemez hale gelmekte ve yoksunluk öznesi ortaya çıkarmaktadır. Yoksun özne ile yasa arasındaki ikilik, diyalektik tersine dönme ile özdeşleşmenin gerçekleştiği alanı oluşturmaktadır (Laclau, Zac, 1995: 45-49). Bu durumda, ötekinin alanından dışlanan özne, kimliğin yıkımıyla yoksunluk alanında "belirlenemezlik" olarak ortaya çıkmaktadır.

Bir başarısızlık sonucunda ortaya çıkan öznenin sürekli farklılaşmasıyla yoksunluk aktif ve üretken hale gelmektedir. Özdeşleşme hareketiyle tam bir kimlik oluşturmama, özne için siyasal alana yeniden eklemleme mücadelesini başlatmaktadır. Özdeşleşme belirlemeye neden olurken, öznenin belirlenmezliğini sağlayan alanı da oluşturmaktadır.

Sonuç olarak özne, “özne”liğinin ön kabulü ile toplulukçu bağımlılığa ve araçsallaşmaya karşı çıkan, kendisine yabancılaşmayan; ya da başarısızlık durumunda, bölünmesine neden olan soruya cevap olan ve özdeşleşme anında içinde yabancılaştığı kimliğin yıkılması sonucunda yoksunluk şeklinde oluşan bir “belirlenmezlik”tir.

2.2. Özne-Siyaset İlişkisi

Özgürlük alanının her zaman istila altında olması sebebiyle öznenin bu istilaya karşı koyması ve kendisini özne olarak kabul etmesinin yanı sıra “öteki”yi de özne olarak kabul etmesi, demokrasinin koşullarını belirlemekte, siyasal bir anlam kazanmaktadır. Touraine, özneyi kişisel deneyimleri ve toplumsal yaşamı bölen eğilimlere karşı, karşılıklı anlaşmayı sağlayabilecek tek güç olarak nitelirmektedir (2005: 88-94). Araçsallık ve kimliğin yeniden birbirine bağlanması sonucunda birinin diğerine olan üstünlüğüne karşı öznenin korunmasıyla, bireyin kendini tanıyacağı özerklik alanı oluşmaktadır. Özünde bireyselleşme gereksinimi olan özne, aslında bireylerin kendileri ve başkalarıyla olan ilişkilerini düzenleyen bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özdeşleşmenin, kendisine görünüm veren içerik ile işlevi arasında bölünmesi ve ilk bölünmenin gizlenmesi Batı siyasal felsefesini oluşturmuştur.

Hobbes’un bahsettiği doğa durumunun toplumsal düzene tehdit oluşturarak diğer toplumsal düzenlerden farklı bir “siyasal düzen” kurma işlevini ortaya çıkarmasıyla, laik yöneticiler için yönetmeye uygun olduklarını kanıtlayarak kendilerini haklı gösterme zorunluluğu doğmuş; yönetme işlevi herhangi bir içeriğe zorunlu olarak bağlı olmamasına rağmen, onu yerine getiren çoğulluklar arasında ilk bölünmenin gelişmesi ve derinleşmesi modern siyasal teoriyi oluşturmuştur. Modern demokrasi, siyasal örgütlenme işlevini yerine getirecek siyasal örgütlerin farklılaşmasını görünür hale getirmiştir (Laclau,Zac, 1995: 49-51). Bu durum yönetilenlerin, yönetme işlevinin ne ölçüde yerine getirildiğini yargılayabilmeleri gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Modern

tarih, kişisel öznenin somutlaşarak güçlü şekilde ortaya çıkması ve ahlaklaştırıcı, normalleştirici erkin etkisini arttırması karşıtlığının tarihi haline gelmiştir.

Özne, ilk modern toplumda kutsallaştırdığı ulus devlete ve insan haklarına nüfuz etmişken sonrasında bir erk tarafından kurulmuş düzene karşı çıkarak kutsallaşmış düzenden uzaklaşmıştır. Kimliğin topluluğa indirgenmesine karşı çıkan ve toplumsal eyleme geçmek için zorunlu olan ötekinin varlığını kabul eden özne, siyasal toplumun temelini atmıştır (Touraine, 2005: 100-113). Modernliğin gerçekleşmesiyle meşruluğunu kendisinde bulan öznenin amacı, baskıcı, kısıtlayıcı ya da yönlendirici toplumsal düzenlere karşı, özgürlüğün sağlanması haline gelmiştir. Öznenin yıkıcı olmasını engelleyen ise “öteki”yi de özne olarak kabul etmesini sağlayan hukuksal ve siyasal kuralları benimsemiş olmasıdır.

2.3. Politik Özneleşme ve Nesneleşme

“Öznellik, kimlik ve bireysellik” politik kurumlar ve stratejilerin denetlemeye ve belirlemeye uğraştığı öğeler olmanın ötesine geçerek Foucault’ya göre bu kurumların işleyişini sağlayan araçlar haline gelmiş; dışardan dayatılan kimlik ve bireyselliği ve bunları dayatan bireyselleştirme biçimini reddetmek günümüz politikasının ana sorunu olmuştur. Bu reddediş, bireyselleşme ve öznellik yakın ilişkili olduğu için öznenliği değiştirmeyi de beraberinde getirmiştir. Zorla dayatılmakta olan bireyselliğe karşı öznenliğimizi yani kendi kendimizle ilişkimizi değiştirmemiz gerektiğini savunan Foucault, kimlik ve bireyselliği insanın var olma biçimleri olarak; özne olmayı, insanın bir deneyimle kurduğu ve bu deneyimi kendine ait görmesini sağlayan bilinç ilişkisi olarak kabul eder (Keskin, 2013: 737). Böylece kendine ait olarak görülen deneyimler, kimliği oluşturan deneyimlerin öznesi konumunu kabullenmek anlamına gelmektedir.

Zorbalığa dayalı ilişkilere karşı yürütülen mücadele sırasında var olan yapıdaki değişimin kimliklere yansıyan etkisi olan siyasal özneleşme, siyasetin kimlikler üzerinde dönüştürücü tesirde bulunması; sabit bir öznellik durumunda kalmayıp sürekli farklılaşarak mücadele şartlarına bağlı olarak kendi olma süreci geçirmesidir (Gök, 2017: 148). Hiçbir kimliğe özgü olmayan eşitliğin ispatlanması ve eyleme geçirilmesi olan siyasal özneleşme, insanların arada oldukları ölçüde birlikte oldukları; bir kimliğin eşitsizlik karşısında kendisine has değerlere tutunmasından ayrı olarak, özdeşleşme ve sınıflandırmayı bozan bir süreçtir (Ranciere, 2007: 75-76).

Ranciere'e göre politikanın var olabilmesi ancak eşitlerin varlığına ve yönetme fiilinin bu eşitler üzerinde gerçekleşmesine bağlıdır. Eşitlik ise, tarihin ve eylemin içinde gerçekleşir. Ranciere, ilerlemeciliğin tuzağına karşın eşitliği bir hedef ve ideal olarak değil, başlangıç ve çıkış noktası olarak kabul eder. Ona göre kaba bir ilerlemecilik eşitsizliği yeniden üreten süreçleri gizlemekte; eşitliğin kural haline geldiği hemen her durumda eşitsizlikçi bir istisna bulunmaktadır (Öztürk, 2015: 351-352). Buna göre ilerlemeci ve eşitlik idealine sahip olan modern siyaset, eşitsizliğe yol açmaktadır.

Ranciere (2007: 83-85) toplumcu ya da toplulukçu bakış açısının işaretlerinden biri olarak saydığı eşitsizliğin toplumun kendini örgütleme biçimini karakterize ettiğini; topluluk üyeleri için eşitlik kullanılırken; epey sayıda insanın ise dışarda bırakıldığını söyler. Eşit olan, eşit olanın suretini taşıyandır. Dolayısıyla eşitler arasına girmek için onlara kendi imgelerini geri göndermek gerekmektedir.

Eşitlik nihai hedef değil, bir çıkış noktası olduğu için, siyasal özneleşme eşitsizlik karşısında bir dayanışma ve ittifak gibi görülemez. Özneleşme, benim davama katıldığın zaman senin sorunların da kendiliğinden çözülecektir anlayışından farklı olarak tüm tarafların değişim geçirdiği bir süreçtir (Gök, 2017: 150). Yani eşitlik için zorbalığa karşı verilen mücadelede her öznenin kendi olma süreci farklılık göstermekte, bu da siyasal öznelerin sabit olmasını önlemektedir.

Ranciere'ye göre, konuşma hakkına sahip olmayanların var olma çabası olan politikanın temelinde, uyumsuzluk bulunmakta; özel-değişmez bir öznesi, yeri ve yasası olmadığı için eyleme biçiminin kendisi politika olmaktadır. Özneleşme, siyasetin özneyi görünür kılması iken; öznenin ortaya çıkması ise bir özgürleşme sürecidir. Öznenin, eşitlik temelinde haksızlığa karşı eyleme geçerek var olması politikanın kendisidir (Öztürk, 2015: 360). Politika, özneyi hem görünür hale getirir hem de öznenin var olmasını sağlamaktadır.

Haksızlığa karşı mücadele verenlerin öznelliklerinin toplamı olan politika içindeki deneyimler, özgürleşmeyi; içinde hem özneyi hem nesneyi barındıran çokluğun eşitlikçi mücadelesi ise demokrasinin uygulanmasını sağlamaktadır (Ranciere,2007:57-79). Bunun anlamı, siyasetin ve demokrasinin her daim özneleşme sürecine girmesi muhtemel bir nesnesinin var olacağıdır. Politik nesne, haksızlıklar karşısında mücadeleye girdiği takdirde, özgürleşerek özneleşmeyi sağlayacağı için kendi içinde bir

cevher taşımaktadır. O halde cevherin açığa çıkarılması ve özneleşmeyi sağlaması için mücadeleyle vereceği, demokratik bir ortama sahip olması şarttır.

Kimliklerin kişisel ve toplumsal düzeyde dinsel, yasal, ahlaki ve bilimsel temelde olumsuz ve sakıncalı olarak sınıflandırılabilir olması, arzu edilmez olarak sınıflandırılan kimliklerin tecrit edilmesi, hatta yok edilmesi için gerekli kurumların varlığının meşrulaştırılması durumunu ortaya çıkarmaktadır. Bu durum, sakıncalı görülmeyen başka bir kimliğin dayatılmasına neden olabileceği gibi normal görülen kimliğin öznesi olmanın kabullenildiği manipülasyon sürecine de yol açabilmektedir. Örneğin Foucault, modern Batı toplumunu ele alırken kullandığı, “normalleştirme toplumu”nun kurulmasını, o topluma has özneleştirme biçim ve tekniklerine bağlamaktadır (Keskin, 2013: 738-741). Belli ihtiyaçlar sonucunda kurulan öznel deneyimler tekillik göstermektedir; ancak bireyin davranışlarını yönlendiren iktidar, yalnızca özgür öznelere üzerinde işleyeceği için, yönetim tek yönlü ve sabit hale gelirse iktidar ilişkilerinden değil; tahakkümden söz edilmeye başlanır.

Öznelerin oluşmasını sağlayan koşulları hedef alan bir sorgulama olarak eleştiriye, insanın kendi kendisini oluşturması ve dönüştürmesi olarak gören Butler’e göre ise özne, tabiiyet içindedir. Öznenin bir tahakküm ve itaat ilişkisi olarak ikincilleştirilmesinin ya da nesneleştirilmesinin sebebi kendisidir. Ancak özneyi tâbi olmaya zorlayan iktidar, öznenin öz kimliğini kuran bir biçime de dönüşebilmektedir. Böylece performatif oluşum ortaya çıkmaktadır. Tâbi olduğu normlar tarafından özneleştirme süreci sonucunda iktidar alanında var olan özne, direnişe yatkın, sürekli oluş durumunda, yasayı içselleştirdiği gibi çözücü etkide de bulunabilecek bir özellik kazanır (Durudoğan, 2013: 892). Bu değerlendirme Lacan’ın içinde yabancılaştığı kimliğin yıkılmasıyla yoksun ama belirlenmez olarak ortaya çıkan öznesinde olduğu gibi başarısızlık temelli bir oluşa benzemektedir.

Özne, meşru sayılan bilgi-iktidar normlarının içselleştirilmesiyle şekillenen bir anlaşılabilirlik olarak kabul edilirse, kendisine “ben” diyenler buna uymayan diğerlerini anlayamaz, konuşulamaz olarak dışlayacakları için eşitlikçi demokrasi gerçekleşemez. Butler’e göre (2005: 23-25) özne, ne özerk ne de kendiliğinden anlaşılır olması sebebiyle yani öznenin saydam olmamasıyla, siyasetin temeli özdeşliğe değil; başkalarının varlığına maruz kalmaya dayanmaktadır. Tanınmaya ve anlatıya gerek duyan özne tamamen tanınamaz.

Başkalarınca tanınmayı talep eden; fakat ne başkaları tarafından tümüyle tanınmanın ne de başkalarını tamamen tanımanın imkansızlığını farkederek insanlar, eleştirel yaklaşımın sonucu olarak demokratik şekilde bir arada olmaya gerek duymaktadırlar. O halde siyasetin dolayısıyla demokrasinin temelini, “çoğulculuk” yani “farklılaşmış özneler” oluşturmaktadır. Politik nesneleştirme ise öznenin kendisi dışındakileri kendisiyle özdeşleştirme ya da ötekileştirerek üzerlerinde tahakküm kurduğu bir ayırıştırma sürecidir. Bu süreçle mücadele özneleşmenin yolunu açacaktır.

Hiçbir konumun herhangi bir kimliğe has olamayacağının ispatlandığı siyaset tecrübesinin sonucu olarak ortaya çıkan özneleşme, dağıtılmış siyasal bir paylaşım değil; buna karşı ortaya çıkan toplumsal mücadele sürecidir. Bu nedenle kimlikleri temel almaz; fakat kimlikler siyaset dışına sürülmüş ya da görünmez hale getirilmiş de değildir. Bütün kimlikleri ve konumları kapsayan bir sekteye uğratma olan özneleşme süreci ile konum, yaşam biçimi ve kimliklerin doğallaşmış paylaşımı sorgulanmaktadır. Kimlikleri görmezden gelmediği gibi farklılıkları da mutlaklaştırmayan bir siyasetin önünü açan siyasal özneleşme, eşitsizliğe maruz kalanların mağdurluklarını içselleştirmeden özneleşmelerine giden yolu açmakta; verili düzene rehberlik eden mantığa karşı mücadele ve düzenin saptanmışları dışında bir ortak yaşam, birliktelik ve uyumluluk içinde eyleme tecrübesi olan toplumsal mücadelenin siyasal mücadele olarak anlaşılmasına rehberlik etmektedir (Gök, 2017: 148-156).

Kimliklerin görmezden gelinmesi ya da aidiyet içinde araçsallaştırılması, farklılıkların ötekileştirilmesi, politik öznelerin sabit kabul edilmesi tahakküm ve itaat ilişkisine ve politik nesneleştirme sürecine yol açacaktır. Bireyselleşememiş, kimliği bölünmüş, “belirlenmiş” ya da kendisine yabancılaşmış olan “nesne” ile “özne” arasında hem bir karşıtlık ilişkisi hem de birbirini var etme durumu söz konusudur. Bunun nedeni özdeşleşmenin iki yönlü olarak işlemesidir. Bu süreç, çoğulcu demokratik siyaseti sağlayacak özelliktedir. Yabancılaşma, özdeşleşme ya da tabiiyet içinde zorbalığa karşı sürekli mücadele ederek özneleşmek, belirlenmez olmak ve nihayet özgürleşmek mümkündür; ancak nesnenin kendi konumunu sorgulaması ve özne olma bilincine sahip olması şartıyla.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

“ÖZNE”LİK VE “NESNE”LİK ARASINDA KADIN

Evrensel insan öznesi adına konuşma iddiasında olmuş Batı felsefe geleneği, Aydınlanma düşüncesi çerçevesinde, evrensel rasyonalite ve ahlak anlayışı ile kadını farklılıklarından soyutlayarak “insanlık” ahlak anlayışı ve rasyonalitesi içinde konumlandırmıştır. Ancak zamanla, insan evrensel öznesi anlatısının amaçladığı homojenleştirme çabasının, aslında erkek egemenliğini dayattığı anlaşılmıştır. Kadınların evrensel bir özne olarak erkeklerle eşitlenme çabası ise yerini kadınların erkeklerden farklı ve kendi içinde bütünlüklü bir özellik taşıdığı fikrine bırakmıştır (Altuntaş,2012:9-10). Öznenin, eşitlik temelinde bir özgürleşme süreci olarak en önemli özelliği belirlenmezliktir. Dolayısıyla evrensel tek bir insan öznesi düşüncesi, topluluğun homojenleşmesine, bireyselleşmenin yitmesine ve belirlenmeye yol açmış; özdeşleşmeye tabi tutularak belirlenen, kadın olmuştur.

Ortaçağ’ın ve Hristiyanlığın eleştirisi üzerinden yola çıkan Aydınlanma ve modernleşme sürecinde yaşanan Sanayi Devrimi sonrasında kadın, bir problematik olarak görülmeye başlanmış, kadın sorunu tartışması ortaya çıkmıştır. Feodalite ve din arasındaki bağ nedeniyle din, ataerkil zihniyetin ve kadının ikincilliğinin sebebi olarak kabul edilmiştir (Köysüren, 2013: 21-22). Kadın algısının sorunlu olması, dinler ve teoloji üzerindeki etkisi sebebiyle felsefe ile bağdaştırılmış, modern düşüncenin kadınlar için karanlıktan aydınlığa geçişin temsilcisi olacağı vaat edilmiştir. Ancak, Avrupa modernleşmesi cemaata aidiyetin yerine topluluğa aidiyetin geçtiği, kadınların “özne”likten mahrum bırakılan aşağı varlıklar olarak görüldüğü ve bağımlılığa itilerek nesneleştirildikleri bir süreç olarak işlemiştir. Güçlü toplumsal gerilimlere yol açan Hobsbawn’ın “Devrimler Çağı ” olarak nitelendirdiği modern dönem, hiçbir zaman tam anlamıyla insan oldukları kabul edilmeyen kadınların, toplumsal tahakküm biçimlerine karşı mücadeleye girerek özne olma talebinde bulundukları süreci de başlatmıştır (Touraine, 2007: 169-179). Avrupa’da ortaya çıkan kadın hareketi, Osmanlı modernleşmesinden itibaren Türkiye’deki kadınları etkilemeye başlamış, Cumhuriyet döneminde modernleşmenin ve kurucu ideolojinin simgesi kabul edilerek politik olarak nesneleştirilen kadın; 1980’e kadar farklı ideolojiler içinde kalarak kadınlık durumunu

sorgulamış, 12 Eylül sonrası ise diğer ideolojilerin bastırılmasıyla özerkleşmeye başlamıştır.

3.1. Dinler Açısından Kadın

Kadınlar, Eski Yunan düşüncesinde ruh/madde ikileminin keskinleşmesi sonucunda aşağı kabul edilen beden ile özdeşleştirilmiştir. Özgür kadınlar ile köleler, cariyeler, fahişeler ve yabancı kadınların konumları farklılık göstermekle birlikte klasik dönem Atina toplumunda kendilerinden yumuşak başlılık ve sessizlik erdemleri beklenen, evden çok az çıkan, özgür vatandaş sayıldıkları durumda bile siyasal haklara sahip olmayan kadınlar, yalnızca erkek mirasçı doğurmak bakımından önem taşımış; Yunan düşüncesinin yansımaları, İbrahimi dinlerde ve modern dünyada görülmeye devam etmiştir. (Berktaş, 2016: 86-88).

Aristoteles'in *Politika* adlı eserinde erkekler aklın doğal temsilcileri olan devlet, ev ve evliliği yönetmeye uygun özneler olarak anlatılırken; kadınlar, esirler ve barbarlar tâbi olan beden ile temsil edilmiştir. Eski Yunan toplumunda yönetim konusunda kusurlu görülen kadınlar ahlaki açıdan da eksik kabul edilerek kölelerle birlikte ibadetten muaf tutulmuş, belaların kaynağı olarak kabul edilmiş ve cezayla özdeş kılınmışlardır (Köysüren, 2013: 23-29). Bedeni ruhun mükemmelleşmesinin önündeki engel olarak gören ve ruhun mezarı olarak tanımlayan Sokrates'in yanı sıra, düalist düşüncenin öncülü olan Platon'a göre beden, hem iyiye hem de kötüye yönlendirilebilecek bir araç olmasına rağmen; ruh, hiyerarşik olarak bedenden üstündür. Ruhun bedene üstünlüğü konusunda, Platon'la hemfikir olan ancak ruh/beden anlayışı Platon'dan farklılık gösteren Aristoteles'e göre ise bir hayat ilkesi olan ruh, yaşayan belirli bir bedenin formudur (Şişman, 2013:21-22). Ruhun aracısı olan beden, aşağı bir madde olarak belirlenmiş, temsilcisi olarak ise kadın tayin edilmiştir. Belirleyen, üstün ruh ise erkektir.

İ.Ö.6. yüzyıldaki Solon Yasaları, kadınların sokağa çıkma zamanlarını, nasıl çıkabileceklerini hatta ne yiyip ne içeceklerini kurala bağlamıştır. Hayatları boyunca özerk karar alma yeteneğinden yoksun bırakılan, hukuk karşısında kendilerini temsil eden erkek vasinin yasal denetimine tabi olan kadınlar ne evlilik ne de boşanmada bağımsız söz hakkına sahip olabilmişlerdir. Özgür kadınların bile mahkemelerde tanıklık yapma hakkı bulunmamış; kadınlar, mülkiyeti aktarma rolleri nedeniyle koruma

altına alınmışlardır. Sürekli savaş içinde askeri bir toplum olan Sparta’da, devlet tarafından kendilerine ileride savaşçı olacak erkek çocuk doğurma görevi verilen; jimnastik, müzik, ev yönetimi, çocuk yetiştirme işlerinde yetkinleşmeleri beklenen kadınların devletin belirlediği sınırların dışına çıkmaları ise söz konusu olmamıştır (Berktaş, 2016:89-90). Kadınların yaşamı, yaşayabileceği alanın sınırları ve toplumsal rolleri hukuk karşısında kendilerini temsil eden erkek ve onun kurduğu devlet tarafından belirlemeye tabi olmuştur.

Roma uygarlığında aile, sosyal düzenin temeli olarak kabul edilmiş; ailenin oturduğu ev, aile reisinin hakimiyetine ait bir alan olmuştur. Her kadının yirmi ve elli yaşları arasında evli olması ve en az üç çocuk sahibi olması zorunlu kılınmıştır. Yaşamı boyunca vesayet altında olan kadın, *cum manu* denilen evlilik yoluyla hukuki kapasitesini kaybederek kişi olmaktan çıkmış, İ.Ö.3. yüzyıldan sonra geçilen *sine manu* evlilikte ise kendi ailesi içinde kalmıştır. Bir süre vasisiz sözleşme ve vasiyetname yapabilir hale gelen kadınlar, sonrasında topluca *budala cins* olarak ilan edilmişlerdir (Öztürk, 2011:26-27). Benimsenen aile yapısına göre, kocasının ya da babasının üzerinde hakimiyet kurduğu, eve bela getirdiği varsayılan, yalnızca kendisine verilen görevleri yerine getirmesi beklenen, asli görevi ise ailenin devamı için çocuk doğurmak olan kadın, erkekler tarafından kurulan iktidar ilişkilerine bedeni ile aracılık ve taşıyıcılık etmek için belirlenmiştir.

Sümer kültürünün ortaya çıkmasıyla, yazıyı icat eden, uygarlığın temeli tekerleği kullanan, yazılı kanunlar yapan, gökyüzünü inceleyerek bir yılı on iki aya bölen, matematikte onlu ve altılı sistemi kullanan, yazılı tabletlerinde Pisagor’a mal edilen teorimin bulunduğu, yazılı edebi metinlerin verildiği Sümer kültürünün, kökeni Eski Yunan ve Tevrat’a dayandırılan Batı kültürünün ana kaynağı olduğu ortaya çıkmıştır. Sümer dini ile İbrahimi dinler arasında: Tanrı’nın yaratıcı ve yok edici gücü, Tanrı korkusu ve yargılaması, kurbanlar, törenler, ilahiler, dualar, iyi ahlak, sosyal adalet ve temizlik konuları ortak noktalar olmuştur.

Tevrat’taki, kadının erkeğin kaburgasından yaratılış hikayesi, her üç dinde de insanın çamurdan yaratılması Sümer dini ile benzerlik göstermiştir (Çığ,2007:15-28). Dini inanış biçimi, içinde bulunduğu toplumun kültürüne ve diğer toplumların kültürlerine ve dini uygulamalarına yansımıştır. Adem’e yasak elmayı Havva’nın yedirdiği anlatısına sahip olan Yahudilikte erkek form ve akıl ile, kadın ise madde ile

temsil edilmiş bu nedenle erkeğin kadın üzerindeki egemenliği gerekli görülmüştür. Ruh ve beden bütünlüğünü sağladığı düşünülen evlilik olmaksızın salt madde olan kadınlara biçim verecek olanın ise akıl ile özdeşleştirilen erkek olduğu kabul edilmiştir (Köysüren, 2013:31). Kadınların konumu eski Yunan düşüncesinden izler taşımaktadır.

Üzerinde baba ve kocasının etkileri çok geniş olan Yahudi kadınları, aile ile sınırlandırılmış; miras, evlilik ve boşanmayla ilgili dengeleyici kurallara pek az sahip olmuşlardır. Evlilik için erkeğin ödediği başlık parası kızı değil, kızın babasına ödenirken sonrasında bu durum değişmiştir. Berktaş'a göre (2016: 94-95) "On Emir" arasında tecavüz etmeyeceksin hükmünün bulunmaması Yahudilikte kadınların konumunu ortaya koymaktadır. Tecavüze uğrayan evli kadın, erkek ile aynı derecede suçlu sayılmıştır. Yani kadın hiçbir şey yapmasa da, doğal olarak suçlu kabul edilmiştir.

Tekeşlilik geçerli olmakla birlikte çok eşlilik örnekleri de yer almış; erkek boşanma parasını ödeyerek istediği zaman karısını boşama hakkına sahip olmuştur. Buna karşın koca karısının geçimini sağlamakla görevlendirilmiş; ananın da baba kadar saygıya layık olduğu belirtilmiştir. Sinagoglarda ve cemaat içinde ayrı kadın bölümleri uygulaması, Hristiyanlıkta kilisede kadınların konuşmaması şeklinde devam etmiştir. Tevrat pasajları, kadınların kamusal alandan ve tarihten dışlanmalarına yol açmış, Havva bütün insanlığın mahvolmasından sorumlu cadı kadın olarak günah keçisi ilan edilmiştir. Kadınların erkeklerin yarı değerinde olduğunu söyleyen pasajlara karşın kulluk konusunda kadınlar erkeklerle eşit sayılmış; ancak hukuki alanda Yahudi toplumundaki ataerkil geleneğin kadına bakışı esas alınmıştır (Öztürk, 2011:135-136).

Kadın-erkek, kul-azatlı tanımsızın herkesin değerli olduğunu belirten, Roma İmparatorluğu'nun topraklarında doğan Hristiyanlık, özellikle köleler ve kadınlar arasında yayılmıştır. Fakat kilisenin kurumsallaşması ve toplumsal hiyerarşinin katılığı varolan eşitsizlikleri kabullenmeye sebep olmuştur. Hz.İsa'nın ilk izleyicileri arasında bulunan kadınlar, çarmıha gerilirken Hz. İsa'yı terketmemişlerdir. Dişil imgelerin yer aldığı İncil'de, çokeşlilik reddedilirken erkeğin boşanması zorlaştırılmıştır. Zina konusunda ise sorumluluk Yahudilikten farklı olarak erkeğe verilmiştir (Berktaş, 2016:99-101).

Kadınların evlenerek çocuk doğurmasını ve onları iyi bir Hristiyan olarak yetiştirmesini, kocalarına Rabbe tabi olur gibi tabi olmalarını isteyen; erkeklerden üstün olmaya çalışmasına, bilgi edinmesine ve öğretmesine ise karşı çıkan Aziz Paulus

öğretisi, Hristiyanlıkta cinsiyet ayrımının pekişmesine yol açmıştır. Hz. İsa'dan sonra fedakar eş rolünden baştan çıkarıcı Havva imgesine geçilmesine neden olan kilise, cinsiyetçiliği sürdürmüş kadınlar aşağı varlıklar olarak görülmüşlerdir (Berktaş, 2016: 101 -103).

Görüldüğü gibi dört İncil'in kadınla ilgili metinleri Tevrat'a göre daha ılımlıyken, kadın konusundaki olumsuz görüşler Hz.İsa'ya ait olmayan havarilerce yazılan mektuplarda yer almış, katı ataerkil İbrani geleneği, Hristiyanlığı etkisi altına almış bu durum İncil ve Ahd-i Atik'teki kadına yönelik ifadelerin yeniden yorumlanmasıyla son bulmuştur (Öztürk, 2011: 137-138). Bedeni, Hz. İsa'nın bedenini, ilahiliğinin cisimleşmesi ve insanileşmesi olarak gören, dolayısıyla iman edenlerin bedenlerinde İsa'dan parçalar bulunduğunu bu nedenle bedenini, kutsal ruhun tapınağı haline geldiğini savunan görüşün karşısında ilk günah öğretilerine dayanan, kötülüğün ve şeytanın insanın içinde olduğu inancı, ruhun bedenden üstün olduğu görüşüne, bedenini ise günah ve kötülük kaynağı olarak kabul edilmesine yol açmıştır. (Şişman, 2013: 23-24).

İslam'a göre Allah'ın yeryüzündeki temsilcileri olarak kabul edilen insan, balçık ve Allah'ın kendi ruhundan üflediği nurun birleşmesiyle yaratılan, kendisine bilgi öğretilen ve melekler karşısında daha üstün konuma getirilen bir varlıktır. Kadın, İsrailiyat kökenli rivayetlerin aksine erkeğin kaburga kemiğinden yaratılmış değildir. Özünün kötü olduğu düşüncesinin aksine erkek ile aynı soydan gelme, kardeş olarak tek bir nefisten yaratılmadır (Aktaş,1988: 125-127).

İnsanı saptıran kadın yani Havva olmadığı gibi kadını saptıran da bir yılan değil, şeytandır. Şeytan hem Havva'yı hem Adem'i saptırmıştır. İslamiyet insanların doğuştan günahkar olduğunu ve Havva'dan dolayı tüm insanlığın suçlu olacağını kabul etmemektedir. Örnek alınması için Hz. Meryem ve firavunun karısından, ibret alınması için ise Hz. Nuh ve Lut'un karılarından bahsedilmekte, Saba Melikesi Belkıs'tan bahsedilirken çalışması ve hükümdar olması değil onun ve kavminin güneşe tapması eleştirilmektedir (Öztürk, 2011: 139).

Hız.Şuayb'ın Hz.Musa ile karşılaşan, çobanları olmadığı için koyunlarını kendileri otlatan kızlarından bahsedilmesi kadınların eve kapatılma durumunun olmadığını göstermektedir. Kız çocuklarının Cahiliye devrinde diri diri gömülmesi ve meleklerin Allah'ın kızları olarak nitelenmesi eleştirilmektedir. Kadın miras bırakılan eşya

konumundan çıkarılarak miras alan ve bırakan, şahit olan, antlaşmalara taraf olan, mülk sahibi olabilen sosyal, siyasi ve hukuki olarak hak ve yükümlülüklerle sahip bir varlık olmuştur. (Öztürk, 2011: 140). İslamiyette kadınlar, yalnızca aile alanı ile sınırlandırılmamıştır

İslamiyet, İbrani peygamberlerinki gibi mutlak ve koşulsuz tektanrıcılık ile Hristiyanlığın evrenselliğini birleştirmektedir. Tek Tanrı ile kul herhangi bir aracı olmadan bağ halindedir. Diğer iki İbrahimi din gibi Ortadoğu’da doğup yayılan İslamiyet’in göçebe kabile topluluklardan devlete geçiş aşamasında ortaya çıkmasıyla din ile devlet içiçe geçmiş, İslam müminin yaşamının her alanına düzenlemeler getirmiştir. Bu bütünsel yaşam sistemi şeriattır. Berktaş’a göre (2016: 110) İslam’da bir erkeğe karşı iki kadının tanıklığının kabul edilmesi ve mirastan kadına düşen payın erkeğinkinin yarısı olması kadınların rolünü ikincilleştirmektedir.

Barlas’a göre (2014:77-78) ise şahitlik, miras ve çokeşlilik konularında Kur’an’ın ataerkiyi ve cinsiyet eşitsizliğini pekiştirdiği okuması bazı noktaları gözardı etmektedir. Kur’an, bireylerin belirli durumlardaki hak ve görevlerini temel almaktadır. Miras paylaşımında kadından daha fazla pay alan erkeğe, ailenin geçimini sağlama görevi verilmiştir. Manevi yükselmeyi ve sevgiyi merkeze alan mistik akımlarda kadın toprak metaforuyla, yani yaratıcılık olarak ele alınırken İslam sufizimin önemli isimlerinden olan Mevlana kadını aşk objesi olarak değil bizzat aşk olarak yorumlamış, kadını Hak nuru olarak tasvir etmiştir (Köysüren, 2013: 35-37).

İslam’ın ataerki, otoriter ve baba soylu olduğunu söyleyen Berktaş (2016: 111) bütün tektanrılı dinlerin, oluşum döneminde ezilenlere haklar tanıdıklarını; fakat zamanla egemen sınıfların ideolojisi haline gelerek eşitsizlikleri meşrulaştıran birer dogma şeklinde yorumlanmaya başladıkları süreçte, artık asıl önemli olanın dogma değil, dogmanın yorumlanış biçimi olduğu görüşüne katılmaktadır.

Müslüman toplumlarda kadın haklarına ilişkin taleplere duyulan tepkiyi aslında bireyselliğe duyulan tepki olarak değerlendirmektedir. Mernissi ise, kadınların melike yani mülk sahibi olarak devlet yönetmelerine rağmen, dünyevi ve siyasi liderliğin birleştiği halife unvanına sahip olamamalarını, bireye karşı ümmeti üstün tutan İslam’da, kadınların bastırılan bireyselliğin simgesi olarak görülmesine bağlamaktadır (Berktaş: 2016: 112-113).

Barlas'a göre (2014: 79-81) erkeklerin sorunlu ve yanlış bir şekilde Allah ile baba veya koca arasında benzerlik kurup kadınlar üzerinde tahakküm kurmaları Allah'ın eşi benzeri olmayan tek, mutlak, sonsuz, Vâhid olan sıfatını ihlal etmektedir. Adil olan sıfatına göre, Allah hiçbir konuda insanlara zulm (haksızlık) etmez. Eşitsizlik, ayrımcılık ve nefretin dahil olduğu *zulm* kavramına örnek olan ataerkil rejimler, hermenötik prensibi olarak Kur'an tarafından desteklenmemektedir.

Allah adının, Kur'an'da büyük harfle "O" kelimesiyle yazılması, yanlış bir şekilde Allah baba, yani erkek olarak gösterilmesinin ve cinsiyet hiyerarşinin pekiştirilmesinin önüne geçebilecek bir hassasiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Cinsel ve biyolojik farklılıklara ise sembolik değerler yüklenmemiş, biyolojik ve toplumsal cinsiyet arasında bir bağ kurulmamıştır. Kur'an kadın ve erkeğin bir bütünü ve denkliği oluşturduğunu, taşıdıkları önemin ise cinsiyetlerinin doğasıyla ilgili değil, ruhani uygulamalara göre ahlaki kriterlere bağlamaktadır (Barlas, 2014: 81-83). Yani İslam'da özneliliği belirleyen, cinsiyet değil takvadır.

İslam'da kadınların örtünmesini tecridin uzantısı olarak gören, mülkiyet sahibi olabildiğini ise kadın üzerinde aile ve topluluk baskısını meşrulaştırdığı gerekçesiyle eleştiren Berktaş (2016: 114-118), İslam öncesi duruma göre İslamiyet'in kadınların durumunu iyileştirdiği kanısına tapınak rahibesi Serra binti Nephân ve İslamiyet ile Hristiyanlığın karışımı bir dini yaymak iddiasıyla kendisini peygamber ilan eden Secâh'ı örnek vererek İslam'da kadınların kutsal olandan dışlandığı savıyla karşı çıkmaktadır. Kur'an, ataerkil evliliği kabul etmekle birlikte, mehr Hristiyanlıktakinden farklı olarak kızın babasına değil doğrudan kıza verilmektedir. İslam düşüncesinde toplumsal düzenin yapıtaşı olan aile içinde kadının üstlendiği rol, Berktaş'a göre (123-124) cinsiyete dayalı işbölümünü meşrulaştırmakta kadın erkek eşitsizliğine neden olmaktadır. Ailedeki cinsiyet rolleri, kadını korunması gereken ve duygusal bir varlık olarak tanımlamakta, kadın bedeni denetlenmektedir.

N.Şişman (2013:124) ise ataerkilliğin İslam geleneğinde kadın aleyhtarı bir yoruma yol açtığı düşüncesini, Batı'nın ve Batı'daki kadınların konumunun ideal kabul edilmesi ile İslam tarihinin yargılanması olarak, modern tasavvurlarla, modern öncesi durumların karşılaştırılması şeklinde nitelemektedir. Barlas'a göre (2014:86), Kur'an'ın Ümmü Seleme'nin Peygambere sorusu üzerine direkt olarak kadınlara hitap etmesi Allah'ın, kadınları kutsal söylemin özneliği kıldığını ve aynı zamanda kadınların

eleştirel düşünmeye açık olduklarını göstermektedir. Müslüman kadınların özgürleşmesinin temel şartı ise kutsal metinleri tekrar okumak ve yorumlamak, özgürleştirici hermenötiktir.

İslam'ı kabul eden ilk kişi olan Peygamberin eşi Hatice, kendisinden genç bir erkekle, ekonomik bağımsızlığına sahip şekilde, bir erkek vasinin aracılığına ve koruyuculuğuna başvurmaksızın evlenmiştir. Hz.Muhammed'in gözde eşi Ayşe ise Hz. Muhammed'in ölümünden sonra siyasal iktidarı ele geçirmiş, cemaatin saygısını kazanmış; ancak etkin katılımına karşı çıkmıştır (Berktaş, 2016:125). İslam'da toplumsal hayatın evin içi ve dışı olarak ayrılmayıp bütün alanların dini düzene tabi olması sebebiyle, kadınların toplumsal, ekonomik ve siyasal hayata katılımı söz konusu olmuştur.

Hız.Muhammed'in ölümünden sonra kadınlar, İslam tarihinde yalnızca *Asr-ı Saadet* döneminde siyasi, askeri ve kültürel alanda etkin rol oynamışlardır. Hacer'in özgür bir köle olması, Asiye'nin statükoyu sorgulamaktan çekinmemesi, Peygamberin kızı ve soyunun mirasçısı Fatima'nın bilimsel ve toplumsal faaliyetlerde yer alması, zamanımıza kadar gelmiş şiirlerinin olması, yoksulların yardımına ve tebliğ çalışmalarına katılması İslam'ın kadın konusuna bakışının örneklerini oluşturmuştur. Haksızlık ortamında suçluyu sorgulayarak hak arayışı, zulmü ve İslam'ın düştüğü durumu dile getirişi ile Zeyneb örneği ise İslam'da kadınların geniş bir etkinlik alanının olduğunu göstermektedir (Aktaş, 1988: 132-139).

Kadın Eski Yunan'da aile ile sınırlandırılmış, topluma polis için savaşacak çocuk doğurması ve yetiştirmesi beklenmiş, sokağa ne zaman çıkacağı, kaç çocuk doğurması gerektiği yasalarla belirlenmiş, babası ve eşinin temsiline muhtaç bırakılmış, kötülüklerin sorumlusu tutulmuştur. Politik özne ve nesne kavramları modern kavramlar olmasına rağmen belirlen ve belirlenmez olan arasındaki tahakküm ilişkisi hep varolmuştur. Yahudilik'te ilk günahın sebebi olarak görülen, doğuştan suçlu olduğu kabul edilen kadının, Hristiyanlığın Aziz Paulus söylevinde erkekle yarışmaması, çalışıp okumaması vaaz edilmiş, İslam'da şahitliği tek başına yeterli olmamış, miras paylaşımı evleneceği ön kabulüyle yapılmış; bütün İbrahimi dinler ve Eski Yunan'da ilk görevi annelik ve eşlik olarak belirlenmiştir. Ancak İslam'da kadının toplumsal ve siyasal hayata katılımı engellenmemiş, insanların doğuştan günahkar olduğu kabul edilmemiş; erkek ve kadının şeytana uyarak günah işlediği, kul olarak Allah karşısında

eşit ancak birbirinden farklı olduğu kabul edilmiştir. Bu süreçte kadının toplumdaki konumu belirlenmeye başlamış; toplumsal cinsiyet hiyerarşileri ve ataerkil toplum düzeninin temelleri atılmıştır.

3.2. Sosyolojik Açıdan Kadın

Kadın, geleneksel ve modern toplumlarda kültürel ve toplumsal yapıda belirleyici olmuştur. Feodal toplumlarda namus algısı üzerinden sahiplenme ya da dışlanma ile bir yandan sınırın dışında bırakılmış, diğer yandan da merkezi bir konuma yerleştirilmiştir. Dışarı işleri erkeklere, başında çocuk doğurmak olan evin işleri kadına düşmüş, kadın hukuki varlığına ancak evlenerek sahip olabilmıştır (Köysüren,2013:9). Kadının kendi başına hukuki varlığı tanınmamış, bu kez babasının temsilyeti de yetmez olmuş; evlilik ile insan olmaktan çıkarılan kadın bu sefer Tanrı fikrinin gelişmesiyle patriyarkal feodal otoritenin temel unsurlarından olan gelenek, Tanrı tarafından kutsal bir şey olarak korunacağına inanılan norm haline gelmiştir. Kadın, erkeğin fiziksel ve entelektüel enerjisinden dolayı; çocuk, nesnel çaresizliği nedeniyle; hizmetçi, efendisinin otorite alanı dışında korumasız olması nedeniyle himayeye sahip olabilmek için boyun eğerek, *kader ortaklığıyla* birbirlerine ve efendileri olan erkeğe bağlanmıştır. Bu ataerkil güç temelde, gerçek bir kan bağına bağlı kalmamıştır (Weber, 2012: 371-373). Norm haline getirilen ve Tanrı koruması bahşedilen gelenek, kadının toplumdaki rollerini belirleme ve sabitleme işlevi görmüştür.

Annelik kadının derecesini yükseltirken, topraktaki emek gücünün azalmaması için kocası ölen kadını ve yetim kızını koruma ve evlendirme görevi eşitler arasında birinci olan kralın ya da diğer senyörlerin görevi haline gelmiştir. Kadınların mirastan mahrum bırakılmasıyla soylar, erkek soyuna dönüşmüştür. Kilisenin kararlarıyla resmi olarak çokeşlilik yasak olmasına rağmen; durum fiiliyatta devam etmiştir. Sıradan kadınlara dokunmak serbestken soylu kadınlara saldırmak yasaklanmıştır. Kiliselerin kadınlara açılmasıyla daha önce İncil'e yaklaştırılmayan kadınlar, manastırları yönetmeye ve manastırda öğretmenlik yapmaya başlamışlardır. Ortaçağ Avrupa'sında kadınlara yapılan en ağır muamele ise kilisenin yalnızca tanık ifadeleri ve şeytanlık alametleri üzerinden büyücülükle suçladığı, daha sonra feminizmin simgesi haline gelecek olan cadıların, yakılması olmuştur (Öztürk, 2011:28-32). Feodal toplumda annelik, kadın için belirlenen ilk rol olmaya devam etmiş; kadınlar, kocalarının

korumasına tabi olmanın yanı sıra feodal ekonomik sistemde aksaklık olmaması için kurumsal bir korumaya tabi tutulmuşlardır. Maddi durumlarına göre farklı yasaklara tabi olan kadınların, dini alana çıkmalarına mücade edilmiştir; ancak kilisenin yaptığı cadı kadın avı, belirlenen toplumsal rol ve konumdan ayrılan kadınların akıbetinin ne olacağını göstermiştir.

Eskiden yeniye geçişi anlatan *modernus* sözcüğünden günümüze gelen *modern* terimi ilk defa 5.yüzyılda Hristiyanlaşan dönemi Pagan ve Romalı geçmişten ayırmak için kullanılmış, günümüzde kullanılan anlamına ise 16. yüzyılda Avrupa’da kavuşmuştur (Erdumlu, 2004: 5-6). Din, felsefe, ahlâk, hukuk, tarih, ekonomi ve siyasetin eleştirilmesiyle modernleşme ortaya çıkmıştır.

Klasik modern siyaset düşüncesinde bireyler arasındaki karşılıklı anlaşmayla doğa durumunun aşılması sonucu oluşan, devletle bir olduğu düşünülen politik toplum ve devletin dışında yer alan; fakat tarihsel bir süreçte devletle nihayete ereceği düşünülen sivil toplum içinde kadınların yeri ise değişmemiştir (Çaha,2017:13).

Coğrafi keşifler ve ticaretin artmasıyla zenginleşen Avrupa’da, 15. ve 16. yüzyılları kapsayan, yeniden doğuş anlamına gelen Rönesans dönemi başlamıştır. Kilisenin skolastik anlayışı yerine, insanı merkez alan hümanizm düşüncesi; Ortaçağ’a hakim olan Augustinusçu rasyonelliğin yerine, rasyonel Tanrı anlayışı ve doğanın kendi yasalarının olduğunu kabul eden Kartezyen rasyonellik geçmiştir (Erdumlu, 2006: 30-35).

Martin Luther önderliğinde Reform Hareketi sonucunda Hristiyanlığın Protestan kolu ortaya çıkmış, din ve kilise toplum içindeki otoritesini yitirmiştir. Rönesans’ın etkileriyle ortaya çıkan bu hareketle, laik ve modern devlete geçiş kapısı açılmış, aklın özgürleştirilmesinin gerekliliği ve eleştirel aklın bilimin temeli olduğu görüşü hakim olmaya başlamıştır. Bireyi özgür düşünceye kavuşturmaya yönelik girişimler Fransız İhtilali’nin doğmasında rol oynamıştır. İnsan doğasının kötü olduğu ve rekabetin insan doğasından kaynaklandığı varsayımı modernliğin egemen boyutunun temel ilkesi haline gelmiştir (Torun, 2006: 65). Modernlik düşüncesinin aktörleri birey, akıl, bilim ve ilerleme iken sonuçları sanayileşme, laikleşme, kentleşme ve demokratikleşme olmuştur.

Toplumsal barış ve uyumluluk için bireyler arasında yapılan sözleşme sonucunda mutlakiyetçi otoriter bir siyasal sistemin gerçekleşmesi fikrini savunan Hobbes,

meşruiyeti çoğunluk iradesi olan Genel İradeye bağlayan Rousseau ve özgürlükçü bir devlet anlayışına ulaşan Lock, sivil toplumu kamusal-özel alan ayırımına göre şekillendirmiştir. Sivil toplum kamusal alan anlamında kullanılırken özel alan ailede hayat bulmuştur. İki alan arasındaki ayırım kadın-erkek ayırımında somutlaşmış, kadın evlilik yolu ile erkeğin himayesine girerken evin reisi olan erkekler kendi aralarında toplumsal sözleşme ile sivil toplumu yani kamusal alanı ve sözleşmecî kurama göre modern devlet ve siyasal toplumu oluşturmuşlardır(Çaha,2017:13). Geleneksel toplumdaki kadın erkek rolleri ve konumları modern toplumun kurumlarına yansımıştır.

Toplumsal yaşamın temellerini dinsel önceliğin yerine bilim ve akla bırakması olan laikleşme ile, dinin otoritesi bireyin özel yaşamına indirgenerek yeniden tanımlanmış; dinsel dünya görüşü modern dünya anlayışı tarafından belirlenerek dünyevileştirilmiştir (Mert, 1996: 93). Çoğulculuk ve bireycilik laik modern toplumun başlıca özellikleri olmuş; inanç, düşünce ve ifade özgürlüğü demokratik düzenin oluşmasını sağlamıştır. Toplumsal farklılaşma, toplumsallaşma ve rasyonelleşme laik düzene geçişin aşamalarını oluşturmuştur. Modernleşmeyle aklına güven duyulan özgür birey, demokratikleşme yoluyla toplumun bir parçası olmasının yanında topluma karşı görevleri olan yurttaş haline gelmiştir (Tazegül, 2005: 44-49).

Hobbes'a göre kaostan oluşan doğa durumunda kadın ile erkek eşittir; ancak kadın, toplum sözleşmesi sonucunda evlilik kurumunun politikleşmesiyle sivil topluma dahil edilmemiştir. Aile kadın merkezli özel alanı oluştururken homojen yapıdaki sivil toplum erkekler tarafından oluşturulmuştur. Locke'a göre, doğa durumunda özgür olan bireylerin mülkiyetlerini korumak için rasyonel tercihleriyle oluşan sivil toplumda kadın, kocası tarafından temsil edilmektedir. J.J.Rousseau ise kadınların doğaları gereği bağımlı ve ikincil olduğunu, bu durumun sivil toplum oluştuğunda da devam edeceğini dolayısıyla kadınların aile yaşamıyla sınırlı kalmalarını önermiştir. Kadınlar çocuklarını vatan sevgisiyle dolu, iyi bir vatandaş olarak yetiştirmekle görevlendirilmiştir (Çaha, 2017: 17-22). Klasik modern siyaset anlayışına göre sivil toplum içinde kadın ya görünmez ya da ikincil konumda bırakılmış; evlilik, kadın ile erkeğin toplumdaki rollerini belirleyen politik bir sözleşme haline gelmiş, sivil toplum eril bir karaktere bürünmüştür.

Fransız İhtilali'yle liberalizm ve milliyetçilik Avrupa'da yayılırken ulus-devlet anlayışı güçlenmiş ve kitle savaşı kavramları ortaya çıkmıştır (Sander, 2013: 162-163).

Ülkeyi savunmak için çokluğa ihtiyaç olmasının ardından kalabalıklar ülkeyi yönetmeye aday olmuş, orta sınıf 1791’de liberal anayasal monarşiyi getirmiştir (Hobsbawn, 2009: 19).

“Eşitlik, özgürlük ve kardeşlik” fikirleriyle yazılan İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi’nde, insanların özgür ve yasalar önünde eşit olduğu, memur olabilme, özel mülkiyetin dokunulmazlığı, söz ve basın özgürlüğü, vergilerin dengeli dağıtılması gibi temel hak ve özgürlükler yer almış, ulus bilinciyle yurttaşlardan oluşan ordular ortaya çıkmıştır. Kadınlar ve devlete vergi veremeyecek durumdaki erkekler dışında kalanlar, “yurttaş” olarak vergilendirilmeye tabi tutulmuştur (Sander, 2013: 162-163).

Sivil toplumu devletten ayıran Hegel’e göre sevgi, saygı ve dayanışma ile oluşan aile etiğine karşın, Fransız İhtilali ile gelişen modern ulus devletin ön aşamasını oluşturan sivil toplum etiği, farklılık, bireysel çıkar, rekabet ve düşmanlığa dayanmaktadır. Tarihin ilerlemesi ve son bulmasıyla ortaya çıkan, bireyler arasındaki güveni sağlayan devlette kadınlar, akıl potansiyeline sahip olmadıkları görüşüyle aile içinde, evin bekçisi olarak yer almışlardır. Kadınların kamusal alanda var olması kocasının şahsında bütünleşmesine bağlanmıştır(Çaha, 2017: 27-28). Hegel, kadınları toprakta sabit duran, temel işlevi hayvanları beslemek olan bitkiler şeklinde simgeleştirerek nesneleştirmiş ve tarihin dışına itmiştir.

Bilimsel buluşlar, düşüncedeki değişimler, hızlı nüfus artışı, köyden kente göçün artması ile kentleşmenin ortaya çıkması, sömürgecilik ve sömürgelerden sağlanan hammadde artışı ve buhar makinesinin icadı 18.yy.ın sonları ve 19.yy.da Hobsbawn’a göre (2009: 20) Rönesans’ın ilerleyişinin özgürlük, eşitlik ile siyasal iktisat ve üretimdeki artışın ürünü olan Sanayi Devrimi’ni ortaya çıkarmıştır. Sanayileşmenin artmasıyla liberalizm güçlenmiş yeni sınıfların ulusal birlik özlemi ulusçuluk akımının ortaya çıkmasında etkili olmuş, ulusların kendi ulusal değer ve refahlarını geliştirmeleri ulus devletleri meydana getirmiştir (Sander, 2013: 184-193).

Seri üretimin yaygınlaşmasıyla birincil ilişkilerin egemen olduğu cemaat kavramı yerine ikincil ilişkilerin egemen olduğu cemiyet kavramı geçmiştir. Emeklerini arz eden insanların oluşturduğu işçi sınıfı ortaya çıkmış, makineleşmenin artmasıyla erkek işçilerin yanında kalifiye olmayan kadın ve çocuk işçiler iş kanunu düzenlemeleri olmadan ağır şartlarda ve uzun saatler boyunca, çok düşük ücretler karşılığında çalışmaya başlamış; geleneksel çalışma sisteminin yerine iş bölümü ve uzmanlaşma

geçmiştir (Özyüksel, 2007: 50-57). Ticaret burjuvazisi sanayi burjuvazisine dönüşürken kapitalizm yeni ekonomik düzen haline gelmiştir. Üretilen değeri dış ülkelerdeki kapitalizmle paylaşmaya razı olmayan kapitalizm, I. Dünya Savaşı'nın çıkmasına neden olmuştur (Ateş, 2009: 199-200). Sanayi Devrimi'nin Avrupa dışındaki ülkelerdeki etkisi kendisini emperyalizm şeklinde göstermiştir (Torun, 2006: 55). August Comte'un sistemleştirdiği pozitivizm, sabit sosyal düzen ve istikrar içinde ilerlemeye vurgu yaparak bilimsel, teknik ve siyasal açılardan kapitalizmi desteklemiştir. Pozitivist görüş, Rönesans döneminin karşı çıktığı paternalizm ve despotizm yerine totalitarizm ve toplum mühendisliğinin geçmesine neden olmuş, insanın ve dünyanın aşağılanması devam etmiştir (Bağce, 2004: 30-32). Modern öncesi dönemde annelik ve eşlik rolleriyle tanımlanan kadın sanayileşme sonucunda ucuz işgücü olarak belirlenmiş; ev içindeki rolü ise devam etmiştir.

Feodal ekonomiden kapitalist ekonomiye geçilmesiyle aile ekonomisi yerini kadın-erkek rekabetine bırakmış, kadınların ev işleriyle uğraşması gerektiği düşüncesi etkisini sürdürmüştür (Tanilli, 2010: 53). Kapitalist üretimin hakim olmasıyla üretime katılmaya başlayan kadınlar ev içi emekçisi ve yedek işçi olmak üzere toplumda ikili rol üstlenmeye başlamış; fabrikalarda çalışmaları sırasında sosyal emeğin parçası olurlarken evde ev işlerini yaparken sermaye birikiminin unsuru olmaya devam etmişlerdir. Kadınların emeği sermaye için gerekli hale gelmiş, işbölümü ve uzmanlaşmanın başlamasıyla evin içindeki iş değişmesi de dışındaki iş değişince ev işi özelleşmiştir. Emeğin sosyal ve özelleşmiş olarak ayrılması modern kapitalist ekonomiye has bir durumdur. I. Dünya ve II. Dünya Savaşları kadınların erkeklerin yerine ikame ettiği dönemler olmuş, erkeklerden daha az ücret alan kadınlar, erkeklere göre daha az örgütlü olan işgücü haline gelmişlerdir. Devlet, evli ve çocuklu kadınlar için anaokulları açmış, savaş sonrası kalıcı olarak üretim sürecine katılan kadınların ekonomik üretim sürecindeki ikincil konumları devam etmiştir (Tekeli, 2017: 11-13). Kadınlar, erkek nüfusun azalmasıyla kendileri için belirlenen koşullarda ekonomik hayata dahil edilmiştir.

Marx'a göre, 18.yüzyıl Avrupa'sında burjuvazi ile gelişen, bireyler arasındaki ekonomik çıkar ilişkilerinden oluşan, sömürü ilişkilerinin kurumsallaştığı sivil toplumu, sivil toplumun devam etmesini sağlayan devleti, devletin yok olmasıyla sınıf farklılıklarının ortadan kalktığı özgürlük ve eşitliğin sağlandığı ilerlemeci tarihi sosyal

sınıflar meydana getirmiştir. Kamu alanındaki üretim, tarihin itici gücü olarak görülürken aile içindeki *yeniden üretim* olan ev işi, çocuk doğurma ve büyütme gibi etkinlikler üretim alanının dışında tutulmuş dolayısıyla yeniden üretimle bütünleşen kadın, tarih dışı kalmıştır (Çaha, 2017:33-35). Belirli zümrelerin değil kitlelerin insanlık tarihini yarattığını söyleyen Marx ve Engels modern sanayinin proletaryayı yaş, cinsiyet ve emek araçlarına göre ayırdığını savunur. Kadınların, modern sanayi ve emperyalizmin yayılmasıyla kitleler halinde proleter sınıfa dahil olduğunu söyleyen Engels (2002: 8-13) “Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni” nde emek araçlarında özel mülkiyetin kaldırılmasını, kadınların özgürleşmesi ve kadın hakları eşitliğinin sağlanmasının ilk koşulu olarak göstermiştir.

I.Dünya Savaşı’ndan sonra Almanya, İtalya, İspanya’daki faşist yönetimlerde kadınlara aşağı varlıklar olarak yaklaşım devam etmiştir. Kadınlar, devlete çocuk verecek araçlar olarak kabul görmüşlerdir. Alman faşizminde kadının yaşam alanı ve amacı çocuk, mutfak ve kilise ile sınırlandırılmış; lise ve karma okullara gitmeleri yasaklanmıştır. Faşist İtalya ve İspanya’da demokratik hakların rafa kaldırılması kadınları da kapsamış; ırk savunmasına dayalı doğum politikası uygulanmış, kadınlar kamusal alandan dışlanmışlardır (Tanilli, 2007: 95-96). Kadınların toplum içindeki sosyal rolleri toptancı bir bakış açısıyla belirlenmiştir.

Modern öncesi dönemde beden, ister kutsal ruhun tapınağı, ister ruhun hapishanesi, isterse ilahi merdivenin basamağı olarak kabul edilsin Tanrı’nın kudret ve iradesi dışında olmayan, verili bir alan olarak kabul edilmiştir. Modernlikle beraber beden, benlik ile birlikte toplumsal olarak inşa edilen bir niteliğe bürünmüştür. Foucault’a göre cinselliğin icadı, modern toplumsal kurumların hem oluşumunda hem pekiştirilmesinde rol alan süreçlerin bir parçası olmuş; bu kurumların varlığı nüfusun zaman ve mekan içindeki kontrolüne bağlanmıştır (Şişman, 2013:46). Eski Yunan’da maddi olan, ruhun hükmettiği beden ile özdeşleştirilen kadın ve bedeni, modern toplumda toplumsal cinsiyet rolleri ile belirlenmiştir.

Kişi, “kadın” olsa bile bundan fazlasını ifade etmektedir. Bunun nedeni toplumsal cinsiyetin farklı tarihsel bağlamlarda kesin ve tutarlı bir şekilde değil, söylemsel olarak kurulan ırksal, sınıfsal, etnik, cinsel ve bölgesel kimlik halleriyle kesişmesidir (Butler, 2008: 46). Toplumsal cinsiyet içinde üretildiği siyasi ve kültürel şartlar gözönünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Peki “*toplumsal cinsiyet*” nedir?

Niçin “*cinsiyet*”ten ayrı olarak irdelenmektedir? Cinsiyet mi toplumsal cinsiyet mi önce gelir? Kadınları tek bir kategoride özne olarak inşa etmeye çalışmak, toplumsal cinsiyet ilişkisini nasıl etkilemektedir?

Cinsiyet, kişinin kadın ya da erkek olarak gösterdiği genetik, fizyolojik ve biyolojik özellikleri olarak tanımlanırken toplumsal cinsiyet, kadının ve erkeğin toplumsal ve kültürel olarak belirlenmiş sorumlulukları anlamına gelen toplumun kadını ve erkeği nasıl algıladığı, kadın ve erkekten nasıl davranışlar beklediğiyle ilgili bir kavramdır (Dökmen, 2006: 6).

Butler’a göre toplum kadın bedenini, kural ve semboller ile yüceltip toplumun üstüne çıkarma ya da kirleterek kültürün dışına itme yoluyla kurmaktadır. Henüz kurallar inşa edilmemişken beden yoktur. Kural koyucu ve yürütücü ise erk ve ataerkil güçtür. *Queer* kavramı yani farklı olanın dışlanmasıyla beden maddeleşmekte, idealize edilerek bireye dönüşmektedir (Köysüren, 2013: 15). Benzer şekilde cinsiyet de verili olan değil, oluşturulan ve oluşmakta olan bir gerçektir.

Cinsiyetin başından beri toplumsal cinsiyet olduğunu savunan ve değişmezliğine karşı çıkan Butler (2008:50) “*Biyoloji kaderdir.*” anlayışına itiraz etmek için kullanılan cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımının ve toplumsal cinsiyetin kültürel olarak oluşturulduğu savının kadın özneyi böldüğünü ileri sürmektedir. Toplumsal cinsiyeti inşa ettiği varsayılan kültür anlayışı, toplumsal cinsiyetin belirlenerek sabitlemesine; verili bir cinsiyet üzerine kültürün işlenmesi olarak algılanmasına yol açmaktadır. Cinsiyet, söylemsellik öncesi anatomik bir oluşsalık olmadığı gibi toplumsal cinsiyetleri oluşturan, üretim mekanizmasının kendisidir (Butler, 2008: 52-54). Delphy’e göre toplumsal cinsiyet, toplumsal bölünmenin yalnızca bir göstergesi olan cinsiyetten önce gelmektedir. Cinsiyet ile eşit olmayanlar birbirinden ayırt edildiği için cinsiyet tarihsel bir simge haline gelmiştir (akt. Acar-Savran: 2013:278). Kadınlar toplumsal rollerinin ne şekilde belirlendiğini sorgulamaya başlamışlar, nedenlerin ortaya konulması, soruna dair çözümlerin nasıl olması gerektiği hakkında farklı yol haritalarının oluşturulması açısından önemli bir aşama olmuştur.

Simone de Beauvoir, kadının erkeğe göre tanımlanmış olduğunu vurgulamaktadır. Varlığı babası, kocası ve oğlu ile kurduğu ilişkiler üzerinden tanımlanan kadın, ne tarihin ne de toplumun öznesi olabilmektedir. Güçlü, özgür, kendine yeten bireyi yücelten burjuva ideolojisinde kadınlardan ise bu özelliklerin tam tersi beklenmiş;

kadınların ev kadınlığı ve anneliği benimsemeleri gerektiği düşüncesi devam etmiştir. Kadının tarih boyunca ikinci cins olarak kaldığını savunan Beauvoir'e göre bunun sebebi bilinçsel kabullerdir. Kendisini başka bilinçlere karşı çıkararak ortaya koyan özne ötekini nesneleştirmektedir. Her bilinç diğeri için bunu yaptığı sürece karşılıklılık ortaya çıkmakta; fakat kadın-erkek ilişkisinde bu karşılıklılığın yadsınmasıyla erkek, kendisini mutlak özne olarak ortaya koyarken kadın, nesneleştirilerek *ikinci cins* haline gelmektedir (Tekeli, 1982: 33-34). Beauvoir, biyolojinin kader olduğunu düşünmese de kadın bedenini kalıtsal olarak yabancılaşmış, kadını türünün kurbanı yapan yapısal bir engel olarak ele almaktadır. Kadın, bedensel zaaflarından kurtularak yani bedenini aşarak yabancılaşmadan kurtulacaktır (Şişman: 2013:49).

Kadınların öteki olarak belirlendiğini savunan Beauvoir için erkeklerin olumsuz, eril kimliğin farklılaşması sırasında karşısına aldığı eksik olan kadınlar, Luce Irigaray'a göre "bir" olmayan, çoklu cinsiyettir. Yani dişi cinsiyet, özneyi erillik içinde tanımlayan bir eksik ya da öteki değildir. Dişi cinsiyet bu özelliği ile temsilin gereklerini ortadan kaldırmaktadır. Söylem geçerli olmadığından dişil olanın, eril ile dişil arasında belirli ve sabit bir ilişki üzerinden kuramsallaştırılmaması gerekmektedir. Bu nedenle dişi, "bir olmayan özne"dir. Butler, Beauvoir'ın dişi bedenini tanımlayıcı dolayısıyla kısıtlayıcı bir öz değil, kadınların özgürlüğünün durumu ve araçsallığı olması gerektiği yönündeki düşüncesinin Kartezyen akıl/beden ayrımını yeniden ürettiğini belirtir. Zihnin kültürel olarak erillik, bedenin ise dişillik ile bağdaştırıldığı bu düşünce, örtük toplumsal hiyerarşinin yeniden üretilmesi ve sürmesine neden olmaktadır. Irigaray ise Beauvoir'ın kadın cinsiyettir iddiasına kadının aslında kendisine atfedilmiş bir cinsiyet değil, ötekilik kılığındaki eril bir cinsiyet olduğu düşüncesiyle karşı çıkmaktadır (Butler, 2008:58-60). Modernleşmeyle birlikte kadının aile ve toplumda ahlak ve dinsel yasalara göre şekillenen konumunun değişmeyeceği kabulü son bulmuş, siyasi, ekonomik dinsel ve düşün alanındaki köklü değişimler aileyi ve dolayısıyla kadının rolünü etkilemiştir.

Sanayi Devrimine kadar toplumsal cinsiyet (gender), erkekler ve kadınlar için birbirinden farklı fakat birbirini tamamlayan roller ve görevler şeklinde bütüncülüğün belirtisiyken; Sanayi Devrimi ve modern iktisadın etkisiyle zorunlu cinsiyet rollerinin olmadığı kadın-erkek rollerinin birbirinden çok farklılaşmadığı bir dönüşüm geçirmiştir (Şişman, 2013:50). Bu durum, cinsiyet rolleri üzerindeki tartışmaları ve kadın hakları hareketinin gelişmesini sağlayan temeli oluşturmuştur.

3.3. Siyasi Açıdan Kadın

Avrupa tarihi boyunca kadınlara yapılan zulümler, doğal haklar doktrininde kadınlara yer verilmemesi, kadınların ise aynı felsefenin etkileriyle kendi hayatlarını sorgulamaya başlamaları feminizmin ortaya çıkışına neden olmuştur (Öztürk, 2011: 23-40). Kadın ve erkek arasındaki iktidar ilişkisini değiştirmeyi amaçlayan siyasi bir hareket olan feminizm (Çaha, 2017:43), uygarlık tarihi boyunca ikincil bir konumda yaşamak zorunda kalan kadınların bu durumdan kurtuluş hareketinin öğretisi, İnsan Hakları çerçevesinde haklarını alma ve kullanma taleplerinin düşünsel temeli olmuştur.

17.yüzyıl İngiltere’inde kapitalizmin gelişmesiyle kendilerini yeni toplumdan dışlanmış bir sosyolojik grup olarak gören burjuva kadınlarının talepleri ve düşüncesi olan feminizm terimini, ilk kez Alexander Dumas 1872’de Kadın Hakları akımını tanımlamak için kullanmıştır. Kadınlar örgütlü olmadan ama büyük kitleler halinde ilk kez Fransız İhtilali ile hak elde etmek amacıyla bilinçli olarak bir mücadeleye girişmişler; bunun sonucunda güce ve örgütlenmeye gereksinimlerinin olduğunu farketmişlerdir (Arat, 2010: 29-39). Kendi konumlarını sorgulamaya ve dağıtılmış siyasi paylaşımlara karşı mücadeleye girmişlerdir.

1791’de “Olympe de Gouges” İnsan Hakları Beyannamesi’nin kadınları da kapsamasını “Giyotine gitme hakkı kadınlara tanınıyorsa oy verme hakkı da tanınmalıdır.” diyerek savunmuştur. Flora Tristan ve Louise Michel gibi kadınlar 1848 Devrimleri ve 1870 Paris Komünü’nde önderler arasında yer almışlardır (Tekeli, 2017: 21-22). Modernleşme sürecinde toplumsal mücadelede yer alan ancak eşit haklara sahip yurttaşlar fikri benimsenmesine rağmen bu düşünceye dahil edilmeyen kadınların toplumdaki konumlarını sorgulaması ve hak talebinde bulunmaları kendileri için siyasi özneleşme sürecini başlatmıştır.

Fransız İhtilali ile eşitlikten pay almak isteyen kadınlar, ilk dönemde siyasi haklar elde etmek için mücadele etmişler; Fransa, İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri’nde oy hakkı mücadelesi süfrajet mücadelesine dönüşmüştür. İngiltere’de eğitim hakkı için mücadele eden kadınlar, eğitim görseler de mesleklere alınmayınca, yasaları yapanlar arasında kadınların olmaması yüzünden eşitsizliğin devam ettiği düşüncesiyle siyasi haklar için mücadele etmeye başlamışlardır (Tekeli, 2017: 132). Kadınların bu haklara sahip olması parlamentoya girmelerine ve kadınları eşitleyen yasalar çıkarılmasına

yetmeyince toplumsal ilişkilerin her alanında eşitlik için mücadelenin gerekliliği farkedilmiştir.

Kendilerinin dışarıda bırakıldığı toplumsal sözleşmeyle oluşan sivil toplumda kocaları tarafından değil bizzat kendi kendilerince temsil edilmek isteyen kadınların oy hakkı mücadelesi birinci dalga feminizmi ortaya çıkarmıştır. Oy hakkı kampanyaları kadınlarla sınırlı kalmamış erkeklerden de destek görmüştür. Henüz bir “cins” olma bilinciyle değil, insani bir olay olarak görülen kampanyaları kadın grupları takip etmiş; kampanyalar kadının toplumsal alanda durumunu iyileştirmeyi amaçlayan kolektif hareketlere dönüşmüştür. Amerika’da 1840, İngiltere’de 1850, Fransa ve Almanya’da 1860, Osmanlı’da 1900’lü yılların başında gelişen bu hareket, oy hakkı mücadelesinin ötesine geçmiş, kadını “cins” olarak tanımlayarak sosyal yaşamda cinsiyete dayalı iş bölümünün son bulması için çalışmaya başlamıştır (Çaha, 2017:46- 47). Kadın, kadın olmasından dolayı çarpıtılmış, yer değiştirilmeye maruz bırakılmış, kendi başına var olmayan bir nesne haline getirildiğini düşünerek; baskıcı, yönlendirici toplumsal düzenlere karşı özgürlük sağlamak amacıyla hareket etmiştir.

Feminizmin ilk yazarlarından olan Mary Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Doğrulanması* kitabında erkek ile kadın arasındaki davranış farklarını toplumun ürettiğini, doğal olmayan ayrıcalıklardan kaynaklandığını belirtmiş ve bu durumun son bulmasını, kadınlara eşit fırsat ve haklar verilmesini istemiştir. J.S.Mill, 1867’de İngiliz Parlamentosu’na kadınlara oy hakkı tanınması için önerge vermiş ancak önergesi reddedilmiştir. Bunun üzerine *Kadınların Boyun Eğmişliği* kitabını yazan kadın erkek eşitliğinin sağlanması gerektiğini savunan Mill, bir cinsin ötekine boyun eğdirilmesini, insanlığın gelişmesi önündeki engel olarak vurgulamıştır (Arat,2010:40-42). Kadın hakları mücadelesinin kölelikle mücadaleyle birarada yürütüldüğü ABD’de ise kadın hareketini, eğitimle sorunların çözüleceğini düşünen aydın kadınlar sürdürmüş; kadınların mücadelesi Amerikan İç Savaşı sırasında duraklasa da 1868’de “Oy Hakkı İçin Ulusal Kadın Derneği” kurulmuş, 1920’de anayasada kadınlara oy hakkı tanınmıştır (Tanilli, 2010: 46-47). Kadınların kendileri için belirlenen konular ile özdeşleşmeyi reddedmişler verdikleri mücadele sayesinde

Almanya’da kadın hakları mücadelesinde sosyalist düşüncenin etkileri görülmüş, August Bebel, *Kadın ve Sosyalizm* kitabında kadınların ancak ekonomik üstünlük ile toplumsal ve yasal haklarını elde edeceklerinden bahsetmiştir.

Bismark döneminde ise feminist gelişmeler durdurulmuş kadınlara oy hakkı, Weimer Cumhuriyeti döneminde verilmiştir. Rus-Japon Savaşı sırasında bilinçlenerek erkeklerle eşit toplumsal ve siyasal haklar isteyen Rus kadınlarına 1917 Sovyet Anayasası ile toplumsal ve ekonomik alanda ve evlilikte tam bir eşitlik verilmiş; ancak bu haklar Lenin sonrası geri alınmaya başlamıştır. İlk kadın sendikaları ise kuzey ülkeleri Danimarka, Norveç, Finlandiya ve İzlanda’da kurulmuştur (Arat, 2010:43-44).

“Eşitlik, farklılık ve otonomi” olmak üzere üç söylem üzerinden klasik anlayıştan farklı yeni bir sivil toplum anlayışına katkıda bulunan feminizm, (Çaha,2017: 39) bir bütün halinde ilerlememiş, içinde bulunduğu sosyal şartlara göre çeşitli şekiller almıştır. Radikal feminizm hariç Aydınlanma düşüncesinin ürünü olan modern feminizmler: liberal (eşitlikçi) feminizm, kültürel feminizm, marksist ve sosyalist feminizmdir. II.Dünya Savaşı’ndan sonra ortaya çıkan postmodern feminizmler ise: varoluşçu, Freudçu, lengüistik ve postfeminizmdir (Öztürk, 2011:48- 49). Kadınların insan ve vatandaş olarak kabul edilmesi dolayısıyla doğal haklar doktrinine dahil edilmesi ve eşit oy hakkına sahip olmasıyla kadın hareketi, kendi içinde farklılaşmaya başlamış kadınlar topluluğun araçsallaştırmasına, bireyselliğin bölünmesine ve kimliğin parçalanmasına karşı birbirlerinden farklı açıklamalar ve mücadele yolları ortaya koymuşlardır.

Eşitlikçi, liberal feminizm, demokratik sistem içinde cinsiyete dayalı mevcut iş bölümünün kaldırılmasından başlayarak kadınlar için temel sivil haklar talep etmiştir. Kadın ve erkeğin aynı eğitim olanaklarına ve sosyal ve siyasi haklara sahip olmasının kadın-erkek arasındaki ilişkiyi ezen/ezilen olma durumundan çıkartacağını savunmuştur (Çaha,2017:50) Kadınlık ve erkeklik ayrımlarına neden olan normları, kadınların kamusal alana girişine engel olduğu düşüncesiyle değiştirme politikası izlemişlerdir.

19. Yüzyılda *ev işinin rasyonelleşmesi*, yani ev işini ev hizmetçilerinin yapmaya başlaması, burjuva sınıfı kadınlarının ise kendilerini atıl hissederek kamusal alana katılmak istemeleriyle, orta sınıf kadınlar tarafından başlatılan liberal feminizm, özellikle eşit eğitim hakkı ve doğal haklar doktrinine göre herkes için bireyciliği, ekonomik, siyasal ve hukuki eşitliği savunmuş ve bu eşitliğin sağlanması için özel alanın yeniden düzenlenmesini talep etmiştir (Öztürk, 2011: 52-63). “Akıl, erdem ve bilgi”nin insanlar için ortak değer kabul edilmesiyle cinsiyete dayalı üstünlük düşüncesinin ortadan kalkacağını düşünen Mary Wallstonecraft; kadınların erkeklerle aynı doğaya sahip olduklarını, dolayısıyla erkeklerle aynı sivil haklara sahip olmaları

gerektiğini savunan; ancak kadınların kendiliğinden ev kadınlığı ve anneliği seçeceği düşünen John Stuart Mill; ilk olarak kadınların kamusal alanda kendi kişiliğini bulduğunu bu nedenle geleneksel ev kadınlığı ve annelikten vazgeçmeleri gerektiğini savunan, sonrasında tercihi kadına bırakan Betty Friedan liberal feminizmin kuramcılarındır(Çaha, 2017:51-53). Ancak liberal feministlerin eşitlik talebinde bulunmalarına kadını erkekleştireceği düşüncesiyle karşı çıkmıştır.

Devletlerin kadınların eşit oy ve rekabet koşullarına sahip olma taleplerini tanınmasıyla birinci dalga olarak nitelenen feminizm gücünü yitirmiştir (Altınbaş, 2006: 25-26).

Kadının doğayla özdeşleştirildiği, kökenleri avcı toplayıcı toplumlara kadar gittiği düşünülen anaerkil teoriyi temel alan kültürel feminizm, kadın hareketinin kültürel bir altyapısı olması gerektiğini savunmuştur. Margeret Fuller özellikle anne olabilmelerinden dolayı sezgisel güce sahip olduğunu düşündüğü kadınların kapasitelerini gerçekleştirebilmeleri için özel alan ile sınırlandırılmamaları gerektiğini savunmuştur. E. Stanton, anaerkilliği barışın, bolluğun altın çağı, ataerkilliği ise tiranlığın ve hastalıkların kaynağı olarak görmüştür. P.Gilman'a göre ise kadın hareketi kadınların birbirleriyle olan duygudaşlığına dayanmaktadır (Öztürk, 2011: 73-82). Aile, din, ahlak gibi kültürel unsurların kadınları ikincil konuma düşürdüğünü savunmuşlar; bu alanların liberal feministler tarafından özel alan olarak değerlendirilmesine ve yalnızca kamusal alanda varlık göstermek için mücadele edilmesine karşı çıkmışlardır (Savran, 2005:18). Kadın ve erkeğin eşit olmamasını, kadının belirlenen erkeğin ise belirlenmez oluşunu anaerkil düşünceye bağlamışlardır.

Liberal feminizmin önerdiği çözümleri geçersiz gören, kadınların kötü durumda oluşunun nedenini sınıf farklılığı ile açıklayan Marksist feminizme göre, ayrı bir sınıf oluşturmayan kadınların ezilmişliğinin nedeni ise yabancılaşmadır. Kadını kurtaracak olan, sınıflı toplumun ortadan kalkmasıdır. Sanayileşme ile ev içi işinin üretken olmayan işlere dönüşmesinin çözümü olarak ev işinin toplumsallaştırılması ve ücretlendirilmesi görülmüştür (Demir, 2014:59-60). Böylece kadın, toplumdaki ikincil rolden kurtulmuş olacaktır.

1960'larda yüksek öğrenim görmüş sosyalist feminist genç kadınlar, erkek egemen toplum düzeninin değişmesini ve cinsiyet ayrımcılığının ortadan kaldırılmasını özgürleşmenin ön koşulu kabul etmişlerdir. II.Dünya Savaşı ile kadınlar yeni roller

kazanmışsalar da savaş bitiminde bunlar ellerinden alınmış bu duruma karşılık *eşit koşulların* sağlanması istenmiştir. Juliet Mitchel, kadınlarının konumunun üretim, üreme, toplumsallaşma ve cinsiyet olmak üzere incelenmesini istemiş; ücret-emek konusunda kadınların eşit ücret ve çalışma hakkı değil; eşit iş hakkı talep ettikleri çıkarımında bulunmuştur (Arat, 2010:71-73). Kadınlar özne olma bilinciyle, içinde bulundukları konumu sorgulamışlardır.

Her toplumda görünen erkek kültürü ve görünmeyen evrensel kadın kültürü olduğunu, liberal ve marksist feministleri ise erkek kültürünü benimsedikleri ve cinsiyetsiz bir kamusal alanda varolma çabaları sebebiyle eleştiren radikal feminizm, 1960’larda kadınların “öznellik” sorunlarının yeni soldaki erkek yoldaşları tarafından küçümsenmesi ve aşağılanması nedeniyle ortaya çıkmıştır (Öztürk, 2011:91-93). Kişisel olanın siyasal olduğunu, eşitlik ve farklılığın birarada varolmasını savunan radikal feministler kadınların erkeklerden ve birbirlerinden farklı olduğunu, tarihteki ilk işbölümünden bu yana süren ataerkil düzenin, yeniden üretim ilişkilerinin ve ailenin kadın erkek eşitsizliğine neden olduğunu savunmuşlardır (Acar,2010: 75).

Feminist teoriyi siyasal alana taşıyan ilk feminist olan Kate Millet’a göre, tarih boyunca var olan ataerkil yani erkek egemen düzende kadınlar, güç ile yönetimi ele geçiren erkeklerin yönetimine razı olmadıklarında şiddetle bastırılmışlar; razı olduklarında ise toplumsallaştırılacaklarına dair söz karşılığında Kandiyoti’nin adlandırmasıyla ataerkil sistemle pazarlığa girişmişlerdir. Radikal feministler, ataerkil düzene rıza geliştirilmesine neden olan patriarşik ideolojinin ve kadınların baskı altında tutulmasının sebebini cinsel sınıf ayrımı olarak görmüşler, aileyi aşkı ve evliliği ise bu düzeni devam ettirdiği ve ürettiği için reddedmişlerdir. Amaçları, toplumda kadın kültürünün hakim olmasıdır. Kadının kurtuluşunu ise ya annelik rolünden kurtulmasına ya da biyolojisinden özgürleşmesine bağlamışlardır (Öztürk,2011:97-98).

20.yüzyılda yaşanan Vietnam Savaşı, Yahudi soykırımı, Hiroşima’nın atom bombasıyla yerle bir edilmesi gibi olaylar sonrasında Aydınlanmacı düşünce toptan sorgulanmaya başlamıştır (Demir,2014:82). Modernizme yöneltilen eleştiriler postmodernizmi, postmodernizm de post feminizmi ortaya çıkarmıştır. Evrensellik yerine yerelliği, totalitarizm yerine farklılıkları savunan postmodernizmin temel özellikleri özcülüğün reddedilmesi, çoğulculuk, rölativizmin yeniden canlandırılmasıdır (Öztürk, 2011:99).

Beverly Thiele'e göre, ataerkil kültürün ögesi olan kadını kendi benliğinden soyutlama, cinselliğin özgünlüğünü reddeden evrensellik, erkek doğasını merkez alan doğallık, hiyerarşiye neden olan düalizm ve cinsiyete dayalı işbölümü yapan düzenleyicilik kadınlara eşitlik sağlamayacaktır. Kadınlar için asıl güç ve iktidar kaynağı kadının farklı olmasıdır. Bu nedenle farklılıkçı feministler, kadınlık kimliği ve etiğinin oluşmasını kriter olarak göstermektedirler.

Adrienne Rich, radikallerin aksine feminist devrimin kadını annelikten uzaklaştırmayacağını kadınların geleneksel rollerine sahip çıkmaları gerektiğini önermiştir (Çaha, 2017: 58-61).

Felsefe kurumuna, modernizmin meşruluğuna ve modern düşüncedeki rasyonel/irasyonel, özne/nesne, kültür/doğa gibi hiyerarşik düalizme yapılan eleştiriler, farklılaşmanın öne çıkarılması, özcülüğün ise reddedilmesi, yerellik, pragmatizm ve yanılabilirlik postmodernizm ve postfeminizmin ortak özellikleri olmuştur. Post feminizm Aydınlanmacı rasyonel düşüncüyü cinsiyetçi temellerinden dolayı eleştirmekte, varolan düalizmin kadın-erkek arasındaki ikilemlerin sonucu olduğunu savunmaktadır (Demir, 2014: 87-92). Varoluşçu postfeminist kuram, varoluşçuluğun özcülük karşıtlığından hareketle ortaya çıkmıştır. Beauvoir'e göre kadını kadın yapan yalnızca bedeni değildir; insanın maddi varlığı olan oluştan yoksun, kendi başına varlığının sebebi bulunmayan ve *pour-soi*'ye tabi, nesne olan "kendi başına varlık (en soi)"tan çıkarak, insan bilincinin varlığı olan, akıcı "kendi için varlık" yapan bir varoluş süreci bulunmaktadır. Kadınları "kendi başına varlık" olarak tutmaya çalışan her uygulamaya karşı çıkılmalı, toplumsal roller yeniden kurulmalıdır (Demir, 2014: 93-97).

Ataerkil ideolojinin temelini dilde gören ve farklılık kavramını ataerkil kültür ve düşüncüyü yıkmak amacıyla kullanan legüistik ya da Fransız feminizmi Julia Kristeva, Luce Irigaray ve Helene Cixous'un tezleri ile gelişmiştir. Fransız feminizmine göre kadının ikincilliğini değiştirmenin yolu ataerkil zihniyete sahip falosentrizmi yeniden çözümlemek ve ortadan kaldırmaktır. Kadınların farklılıklarını ortaya koyarak oluşturacakları kadınsı bir dil ve yazın etrafında bir kadınlık bilincinin oluşturmasını hedeflenmiştir. Kadınları, dilde varlığı olmayan, temsil edilmeyen kimse olarak tanımlayan Kristeva, özneyi dönüştürmeden sosyal ve siyasal dönüşümün olmayacağını savunmuştur. Ataerkil düzen, kural ve söylemlerin nedenini baba-oğul arasındaki

kültürel ilişkiye bağlayan Irigaray, dildeki erkeklik/kadınlık ikileminin kaldırılmasıyla kadına yer açılması gerektiğini belirtmiştir (Çaha,2017:65-68).

Farklılık oluşturmak için erkek merkezli dilin ötesine geçilmelidir düşüncesi hakim olmuştur. Dil; kültür, gelenek, toplumsal hiyerarşi ve cinsiyet kalıplarını taşımaktan öteye geçerek bunları kuran bir yapı olarak ele alınmıştır.

1970’lerde egemen kültürdeki kadınların kaderi ve “doğal” kabul edilen varsayımlarını sorgulamaya başlayan ikinci dalga kadın hareketi, kadınları tektipleştiren toplumsal cinsiyet kalıplarını ve kadınların farklılığını erkekle eşitlik sağlayarak aynılığa dönüştüren liberal eşitlikçi anlayışı eleştirmiştir. Erkek merkezli akılcı öznenin yani soyut yurttaşlığın kendisini evrensel norm olarak sunmasına karşın cinsiyet ayrımı, farklılık ve heterojenlik vurgusu yapmıştır.

Berktaş’a göre (2010: 115) “kişisel olanın politik olduğu” söylemi siyasal alanın özgüllüğünü reddetmek ve özel ile kamusal alan arasında hiçbir ayrımın olmadığı anlamına gelmemekte; kamusal alanın ortadan kaldırılması yerine dönüştürülmesi gerekmektedir.

Rosi Braidotti, feminist düşüncenin modernite alanında özne eleştirisine yerleştirilmesini, kadın mücadelelerini de aynı krizin cephelerinden, kuramsal ve politik köklerinden biri haline getirdiğini savunmuştur. Seyla Benhabib ise dil tarafından kurulmanın toplumsal cinsiyet oluşumunda öncelikli olmadığını söyleyerek, Butler’ın kültürel sahadan ve söylemden önce gelen, faillik sahibi olarak değerlendirdiği özne anlayışına ve failliğin yalnızca söylemsellik öncesi kurulacağı, söylem tarafından belirlenimin ise faillik imkanını engellediği görüşüne karşı çıkmıştır (Benhabib, 2008:121-124).Öznenin, söylem ve kültüre batıp bulanmasına rağmen onlar tarafından kurulmadığı düşüncesini eleştirmektedir.

1990’lı yıllarda ilk defa kullanılmaya başlayan İslami feminizm ifadesi, hem cinsiyet eşitliği ve Kur’an’ın emrettiği toplumsal adaleti dile getirmek hem de Kur’an’ın feminist bakış açısıyla yeniden yorumlanmasına yönelik projeler için tercih edilen bir kavram haline gelmiştir. İranlı gazete Zanan yazarları, Malezya’daki Sisters in Islam grubundaki kadınlar, İslami feminist kimliğini açıkça taşıırken, bu adlandırmanın reddedilmesi de söz konusu olmuştur. Kendisini laik bir feminist olarak tanımlayan ve metinleri İslami feminizmin temelini oluşturan Fatima Mernissi, Amina Wadud, Riffat Hassan hareketin önemli isimlerinden olmuştur (Badran, 2014:41-44).

İslami feminizmin Doğu-Batı, dindar-laik gibi ikili ayrımları ortadan kaldırdığı, laik ve dindar feminizmin çatışmadığını birbiriyle ilişki içinde birarada olduğunu savunulmaktadır. Kadın hakları, cinsiyet eşitliği ve toplumsal adalet konusunda temel başvuru kaynağı Kur'an'dır. Kur'an'da tüm insanların eşit olduğunu tasdik edilmesine rağmen, ataerkil düşünce ve geleneklerin bunun uygulanmasını engellediği öne sürülmektedir. Kamusal ve bireysel alanda tam bir eşitliği amaçlayan İslami feminizm, yöntem olarak içtihat, tefsir, dilbilim, tarih, sosyoloji, antropolojiyi kullanmaktadır (Badran, 2014:44-47).

Kadınlar Avrupa'da Fransız İhtilali'nden itibaren kendileri için belirlenen siyasal paylaşımdaki konumlarını sorgulamaya başlamışlar, konumlarını değiştirmek için mücadele etmiş ve özneleşme sürecine girmişlerdir.

Bu süreçte, kadının belirlenmişliğinin kaynağı ve nedenlerinin birbirinden farklı çıkış noktaları ve gerekçeler yoluyla orta konmasıyla, verilecek mücadelenin çözüm yolları farklılaşmıştır. Kadınların siyasal hakları ve eğitim için verdikleri mücadele, eşit oy hakkını elde etmeleri ile sonuçlanmış; hiçbir kimliğe ait olmayan eşitlik yasal olarak ispatlanmıştır. Buna rağmen kadınların bireyselleşmesi sınırlandırılmaya, kimliği ise parçalanmaya devam ettiğinden kadınların özneleşme mücadelesi farklılaşarak devam etmiştir.

3.4. Türkiye'de Kadın Olmak

Günümüz siyaset düşüncesine farklı düşünceler ekleyen, modern insana yeni bir bakış açısı kazandırmayı amaçlayarak yeni söylemler geliştiren feminizm, alternatif yaşam modelleri sunarken önemli bir sivil toplum unsuru olarak gelişmektedir. Eşitlik, farklılık ve otonomi politikaları çerçevesinde etnik, ırksal, dinsel ve siyasal ayrımlara dayanan, kadınların yanı sıra diğer sosyal grupların kendilerini resmi ya da baskın ideoloji karşısında savunma ve geliştirme talebine katkıda bulunmaktadır. Eşitlik politikası kadınlara politika yapma zemini oluştururken; farklılık politikası farklı grupların varlığını kurumsallaştırarak meşrulaştırmaktadır (Çaha,2017: 80). Peki kadınların Türkiye'deki konumları politik özne nesne bağlamında nasıl bir seyir izlemiştir?

3.4.1. Osmanlı Dönemi

Türkiye’de kadınların dini, sosyolojik ve siyasal açıdan konumları modernleşme öncesi ve sonrası yaşanan değişimlerden etkilenmiş, modernleşme çalışmaları ile kadınlar konumlarını sorgulamaya başlamışlardır. Avrupa’daki kadınların dağıtılmış siyasal paylaşımlara karşı verdikleri mücadele Türkiye’deki kadınları da etkilemiş; ancak içinde yaşadıkları toplumun sosyal, dini ve politik şartlarına göre şekillenen bir seyir izlemiştir.

Eski Türk devletlerinde “hatun” ünvanıyla devlet yönetimine katılan, dini görevler üstlenen, at binip avlanan sosyal hayata katılan kadınlar, destanlarda dünyanın meydana gelmesinin anahtarı olarak işlenmiş; isteğe dayalı evlilik, boşanma ve miras haklarına sahip olmuşlardır. Devlet yönetiminde varolan “kut” geleneği, kadınlara yönetme hakkı tanımıştır (Açıl, 2016: 65-67). Modern öncesi dönemde Avrupa’da, yalnızca annelik ve eş rolleriyle dinlerin taşıyıcısı ve devlete asker olmaları amacıyla çocuk yetiştirmek şeklinde toplumsal ve dini rolleri belirlenen, kocalar ve babalarının temsiliyetine muhtaç bırakılan, cennetten kovulma nedeni olarak gösterilen, erkeklerle rekabet etmesi ise kesinlikle yasaklanan kadınlar, Eski Türk Devletleri’nde edilgen, belirlenen değil politik özne olarak yer almışlardır. Kadın olmalarından dolayı toplumsal ve siyasal alana katılımları kısıtlanmamış, dini açıdan bela kaynağı olarak görülmemişlerdir.

Kadınlar, modernleşme hareketi öncesinde Osmanlı Devleti’nde, ticaret hayatına katılmış, kocanın boşanma hakkını karısına devredebilmesi söz konusu olmuş, İslam hukukuna göre kendisine düşen mirastan yararlanmış, şahsen ya da vekilleri aracılığıyla kadılık makamına başvurabilmişlerdir (Solak, Uysal, 2016: 991-998). İslam hukukunun örfi hukuk ile birlikte yürütüldüğü Osmanlı Devleti’nde anne olmalarından ötürü değerli olan kadınlar, yalnızca ev alanı ile belirlenmemiş, bir erkek temsilci zorunluluğu olmadan hukuki olarak kendi kendilerinin temsilcisi olmuşlardır. Ancak siyasal açıdan padişahın kulu sayılmışlar, bürokratik alanda var olmaları ise söz konusu olmamıştır. Bu durum, kadınların Tanzimat’a kadar toplumsal yaşama katılımlarının sınırlı kalmasına neden olmuştur.

Osmanlı Devleti’nde 18.yüzyılda başlayan modernleşme çalışmaları, ilk olarak orduda başlamış sivil ve politik kurumların yeniden düzenlenmesiyle devam etmiştir. Toplum yaşamında modernleşmenin, kadınların yaşamını kendiliğinden etkileyeceği

düşüncesiyle geleneksellik ile modernlik arasında yeni bir kadın imajı yaratılmaya girişilmiş, bu süreçte Batılılaşmayı savunan kesiminlerin karşısında geleneği ve özgünlüğü vurgulayan karşıt bir söylem ortaya çıkmıştır (Kadioğlu, 1999: 89).

Türk modernleşme tarihinde yeni bir sayfa olan Tanzimat'ın 1839 yılında ilan edilmesiyle ıslahatlardan bazıları kadınlara yönelik olarak yapılmış; 1859'de İstanbul'da ilk kez kız rüştiyesi, 1869'da sanat okulu ve 1870'de kız rüştiyelerine öğretmen yetiştirmek için Darilmuallimat açılmıştır. Veraset ile toprakların dağıtımında kız ve erkek çocuğa eşit paylaşım yapılmaya başlanmış, 1858'deki Arazi Kanunnemesi ile bu durum genişletilerek kanunlaştırılmıştır (Kuran, 1997: 170-171).

Devletin bütününe yayılmasa da İstanbul ve birkaç vilayette açılan kız öğrenciler için sanat okulları, rüştiyeler ve öğretmen yetiştirme okulları ile kadınların mesleklaşmasının yolu açılmıştır. 1873'te ilk kadın öğretmen tayini yapılmış; 1881'de bir mezuniyet töreninde ilk kez bir kadın kürsüde konuşmuş; 1883'ten sonra okul yönetimine kadınlar atanmaya başlamıştır (Berkes, 2007: 231). Fransız Devrimi'nin, imparatorluktaki etnik ayrılıkçı bağımsızlık hareketlerinin ve ülkeyi birarada tutmak için yapılan modernleşme çalışmalarının etkisiyle imparatorlukta ilk defa siyasi fikir akımlarının ve partilerin ortaya çıkmaya başladığı bu dönemde kadınların eğitim-öğretimine yönelik bu çalışmalar, kadınların özne olma bilincine sahip olmalarına giden yolda haklarının farkına varma ve hak talep etme bilincini uyandırmaya başlamıştır.

19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin siyasal, sosyal, ekonomik, eğitim ve hukuk alanlarında geçirdiği değişimler toplumu ve kadınları etkilemiş, ilk aşamada toplumsal yaşamda yer alabilmek amacıyla taleplerde bulunan kadınlar, ilk kez basın aracılığıyla kendilerini ifade etmeye, kendileriyle alakalı sorunları dile getirmeye başlamışlardır. Kadınların bilinçlenmesi için konferanslar verilmiş, dernekler kurulmuştur. 1869'da kadınların, kadının toplumdaki konumunu eleştiren; eğitimin kadınlar için önemini anlatan yazılar gönderdiği ilk kadın dergisi olan *Terakki-i Muhedarat* yayınlanmaya başlamıştır (Çakır, 1996: 22-23).

Tanzimat ile yaşanan değişimler sonucunda kendi konumlarına sorgulamaya başlayan kadınlar, modernleşme ile gelişen gazete ve dergiler aracılığıyla fikir hayatına dahil olmuş, dernekler ve verdikleri konferanslar ile kadınları bilinçlendirme amacıyla toplumsal hayata katılmışlardır.

Genç Osmanlılar akımının önemli şairlerinden olan Namık Kemal, modernleşme sürecinde İslam ile Batı arasında denge kurulmasını savunmuş; İslamın ahlak kurallarını ve kadınların örtünmesini temel alan modernleşmenin sınırlarını belirlemiştir (Kadioğlu, 1999: 91). Modernleşme sırasında kadınlardan geleneksel erdemlerini koruyarak yeterince modern olmaları beklenmiş; dengede tutulmaya çalışılan eski ile yeni, gelenek ile modern arasında bir köprü olmaları istenmiştir. Kadınların örtünmesi ilk defa bu dönemde kurulmak istenen dengenin simgesi olarak addedilmiştir. Buna rağmen, kadınlara modernleşme sırasında kendilerini ifade edecek alanlar açılması, kadınların özneleşme süreci geçirmesini sağlayacak maddi ve düşünsel temelleri atmıştır.

Kadınların toplumdaki konumlarının sorgulanmasına erkekler dahil olmuş; kadın hakları ve kadınların durumuyla ilgili eserler vermeye başlayan Şinasi, “Şair Evlenmesi” tiyatrosunda görücü usulü evliliği; Samipaşazade Sezai, “Sergüzeşt” romanında esir kadın ticaretini eleştirmiş; Şemsettin Sami, 1879’da “Kadınlar” başlıklı yazısında Müslüman kadınların toplumsal yaşama katılması gerektiğini savunmuştur (Kuran, 1997: 171-172).

1895’te yayın hayatına giren ve 13 yıl yayınlanan “*Hanımlara Mahsus Gazete*”de gelecek nesilleri yetiştirdikleri için kadınların geliştirilmeleri gerektiği vurgulanmış, toplumdaki konumları sorgulanmıştır. İlk kadın roman yazarı Fatma Aliye, kadınların gelişimi önündeki en büyük engelin erkekler olduğunu, erkeklerin bilim ve sanat alanında kadınların yolunu kapattıklarını bu durumun medeni ülkeler için de geçerli olduğunu ortaya koymuş; Müslüman kadınların başarılarını anlattığı “Ünlü İslam Kadınları” kitabıyla kadınların kendi geçmişlerini bilmelerinin önemini vurgulamıştır (Çakır, 1996: 22-29). Kadınlar için açılan okullar, kadınların düşün dünyasına girmesine olanak sağlamıştır. Yalnızca içinde bulundukları konumu değil modernleşmiş Batı’da kadınların nasıl bir konumda olduğunu irdelemeye başlayan kadınlar, sorunu erkeklerin kadınları sınırlandırması olarak tespit etmişlerdir.

II.Meşrutiyet döneminde Batılılaşma yanlısı aydın erkekler, kadınların sadece çocuk doğuran dişiler olarak görülmemesi gerektiğini, toplumu eğitecek olanların kadınlar olduğunu savunmaya başlamışlardır. Kadınlar, erkeklerin süsü olmak istemiyoruz derken; erkekler de Batılılaşma çalışmalarında kadınların yoldaş olarak kendilerini desteklemesini istemişlerdir (Durakbaşı, 1998: 40).

Kadınların kendi kendilerini belirlemesi değil, erkeklerin davasında yardımcı olacakları kadar yetişmiş olmaları beklenmiştir.

II.Meşrutiyet'in ilanıyla kadın dergilerinde artış yaşanmış, bu dönemde yayınlanan Demet dergisinde ilk kez siyasi konular işlenmeye başlamıştır. Yazarlardan eğitimde eşitliği savunan İsmet Hakkı Hanım, kadınların yalnızca güzel sanatlar alanında eğitilmesinin yeterli olmadığını; fen dersleri de görmeleri gerektiğini savunmuş, kadınların ikincil konumda kalmak istemediklerini vurgulamıştır. Feminizm kavramı ilk kez işlenmiş, İkbâl Hanım ise İsmet Hanım'a Müslüman kadınların feminist olamayacağını, eşitliğin İslam'a ve kadınların biyolojik yapısına aykırı olduğunu yazarak karşı çıkmıştır (Çakır,1996: 32-34). II.Meşrutiyet sonrasında Osmanlı'da kadınlar, sosyal yaşamın önemli alanlarından biri olan gazete ve dergilerde kendi fikirlerini farklı fikirlere karşı savunmaya başlamış; kadınların toplum yaşamındaki yeri açık olarak sorgulanır hale gelmiştir. Avrupa'da modernleşmeyle ortaya çıkan feminizm Osmanlı'daki kadınları da etkilemeye başlamıştır.

Halil Hamit, 1910'da yayımlanan "*Feminizm ve İslam*" kitabında kadınların siyasal haklarını; dinsel ahlak yerine hümanistliğin geçmesi gerektiğini belirten Tefvîk Fikret, kadınların aşağılanmasının tüm insanlığın ayıbı olduğunu savunmuş; Said Halim Paşa ise Batıcı modernleşmecilere karşı, kadınların özgürlük getiren haklara sahip olmasının İslam toplumunun sürekliliğini tehlikeye atacağı görüşünü benimsemiştir. Ziya Gökalp ise İslamiyet öncesi Türk toplumlarındaki kadınların özgürlüğünün Türk geleneğinin bir unsuru olduğunu savunmuştur (Kadioğlu, 1999: 92). Aydınların savundukları farklı fikir akımlarına göre kadınların toplumdaki konumunun nasıl olacağıyla ilgili cevapları değişmiş, ancak kadınların belirlenmeye tabi tutulması sabit kalmıştır.

Batıcı, İslamcı ve Türkçü akımlar kadınlara kendi kaderini belirleyen öznel olarak değil, kurmayı istedikleri toplum düzeninin birer nesnesi olarak yaklaşmışlardır. Kadınlara ait sorunlar, büyük toplumsal değişimlerin içinde eritilerek simgesel bir hal almıştır. Batı yanlıları ve Türkçüler kadınların kamusal yaşamda varolmalarını destekleseler de; bütün yaklaşımlarda kadınlar yalnızca aile içinde tanımlanmıştır (Kadioğlu, 1999: 93). Kadınların aile içinde ve kendilerine eşlik edecek entelektüelliğe sahip eşler ve anneler olması beklenmiştir.

Osmanlı döneminde yayınlanmaya başlanan kadın dergilerini, eğitim, yardım ve siyasal amaçlı dernekler; feminist dernekler; ülke sorunlarının çözümü için çalışan dernekler ve siyasi partilerin kadın derneklerinin kurulması takip etmiştir. Balkan ve I.Dünya Savaşı sırasında derneklerin sayısında artış görülmüş, 1913'te savaş sonrası yoksul ve kimsesiz kalan çocuklar ve eşleri için “Osmanlı Türk Hanımları Esirgeme Derneği” kurulmuştur. “Bilgi Yurdu Müessesesi” adıyla kurulan dershanede kadınlara Türkçe, İngilizce, Fransızca, matematik, tarih, coğrafya, piyano, ud, biçki-dikiş eğitimleri verilmiştir (Çakır, 1996: 43-44). İçinde bulundukları konumu sorgulayan kadınlar, dergi ve dernekler yoluyla kurumlaşmaya ve farklı sosyal roller üstlenmeye başlamışlardır.

“Müslüman Kadınlar Birliği Derneği” I.Dünya Savaşı sonrası yardım toplamak için uğraşmış; kadınların istihdamı için çalışan “Şevkat Heyeti” gibi derneklerin yanında 1916'da Enver Paşa'nın öncülüğünde ve tüm üyeleri erkek olan “Osmanlı Kadınlarını Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyyesi” derneği kurulmuştur. Dernek sadece kadınların çalıştığı fabrikalar açmış; anlaşma yaptığı özel ve resmi kurumlarda kadınlara istihdam sağlamıştır. Gönüllü olarak geri hizmette çalıştırılmak üzere dernek aracılığıyla askere alınan kadınlara onbaşı, çavuş, başçavuş rütbeleri verilmiştir. Osmanlı Kadınlarını Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyye Derneği çalışanları için evlilik zorunlu sayılmış, ilk kez özendirici nüfus politikasına girilmiştir (Çakır, 1996: 44-47).

Dernekler kadınların toplumsal alana ve çalışma hayatına katılmasının, eğitim almasının, meslek edinmesinin ve örgütlenmeyi öğrenmelerinin aracı olmuştur. Avrupa modernleşme sürecinde hayatlarını idame ettirmek için ev dışında çalışmaya başlayan kadınlar, karşılaştıkları eşitsizliklerin siyasi hakların elde edilmesiyle giderileceği düşüncesiyle hak talebinde bulunmuşlarken, Osmanlı Devleti'ndeki kadınların ücretli iş hayatına girerek toplumsal hayata katılması dernekler aracılığıyla teşvik edilmiştir. İyi eğitim görmüş, ekonomik güce sahip ailelerden gelen kadınlar bu işi üstlenmiş, çalışmalar yalnızca payitahtın merkezinde yürütülmüştür. Eğitim görmek ve çalışma hayatına katılmanın kadınların konumunu değiştireceği düşüncesi hakim olmuştur.

Halide Edip ve arkadaşlarının kurduğu, geleneklerden ayrılmadan, kadınların kültür alanında ilerlemesini savunan “Teali Nisvan Cemiyeti” İngilizce öğrenimine önem vermiş; Osmanlı'nın ekonomik bağımlılığına karşı, yerli üretimi savunan “Ma'lumat-ı Dahiliyye İstihlakı Kadınlar Cemiyet-i Hayriyyesi Derneği” ise Osmanlı

ekonomisinin geliştirilmesinde, kadınların rol alması gerektiği düşüncesiyle terzihane açmış, I.Dünya Savaşı sırasında askerlere üniforma dikmiştir. İttihat ve Terakki Cemiyeti “İttihat ve Terakki, Kadınlar Şubesi”, “Teali Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti” gibi dernekler ve Türk Ocakları aracılığıyla kadınlara ulaşmaya çalışmıştır. 1913 yılında kadın haklarının korunması ve geliştirilmesi, kadınların toplumsal hayat ve çalışma hayatına katılması amacıyla “Kadınlar Dünyası Dergisi”ni çıkaran “Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti” kurulmuştur. Dernek, kadını kısıtlayan geleneklere, eşitsizliğe, hukuksuzluk ve eğitimsizliğe karşı Osmanlı kadınının siyaset de dahil olmak üzere sanayi, ticaret gibi her alanda rol almasını, kadınlara boşanma hakkının tanınmasını, çok eşliliğin önlenmesini, kızlara yüksek öğrenim hakkının tanınmasını savunmuştur. Fatma Aliye tarafından kurulan “Nisvan-ı Osmaniye İmdad Cemiyeti”, “Müdafai Milliye Hanımlar Heyeti” gibi dernekler ise ülke savunmasına yardım için kurulmuştur (Çakır, 1996: 48-59).

Meşrutiyet düşüncesi, hem kadınları hem kadına bakış açısını etkilemiş; kadınlar siyasi parti ve düşüncelerin menziline girmiştir. Modernleşme çalışmaları sürecinde kadınların siyasal hak talep etmeye başlamaları, eşitsizliğe karşı mücadele vermek amacıyla kurumlaşmaya gitmeleri politik özneleşme sürecini başlatmış; Cumhuriyet dönemi kadın hareketlerine zemin oluşturmuştur.

3.4.2. Cumhuriyet Dönemi

Cumhuriyetin kurulmasıyla modern toplumun kurumlarından olan laiklik ilkesinin temel alındığı siyasal düzen kabul edilmiştir. Osmanlı modernleşmesi döneminde gelişen modern düşünce, cumhuriyetin kurucu kadrosu tarafından benimsenen bir ideoloji halini almış, laiklik ilkesi doğrultusunda bir siyasal program uygulanmıştır (Mert, 1994:91-93).

Türk modernleşmesi Tanzimat’tan Kemalist ideolojiye kadar kesintisiz süreklilik göstermiştir. Cumhuriyet modernleşmesini Osmanlı modernleşmesinden ayıran, dönüşüm stratejilerini uygularken daha radikal ve köklü adımlar atması ve değişimi devrime dönüştürecek üslubu olmuştur (Subaşı, 2002:82). Uygarlığın kültürün özel bir durumu olarak görülmesi Cumhuriyet devrimlerinin bütünsel yapısını oluşturmuştur.

Böylece devrimler, devlet ve toplumun her alanında yapılmış, Batılılaşma bir kültür değişimi olarak görülmüştür. Atatürk'ün kültür anlayışı çağdaş ilkeler temelinde toptan kültür değişimi şeklinde olmuştur (Torun, 2006: 80-82).

Cumhuriyet döneminde modernleşmenin görüldüğü en önemli değişiklikler hukuk alanında yaşanmıştır (Berkes: 2007: 20). 1924 sonrası dine bağlı devlet sistemi yerine, devlete bağlı din sistemine geçilmiştir. Şer'îye ve Evkaf Vekaleti kaldırılarak yerine Diyanet İşleri Reisliği kurulmuş, öğretim kurumlarını birleştiren Tevhid-i Tedrisat Kanunu ilan edilmiştir (Başgil: 2012:188). Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nu, Şapka ve Kıyafet Kanunu takip etmiş, Medeni Kanun'un yanında Batı'dan Borçlar Kanunu ve Ceza Kanunu alınmıştır. 1928'de Latin alfabesi kabul edilmiş, devletin dininin İslam olduğu hükmü anayasadan çıkarılmıştır. Modernleşmenin laikleşmeyi getireceği beklentisi yerine, laikleşmenin modernleşmeyi getireceği düşüncesi hakim olmuştur (Tazegül, 2005: 127-128).

Bütün alanlarda Batılılaşmaya gidilmesini amaçlayan kurucu kadro ile buna karşı çıkanlar arasında yaşanan tartışmaların önemli konularından biri, kabul edilen Medeni Kanun sonrasında kadının toplumdaki yerinin nasıl olacağı hakkında yaşanmıştır (Berkes, 2007: 531-532). Cumhuriyetin ilanından hemen sonra girilen kültürel devrimler, yeni sistem ve Kemalist ideolojinin simgelerini taşıyan yeni bir kadın tipi oluşturmuştur. Kurtuluş Savaşı sırasında, muhafazakâr kesimin tepkisine karşı, kadın hukuku ve hürriyeti konusuna girilmemiş; fakat Lozan'dan hemen sonra eski düzene, hilafetçi çoğunluğa karşı verilecek mücadelede *kadın hakları* stratejik rol oynamıştır (Kırkpınar, 1998: 16-17). Baskının en çok kadınlar üzerinde olduğu, dini otoriteye dayanan eski Osmanlı düzenine karşı verilecek mücadelede, kadınların hilafet ve şeriatın gücünü kırmada kilit rol oynama ihtimali değerlendirilmiştir.

Eski ile yeninin birbirinden ayrıldığı yerler kadın kimliğinin de yeniden inşa edildiği alanlar olmuştur. Bu yeniden inşa sırasında, devlet denetiminde yeni kadın imgesi yaratılarak eski ataerkil ideolojinin, yeni koşullara göre yeniden üretimi yapılmıştır. Yeni ulus devlette milli birlik ve beraberliğin sağlanmasında ve tümenden Batılılaşma hareketinde kadın, simgesel öge haline getirilmiştir (Berktaş, 2003: 276-278). Bu nedenle kadın, yeni devletin ideolojisi ile özdeşleştirilmiş, kendi başına var olması söz konusu olmamıştır.

Batı düşünce tarihinde rasyonalite ile özdeşleştirilerek modern özne sayılan erkeklerin ötekisi olarak nitelenen kadınlar, Kemalizm içinde akıl ve zekalarıyla topluma katkıları olabilecek insanlar olarak değerlendirilmiştir. Türk milliyetçiliği temelinde yaşanan modernleşme sürecinde Atatürk, kadınların milletin anası olabilmeleri için daha bilgili ve akılcı olmaları gerektiğini vurgulamıştır. Aynı zamanda kadınların kadın haklarının peşine düşerek ev işlerini, kocalarına ve çocuklarına karşı görevlerini ihmal etmemeleri beklenmiş; özgürlük düşkünlüğü yerine milli ahlaka sahip eğitilmiş kadınlar yüceltilmiştir (Durakbaşı, 1998: 36-47). Modern öncesi dönemden beri varolan kadının ilk rolünün, din veya devlet adına çocuk yetiştirecek anne olarak belirlenmesi durumu devam etmiş, akılcı ve bilgili olması bu nedenle önem taşımıştır. Aziz Paulus'un kadınların erkeklere rakip olmaması; ancak tabi olması gerektiği öğretisinin çok değişmeden devam etmiştir. Kadın ötekileştirilerek değil, varolan ideoloji ile özdeşleştirilerek nesneleşmeye tabi tutulmuştur.

1926 yılında İsviçre Medeni Kanunu temel alınarak yazılan Türk Medeni Kanunu'nun kabulü, kadın hakları bakımından önemli bir aşama olmuştur. Mahkemede tanıklık, miras ve mülkiyet haklarının tanınmasıyla kadınlara kısıtlı alanlarda da olsa erkeklerle eşitlik tanınmış, çok eşlilik kaldırılarak evlenme asgari yaşı saptanmıştır. Kadınlara eşlerini seçme, boşanma davası açma, boşanma sonrası analık davası açma hakları tanınmıştır (Arat, 1998: 56) Medeni Kanun ile aile kurumu üzerinde devlet kontrolü sağlanmış, kadınlara tam bir yasal eşitlik tanınmamıştır. Kabul edilen laik yasaların kadınlar açısından şer-i hukuktan farkı, çok eşliliğin kaldırılması ve kadınların miras ve tanıklıkta eşit sayılması olmuştur.

Kanunda koca, evlilik birliğinin başkanı ve temsilcisi çocukların velisi olarak yer almış, boşanma sırasında yaşanacak bir anlaşmazlık durumunda velayetin babaya verileceği, kadının iş ya da sanatla uğraşmasının kocasının iznine bağlı olduğu, evin geçiminin de kocaya ait olduğu kabul edilmiştir. Ayrıca kanuna göre kocasının soyadını almak zorunda olan ve ev işlerinden sorumlu tutulan kadın, kocasının yardımcısı ve danışmanı sayılmaktadır. Kadın ve çocukları koca ya da baba şiddetine karşı koruyacak düzenlenmeler, karı-koca ilişkileri özel mesele olarak görüldüğü için yapılmamıştır (Arat, 1998: 57). İslam'a göre kadın ve erkek, Allah'a kulluk açısından birbirine eşit ancak biyolojik olarak birbirinden farklı olduklarından kadının, erkeğin tamamlayıcısı, dost ve yardımcısı olması beklentisi laik yasalar üzerinden devam etmiştir.

Koca evin reisi, kadın ise onun yardımcısı sayılmış, ev içinde yaşanacak şiddet özel mesele olarak yasanın kapsamına alınmamıştır; ancak kadının kamusal alana çıkışının kocasının iznine göre belirleneceği yasallaştırılmıştır. Kadın, evin içinde kocası veya babasının, dışında ise yeni devletin ideolojisinin belirlemesine tabi tutulmuştur. Kabul edilen laik yasalar, kadınlara tam bir eşitlik sağlamamış olsa da modern kurumlar, kadının bireyselleşmesinin önünü açmıştır.

Nezihe Muhittin, kadınların sosyal ve ekonomik haklarının geliştirilmesinin ardından siyasal haklara sıra geleceği düşüncesiyle 1923 yılında, cumhuriyetin ilkeleri doğrultusunda *Kadınlar Halk Fırkası*'nı kurmuştur. Fakat henüz Halk Fırkası kurulmamışken kadınların parti kurmaları hükümet tarafından kabul edilmemiş; fırka, Türk Kadınlar Birliği Derneği'ne dönüştürülmüştür (Toska: 1998: 83-84). Türk Kadınlar Birliği, kadınların seçme ve seçilme hakkına sahip olmasını ve siyasal yaşama katılarak ulusun yönetiminde söz sahibi olmasını amaçlamıştır (Caporal, 1982:690-691). Buna karşın kadınların henüz siyasal paylaşım yapılmadan kendi kendilerinin belirleyeni ve temsilcisi olarak parti kurmaları engellenmiş, politik özneleşme sağlayarak hak elde etmesinin önüne geçilmiştir. Kamusal alanda belirlenen konumlar içinde kalmaları koşuluyla kadınlara yasal haklar tanınmıştır.

3 Nisan 1930'da kabul edilen *Belediye Kanunu* ile kadınlara belediye seçimlerinde seçme ve seçilme hakkı tanınmış, kadınlar ilk kez 1933'te bu haklarını kullanmaya başlamıştır. 1935 yılında ise *milletvekili seçme ve seçilme hakkı* tanınmış, on sekiz kişiden oluşan ilk kadın milletvekilleri meclise girmiştir (Kırkpınar,1998:22-23). Aynı yıllarda Almanya'da kadınlar, *Üç K* sloganıyla çocuk, kilise ve mutfak arasında konumlandırılmıştır. Türkiye'de ise kadınlar, yalnızca özel alan ile sınırlandırılmamış olmasına rağmen kamusal alana, paylaştırılmış siyasal konumlarına göre katılımları sağlanmıştır. Yeni devletin totaliter bir yönetime değil, demokratik bir yönetime sahip olduğu dünyaya gösterilmiştir.

Cumhuriyetin ilanıyla planlı bir modernleşmeye gidilmiş; ekonomik, politik, toplumsal reformlar yapılmıştır. Cumhuriyet döneminde kadınların iyi bir eş ve anne olmalarının yanı sıra, ulusu eğitecek öğretmenler ve yurtsever yurttaşlar olmaları amaçlanmıştır. Kadınlardan hem modernliğin simgesi olmaları hem de eski toplumsal düzenin ve geleneğin hızlıca çözülmesini engellemeleri beklenmiştir.

Kemalist rejim, tabandan gelmeyen, *devlet feminizmi* olarak adlandırılan toplumsal değişimleri hayata geçirmiştir. Kadınların 1923'te kendi siyasi partilerini kurma çabalarının ve oy hakkı için 1924-34 arasında verdikleri mücadelelerinin önü kesilmiş; kadın haklarını, çağdaş Türkiye'yi yaratma kararı alan devrimci erkek seçkinler savunmaya başlamıştır (Kadıoğlu, 1998: 93-95). Devletin kurucu ideolojisini öğretenlik yaparak topluma tanıtma ve yayma rolü verilen kadınlar, araçsallaştırmaya tabi tutularak toplumun her alanını Batılılaşma politikasıyla özdeşleştirilmiş ve politik olarak nesneleştirilmişlerdir. Kadınların belirlenmez ve özgürleşmiş politik özne olmaları engellemiştir.

Kandiyoti (1990: 330) Cumhuriyet devrimlerinin yarattığı Türk kadını, kurtulmuş ama özgürleşmemiş olarak tanımlamaktadır. Göle'ye göre (2014:67) devlet eliyle medeniyet dönüşümünün hedeflendiğı Kemalizm, kadının toplumsal yaşamdan dışlandığı toplumsal düzeni değiştirmeyi hedeflemiştir. Kabul edilen Medeni Kanun'la topluma yeni aile tipi ve eşitlik fikirleri getirilmeye çalışılmış; Cumhuriyet ile yetişen kadınların eğitim, kamusal alanda çalışma, meslek sahibi olma konularında erkeklerden geride kalmasının önlenmesi ve eşitlik zihniyetinin topluma hakim olması amaçlanmıştır. Eşitlik bir çıkış noktası değil, hedef ve ideal olduğundan eşitsizlikçi istisnalara neden olması da kaçınılmaz olmuştur. Kadınların topluma modern yurttaşlar yetiştirecek anne olarak durumlarının iyileştirilmesi söz konusu olmuştur.

Batılı modern kadınların tersine Cumhuriyet kadınının modern ve alçakgönüllü, sorumlu ve şefkatli olması beklenmiştir. Atatürk'ün danışmanı da olan ünlü kadın yazar Halide Edip yapıtlarında kadınları erkeklere eşlik eden, *cinsiyetsiz yoldaşlar* olarak tanımlamıştır (Kadıoğlu,1998:95). Kadınların kendileri için belirlenen konuları, kabullenmeleri hatta savunucuları olmaları; kendi kendilerini belirleme, özne olma bilincine henüz sahip olmadıkları sonucunu ortaya çıkarmıştır.

Kandiyoti (2015:352) Kemalist devrimlerin kadınları cinsiyetsizleştirdiğini; bir ölçüde de erkek kimliğine soktuğunu ifade etmiştir. Özdeşleştirme, kadının cinsiyet kimliğinin belirlenmesine yansımıştır.

Abadan-Unat'a göre (1998:329) ise, M.Kemal'in çağdaş yurttaş fikrini savunması, cinsler arası farklılığın ve kadın sorunlarının yok sayıldığı anlamına gelmemiştir. Unat, kanıt olarak Medeni Kanunu göstermiştir.

Kadınlardan cinsiyetsizleşerek erkeklerin yoldaşı olmaları beklenmiş, böylece kadınların toplumsal hayatta erkekler ile birlikte yer almalarından ötürü geleneksel ve dini yapıdan gelebilecek eleştiriler bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Kadınların kurucu ideoloji ile özdeşleşerek toplumsallaşması, topyekün Batılılaşma hareketinde etkili bir seçenek olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan kadınların ilk görevi, bedenleri ile çocuk taşımak yani annelik; yetiştirecekleri çocukları aracılığıyla da hegemonik iktidarın ideolojisini taşımak, devamını sağlamak olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla kadınların toplumda ikili rol üstlenmesi beklenmiştir.

Kadınların eğitime geleceğin erkeklerini yetiştirecek analar oldukları için önem verilmiş, bilgilerini önce kendi evlerinde uygulamaları beklenmiştir. Toplumu dönüştürücü gücünden dolayı eğitime önem veren Atatürk, eski geleneksel zihniyetin yerine modern, laik düşüncenin eğitim yoluyla topluma aşılacağını savunmuştur. Atatürk'ün modernleşme anlayışında, Batılı tarzda giyinmek önemli bir yer tutmuştur. Uygar bir ulusun ana ve bacıları olan kadınların başlarını örtmelerine, yüzlerini erkeklerden saklamalarına, ulusu küçük düşürdüğü söylemiyle karşı çıkılmış; bu durumun düzeltilmesi uygarlığın şartı olarak kabul edilmiştir. Amaç, kadını eski toplumsal düzenden kurtarmaktan öte, Türkiye'yi Batı'nın kabul edeceği bir ulusa dönüştürmek olmuştur. 1925 tarihli Şapka ve Kıyafet Kanunu'nda erkeklerin geleneksel kıyafetleri yasaklanırken, 1935'te peçenin yasaklanması için gelen öneri ise reddedilmiştir (Arat, 1998: 54-55). Kadınların yalnızca toplumda üstlenecekleri roller belirlenmekle kalmamış; bedenlerinin nasıl görünmesi gerektiği de modernliği gösterecek şekilde saptanmıştır. Dolayısıyla kadının nasıl giyinirse modern görüldüğü de tanımlanmış ve belirlenmiştir. Kabul edilen modern görünüme uymayan kadınlar ötekileştirilerek modern olmayan, gerici, geleneksel olarak nitelendirilmişlerdir.

Türkiye'de kadınlar, feminizmden üstün toplumsal amaçların nesneleri olarak birey değil ailenin ferdlerinden biri şeklinde belirlenmiştir (Kadıoğlu, 1999: 90-91). Modernliğin görünür yüzü olarak simgeleştirilen kadınların bireyselleşmesi önlenmiştir.

Kadınların toplumdaki yerini anlatan ders kitaplarında eski Türk topluluklarında kadının yerinin anlatılmasının ardından Osmanlı'daki durum atlanarak Cumhuriyet ile kadınlara haklarının verilişinden bahsedilmiş, edebi eserlerde, Batı özentisi kadın kahramanlar yerine yerli değer ve milli bir ahlaka sahip kadınlar yücelleştirilmiştir

(Gümüšoğlu,1998:103). Kadınlardan ne tamamen Batılı ne tamamen geleneksel olacakları yeni dönemin denge kurucu unsuru olmaları beklenmiştir.

1935-1980 arası, kadınlara özgü söylem, politika ve feminist düşüncelerin yok olduğu bir dönem olmuştur. Kadınlar bu dönemde 1970'lere kadar Kemalizme, 70'lerin ortasından itibaren ise sosyalist ideolojiye hizmet etmişlerdir. Kemalist ilkeleri savunmak amacıyla 1949'da Meslek Kadınları Derneği, 1976'da Kadın Dernekleri Federasyonu kurulmuştur. Günümüzde ise Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği bu çizgiyi sürdürmektedir. 1975 sonrası sosyalist devrim gerçekleştirme amacıyla harekete geçen kadınlar, Berktaş'a göre (akt. Çaha, 2017: 155-157) sol kesimde kapitalizme meylenmeye daha yatkın oldukları görüşüyle "bacı" kavramı ile cinsiyetsizleştirilerek kontrol altında tutulmuşlardır. Erkek değerlerinin hakim olduğu sol hareket içinde az sayıda kadın, erkekleşerek yer almıştır. TİP'in, Behice Boran tarafından yeniden kurulmasıyla sosyalist kadınlar, bağımsız örgütlenme içine girmiş, feminizme karşı "*İlerici Kadınlar Örgütü*"nü kurmuşlardır (Acar-Savran, 2007: 1120-22). 1980'e kadar cinsiyetsizleştirme ya da erkekleşme yoluyla Kemalist ve sosyalist ideolojilerin kendileriyle özdeşleştirdikleri kadınlar, içinde bulundukları konumu sorgulamaya başlamışlardır.

Altuntaş, Türkiye'deki kadın hareketlerini Osmanlı döneminden 1920'lere kadar, 1960'lara kadar ve 1980 sonrası devam eden dönem olmak üzere üç aşama olarak gruplamıştır. 12 Eylül darbesi, siyasal yaşamda sağ ve sol grupları sindirmiş; feminist hareket için ise alan açılmıştır. Medya, sanat çevresi ve sinemada kadın konusu üzerinde yoğun şekilde durulur olmuş, çeşitli feminist gruplar sokak eylemleri, kampanyalar ve gösteriler düzenlemişlerdir. Kadınların temel talepleri: Kadının özel alandan kurtulması, kamusal alanda erkekle eşit konuma sahip olması, geleneksel ataerkil yapının sorgulanması ve cinsel özgürlük olmuştur. Önemli bir eylemlilik gösterilmiş olsa da geniş kitlelere ulaşılamamış; üniversite, sanat ve siyaset çevrelerinde etkili olunmuştur (2012:62-63).

Kadınların Osmanlı modernleşmesi sırasında kendi konumlarını sorgulayarak başlattıkları; ancak Cumhuriyetin ilanıyla topyekün medeniyetleşme hareketi içinde bastırılan siyasal özneleşme, 1980 sonrası yeniden ortaya çıkmıştır.

Aralık 1981'de "*Türkiye'de Kadının Durumu*" konulu bir seminer, Mayıs 1981'de YAZKO düzenlenmiş; 1980'de Kopenhag'ta toplanan İkinci Dünya Kadın

Konferansı'nda kabul edilen “*Kadınlara Karşı Her Türölü Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılması Sözleşmesi*” Türkiye'deki kitlesel kadın hareketinin çıkış noktası olmuştur (Arat, 2010:87-88).

Sinemada kadın fimleri dönemi olarak geçen 1980'li yıllar, feminizmin hazırlık, meşruiyet arama ve harekete geçme aşamasını oluşturmuştur. 8 Mart 1985'teki *Dünya Kadınlar Günü* kutlaması ile başlayan eylemlilik, feminist gruplar arasında ayrışmaları da beraberinde getirmiştir. Türkiye'de söylemleri *Kadınca* dergisinde ortaya konulan eşitlikçi feminizm, kadın hareketlerinin ana kolunu oluşturmaktadır. 1987 sonrası sosyalist feministler, *Sosyalist Feminist Kaktüs* dergisi, radikal feministler ise *Feminist* dergisi yoluyla söylemlerini ortaya koymuşlardır. Eşitlikçi feministler sosyal, siyasal, ekonomik ve yasal eşitlikleri esas alırken; radikaller, kadın bedeni kaynaklı değerlerin yeniden tanımlanmasını; sosyalist feministler kadını, erkeğin maddi işgaline uğramış ortama çekme politikasını savunmakta, kadının erkeğe karşı ikincil konumunun sorgulanması konusunda ortaklaşmakta, kamusal alanın farklılığa ve otonomiye dayalı olarak yeniden yapılanmasını talep etmektedirler (Çaha, 2017: 172-204). Türkiye'deki feminist kadınlar, 1980 darbesi sonrasında oluşan siyasal alanda, özne olma bilinciyle kendi konumlarını sorgulayarak dağıtılmış siyasal paylaşımlara karşı mücadeleye girişmiş ve özneleşme sağlamışlardır.

Ocak 1989'da kurulan *Kadın Dayanışma Derneği* ve Ankara'da kadınların oluşturduğu *Perşembe Grubu* kadın hareketi konusunda bilinç yükseltme çalışmaları başlatmıştır. Aynı yılın Şubat ayında Ankara ve İstanbul'daki feministleri biraraya getiren *I.Feminist Haftasonu* toplanmış, Kasım ayında “*Cinsel Tacize Hayır*” kampanyası başlatılarak *mor iğneler* satılmış, Bakırköy ve Şişli belediyeleri kadın sığınakları açmaya zorlanmıştır. 1990 yılında ise Mor Çatı Kadın Sığınma Vakfı ve Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi kurulmuştur. Yasa ve uygulamalardaki eşitsizliklere karşı çıkan feminist eylemler sonucunda TCK'nın 159.maddesi (tecavüze uğrayan kadın fahişe ise ceza indirimi öngören) iptal edilmiştir(Arat, 1995:82-84).

İstanbul Üniversitesi bünyesinde Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi kurulmuştur. Feminist kadınlar, kampanya, seminer, bilinç yükseltme grupları, dergiler, vakıf, kütüphane ve sığınma evleri ile kurumlaşmaya gitmişlerdir. 1990'lar, farklı kadın kimliklerinin görünürlük kazandığı, kendilerini var olan feminist hareketlerde bulamayan İslamcı ve Kürt kadınların seslerini duyurmaya başladığı yıllar

olmuştur. Başörtülü kız öğrencilerin üniversiteye girme-devam etme olayları sonucunda ilk olarak İslamcı kadınlar adını duyurmuştur. Kökenleri *Kürt Kadınları Teali Cemiyeti* ve yayın organı olan *Jin(kadın)*'e kadar giden Kürt kadın hareketi ise 1970 sonrası sol hareketten ayrılarak kendi yönünü belirlemeye başlamıştır (Altuntaş, 2012:64). Birbirinden farklı özneleşme süreçleri geçirmeye başlayan kadınlar, homojen, edilgen, bireyselleşmeyi önleyen ve kimlikleri parçalayan politik nesne konumundan çıkarak farklılaşmışlardır.

İslamcı ve Kürt kadın hareketinin ortak noktası Kemalist kadınlara karşı çıkmak olmuştur. İslamcı kadın hareketi söyleminde başörtüsünün serbest bırakılması; Kürt kadınlarında ise anadil kullanma, etnik kimliği vurgulama, işkence ve insan hakları ihlallerine karşı çıkma öncelikli mücadele alanlarını oluşturmuştur (Arat, 2010:90).

Castells'in *direnmece kimlikler* içinde sınıflandırdığı dinsel kimlik, modernizmin ve ulus devlet krizlerinin, küreselleşmenin neden olduğu toplumsal ve psikolojik dışlanma dinamiklerinin etkisiyle yaygınlaşmaya başlamıştır. Sınırları belirsizleşmiş ve değişken dış dünyaya karşı kesinlik ve korunma vaaden dinsel kimlik, yeni öznelere ortaya çıkmasını mümkün kılmaktadır. Berktaş'a göre (2010: 116- 117) Türkiye'de 1980'lerden itibaren ortaya çıkan İslamcı kimliğe dayanan kültürel ve politik hareketler, gelenekten beslenseler de gelenekselci ve antimodernist değil; bunlardan farklı olarak modernleşmeye postmodern bir tepkidir.

1980'li yılların sonuna doğru ANAP hükümeti tarafından *Aile Araştırma Kurumu ve Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü* kurulmuş, 1991'de Medeni ve Ceza Kanunları'nda değişiklikler yapılmış; kadının çalışmasını kocasının iznine bağlayan 155.madde ve boşanmayı zorunlu nedenlere bağlayan 134.madde değiştirilmiştir. Semra Özal'ın kadın çalışmaları amacıyla oluşturduğu "Papatyalar" grubu, "Türk Kadını Güçlendirme Vakfı"nı kurarak ANAP hükümetinin kolu şeklinde işlev görmüştür. Kadın hareketlerinin akademideki yansımaları ile 1991'de İstanbul Üniversitesi bünyesinde Kadın Araştırmaları Yüksek Lisans programı açılmış, 1993'te Kadın Araştırmaları ABD kurulmuştur. 1993 yılında Ankara Üniversitesi'nde KASAUM açılmıştır. 1995'te *Pazartesi* dergisi feminizmi yaygınlaştırmak amacıyla yayın hayatına başlarken, 1996'da *Uçan Süpürge*, 1997'de *Kadın Adayları Destekleme ve Eğitim Derneği* kurulmuştur (Çaha, 2017: 239-264).

2001 yılında Anayasanın 41.maddesinin “Aile, Türk toplumunun temelidir.” fıkrasına, “...ve eşler arasında eşitliğe dayanır.” yargısı eklenmiş; 2002 yılında yeni Medeni Kanun yürürlüğe girmiş ve 2003’te Aile Mahkemeleri kurulmuştur. İş Kanunu’na göre, doğum izni on altı haftaya çıkarılmış, iş yerinde cinsel taciz iş akdinin feshine haklı neden sayılmıştır. 2004’te Anayasa’nın 10.maddesine “Kadın-erkek eşit haklara sahiptir. Devlet, kadın-erkek eşitliğinin yaşama geçirilmesiyle yükümlüdür.” kuralı eklenmiştir.1 Nisan 2005’te “töre saiki”yle kasten öldürmeye ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası verilmiş, iş yerinde cinsel taciz suç olarak nitelendirilmiştir. Evlilik içi tecavüz şikayete bağlı olarak suç sayılmış; kadının tecavüz edenle evlendirilmesi halinde tecavüz edenin suçunun ertelenmesi maddesi kaldırılmıştır. 2006 yılında *Kadına Yönelik Şiddete İlişkin Başbakanlık Genelgesi* yayımlanmıştır (Arat, 2010:91-93).

Türkiye’de, Osmanlı modernleşmesi ile eski ve yeni arasında köprü görevi görmesi beklenen kadınlar, Avrupa’daki feminist hareketlerden etkilenmeye ve kendi konumlarını sorgulamaya başlamışlardır. Kadınların yükseköğrenim görmesi, çalışma hayatına katılması, çok eşliliğin önlenmesi amaçlarıyla gazete çıkarıp dergilerde yazılar yazan ve dernekler kuran kadınlar, özneleşme sürecine girmişlerdir. Ancak kendi kendilerinin belirleyeni olmak için kurdukları siyasal parti, Cumhuriyetin ilanıyla derneğe dönüştürülmüştür. Cumhuriyet dönemi boyunca kadınlar, modernliğin yüzü yapılarak özdeşleştirmeye; geleneksel, gerici tanımlanmalar yoluyla ötekileştirmeye tabi tutularak ikili şekilde politik olarak nesneleştirilmişlerdir. 1980 sonrası sosyalist erkek grupların içinden ayrışan ve özneleşme geçiren feminist kadınlar Kemalist kadınlardan farklılaşmış; 1990 sonrası ise İslamcı ve Kürt kadın için farklılaşma ve özneleşme süreçleri başlamıştır. Politik özneleşme, farklılıkları mutlaklaştırmayan bir siyasetin önünü açmıştır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE POLİTİK NESNE OLARAK KADIN: 28 ŞUBAT ÖRNEĞİ

Refah Partisi, çevrede kalan kesimleri aynı çatı altında toplamış, ortak bir İslami kimlik etrafında birleştirmeye çalışmış; hem kendi sunduğu kimlik hem de toplumda var olan kimlik taleplerine karşılık vermiştir (Özgültekin,2017:98). Bu şekilde iktidar ortaklığını kazanan RP ile siyasal seçkinler arasında var olan mücadele 28 Şubat sürecini ortaya çıkarmıştır. Söylemler üzerinden korku politikalarıyla RP’nin rejim karşıtı olduğu dile getirilmiş; Erdoğan ise sistemle bir problemi olmadığını kendilerinin asıl isteklerinin dünyadaki en yüksek laiklik olduğunu belirtmiştir (Aktay, 2011:110). 28 Şubat sürecinde hegemonya yarışına giren taraflar kadını ikili ayrımlara tabi tutarak belirlemiş, araçsallaştırarak bireyselleşmesini önlemiştir. Ancak her özne içinde kendi ötekisini taşıdığından politik özne ve nesne arasında karşıtlık olduğu kadar birbirini var etme durumu da söz konusu olmuştur.

4.1. 28 Şubat’ın Anatomisi

Cumhuriyetin ilk yıllarında milliyetçi siyaset ile tek etnik kökenli, tek dilli ve tek mezhepli homojen bir millet oluşturma sürecinde laikleşme, bu süreci destekleyecek bir araç olarak kullanılmıştır. Sonraki dönemde ise laik devletin politikalarını geliştirmek, muhalefeti bastırmak ve rejimi sağlamlaştırmak için İslamın resmi ideolojide araç olarak kullanıldığı bir gelenek ortaya çıkar. İki tür İslam anlayışı benimsenerek devlet için laik, yumuşak, akılcı olan İslam seçilmiştir (Cizre, 1999: 90-92).

1950’lerden itibaren İslam’ın yükselişi çok partili siyasal yaşama geçişle kısmi özgürlük ortamında yeni bir fenomen olarak değil, bastırılmış ve görünmez kılınmış köklü bir fenomen olarak yeniden ortaya çıkmıştır. İslami kesimin ilk olarak özel alanda, din eğitimi verme, dini okuma şeklinde inançlarını yaşama talepleri, sonrasında kamusal alana taşınarak Kur’an kursları ve İmam-Hatiplerin yaygınlaşması sonucunu getirmiştir. “Milliyetçi-muhafazakâr” karaktere dayanan 1950’lerden sonra yükselen İslam, 1970’lerden itibaren Mısır, Pakistan ve daha sonra İran’da ortaya çıkan İslami hareketlerin etkisiyle ümmetçiliğe doğru evrilmeye başlamıştır (Çaha: 2004: 477).

1960 askeri darbesi, İslamın siyasetteki rolü açısından bir dönüm noktası olmuş; ulusal konularda ve politika süreçlerinde siyasal İslamın etkisi artmıştır.

İslami hareketin popülerliğinin görülmesi sonucunda rejim, uzlaşmacı bir tutum sergilemeye başlamıştır. Cumhuriyetin kuruluşu sırasında oluşturulan iki İslam geleneğinden laik olanını seçme ve meşruiyet aracı olarak kullanma düsturu, 1960 sonrası askeri rejimde de devam etmiş; devletin yetiştirdiği ve devlet memuru olan laik din görevlileri ile İslam, 1960-1980 arasında komünizme ve dini yobazlığa karşı kullanılmıştır (Cizre, 1999: 95-96).

Yasadışı sayılan, muhaliflerce dinin kullanılmasına engel olacak bir anayasa düzeni kurmak 27 Mayıs'ın temel tezi olmuştur. Fakat, *Milli Birlik Kurulu* dine karşı düşmanca tutum geliştirmek yerine gericiler tarafından dinin istismar edilmemesi için devletin kontrolünde tutulması düşüncesi ile toplumsal değişime ayak uyduracak şekilde İslamı reforme etmeye yetecek süreyi bulamamış ve demokratik siyasete geri dönmüştür (Subaşı, 2017: 110). Cumhuriyet döneminde çıkarılan modernleşmeci yasalar, yurttaşları belirlemenin aracı haline gelmişken çok partili dönemde uygulanan din politikaları bu görevi üstlenmiştir.

CHP'nin radikal politikalarına ve devletçiliğe karşı ortaya çıkan Adalet Partisi'nin, büyük sanayiciden yana izlediği serbest ekonomi politikalarının, küçük ölçekli esnaf, zanaatkar ve çiftçinin aleyhine işleminin sonucunda sadece devletçi kültürel politikalara karşı olmak yeterli gelmemiş ve her kesimde kendi çıkarlarına uygun yapılanma isteği ortaya çıkmıştır. Küçük ve orta ölçekli kasabalı iş adamlarının desteğiyle Ticaret ve Sanayi Odaları Başkanlığı'na seçilen Necmettin Erbakan'ın AP'nin ticaret bakanı tarafından polis zoruyla görevinden alınmasıyla, Erbakan devletin izlediği ekonomi politikalarından olumsuz şekilde etkilenen kesimlerin sesi haline gelmiştir (Yavuz, 2004: 592).

1970'lerde dünyada yaşanan hızlı değişim süreci Türkiye'yi de etkilemiş, İslami duyarlılığa dayanan İslami görünürlük talepleri siyasallaşmış, kamusal alanın sınırlarını çizen kültürel kimlikten farklı olmaları sebebiyle, toplumsal entegrasyon yerine asayiş sorunu olarak değerlendirilerek çözüm yoluna gidilmiştir (Aksoy,2003:73).

Milli sıfatı dünyevi/ulusal olmaktan ziyade dinsel/ümmeî bir vurgu taşıyan, yasal siyasi bir parti etrafında mücadeleyi temel alan Erbakan ve bir grup arkadaşının 1969 genel seçimlerinde bağımsız aday olmasıyla Türkiye'deki siyasal hayata dahil olan Milli Görüş Hareketi, 26 Ocak 1970'te Erbakan'ın liderliğinde Milli Nizam Partisi'ni kurar.

Türkiye’de var olan İslamcı birikimden yararlanan MNP’nin, tabanını taşra kökenli dindar ailelerden gelen Cumhuriyetin laik eğitim kurumlarında yetişmiş ve genellikle serbest meslek sahibi olanlar, taşrada ticaret ve sanayiyle uğraşan dindar girişimciler, hem taşra hem de büyük kentlerde yaşayan dar gelirli Sünni dindarlar oluşturmuştur (Çakır,2004:544-545).

Çakır’a göre (2004:546) MNP’nin temel sorunu, İslamcılığın düşünsel olarak sağcılıktan kopmamış olması dolayısıyla sağı bölmekle suçlanmış olması ve Osmanlıcı, milli bağımsızlıkçı, İslamcı ve modernist eklektik bir söylemi tercih etmesi olmuştur.

12 Mart 1971 askeri muhtırasının ardından laikliğe aykırılık iddiasıyla kapatılan MNP yerine Erbakan ve arkadaşları tarafından, 11 Ekim 1972’de tabanı Sufi tarikatlar ve halk İslamından oluşan Milli Selamet Partisi kurulur. Küçük esnaf, tüccar ve zanaatkarların ekonomik sıkıntıları ile kültürel yabancılaşmaya uğrayan çevre, parti bölgelerini oluşturmuştur. Aynı zamanda en hızlı gelişen bölgelerdeki seçmenlere de hitap edilmiştir (Cizre, 1999: 100-102). MSP, geleneksel olanın tepkisini yansıtmasının yanında modernleşen dünyada daha fazla siyasal ve ekonomik rol isteklerini temsil etmiştir.

Seçimleri “*Müslümanların sayılması*” olarak ele alan ve halkla ilişkilere önem veren, partileşme sürecinde cemaat, teşkilat ve lidere itaatın vurgulandığı MSP’nin siyasal alanda örgütlenmesi diğer partilerden farklı şekillenmiştir. Her milletvekilinin Erbakan’ın elini öpmek zorunda olduğu parti içinde aslolan demokrasi değil, lidere itaat olmuştur. Kendisini “öteki”ye karşı tarif eden, siyasi fikirlerini iyi ile kötü, hak ile batıl, refah ile yoksulluk, adalet ile zulüm ikilemi üzerine kuran Erbakan, diğer partilerin üyeleri kendi partisinin ise inananları olduğunu vurgulamıştır (Yavuz, 2004: 592-593). İktidar için mücadele veren Milli Görüş Hareketi içinde politik özneleşme desteklenmemiş; ancak özne olma bilincinin yitmesine de izin verilmemiştir.

Katı laik politikalara karşı tepkilerini merkez sağ partileri DP ve AP’ye oy vererek gösteren İslami kesimlerin taleplerinin gözardı edilmesi ve yalnızca oy kaynağı olarak görülmelerine karşın MSP ve Milli Görüş Hareketi bu kesimleri ve taleplerini siyasal sisteme taşımış; bu kitlelerin siyasete yabancılaşarak radikalleşmesini ve İslami düşüncenin merkez sağ içinde yok olmasını önlemiştir (Arpacı, 2018: 22).

İslami olmasa da İslamın dünya görüşünden etkilenen dini-laik karışımı bir ideoloji ve kimliğe sahip olan MSP, esnaf ve tüccarın korunması amacıyla ağır sanayi hamlesini ve bireysel olarak da inançlı bireylerin yetiştirilmesini “*Yeniden Büyük Türkiye*” sloganının hayata geçirilmesi için çözüm olarak ortaya koymuştur (Yavuz, 2004: 593).

14 Ekim 1973 seçimlerinden zaferle çıkan MSP, 26 Ocak 1974’te CHP ile koalisyonla gider. Milli Görüş’ün siyaset yaşamına ilk ciddi çıkışı “*önce ahlak ve maneviyat*” sloganı ile muhafazakâr İslamcı bir yaklaşım ve “ağır sanayi hamlesi” sloganı ile ulusal kalkınmacı bir yaklaşım üzerinde temellendirilmiştir. “*Sosyal adalet*” kavramına “*Komşusu açken tok yatan bizden değildir.*” hadisi ile vurgu yapan MSP’ye CHP ile koalisyon kurmasının ardından yeşil komünist yakıştırmaları yapılmıştır. 31 Mart 1975’te AP lideri Süleyman Demirel başkanlığında kurulan ilk Milliyetçi Cephe (I.MC) koalisyonunda MSP, MHP ve CGP ile birlikte yer almış, 1977’de AP ve MHP’nin oluşturduğu II.MC koalisyonuna dahil olmuş; fakat anahtar parti olma iddiasını sürdürdüğü II.MC hükümetinin ömrü kısa olmuştur (Çakır, 2004: 547).

Manevi kimlik ve İslami kültürün önemine vurgu yapan, devlet öncülüğünde ağır sanayi hamlesini sürekli gündeminde tutan MSP’nin siyasi programı, devlet eksenli kültürle barışık olmuştur. Çevre güçleri merkeze taşıyarak devlet tarafından değil; ama toplum tarafından belirlenmiş bir modernleşme partisi olan MSP, Türk modernleşmesinin itici güçlerinden biri olmuş, yalnızca muhalefet partisi olarak kalmamış yeni bir elit kesim ve modernleşme vizyonu ortaya koymuştur (Yavuz,2004: 593-594). MSP, laiklik ve İslamcılık arasında uzlaşmanın arandığı bir tarihe sahip olmuştur.

Çaha (2004: 477) Milli Görüş düşüncesi etrafında şekillenen MSP’nin, “*İslam Ortak Pazarı*” söylemiyle İslam Dünyası ülküsünü Türkiye’nin biliçaltına işlediğini söyler. 1970’li yıllarda dünyadaki radikal İslami hava Türkiye’yi de etkisine alırken, MSP tarafından Konya’da düzenlenen Kudüs Mitingi’nden kısa süre sonra, 12 Eylül 1980’de ordu yönetimi el koymuştur (Çakır,2004: 547).

Türk modernleşmesindeki gerilim laik politikaların hız kazandığı dönemlerde daha belirgin hale gelmektedir. Subaşı’nın (2007:112) sağ ve sol Kemalizm olarak adlandırdığı taraflar, bu gerilim ve kutuplaşmanın türevlerini oluşturmuştur.

Din, sağ ve sol Kemalist gruplar arasında çekişme alanı olagelmiş, Jakoben sol Kemalistler karanlık ve aydınlık arasındaki savaşın ve gericiliğin asıl sebebi olarak gördükleri dinin etkilerinin ortadan kaldırılmasını savunurken; sağ popülist elitler dini, milli kültürün odağı olarak kabul etmiş, dini sembollerin abartılı kullanımına bağlı toplum üzerinde kontrol sağlamayı hedeflemişlerdir. İki yaklaşımın da dinsel yaşayışı formaliteler yığını olarak algılaması dini, bir dizi ritüel ve sembolle sınırlı dar bir çerçeveye sokmuştur.

1980 askeri darbesi sonrasında dinin işlevsel yönü ordunun dikkatini çekmiştir. Kendisinden siyasal taleplerin beklenmediği, yalnızca iktidar merkezli taleplere uyması beklenen bir din alanı çizilmiştir. İrticai gelişmelerin varlığına 12 Eylül darbesine meşruiyet kazandırılması amacıyla ağırlıklı olarak yer verilirken, Kemalizmin İslamizasyonu gündeme gelmiştir (Subaşı, 2017: 113).

Başkaya (1991:190), 12 Eylül döneminin, ABD'nin “devlet kontrolündeki İslam” tezine uyumlu olarak hem sol harekete hem de radikal İslamcı hareketlere karşı din politikalarını kullandığını söyler. İslam yeni bir tanımla işlevselleştirilmiş; devletin dine dayandırılmaması, dinin siyasete karıştırılmaması, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın laiklik ilkesi bağlamında meşruiyet sağlamasında meydana gelen Türkiye'deki din politikaları yeniden tanımlanmıştır (Erdoğan, 2000: 257-351). Akdoğan'a göre (2000: 173), Müslümanların itaat duygusundan faydalanmaya ihtiyaı olan devlet, önerdiği şekilde bir İslami tutumun benimsenmesi için ideloloji olarak İslamı sahiplenmiştir. Din rejimin teminatı haline getirilirken, dinsel muhafazakâr eğilimleri sınırlamak ve yok etmek amaçlanmıştır.

Batılılaşmaya karşı Türk İslam sentezini savunan ve kendilerini devletin yanında bir dernek olarak tanımlayan *Aydınlar Ocağı* 12 Eylül dönemine İslamın resmi ideolojiye eklemlenmesinde rol oynamıştır. Ocak, otoriter fakat dini olmayan bir devletten yana olan Türk-İslam doktrinini savunanlar içinde İslamı milli homojenliği kuvvetlendirme unsuru olarak görenlerden, birincil milliyet unsuru olarak değerlendirenlere kadar Türk sağının milliyetçi-muhafazakâr söylemlerinin ortaya konduğu bir zemini meydana getirmiştir. Türk-İslam sentezi, dindar orta sınıfları 12 Eylül yönetimine dahil etmiştir (Subaşı, 2017: 122-126)

Milli Görüş ise devlet tarafından tanımlanarak sınırlandırılan ve kontrol altında tutulan din alanının çizgilerini genişletmeye çalışmış, bu da siyasal sistemle arasında paradigma çatışmasına yol açmıştır. Ancak bu çatışma süreci, bir radikalleşmeye yol açmamış Milli Görüş tabanı sistem içinde kalabilmiştir (Arpacı, 2017 :22).

Ordunun özerk gücünün siyaset ve ulus üstü görülmesi ve ulusal çıkarların bekçiliğini üstlenmesinin yanı sıra rejimin meşruiyetini kabul ederek siyasal hayattaki varlığını gizlemesi, Türkiye’de sivil-asker sınırlarının geçirgenliğine neden olmuştur. Ordu, her darbe sonrasında yetkilerini anayasaya dayandırarak kullanmıştır.1960 darbesinde laik bürokratik devlet partisinin desteğini alan ordunun, 1971 ve 1980’de siyasi ittifakı sınırlı kalmış; 1980 öncesi yaşanan otorite boşluğu darbe sonrası ordunun siyasi özerkliğinin artmasına yol açmıştır. 1961 Anayasası ve 1973 anayasa değişiklikleriyle Milli Güvenlik Kurulu ve Devlet Güvenlik Mahkemeleri’nin kurulması ile yürütme ve yargıda iki başlılık ortaya çıkmış; Türk demokrasisinin 1990’lardaki en büyük çelişkisi sivil siyasetin ordu üzerinde denetim sağlayamaması olmuştur (Cizre, 1999: 62-68).

MGK ve 1982 Anayasası, silahlı kuvvetlerin Türk siyasetini yönlendirmesini kolaylaştırmıştır. Erdoğan’a göre (2000: 745-746) ordunun uyguladığı eğitimin içeriğini yalnızca kendisinin belirleyebilmesi, kamu bürokrasisi içindeki özerk konumunu güçlendirmiştir. Osmanlı’dan gelen patrimonial toplum geleneğinin etkilerinin sürdüğü toplumda hiyerarşik ve himayeci otoritenin, gelenek ve göreneklerle güvence altına alınmış olması, ordu- millet geleneği ile militarizmin etkisi, askerliğin vatan hizmeti olarak görülmesi ve resmi ideolojinin hegemonyası toplumda askerin yerini meşrulaştırmıştır.

Ancak bu durum, kendisini Kemalizmin ve ulusal çıkarların savunucusu olarak gören ordu ile daha çok geleneksel bakış açısına sahip toplum arasında mesafeye de yol açmıştır (Cizre, 1999: 65) Bütün sorunların politikacıların çevirdiği dolaplar ve yabancı ideolojilerin ülkeye sızması sonucu Atatürkçülük’ten sapmaktan kaynaklandığını düşünen ordu, ara dönem denilen 12 Eylül 1980 darbesinin ardından 6 Aralık 1983’te demokrasiye geçinceye kadar Kemalizmin restorasyonu için seferberlik ilan etmiştir.

Bu süreçte anayasa değişikliğinin yanı sıra çok kapsamlı yasalar yapılmış; ordu yalnızca siyasi sistemi belirlemekle kalmamış, sivil-resmi ayrımı yapmadan bütün toplumsal gelişmenin devletin dolayısıyla da ordunun düzenleme alanı içinde

görülmesinden dolayı toplumsal hayat için de önlemler almıştır (Subaşı, 2017: 105-106).

12 Eylül cuntasının siyasi partilere izin vermesiyle, 19 Temmuz 1983'te Refah Partisi kurulur. Disiplini vurgulayan “*nizam*”dan 1971 sonrası, manevi vurgulu “*selamet*”e, Türkiye’nin serbest ekonomiye geçtiği yıllarda ise “*refah*” adına geçilmiştir. Erbakan’ın 1987’de genel başkan seçilmesinin ardından 1989 yerel seçimlerinde RP ilk sandık başarısını kazanır. Milliyetçi Çalışma Partisi ve Islahatçı Demokrasi Partisi ile ittifak yaparak girdiği 1991 genel seçimleri RP için bir dönüm noktası olur. Bu ittifak yeniden sağcılaşmak, Kürt İslamcılığıyla yolların ayrılması ve Türk İslamcılığı ile birlikte milliyetçi-muhafazakâr rotaya girmek, sağ ve sol dışında İslamcılığı üçüncü bir yol olarak tanımlama çabasından vazgeçmek anlamına gelirken, RP’nin sistem dışı olma iddiası büyük yara almıştır (Çakır, 2004: 548-549).

Çaha (2004: 479) 1980 sonrası genelde İslam’ın, özelde İslami grupların gelişimini içsel ve dışsal faktörlere bağlamaktadır. En önemli dışsal faktörü, Soğuk Savaş sonrası Batı’da ve tüm dünyada yaşanan dine dönüş rüzgarı ile Batı’daki pozitivist modernleşme görüşünün gerilemesi ve postmodern eleştirinin Türkiye’yi de etkilemesi olarak gösterir. Soğuk Savaş’ın sona ermesiyle, Cumhuriyet dönemi boyunca uygulanan dış politikada, korkuyla yaklaşılan Pantürkizm ve Panislamizm ile yüzleşilmiş; Balkanlar’daki ve Orta Asya’daki akraba toplulukları ile İran-Pakistan-Kuzey Afrika gibi ülkelerle sıcak ilişkiler kurma yoluna gidilmiştir.

Mert (2004: 418) merkez sağ siyaset ve söylemlerinin 1980 sonrası Türkiye’deki İslamcı siyasetteki etkisine değinirken, merkez sağın “sivil toplum” ve “liberalizm” söylemlerinden “sivil toplum”un, İslamcı söylemin ana temalarından biri haline geldiğinden bahseder. 1950’li yıllarda laik, Batıcı elitlere karşı, milletin iradesini iktidar yapmak amacıyla benimsenen demokrasi, 1980 sonrası benzer şekilde benimsenmiştir.

İslam’ın yükselişinde etkili olan içsel faktörler ise 1980 sonrası ekonomik, siyaset ve eğitim alanındaki serbestleşmeler ile örgütlü dini grupların halk kitleleriyle dernekler aracılığıyla etkileşime geçmesi olmuştur. Anadolu Liseleri’nin açılması elitist bürokratik yapıların kapılarını halka açarken, İmam-Hatiplerin yayılması İslami kesimlere yeni kimlik kazandırmıştır (Çaha, 2004: 481-482).

1991 seçimleri sonrasında camii cemaatiyle yetinilmeyerek her kapının çalınmaya başlandığı RP’de “tebliğ”nin yerini “propaganda” almıştır.

Bu yıllardaki değişimin sebeplerinden biri, parti içindeki daha çağdaş çalışma tarzını savunan “yenilikçi” grup olmuştur. Gelenekçilerin RP’yi ideolojik bir kadro partisi olarak tutmak istemesinin karşısında yenilikçilerin RP’yi kitle partisine dönüştürmek istemesi partideki ayrımın başlıca sebebi haline gelmiştir. Yenilikçilerin gücü Recep Tayyip Erdoğan’ın, İstanbul Belediye Başkanlığı’na seçildiği 27 Mart 1994 yerel seçimlerinde ortaya çıkmış; 1994 seçimlerinde Güneydoğu’ndan birinci parti çıkan, Ankara’yı alan RP’nin büyük kentler merkezli bir hareket olduğu da anlaşılmıştır. 1985’te Erbakan’ın “Adil Düzen” olarak biçimlendirdiği faizsiz, alternatif ekonomik sistem, parti görüşü olarak benimsenmiştir. Temel şartı, tüketim kadar üretim olan Adil Düzenin faiz, haksız vergi, darphane, kambiyo ve kredi sisteminden oluşan köle düzenini ortadan kaldırması amaçlanmış; düzen, Saadet Nizamı’na geçişte ara aşama olarak görülmüş; ancak parti içinde dahi bu düzenin nasıl kurulacağı ve işleyeceği tam olarak anlaşılamamıştır (Çakır, 2004: 549-562).

Alt ve orta sınıfların engellenmişlikleri değil, yükselen beklentileri RP’nin oylarında etkili olmuş; Refah Partisi’nin tabanı yeni kentlileşmiş, eğitim almış, sisteme dahil olmayı bekleyenlerden oluşmuştur. Sistemin merkezine doğru hareket eden, merkez sağ ve sol partilerden daha fazla oy alan RP’nin, merkez bir siyasal parti görünümüne sahip olmasına çalışılmış; Erbakan, RP’nin sistem karşıtı, otoriter, demokrasi ve laikliğe karşı bir parti olmadığını savunmuştur (Göle, 2011: 86).

Erbakan’ın ortaya koyduğu siyasal kimlik olan “Milli Görüş” Tanzimat’tan beri uygulanan topyekün Batılılaşma’ya karşı çıkarak, Batı medeniyetine yalnızca teknoloji alanında açılmayı kabul ettiğini belirtmektedir. Hem yerliliği hem dinliliği ima eden Milli Görüş Hareketi dikey örgütlenme, emir-komuta zinciri içinde çalışma, itaatkar olma ve sadakat gösterme, lidere ve yönetime teslim olma biçimiyle ve devlet bekasının öncelik oluşuyla Çalmuk’a göre (2004: 552-55) Türkiye’deki bütün siyasi organizasyonlar gibi Kemalizmden etkilenmiştir. Temel ayrılık ise din konusundadır. Milli Görüş, İslam’ı berirleyici görmektedir.

Milli Görüş’ün ekonomik hedefleri ise “fabrika yapan fabrika” söyleminde açığa çıkmıştır. Erbakan ekonomik kalkınmayı Batı’ya bağımlı olmamakla bir tuttuğu için “Ağır Sanayi Hamlesi” ülküsüne sahip olmuş; kapitalizmin bireyciliğine ve alt sınıfların şartlarını daha da kötüleştirilmesine karşı, “İslami eşitlik, kardeşlik ve yardımlaşma” yı

çözüm olarak ortaya koymuş, anti-emperyalizm ve bağımsızlık söylemini geliştirmiştir (Çalmuk, 2004: 555-557).

Sistem baskıları nedeniyle kendisini “*kuş dili*” ile ifade eden ve kişileri doğrudan hedef almayan Erbakan, Hak-batıl çerçevesinde Siyonizme ve ırkçı emperyalizme karşı siyasal hedef ve argüman ile kaynağını Sünni Nakşi ekolden aldığı İslami altyapı ve birleştirici ümmet bilincine sahip olmuştur. Siyaseti çarpışma alanı olarak değil, dini mücadele alanı olarak gören, tedricen değişimi savunan Erbakan’ın yüz yüze görüşme yolunu kullanması ve teşkilatçılığı kendisini dokunulmaz olmaktan çıkarırken hareket içindeki aşırılışmayı önlemiştir (Arpacı, 2017 :23).

Göle’ye göre (2011: 88-89) 1994 seçimleriyle hükümete gelen RP’nin başarısı ideolojik ve militan olmasından değil, siyasal ve temsili olmasından kaynaklanmıştır. Hızlanan piyasa ekonomisi ve anarşik liberalizmin toplumdaki etkilerine karşı İslami değerlere dayalı bir sözcülükte bulunabildiği için kazanmıştır. Siyasal söylemini “*hizmet ve sevgi*” temelinde oluşturan RP, devlet hizmetlerini, merkezdeki ayrıcalıksız varoşlara götürmeyi vaad etmiş, liberalleşen toplumun anarşikliğine, israfa, rüşvete karşı ahlaki değerler ve kurallar aracılığıyla adil bir düzenin oluşturulmasını savunmuştur. Toplumsal çevrelere görünürlük kazandırması, alt-orta sınıfları, gecekonduları siyasete ve kendine çekmesiyle demokratikleşmenin çerçevesi genişlemiş; resmi Türkiye, öteki Türkiye ile tanışmıştır.

Anadolu ve Osmanlı mirasını ve ümmet bilincini kabul eden, başkanlık sistemini, çok hukukluluk ve İslami ekonomiyi savunan Milli Görüş Hareketi’ni diğer İslamcı hareketlerden ayıran ise sistem baskılarına rağmen demokratik sistem içinde kalmış olması, siyasal bağımsızlık ya da kurtuluş mücadelesi olarak ortaya çıkmaması, dönemsel değişimlere karşı kendi içinde düşünsel bir yapı oluşturabilmesi, İslam Birliği düşüncesiyle Türkiye’yi lider ve kilit devlet olarak kabul etmesi ve tüm dünyayı kapsayacak dönüşümleri öngörmesi olmuştur (Arpacı, 2012: 313).

4.1.1. Olaylar

Refah Partisi’nin yerel seçimlerden zaferle çıktığı 1994 yılında Tansu Çiller başbakanlığındaki DYP-SHP koalisyonu bir yılını doldurmamışken Sivas’ta Madımak Katliamı yaşanmış; İSKİ skandalı patlak vermiş; büyük bir ekonomik krizin ortaya çıkmasıyla 5 Nisan Kararları alınmıştır.

Çiller, “terörle topyekün savaş” kapsamında PKK ile mücadeleyi tümüyle askere bırakırken, MGK’nın tek gündem maddesi PKK ile mücadele haline gelmiş; adam kaçırmalar, infazlar işkenceler, faili meçhuller dönemi yaşanmıştır. Ekonomik kriz ve terörün ülkenin ana gündem maddesi olduğu bu dönemde, Refah Partisi’nin Bosna’ya yardım için topladığı paraların Bosna’ya gönderilmediği ve parti için kullanıldığı haberlerinin, RP’nin İstanbul milletvekili Hasan Mezarıcı’nın Atatürk’e ve Cumhuriyet geleneğine hakaret eden konuşma kasetlerinin ortaya çıkması; Bosna’daki Sırp zulmünü protesto etmek için Taksim’de düzenlenen mitingte “*Laik devlet yıkılacak elbet!*” sloganlarının atılması gibi olaylar sonucunda RP, laik kesimlerin tepkisini üzerine çekmiştir. Erbakan ise hükümetin Bosna konusunda pasif davrandığını, medyanın ise mitingin asıl amacını çarpıttığını dile getirmiştir (Birand-Yıldız, 2012: 71-89).

1991-1995 arasında DYP yöneticilerinin “*Biz gelmezsek Refah gelir.*” şeklindeki ifadeleri, 90’lı yılların ilk yarısında RP’ye ötekileştirici bir tavırla yaklaşılmasına, seçim sonrasında ise RP’nin rejim karşıtı bir parti olarak görülmesinde etkili olmuştur. RP ise halkın siyasete olan güveninin azaldığı bir ortamda kendisini diğer partilerin karşısında tek seçenek olarak sunmuştur. Sorunlara çözüm getiremeyen siyasal ortam, RP’nin tek seçenek olma iddiasını güçlendirmiştir Çakır(1994’ten akt. Yavaşca, 2018: 126-127).

Uluslararası alanda yaşanan olayların yanı sıra 1980 öncesi Türkiye’de yaşanan siyasal istikrarsızlığa, 1980 sonrası yükselen Türk-İslam sentezine İslamcı kesimlerin duyduğu tepki de eklenince radikal İslamcılığın önü açılmış; bu radikallığe katılmayan İslami kesimlerde ortaya çıkan dayanışma ihtiyacına ise Refah Partisi karşılık gelmiştir (Özipek, 2004:636-638).

15 Aralık 1995’te yapılan erken genel seçimlerden RP %21 oy oranıyla birinci parti olarak çıkarken, DYP ve ANAP %20 civarında oy oranlarıyla ikinci parti olmuştur. Ecevit’in DSP’si %13 oy almış, CHP barajı zor geçmiştir (Erdoğan, 2007: 17-18).

Yavaşca’ya göre (2018: 128-129) diğer sağ partilerin bölünmesi, sosyal demokrat partilerin gerileyişi ve 1994 yerel seçimlerinde gösterilen başarının yanı sıra, 1991 seçimleri sonrasında mecliste muhalefet görevini başarılı şekilde üstlenmesi RP’nin birinci parti olmasını sağlamıştır.

RP birinci parti olarak seçimlerden çıkmasına rağmen çoğunluğun sağlanamaması koalisyonu zorunlu kılmış, hükümeti kurma çalışmaları uzun ve gerilimli bir süreçte gerçekleşmiş, bu durum yeni hükümetin meşruiyetini zayıflatmıştır. Bazı ordu mensuplarının, medya organlarının, bürokratların ve meslek kuruluşlarının RP'nin içinde olduğu koalisyonu karşı çıkmasının yanı sıra DYP ve ANAP Erbakan'ın koalisyon tekliflerini reddetmiştir.

Hükümet kurma yetkisini Erbakan'dan alan Cumhurbaşkanı Demirel, bu görevi ANAP lideri Mesut Yılmaz'a verir. RP'yi hükümet dışında bırakmak üzere DYP ve ANAP, DSP'nin de dışarıdan desteğiyle 6 Mart 1996'da ANAYOL koalisyon hükümetini kurar; ancak RP'nin etkili muhalafet göstermesiyle, ANAYOL hükümeti başarısız olur, başbakan Mesut Yılmaz istifa eder. Hükümet kurma yetkisi bir kez daha Erbakan'a verilir. Koalisyon kurma sürecinde Erbakan, çoğulcu demokrasiyi desteklediklerini, laik olduklarını, asker ile uyumlu bir ilişki kurabileceklerini söyler ve dönüşümlü başbakanlık fikrini kabul eder. 8 Temmuz'da güvenoyu alarak DYP ile koalisyona giden Erbakan'ın RP'si, Refahyol Hükümetini kurar (Yavaşca, 2018: 130-133). Koalisyon oluşturulmasından önce RP'li hükümete bazı öğretim üyeleri, kadın dernekleri, Atatürkçü düşünce ve laikliği savunan dernekler, odalar, sendikalardan protestoların gelmesi ise 28 Şubat'a giden sürecin ilk göstergelerinden olmuştur

Erbakan başbakanlığındaki hükümet, emekli, çiftçi ve KOBİ'lere destek vermiş, 50 yıl sonra ilk kez denk bütçe uygulamasına gidilmiş; ancak kamu kuruluşları arasında özel bankalardan yüksek faizli borç almasının önüne geçmek için oluşturulan havuz sistemi, ekonomide uzun süredir devletten yüksek faiz ödemeleriyle gelir elde eden belli kesimleri, kendi çıkarlarıyla çeliştiği için rahatsız etmiştir. Etibank, Sümerbank, Interbank gibi birçok bankanın yönetim kurulunda genarellerin bulunması dönemin askeri ve finansal bağlantılarını ortaya koyarken, büyük sermayenin havuz sisteminin kaldırılması yönündeki tehditlerine siyaset, medya, STK'lar, "irticayla mücadele" adı altında kaos ortamı yaratarak dahil olmuşlardır (Karahana, 2012: 122-123).

RP'nin almış olduğu oy oranları İslami görünürlüğü kamusalılaştırmış, o zamana kadar devlet tarafından görmezden gelinen farklı toplumsal aktörler birincil tehlike olarak kabul edilir olmuş, 28 Şubat süreci başlamıştır (Aksoy,2003:74).

Kazan, (2014: 21-22) 28 Şubat sürecinde Refahyol iktidarına karşı gösterilen tepkilerin temelinde iktidar olamama korkusu, rant ve çıkarları kaybetme korkusu, rejim

ve can korkusu ile taassup korkusu olmak üzere, dört çeşit korku bulunduğu bahseder. Refahiyol hükümetine karşı ilk altı ay klasik muhalefet yapılırken 1996 yılının Kasım ve Aralık ayları ise organize muhalefet hazırlıklarıyla geçmiştir.

Erdoğan, (2007: 21-23) 28 Şubat'ın temel nedeninin resmi ideoloji olan Kemalizm olduğunu; devletteki savunuculuğunu silahlı kuvvetlerin, sivil hayattaki savunuculuğunu ise dönemin merkez medyasını kontrol eden aydınlar, girişimciler, devletçi büyük sermaye sahipleri, üniversite ve yüksek yargı mensuplarının yaptığını söyler. Kemalist ilkelerin temeli sayılan laiklik ile ilgili kaygı ve gözlemlerin, 28 Şubat'ın arkasındaki esas olduğu düşünülmektedir. Refahiyol hükümetinin Cumhuriyetin laiklik ilkesini ortadan kaldırıyor olduğu zannı ve kaygısı, silahlı kuvvetlerin üst düzey yöneticilerini Refah Partisi'nin ortağı olduğu hükümete karşı harekete geçirmiş, İslamcı bir partinin iktidarda olması cumhuriyet için tehdit olarak görülmüştür.

“İrticanın kaynağı” olarak görülen Refahiyol Hükümeti, laik kesimler için şok etkisi yaratırken, Çiller hakkındaki yolsuzluk, mal varlığı, örtülü ödenek önergelerinin RP'nin oylarıyla gündemden çıkarılması muhalefetin tepkisine yol açmıştır. Koalisyon ortağı altı DYP'li milletvekili laik, demokratik düzene karşı olan RP ile koalisyona güven oyu vermeyeceklerini açıklamışlardır (Birand,Yıldız: 2012: 153-155).

Aksoy (2003: 74) ise RP'li Refahiyol hükümetinin, kendisinden önce gelen hükümetlerden niteliksel bir farkı olmadığını “Başbakanlık Kriz Yönetim Merkezi Yönetmeliği”nin kabul edildiğini, İsrail ile olan anlaşmanın yenilendiğini, medyaya yönelik yasaklayıcı kanun değişikliklerinin kabul edildiğini kısacası katı devletçi politikaların devam ettiğini belirtir. En önemli farklılık, RP'nin, temsil ettiği kültürel kimlik kamusal alanda yasaklı iken Şerif Mardin'in kavramıyla “çevre”nin, “merkez”in olanaklarıyla tanıştığı bir süreç olarak hükümete geçmesi olmuştur.

Varlığını kabul edenlerce felsefi olarak geçmişe ait düşünce sistemlerini taşıyan, sosyolojik olarak modern çağın değer ve kurumlarını benimsemeyen, siyasi olarak eski rejime dönmek isteyenlerin düşünce ve tutumlarını ifade eden gericilik ve geriye dönüş olarak kullanılan “irtica” İTC'nin iktidar olduğu 1909'dan itibaren gücü elinde bulunduran asker ve sivil bürokratlar tarafından “ileri-modern- muassır-çağdaş” olanın karşıtı şeklinde belirlenmiştir.

Türkiye’de gericiliğin dini görünümü olarak kullanılan irticanın hangi tür düşünce ve davranışlarla niteleneceği, sınırlarının ne olacağı; “ileri ve geri” kavramları doğası gereği objektif bir içeriğe göre değil, kullanıcının duyarlılıklarına göre biçimlendiğinden, kullananın felsefi, siyasi, psikolojik durumuna göre farklılaşabilmekte, herhangi bir dine inanmaktan din devleti kurma taleplerine kadar geniş bir alanda tanımlanabilmektedir. Dolayısıyla “irtica” subjektif bir niteliğe sahiptir. Sosyolojik ve siyasi olarak egemen konumda olanların kendi yaşam biçimlerini temsil eden fikirler, uygulamalar “ileri” iken muhalif ya da tâbi olanlarınkı ise “geri” olarak addedilmiştir (Özipek, 2004: 236-238).

İrtica ve terör kavramları üzerinden yürütülen 28 Şubat sürecinde terör ile PKK, irtica ile Refah Partisi ve ona yakın kurumlar kastedilmiş, 1994 yerel seçimlerinden sonra terör ile mücadelenin önceliğini irtica ile mücadele almıştır (Aydın, 2012: 63-66).

Milli Görüş dışındaki siyasi düşünceleri Batı taklitçisi ilan eden Erbakan, Refahyol hükümetinin Çevik Güç’ün ülkede kalma süresini uzatmasının ardından, ilk yurtdışı gezisini İran’a yapmış; Mısır gezisinde yaşanan bayrak krizinin ardından Türk kamuoyunda, Libya gezisinde Türkiye’yi Siyonizmle ilişki içinde olmakla suçlayan, Kürtlere eziyet çektirildiğini söyleyen Kaddafi’ye istenilen şekilde cevap vermemekle suçlanmış ve çok sert eleştirilmiştir (Birand,Yıldız, 2012:159-160).

Birand’a göre (2012:163-164) Erbakan, daha sonra da görüleceği gibi, kriz anlarında hiçbir şey yokmuş gibi davranma özelliğini göstermiştir. Erbakan, bu geziden sonra Batı’nın G-7’sine karşılık İslam Ortak Pazarı için D-8’ler grubunu kurma çalışmalarını başlatmış; seçim mitinglerinde üniversitelerdeki başörtüsü yasağının kaldırılacağı vaadinin başörtüsü protestolarına dönüşmesi ve protestolarda atıldığı söylenen laiklik karşıtı sloganlar, siyasetin ve ordunun tepkisine neden olmuştur.

Koalisyonun ilk altı ayında Susurluk olayı, Erbakan’ın Libya Gezisi ve Basın Kanunu’nda yapılmak istenen değişiklikler üzerinden Refah Partisi’ne muhalefet yürütülmüştür. ANAP’ın ana muhalefet partisi oluşu, DSP, CHP, BBP ve bir bağımsız millietvekilinden oluşan mecliste muhalefet partileri, Erbakan’ın Libya seyahati sonrasında Kaddafi’nin konuşmaları karşısında suskun kalarak devletin itibarını sarstığı görüşüyle Erbakan hakkında gensoru vermişler; gensoru 257’e 275 oyla reddedilmiştir. 3 Kasım 1996’da yaşanan daha çok iktidarın DYP kanadını ilgilendirdiği söylenen Susurluk kazası ile muhalefetin sesi yeniden duyulmuş; CHP olayla ilgili gensoru

önergesi vermiş İçişleri Bakanı Mehmet Ağar'ın istifa etmesiyle gensoru gündemden düşmüştür (Kazan, 2014: 29-30).

Erbakan'ın ziyaret ettiği ülkeler yalnızca Türkiye içinde değil, dış politikada da etki yaratmış, Batı dışında müttefik arayışına şüpheyle yaklaşılmış; ABD, ambargo uyguladığı İran ile doğalgaz anlaşması yapılmasını yadırgamıştır (Yavaşca, 2018: 144). Susurluk'ta yaşanan kaza, Taksim ve Çankaya'da camii projeleri, başbakanlıkta verilen iftar yemeği, Kudüs gecesi ülkeyi 28 Şubat sürecine götüren faktörler olarak görülmüştür (Gürkan, 2011: 30-31).

4.1.2. Aktörler

Silahlı kuvvetlerin kendisini rejimin ve ideolojisinin bekçisi olarak görmesi, bunun siyasetin seçkinleri tarafından da kabul edilmesi, askeri yöneticilerin demokratik siyasete müdahalesine zemin hazırlamıştır. Laikliğin elden gittiği söylemiyle, cumhuriyetin laikliğe bağlılığını kendi çağdaş yaşam tarzlarının güvencesi olarak benimsemiş olan toplum kesimleri resmi söylem içindeki yerlerini alırken, 1990'lı yıllardan itibaren devletten nispeten bağımsız Anadolu sermayesinin yükselişe geçmesinden rahatsızlık duyan devletle işbirliği içindeki yerleşik büyük sermaye, merkez medya aracılığıyla süreçteki yerini almıştır (Erdoğan, 2007: 23-26).

Refahiyol iktidarının karşısında, başını Türk Silahlı Kuvvetleri'nin çektiği bir koalisyon, RP'nin iktidardan uzaklaştırılması için önce iktidarı denetleme mekanizması olarak Batı Çalışma Grubu'nu kurmuştur. Erbakan ordu ile aralarında bir sorun olmadığını beyan etse de Genelkurmay tarafından, kriz anında başbakanın yetkilerinin MGK Genel Sekreteri'ne devredileceği Başbakanlık Kriz Masası Yönetmeliği uygulamaya konmuştur. Laik medya ile ordu arasında o güne kadar görülmeyen bir ilişki kurulmuş; medya Aczmendi olayını gündemde tutarak dolaylı şekilde RP'yi hedef gösterirken, siyasi mücadele partiler arasında olmaktan çıkıp ordu ile RP arasında yaşanmaya başlamıştır. RP milletvekilleri Şevki Yılmaz ve H.Hüseyin Ceylan'ın ortaya çıkan konuşma kasetleri ise meclis ve kamuoyunda "laiklik" tartışmalarına neden olmuştur. Erbakan'ın Başbakanlık'ta tarikat liderlerine verdiği iftarın ardından Taksim'e ve Çankaya'ya camii yapılmasının gündeme gelmesi siyasetteki gerilimi arttırırken; RP'li Sincan Belediyesi'nin düzenlediği Kudüs Gecesi'nin sonrasında

Genelkurmay, Refahyol hükümetine gözdağı olarak Sincan’da tank tatbikatı yapmıştır (Birand ve Yıldız, 2012:179-200).

Tank geçitinin sonrasında Türk Anneler Derneği öncülüğündeki kadınların Anıtkabir’e yürüyüşünü, elli iki STK ve siyasi parti mensubu kadınların şeriatı karşı kadın yürüyüşü olarak adlandırdığı yürüyüş takip etmiştir (Ayyıldız,2016:23).

İktidarın ikinci altı ayında CHP, şeriatı tel-in mitingi düzenlerken; ANAP Refah Partililerin silahlandığını iddia etmiş; DSP, Refah Partisi’nin halkı orduya karşı silahlı ayaklanmaya kışkırttığını, PKK’dan daha büyük bir tehdit olduğunu, partinin sürüklediği rejim bunalımını aşmanın yolunun ise hükümetten kurtulmak olduğunu ortaya atmıştır. CHP, Başbakanlık’ta verilen iftar yemeği hakkında anayasaya aykırılık gerekçesiyle suç duyurusunda bulunmuş; muhalefetin rejimin tehlikeye girdiği, Erbakan’ın cumhuriyet, laiklik ve demokrasi ile kavga içinde olduğu iddiaları ve gerilimin bitmesini Erbakan’ın gitmesine bağlayan düşünceler medya aracılığıyla gündemde tutulmuştur (Kazan, 2014: 111-113). MGK kararları sonrası demokrasiye müdahale edilmesine tepki göstermeyen muhalefet partileri; askerin baskısı altında kurulan hükümette yer almışlar, bazıları MGK kararlarına açıkca destek vermişlerdir (Erdoğan, 2012: 38).

Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel, 1997’nin Ocak ve Şubat aylarında Erbakan’a gönderdiği mektuplarda Cumhuriyetin niteliklerine yönelik tehdit ve tehlikelerin devlet kurumları ve toplumda rahatsızlığa neden olduğu; laik düzenin korunması için kanunlara uyulması, devlet kurumlarına köktenci fikirlerin sızmasının önlenmesi gerektiğini bildirmiş (Kazan, 2014: 106); 28 Şubat sürecinde tüm tarafları idare eden bir yöntem izleyerek, yetkilerini arttırmak isteğiyle kendisini laikliğin güvencesi olarak sunmuştur (Ayyıldız, 2016: 96).

Deniz Baykal süreci, hükümetin anayasa dışı arayışlara yönelmesinin yanı sıra MGK’dan talimat alarak boyun eğme olduğu çıkarımıyla, demokrasi çarpıklaşması olarak değerlendirmiş (Cumhuriyet, 01.03.1997); TSK’nın rejimi değiştirmek isteyen hükümete karşı demokratik kitle örgütü gibi çalıştığını söylemiştir. (Hürriyet, 18.06.1997) Devletle inatlaşılarak hükümet edilemeyeceğini, RP’nin laikliği içine sindirmesi gerektiğini söyleyen Ecevit, demokrasilerde parti kapatmalarının olduğunu RP’nin kapatılmasının da demokrasiye soluk aldırabileceğini söylerken (Sabah, 07.02.1997); Mesut Yılmaz ise 28 Şubat’ı başında silahlı kuvvetler sonunda silahsız kuvvetler olan, Türk demokrasi tarihinin en yaygın sivil toplum hareketi olarak

değerlendirmiş, RP sonrası kurulacak hükümette mutlaka ANAP'ın da olacağını söylemiştir (Sabah,21.04.1997) (Ayyıldız, 2016: 97-99).

Antidemokratik yöntemlere karşı çıkmak yerine siyasetin içinde bulunduğu kaos ortamını kendi lehlerine çevirmek için uğraşan muhalefet partileri, orduyu Refahyol İktidarı'na karşı bir baskı aygıtı olarak kullanmış; başbakan Erbakan'ın değişimiyle demokrasi sınavında sınıfta kalmışlardır (Gürses, 2009: 255).

Yasama, yürütme, yargının ayrılığına dayanan kuvvetler ayrılığının yanında denetleme görevi yaptığı için dördüncü kuvvet olarak görülen medya, 28 Şubat sürecinde birinci kuvvet haline gelmiştir (Özkan, 2011:98). Refahyol Hükümeti'ne karşı en etkili muhalefeti Doğan, Uzan, Bilgin gruplarının sahibi oldukları medya grupları yapmıştır. Refahyol hükümetinin kurulmasını önleme politikasıyla medya ile Refahyol arasında başlayan soğukluk, hükümeti kuran Refahyol'un promosyon yasası çıkarması, adil ekonomik düzen görüşünün medyanın rantını engellemesi ile devam etmiştir (Özgan, 2008:95).

Ordunun siyaset içindeki rolünü normalleştiren, asker-sivil ilişkilerinde askerden yana tavır koyan medyanın üstlendiği rolü, Sabah Gazetesi'nin sahibi Dinç Bilgin, gazetelerin hükümet yıkıp hükümet kurduğunu, bunun karşılığında büyük kamu ihalelerinin medya patronlarına dağıtıldığını, her patronun banka sahibi oluşunu söyleyerek ortaya koymuştur (Ayyıldız, 2016: 82-83). Medya ve sivil toplum, laikliğin elden gidiyor olduğu iddiasını canlı tutarken, silahlı kuvvetler siyasetteki etkinliğini arttırmıştır.

28 Şubat sürecinde ordu ile medya grupları arasında o zamana kadar görülmemiş bağlantıların sonucunda ordu, özel turlar, brifingler ve bilgi aktarımı yoluyla medya organları üzerinde kontrol sağlayarak kamuoyu ile doğrudan bağlantıya geçmiş, laik çevreler ordunun bu tutumunu normal addedmişlerdir (Birand, Yıldız, 2012:183). 28 Şubat sürecine, liderler arasında parlamentoda yaşanması gereken bütün diyologların basın aracılığıyla yapılıyor izlenimi hakim olmuştur (Öcal, 2009:57).

Refah Partisi birinci parti olduktan sonra muhalefet, ordu ve medyanın yanı sıra büyük sermaye gruplarının Refah Partili bir iktidarın Türkiye'ye ihanet olacağı görüşü, Ocak 1996'da biraraya gelen Rahmi Koç, Sakıp Sabancı, Bülent Eczacıbaşı, Dinç Bilgin, Halis Toprak ve Aydın Doğan'ın yaptığı toplantıdan çıkan görüşler arasında yerini almıştır (Cemal, 2010:209-210).

Ülkedeki siyasi gelişmeleri yakından takip eden ve temel eğitim, aile planlaması, demokrasi, anayasa, siyasi partiler kanunu gibi konularla ilgilenen Türkiye Sanayiciler ve İşadamları Derneği, Refahyol hükümetinin ilk beş ayında hükümetin kaynak paketlerini eleştirmek dışında bir tepki ortaya koymazken, 1997 Ocak'ının başında Refah Partisi ile alakalı, hükümete karşı projenin bölümlerini de içeren TÜSİAD Raporu'nu yayımlayarak Atina Toplantısı'nı düzenlemiştir. Kazan (2014: 241) iç ve dış politikalar da dahil olmak üzere her konuda görüşünü açıklayan TÜSİAD'ın, ülke yararını öne sürerek kişisel çıkarlarına dayanan projeleri ortaya attığını belirtmektedir. Peki büyük sermaye sahibi işverenlerin Refahyol hükümetine bakış açısı böyleyken, işçiler ve sendikalar için durum ne olmuştur?

Devlet rantlarından yararlanmak ve bürokrasiyle ilişkilerini iyi tutmak büyük sermayenin temel özelliği haline gelirken, ordunun 2 Mayıs'ta işçi ve işveren sendikalarına verdiği brifinge katılan DİSK ve TİSK ile Türk-iş, TOBB, TESK 26 Şubat'ta büyük bir basın toplantısı düzenleyerek hükümetin istifa etmemesi durumunda eyleme geçeceklerini açıklamışlardır. Sendikalar üzerindeki devlet denetimi, 26 Haziran 1997'de kaldırılmıştır. Devlet destekli sermayenin yanı sıra, yeni zenginlerin ortaya çıkması 28 Şubat sürecinin özelliklerinden biri olmuştur (Ayyıldız, 2016: 93-94,100).

Sürece 1960 darbesi sırasında katılan üniversiteler, sistem içindeki rollerine 28 Şubat sürecinde devam etmiş, YÖK Başkanı ve İstanbul Üniversitesi Rektörü Genelkurmay ile koordineli çalışma yürütmüş (Ayyıldız, 2016: 79); kamu görevlileriyle alakalı kılık kıyafet yönetmeliğinin değiştirilmesi amacıyla, RP tarafından hazırlanan *İnsan Hakları ve Demokrasi Paketine* karşı tepki gösteren üniversitelerden 9 Eylül Üniversitesi Rektörü, yeni yönetmeliğin ve RP'nin hedefinde laik öğretim üyelerinin ve laik cumhuriyetin yer aldığını belirtmiştir (Akpınar, 2001: 131-133).

28 Şubat'taki MGK toplantısından sonra İstanbul Üniversitesi başörtüsü, saç-sakal şekli olmak üzere öğrencilerin anayasadan kaynaklanan kişi hak ve özgürlüklerini sekteye uğratacak bir genelge yayınlamış, genelgeye uymayanlar okula alınmazken başörtülü öğrencilerin İlahiyat Fakültesi'ne girmeleri dahi yasaklanmıştır (Ceylan,2012:83). 28 Şubat sürecinin sembolü olarak görülen başörtüsü, dini simge olarak değil siyasal simge olarak kabul edilmiştir (Aydın, 2012: 68).

Yükseköğrenim literatürüne bu süreçte giren “İkna Odaları” ile üniversiteli kadınlar, inançları siyasi kimlikleri ve gelecekleri arasında tercihte bulunmak zorunda

bırakılmışlar, sayısı belirsiz başörtülü öğrenci üniversiteyi terk etmek zorunda kalmıştır (Özipek, 2004:643). İstanbul Üniversitesi'nin Avcılar Kampüsü'nde 1998-1999 yılları arasında uygulamaya konan İkna Odaları'nda, kadın öğrencilere akademisyenler tarafından, dayatmacı ikna yöntemiyle uygulanan baş örtülerini çıkartma baskısı, okula devam etmenin koşulu yapılmıştır (Özer, 2015: 11-14). Yargıtay Başsavcılığı'nın girişimiyle, 28 Şubat sürecinde irticai faaliyetlerin yapıldığı gerekçesiyle Refah Partisi Anayasa Mahkemesi'nin kararıyla kapatılmış, yargıçlar, Genelkurmay Karargahı'nda yapılan irtica brifingine tam kadro katılmıştır (Kazan, 2014: 243).

Refahyol hükümetinin, oy aldığı toplum kesimleri dışında ordu, büyük sermaye grupları, üniversiteler, medya hatta işçi sendikaları tarafından kabul görmemesini yerleşik düşüncenin dışında bir siyasi çizgide kabul edilmesine, kendisini ifade etmekte yetersiz kalmış olmasına dolayısıyla farklı kesimlerle iyi iletişim kuramamasına, irticanın temsilcisi kabul edilerek rejimin devamı için varlığına kesinlikle müsamaha gösterilmemesi gerektiği düşüncesinin bürokrasi ve toplum içinde yaygınlaşarak kabul görmesine; tabanını oluşturan kesimlerin çıkarlarının o zamana kadar hakim olan diğer kesimlerin çıkarlarıyla çakışmasına ve var olanı muhafaza etme direncinin açığa çıkardığı reaksiyonlara bağlayabiliriz. Refah Partisi, rejimle ilgili duyulan endişelere karşı güvenilir bir teminat vermemiş; partili kişilerin bunun aksini savunan hareketleri engellenmemiştir. Muhalefet ve diğer aktörler ise bu durumu, Refah Partisi'nin siyasi, ekonomik ve sosyal politikalarına önyargı ile yaklaşılması ve karşı çıkılmasının haklı nedeni olarak göstermişlerdir.

4.1.3. Sonuçlar

1997 Ocak ayı başlarında MGK Sekreterliği idaresinde görev yapmak üzere, kriz yönetimiyle ilgili çalışmaların başbakan adına MGK Genel Sekreteri tarafından yürütüleceği, Kriz Yönetim Merkezi'nin kurulmasının ardından, Milli Güvenlik Kurulu'nun 28 Şubat 1997'de yaptığı olağan toplantıda yayınlanan bildiri, hükümete muhtıra özelliği taşıyan, sivil siyasetin yerini sivil görünümlü askeri idareye bırakacağı bir dönemi başlatmıştır. Bildirinin gündemi, cumhurbaşkanı tarafından değil kuruldaki askerler tarafından hazırlanmış, anayasaya göre kurul üyesi olmayan MGK Genel Sekreteri toplantıya çağırılmış ve bu durum bildiride açıkça vurgulanmış olduğu için bildiri muhtıra özelliği taşımaktadır.

Kriz yönetimini başbakan adına kontrol etmekle görevlendirilen MGK Genel Sekreteri, MGK'nın hükümete vereceği talimatların yürütülmesini kontrol için yetkilendirilmiştir. Erdoğan bu durumu, parlamento görevinin MGK'ya devredilmesi olarak yorumlamaktadır (2012: 56-57).

Bildiriye göre, Devrim Yasaları'nın uygulanmasının esas olduğu, demokratik, laik ve sosyal hukuk devleti olan Türkiye Cumhuriyeti'ni hedef alan rejim aleyhtarı faaliyetler karşısında ödün verilmemeli ve Devrim Yasaları'nın ihlali durumunda savcılar harekete geçmelidir. 163.maddenin kaldırılması irticai akım ve laikliğe aykırı tutumların güçlenmesine neden olduğu için yeni yasal düzenlemeler getirilmeli, eğitim politikaları Tevhid-i Tedrisat geleneğine uygun şekilde düzenlenmeli ve zorunlu eğitim 8 yıla çıkarılmalıdır. İrtica sebebiyle, TSK ile ilişkileri kesilen ordu mensupları belediyelerde istihdam edilmemeli; finans kuruluşları ve vakıflar aracılığıyla tarikatlerin ekonomik güç haline gelmeleri ile laiklik karşıtı çizgideki TV ve radyo kanallarının durumu izlenmeli; belediye başkanları ve il-ilçe yöneticileri de SPK'nın sorumluluğuna sokulmalıdır (Yıldız, 2007: 15-16).

Özipek'e göre (2004:640) 28 Şubat'ı diğer askeri müdahalelerden ayıran, yönetime doğrudan el koymayan ordunun, doğrudan el koyma halinde yapacaklarını sivil güçlere yaptırarak biçimsel olarak demokrasiyi sürdürürken, sakıncalı gördüğü siyasi aktörleri siyasetten uzaklaştırmayı sürekli hale getirecek bir müdahaleyi kurumsallaştırmayı amaçlıyor gözükmesidir.

Erdoğan'a göre (2012: 58-59) bildiride gerekli görülen tedbirlerin Milli Güvenlik Kurulu'nca uygun bulunduğu belirtilmesi, hükümete takdir yetkisinin bırakılmadığını, yurttaşların bildiriye uymaması halinde yeni yaptırımlar geleceğinin vurgulanması ise bildiriyi hazırlayan iradenin kendisini anayasanın üstünde gördüğünü ifade etmektedir. Laikliğin sadece rejimin değil, demokrasinin de güvencesi olduğundan bahsedilen bildiride rejimin, anayasallık ve demokrasiden ayrı ve öncelikli görüldüğü anlaşılmaktadır. Çağdaş yaşamdan ayrılma eğilimlerinin eleştirildiği, laikliğin bir yaşam tarzı olduğunun vurgulandığı bildirinin asıl kaygısı insan hakları, demokrasi ve hukuk devleti olmayıp belli bir dünya görüşünü devlette ve toplumda hakim kılmak olmuş, dış politikanın belirlenmesi konusunda, parlamento ve hükümetin değil MGK'nın yetkili olduğu görüşü devam etmiştir.

MGK, ulusal güvenlik sorunlarının yanında, iç güvenlikten ekonomiye, eğitimden sağlık sorunlarına varıncaya kadar tüm alanlara müdahale etmiş, aldığı 18 maddelik kararları hükümete dayatmış, Refahiyol Hükümeti'ni istifaya zorlamıştır.

Genelkurmay tarafından aynı yıl, Milli Askeri Stratejik Konsept (MASK) belirlenmiş, bölücülük ve irtica Türkiye'nin iç düşmanları olarak açıklanmıştır. Batı Çalışma Grubu adıyla kurulan komite irticaya karşı kamuoyu oluşturmuş, Anadolu sermayedarı şirketlere ambargo uygulamasına gidilmiş, namaz kılan ve baş örtülü kamu görevlileri fişlenmiş, zorunlu eğitimin sekiz yıla çıkarılmasıyla İmam Hatip okullarının kapatılma süreci başlamıştır (Ensaroğlu, 2007:82-83).

Düşürülen Refahiyol hükümetinin yerine, Temmuz 1997'de Cumhurbaşkanı Demirel'in Mesut Yılmaz'ı başbakan olarak görevlendirdiği Anadol-D hükümeti geçmiş, yeni hükümetin ilk işlerinden biri havuz sistemini kaldırmak olmuştur. 28 Şubat sürecinin aktörlerinden olan birçok medya ve holding patronuna kolaylıkla yeni banka açma izni verilmiştir. Faiz oranlarının artmasıyla denk bütçe yeniden açık vermeye başlamıştır. 1998'de Türk Ticaret Bankası'nın özelleştirilmesi sırasında yolsuzluk sebebiyle Mesut Yılmaz'ın başbakanlığındaki Anadol-D hükümeti düşürülmüş; azınlık hükümeti olarak 1999'da göreve başlayan Ecevit başbakanlığındaki DSP, Mayıs ayında DSP-MHP-ANAP koalisyonuna dönüşmüştür (Karahan, 2012: 124).

28 Şubat sonrası Refahiyol hükümetinin yerine geçen hükümetlerin icraatları, 28 Şubat'a devlet organlarının desteğini göstermektedir. Mesut Yılmaz, ordunun taleplerini hayatı pahasına yapacağını söyleyerek yerine getirmiş, Temmuz 1999'da Ecevit'in imzaladığı irtica genelgesi bütün kurum ve kuruluşlara gönderilmiştir. Belgede rejim aleyhtarı irticaî, yıkıcı ve bölücü faaliyetlere karşı alınan önlemlerin artarak devam ettiği, siyasi iradenin irtica ile mücadelede tüm devlet kurumları ve kamu görevlilerinin arkasında olduğu, dinin siyasi, ekonomik, ticari ve sosyal istismarına karşı bakan, vali ve kaymakamların her türlü önlemi alacağı, özellikle kılık kıyafet yönetmeliğinin titizlikle uygulayacağı, eğitimle ilgili tüm kurum ve kuruluşların devlet denetiminde tutulacağı, irticaî yayın yapan radyo ve televizyon istasyonlarına karşı yasaların eksiksiz uygulanacağı, devlet politikası yapılan irtica ile mücadelenin tüm kurumların eş güdümünde yürütüleceği yer almıştır (Aydın, 2012:69-71).

Kökenleri Osmanlı'ya dayanan, iktidarla halk arasında devleti temsil eden örfi alan ile halkın içinde bulunduğu şer'i alan, Cumhuriyet sonrası bir değişim geçirmiş, devlet engel olarak gördüğü şer'i alan üzerinde denetim sağlarken, örfi hukuk yerine pozitivizmi koyarak kendi alanını yeniden üretmiştir. Cumhuriyet dönemi din-siyaset ilişkisinde, hilafetin kaldırılmasıyla Müslüman düşün dünyasında meşruluğunu sürdüren İslam'a ait geleneksel siyaset kuramı, uygulama düzeyinde kırılma yaşamış; 28 Şubat süreci ise modern siyaset içindeki Müslüman düşün dünyasının değişim ve dönüşümünün ortaya çıkmasına yol açan meşrulaştırmanın tarihi olmuştur (Arslan, 2012:49-52). 28 Şubat, değişim ve dönüşümünün açığa çıktığı bir süreci temsil etmektedir.

28 Şubat, karşı karşıya gelenlerden müdahale eden kuvvetin tasfiye olacağı, müdahale edilenin de kendi kendini tasfiye edeceği bir tarih olmuştur. İki tarafı karşı karşıya getiren şartlar, sonrasında iki tarafı da tasfiye etmiştir. Farkında olmadan kendini çözen politik kültürün oluştuğu süreçte, değerler ve semboller üzerinden “öteki”lerin görüşlerine karşı mücadele yürütülmüştür. Din siyaset ilişkisinde, laikliğin elden gittiği söylemi 31 Mart Vakası'ndan bu yana oligarşik despotizmin kullanılmasında aracı olmuş; 1925'te Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, 1930'da Serbest Cumhuriyet Fırkası, 1960'ta DP, 28 Şubat süreciyle de RP ve FP'nin kapatılmasında rol oynamıştır (Güzel, 2012: 106). Özipek'e göre (2004: 641) 28 Şubat, Cumhuriyet tarihi süresince ekonomik ve sınıfsal açıdan ayrıcalıklı olan bürokrasi ve büyük sermayenin yeni gelişen toplumsal güçlere karşı temizleme operasyonu olmuştur.

Özipek (2004: 643) bu süreçte, devleti ele geçirmeye çalışan irticanın sembolü olarak görülen başörtüsü sadece kamusal alanda hizmetli olarak çalışan kadınlarca kullanılsaydı, Anadolu sermayesi ise TÜSİAD'la yarışmaya aday olmasaydı, ne başörtüsü ne de yeşil sermaye olarak adlandırılan girişimlerin rejim için tehdit oluşturacağı görüşünü dile getirmektedir.

Bayramoğlu göre (2007:127) ise Erbakan ya ordunun isteklerine rest çekerek silahlı müdahalenin önünü açacak ya da Çiller'i erken seçime ikna için uğraşacaktı. Fakat sonuç, Erbakan'ın ordunun taleplerini kabul etmek zorunda kalması olmuştur.

28 Şubat sürecinde demokratik seçim yoluyla oluşturulan hükümet yıkılmış, yerine MGK Kararları doğrultusunda yapılacak uygulamaları gerçekleştirmeyi kabul etmeye hazır liderlerden oluşan bir hükümet kurulmuştur.

İrtica, devlet için öncelikli tehdit ilan edilirken kurumları ve toplumu çağdaş laik temelde yeniden biçimlendirecek önlemler uygulamaya konmuştur. Uygulamalarda belirleyici aktörler ise siyasi organlar değil, MGK Genel Sekreterliği ve Batı Çalışma Grubu olmuş; siyaset, laik-İslamcı karşıtlığı temelinde yeniden şekillendirilmeye çalışılmıştır (Özipek, 2004: 640). Büyük medya, yüksek yargı organları, Beşli Sivil İnisiyatif olarak adlandırılan STK ve sendikalar sürecin yaşanmasında ve meşrulaştırılmasında büyük rol oynamıştır.

TSK, 28 Şubat sürecinin gerekçesi olarak iç düşman ilan ettiği irticaya karşı mücadelede gerçekleştirdiği organize hareket planlarını Milli Güvenlik Siyaset Belgesi üzerinden yürütmüştür. Fakat MGSB’de iç düşman olarak görülen irticanın tanımı yapılmamış; söylemde din aslında İslam ile ilgili, doğrudan ya da dolaylı, bireysel ya da toplu her türlü düşünce, faaliyet ve eylem tehdit unsuru olarak görülmüştür. MGK bildirisinde, devletin içindeki irticai kadrolaşmanın tasfiye edilmesi gerektiği, siyasal İslamın arka bahçesi olan İmam Hatip Liseleri ve Kur’an kursları hakkında önlem alınmazsa Türkiye’nin İran’a benzeyeceği ve Türkiye’de din devleti kurma konusunda ilerleyen cemaat ve tarikatlerin iç düşman olduğu belirtilerek ülkedeki irticai tehdit üç başlıkta toplanmıştır (EĞİTİMBİR-SEN, 2014: 12-13).

28 Şubat süreci silahlı güçler kadar silahsız güçlerdeki darbe anlayışının yerleşikliğini göstermiştir. 1960 darbesinden sonra yargıçlar, bir kez daha bir darbenin uygulayıcısı olmuş, yurttaşların tercih ederek iktidara getirdiği parti kapatılmıştır. İdare Mahkemeleri’nde kılık kıyafet ile ilgili 1997 sonrası açılan davalar kabul edilmemiştir. 28 Şubat sürecine eleştiriler, devlete hakaret sayılarak 312. maddeye göre mahkumiyetler yaşanmıştır (Tuna, 2007: 105-107). Bu süreçte, İslami kesimleri içinde barındıran, çevreyi temsil eden en büyük örgütlü güç olan RP, başlıca hedef haline gelmiş; Necmettin Erbakan başbakanlığındaki Refahyol Hükümeti’nin yerleşik güçlerle açık bir çatışmaya girmeden zaman içinde hükümete müdahale veya darbe tehlikelerinin ortadan kaldırılacağını öngördüğü, kimilerince basiretli siyaset, kimilerince teslimiyetçilik anlamına gelen siyaseti başarılı olmamıştır (Özipek, 2004: 644). Fakat Milli Görüş çizgisi, koalisyon hükümetinin yıkılmasından parti kapatılmasına, kendi içindeki kopuşlara Fazilet ve daha sonra Saadet Partisi’nin kurulmasına giden süreçte siyasi etkinliğini azalarak da olsa korumuştur.

Toplumsal hayatta etkinliği ve kamusal alanda görünürlüğü artmakta olan İslam'ın, resmi ideolojinin tanımladığı, tek tip insan, tek tip toplum ve din üretmeye yönelik toplum mühendisliği projesine uygun olarak 28 Şubat sürecinde varlığı ve görünürlüğü azaltılmaya çalışılmıştır (Yıldız, 2012: 200).

Sadece 1998'de kılık kıyafet uygulamalarına uymadıkları gerekçesiyle 637 öğrenci okuldan uzaklaştırılırken; 1017 öğrenci kınama cezası almış; 1006 öğrenci hakkında soruşturma yapılmış; 25 öğretim görevlisi işten çıkartılırken; 91 üniversite görevlisine aylıktan kesme, 140'ına kınama; 216'sına uyarı cezası verilmiştir (Erkilet, 2012: 101).

28 Şubat süreci sonrası, Cumhuriyet tarihinin en büyük ekonomik krizi yaşanmış, faiz oranları %7500'lere çıkmış; batan otuzdan fazla bankanın zararı Hazine'ye yüklenmiş, halk yarı yarıya fakirleşmiştir. Siyasi ve ideolojik görüşleri, dini inanışları nedeniyle işten atılanların yeni bir işe girmeleri engellenmiş, başörtüsü yasağı, katsayı engeli gibi nedenlerle eğitimden uzaklaştırılanlarla ülkenin sanayi, sağlık, eğitim alanlarında yetişmiş eleman açığının kapatılması sekteye uğratılmıştır. Esnaf ve iş adamlarının kamplaştırılması sonucunda yeşil sermaye olarak adlandırılan sermayeye karşı açılan savaş ekonomiye zarar vermiştir (Çetinkaya, 2016: 127-128). 28 Şubat sürecine toplumun itirazı ihtiyatlı olmuş, etkin bir sivil ve siyasi haklar mücadelesine dönüşmemiştir.

Tek parti dönemindeki devlet politikasının demokratik değıl, otoriter ve totaliter bir laikliğe dayanmasının sonucunda muhalefetin aşırı şiddet kullanılarak bastırılması dindar ve muhafazakar kesimlerin içe kapanmacı, savunmacı bir tutum geliştirmesine neden olmuş; hak taleplerinin irtica ve kalkışma olarak görülebileceğı korkusu yılgınlık ve hak taleplerini erteleme sonuçlarına yol açmıştır. 28 Şubat sürecinde, geçmişten gelen bu tecrübelerin yanı sıra toplumda var olan itaat kültürü ve insan haklarına dayanan adaleti herkes için talep etmeyi, demokratik hakları herkes için savunmayı öngören ahlaki tutum eksikliği de laik kesimlerin yanı sıra süreç yüzünden mağdur olanların ailelerinin bile belirgin şekilde tepki göstermemesine yol açmıştır (Özipek, 2004:646-647).

4.2. 28 Şubat ve Kadınlar

28 Şubat sürecinde kadınların politik olarak kamusal alanda modern-modern karşıtı, Batıcı-İslamcı, laik-şeriatçı ikili karşıtlıkları ile belirlenmesi ve nesneleştirilmesi, başörtüsü yasaklarına karşı açılan davaların büyük oranda reddedilerek yargılamasının yapılmaması, irticai faaliyet yaptıkları gerekçesiyle başörtülü kadınlar ve eşlerinin fişlenerek işlerinden edilmesi politik kurumların işleyişini sekteye uğratmıştır. Başörtüsü yasakları, örtülü-örtüsüz karşıtlığı ile bütün kadınların belirlenerek nesneleştirilmesine yol açmış; yasağın muhatabı başörtülü kadınların ise içinde bulundukları konumu sorgulamasına hak arayaşına girmesine vesile olmuştur. Daha önce ev içi alanıyla, sessizlik, itaat ve tahsilsiz olma ile eşleştirilen başörtülü kadınların yasaklar sonrası üniversite eğitimlerine devam etmek için sokağa çıkarak mitingler düzenleyen, eylem yapan, STK'lar ve dernekler aracılığıyla haklarını savunan kadınlara dönüşmesi var olan yapıdaki değişimin kadın kimliğine yansıdığını ve kendi olma sürecini başlattığını kanıtlar niteliktedir. Başörtülü kadınların özneleşmesi, farklı kadın kimlikleri arasındaki ayrışmayı da ortaya çıkarmış; kadınların 28 Şubat sürecinde hegemonya yarışı nedeniyle ikili karşıtlıklar üzerinden başörtüsü yasakları aracılığıyla belirlenmeye tabi tutulduğunun, kadın sorunları ve haklarının ise görmezden gelindiğinin anlaşılmasıyla farklı kadın konumları arasında diyalog ve dayanışmanın önemi ortaya çıkmıştır.

İslamcı kadın teriminin, bulunduğu belirlenmişlik konumunu sorgulayarak dağıtılmış siyasal paylaşıma karşı mücadele veren, bu sırada toplumsallaşan, siyasallaşan laik ve feminist kadından farklılaşan başörtülü kadın için kullanılmasının sebebi, orta sınıf dindar kadın veya Müslüman kadın terimlerinin hem siyasal vurgusunun belirgin olmaması hem de başörtüsüz kadınların Müslüman olmadığı dışlayıcılığına veya bütün başörtülülerin orta sınıf ve kadın mücadelesine dahil olduğu kabulüne neden olma ihtimalidir. Ayrıca İslamî yöntem, tutum, davranış, yaşam biçimi olabilir; ancak canlı bir varlık olan kadın için İslamî kadın terimi söylemi rahatsız edici olduğundan İslamcı kadın terimi kullanılmıştır. Bunun yanı sıra, başörtüsü-turban ikili söyleminin her ikisi de kullanılmıştır.

4.2.1. Kadına Bakış Açısı

Hegemonik ve karşı hegemonik iktidar merkezlerinin birbirlerinin eylem ve söylemlerini çürütmeye uğraştıkları, birbirlerine eklemlenerek dönüştükleri, mevzilerin ise sürekli olarak değiştiği; hakimiyet mücadelesi veren tarafların, kontrol altında tutulması gereken bir alan olarak gördüğü, çoklu karşılaşmalar alanı şeklinde tanımlanan kamusal alana (Kural,1997:6), kadınların girme talepleriyle, var olan mücadele alanlarından biri de “*kadın ve bedeni*” haline gelmiştir. Ülkeyi 28 Şubat’a götüren tarihsel süreçte, kadınların başörtüsüyle kamusal alanda bulunma talepleri hem hegemonya yarışında olan tarafların hem de birbirinden farklı ideolojiye sahip kadınların ilgi ve tepkisini çekmiştir.

28 Şubat sürecinde, İslami nitelikli bir ideolojiyi benimseyen topluluğun erkekleri iktidardayken, kadınlarının görünür olmasına özel alanda konumlandırılan dinin kamusal alana girme talebi olarak yaklaşmış ve laikliği zedeleyeceği düşüncesiyle karşı çıkmıştır. Baudieu’ya göre, toplumsal tahakküm ilişkisinin bedenleşmesi olan itaat, kadın bedeninde ifadesini bulur. Türkiye’de iktidar ve kadın bedeni arasındaki ilişki ise, 1882’de II.Abdülhamit’in kadınlara peçe giymeyi yasaklayarak ferace giymeyi emretmesine kadar gitmektedir. Cumhuriyet döneminde “*cinsiyetsiz kız kardeş*” olarak görülen kadınlar, 28 Şubat sürecinde laik olanlar ve olmayanlar olarak ayrıştırılmış; laik kadın eğitilmiş, şehirli, özgür; örtülü kadınlar ise cahil, bastırılmış ve ikincil olarak görülmüştür (Arvas Balta, 2014:22-25). Her durumda kadın, belirlenmeye tabi tutulmuştur.

Devletin dinden ayrılması olarak değil dini denetim altına alması şeklinde uygulanan laiklik, kadın bedeni üzerinden türban meselesine dönüştürülerek tartışılır hale gelmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla İslami bürokrasinin oluşturulmasına, İslam’ın milli kimliğin temel taşı kabul edilmesine rağmen, yüzeydeki “dış görünüşü bozan” türbanın, laikliği tehlikeye soktuğu, özellikle eğitilmiş oldukları halde başlarını örten ve Batı merkezli modern tanımını altüst eden kadınların bu tehlikeye neden olduğu görüşü doğrultusunda başörtülü kadınlar, özgür bireyler olarak değil, devletin bütün kurumlarını ele geçirerek dini, siyasal baskı aracı yapacakları düşünülen siyasal İslamın neferleri kabul edilmişlerdir (Azak, 2003:83).

Başörtülü kadınların İslami pratiklerin en görünür şekli olan örtüsü, ona yüklenen anlamları üreten söylem tarafından kamusal alandan temizlenmesi gereken bir sembol

olarak kabul edilmiştir. Avrupalı erkek özneye karşılaştırıldığında oryantalist söylemin Doğu-Batı kurgusunda merkezde yer alan tesettürlü kadınlar, hem kültürel ve dinsel hem de cinsel farklılıklarından dolayı söylemde belirgin şekilde ötekileştirilmiştir (Arvas Balta, 2014:25-27). Kadınların ikili şekilde kategorize edildiği bu yaklaşımda laik olarak adlandırılan kadınlar arasındaki farklılıklar yok sayılırken, tesettürlü kadınların kendi içlerinde homojen bir grup oldukları varsayılmıştır.

Modern kurumlarda, kız öğrencilerin başını örtmesi devletin resmi politikasına karşı bir meydan okuma şeklinde algılanmış ve cezalandırma yoluna gidilmiştir. Ancak Tanzimat’tan bu yana süren Batılı değerler üzerinden modernleşme anlayışı, İslamı pratikte yaşayan kadınların kamusal alanda var olma mücadeleleri sonucunda değişime uğramaktan kurtulamamıştır. Öte yandan başörtüsüne karşı gösterilen yoğun tepkiler, başörtüsünün aynı zamanda siyasal İslam içinde sembol haline gelmesine de yol açmıştır (Çaha, 2017: 296-297).

Başörtülü kadını, rejime tehdit olarak gören laiklik savunucularının yanı sıra İslamı, hayatın her alanını düzenleyen ilkeler bütünü olarak gören İslamcılar için de *türban* siyasal bir simge olmuş; her iki taraf için türbanlı kadınların kamusal alanda varlığının artması toplumun İslamlaşması anlamına gelmiştir. Bu durum bir taraf için gerileme, diğer taraf için ise nizama giden yolun yapı taşı ve müjdecisi olarak kabul edilmiştir. Türkiye’de laik-İslamcı çatışması olarak görülen kutuplaşma, temelde, farklı İslam anlayışlarının milliyetçilikle bütünleşmiş halleri arasında “kamusal alanı, davranış kurallarını, ahlak normlarını ve beden politikalarını” belirlemek için verilen bir mücadele haline gelmiştir. Bir taraf başını örtmeyen kadınları “iyi Müslüman” tanımlamasının dışında bırakırken; diğer taraf başını örten kadınları “modern İslam rüyasını bozan, dış kaynaklı, gerici, çağ dışı” olarak nitelemiştir (Azak, 2003: 84- 85).

İslami hareket ile sistem arasındaki gerilimin başörtüsü üzerinde yoğunlaşmasıyla, İslami kimliklenme siyaseti, kadın bedeni üzerinden yürütülen mücadele alanı haline dönüşen bir görüntü almıştır. Bu durum, inanç özgürlüğü içeriğinin kadının örtünmesi olarak sınırlandırılması ve belirlenmesine yol açmıştır (Aktay, 2011: 151). 28 Şubat sürecinde siyasal İslam ile devletçi seçkinler arasındaki görünür çekişme alanlarından biri olan kadın ve bedeni, her iki kesim tarafından kendi politikalarına göre ayrı ayrı simgeleştirilmeye maruz kalmış, dolayısıyla belirlenmiş sınırlar içinde konumlandırılarak politik olarak nesneleştirilmiştir.

1950'ler ve 60'larda kadınların bireysel olarak dine yönelme ve tesettüre girmeleri devlet tarafından sert biçimde cezalandırılmış; bu durum konuya toplumsal ilginin artmasına neden olmuş (Çaha, 2017: 299); 1960 darbesinden sonra şapka kanununu “kıyafet kanunu” gibi görme ve gösterme durumu ortaya çıkmış, 1968’lerde öğrenim görmüş ve kültürlü sayılan kadınlarda örtünme eğiliminin artması irticanın yükselmesi olarak algılanmıştır. İrtica korkusu yüzünden başörtülü öğrencilerin kamusal alana çıkarak meslek sahibi olmasındansa evlerine dönmeleri tercih edilmiştir (Aktaş, 2004: 828-830). 1970’lerde ülkede yaşanan iç çatışma konuyu ikincil planda bırakmıştır. 1970’lerde Milli Görüş’ün ve başta Nurcular olmak üzere farklı dini cemaatlerin gündemine kadın ve kadının eğitimi konusu girmeye başlamış, kızlar için Kur’an kursları ve İmam Hatip Liselerinde sınıflar açılmıştır (Çaha, 2017: 300).

“Devlet, piyasa ve aile” üzerinden kendisini tanımlayan siyaset içinde dönüşüme uğratılan İslami düşünceye dayanan siyasal harekette, kadınların toplumsal yaşama katılımları kadınsı alanlarda kalmaları koşuluyla kabul görmüştür (Yılmaz, 2011: 806).

MSP içinde kadınlar için düzenlenen “Doğu’da, Batı’da ve İslam’da Kadın” konferansında Erbakan, Doğu Bloku’nda saygın bir yere sahip olmayan kadınların az ücret karşılığında ağır çalışma şartlarında çalıştırıldığını; Batı’da erkeklerle rekabet ortamında çalışmak zorunda kalan kadınlara doğasına aykırı görevler yüklendiğini; manevi ve maddi yaşamın birarada olduğu İslam’da ise mülkiyetin korunup israfın önlendiği bir toplumda kadınların hasta bakıcılık, hemşirelik, kadın doktorluğu gibi birtakım alanlarda çalışmasının teşvik edildiğinden bahsetmiştir. Eğitim-öğretim ve ibadet açısından kadın ve erkek eşit tutulmuş; ayakları altında cennet bulunan kadınlar, anne olmalarıyla toplumun ve terbiyenin temeli olarak görülmüşlerdir (Özbek, 1996: 55-57). Bu dönemde henüz politikadaki etkisinin farkına varılmayan kadınların, kendilerine has meslekler icra etmesi gerektiği düşüncesi hakim olmuştur. Bu düşüncenin ileriki vakitlerde de değişmeyeceği ortaya çıkacaktır.

Çakır (2000:13), “İslam’da kadının konumu” konusunda ağırlıklı olarak erkeklerin ve erkekleşmiş kadınların temelde üç ayrı yaklaşımda olduğundan bahsetmektedir. Bunlar: Müslüman kadınların şartlarının iyileşmesi için dinlerini terketmeleri gerektiği görüşü; şartların İslam içinde kalarak da iyileştirilebileceği görüşü ve İslam’da kadın sorunu olmadığı görüşüdür. İlk yaklaşımda “İslam kadın düşmanıdır.” düşüncesi ağır basarken, laiklik yanlısı aydınlar bu görüşten

etkilenmişlerdir; ancak laiklik yanlılarının esas var olduğu ikinci grup, kadın sorunun olmadığı düşüncesine sahip olanların da giderek dahil olduğu birbirinden farklı görüşleri barındırmaktadır. Birinci ve üçüncü görüş kadın konusuna toptancı şekilde yaklaşmış ya kadından dini inancını tümünden reddedmesi beklenmiş ya da tamamen konunun varlığı reddedilmiştir. Konunun tümünden reddi, hasta bir insanın ağrısını unutmak için “Acı yok!” diye tekrarlayarak acısını unutmaya çalışmasına benzetilebilir. Bu yöntem, ağrının geçici olarak hafiflediği hissi uyandırabilir; ancak hastalığın olmadığı anlamına gelmemektedir.

1980 darbesi sonrası sol grupların bastırılması, IMF reçetelerinin kabul edilerek serbest ekonomiye geçilmesinin ardından, sermaye tabana yayılmaya başlamıştır. Dindarlaşma eğiliminin artarak orta sınıfa doğru yayılmasıyla dindar orta sınıf kadınlar, modern şehirlerde dini değerleri olan başörtüsü ile yer almışlardır. Başörtüsünün üniversitelerde sorun olmaya başlaması da aynı yıllara tekabül etmektedir. Bu durum karşısında çeşitli İslami kesimlerdeki farklı dini gruplar ve cemaatler, kadınla ilgili görüşlerini dergiler aracılığıyla ortaya koyarak kadınların tehlikeli fikirlere karşı korunması mücadelesine girişmişlerdir (Çaha, 2017: 301-302). 1980 darbesiyle kamusal alandan uzaklaştırılan, Schmitt’in ortaya koyduğu “öteki/düşman” olanlar, yerlerini yeni bir “öteki”ye bırakırken, hem ilmi hem manevi yönleri eksik kabul edilen başörtülü kadınların “ötekinin ötekisi” şeklindeki varlığı, erkek öznenin korumasına tabi tutularak belirlenmiştir.

Hemen her İslami cemaat, kapılarını her yaştan kadına açmış; kadınlara yönelik dernekleşme ve vakıflaşma çalışmaları başlatmıştır. Nakşibendiler “Kadın ve Aile”, Nurcular “Bizim Aile” Emine Şenlikoğlu ve çevresindekiler “Mektup” dergisini çıkarmıştır. Çakır’a göre (2000:14) bir erkek hareketi olan İslami harekete hem damga vuran hem de en büyük zorlukları çeken ve fedakarlık yapmak zorunda kalanlar, kadınlar olmuştur. İslami hareketin yükselişe geçtiği 1980’lerden itibaren hareket içindeki hakimiyeti ellerinde tutan erkekler, “*İslam ve kadın*” konusundaki tartışmalara belli ölçülerde kalmak kaydıyla kadınların katılmasına izin vererek giderek artan eğitilmiş kadınlara belli meşguliyet alanları açmışlardır. Öte yandan var olan erkek egemen bakış açısı değişmezken “*İslam’da kadın sorunu olmadığı*” yönündeki geleneksel bakış açısı devam etmiştir.

1990'lı yıllarda İslamın demokratikleşmesi konusu “Müslüman kadın” üzerinden sürmüştür; başörtülü kadınların kamusal alana katılım talepleriyle başlayan tartışma, İslamcı hareket içindeki ayrışmayı da başlatmıştır. Kadın bedeni üzerinden yürütülen başörtüsü tartışması, aynı zamanda kadın hareketi içindeki farklı sivil toplum örgütleri arasında egemen siyasi söyleme karşı alternatif bir siyasi duruşun göstergesi haline gelmiştir (Yılmaz,2012:806). Bu yönüyle 28 Şubat sürecinde yoğunlaşan başörtüsü meselesi diyalektik bir tersine dönme işlevi görmüştür.

Kadın olmalarından dolayı laik ve İslamcı ataerkiyle, örtülü olmalarından dolayı modern-laik ideolojiyle ayrı ayrı mücadele veren başörtülü kadınlar, iktidar-güç söylemlerini açığa çıkarmışlardır. Cumhuriyetçi laik ideolojinin uyguladığı ayrımcılığın yanı sıra, kadınların kamusal alandaki varlığını tebliğin gereği olarak gören kesimler, kadınların zamanı geldiğinde evlerine dönerek politik alana dahil olmamasını beklemişlerdir (Kural, 1997:16). Kadın ve bedeni, 1920'lerde medeniyet dönüşümünü görünür kılarken, 1980'lerden sonra başörtülü kadın, medeniyetin reddedilmesinin ifadesi olarak görülmeye başlanmıştır (Göle, 2014: 117). Kadınların sahip olunan ideolojilerin sembolü haline getirilmesi, politik yaşamın yazılı olmayan bir kuralı haline gelmiştir.

1980 darbesi sonrası kurulan Refah Partisi, başörtüsü konusunda çözüm arayışlarına cevap veren bir parti olmuş; MSP'den beri süre gelen kadın konusuna yaklaşım devam etse de kadınların giderek toplumsallaşması sonucunda partide önemli değişimler yaşanmıştır. Kadınların geleneksel kadınlık konumlarını değiştirmeleri beklenmemiş, ev içi toplantıları gibi informal siyasal alana katılımlarının önü açılmış, formel siyasal alandan ise uzakta tutulmuşlardır. Kadına erkeğin kölesi değil, evinin hanımefendisi, kocasının ise yardımcısı ve örtüsü şeklinde bir bakış açısıyla yaklaşmıştır (Özbek, 1996: 66-71).

1982 Anayasası ile partilerin kadın kolları kurması yasaklanmış olsa da, yükselen kadın hareketini gören RP, İslami kesimdeki kadınlar için *Hanımlar Komisyonu*'nu kurmuş, komisyon kadınların feminizmden etkilenmemesi için feminizme karşı duruş geliştirmiştir. 1994 seçimlerinde söylemlerini yumuşatarak tabanını genişletmek amacıyla ANAP'lı Filiz Ergün ve eski mankenlerden Gülay Pınarbaşı parti üyeliğine kabul edilmiş; nüfusun çoğunluğunu oluşturan kadınların RP için oy kullanmasına ve diğer kadınlara partinin gerçeklerini anlatmasına önem verilmiştir (Özbek, 1996: 72-

75). 1990’larda RP ile Müslüman kadın, siyasal alana kendisiyle alakalı milletvekili olmak ya da parti teşkilatlarında yönetici olmak gibi amaçlarla değil, partisinin oy kitlesini genişletmek için çalışmak üzere girmiş, bunu tebliğin gereği olarak yapmıştır. Kadının ev içinde erkeğin yardımcısı olma konumu parti içinde de devam etmiştir. Kadınlar için erkekler tarafından kurulan komisyona verilen “hanımlar” ismi, kadınların siyaset yapmasının kuralları ve sınırlarını ortaya koymuştur.

İslamcı erkekler, kadınların kendi konumlarını sorgulamasına, itiraz etmesine ve kendi sorunlarına sahip çıkmasına özellikle de feminist hareketten etkilenmelerine karşı tedbir almışlar; feminizmi İslam dışı hatta karşıtı olmakla ve iffetsizlikle suçlamışlardır. İslamcı gazeteci Ali Bulaç, homoseksüellik ve eş cinselliğin sebebi olarak gördüğü feminizmi, kadını erkeğe karşı ayaklanmaya çağıran isyancı bir hareket olarak tanımlamış, femistleri ise akılları kısa ve bir karış havada olarak nitelemiştir (Çakır, 2000:16). Kadınların konumlarını sorgulaması düşüncesi, feminizm savunuculuğuyla bir tutularak aşağılanmış, suçlu bulunmuştur. Varolan sorunların dile getirilmesine karşı yaftalayıcı bir söylem oluşturulmuştur.

Oliver Roy, İslamcılarının ekonomik ve toplumsal projelerinin olmadığını bu nedenle iktidara geldiklerinde muhafazakarlaştıklarını söyler. İslamcılık, kendisini Batı’nın kültür emperyalizmine bir tepki olarak tanımlarken İslam’ın Batı’yla farkını ise “Müslüman kadın bedeni” temsil etmiştir (Yılmaz,2012:814). Bu nedenle kadının belirlenen sınırlar içinde tutulmasına büyük önem gösterilmiştir.

Parti çıkarlarını tebliğ amacı ile bir tutarak çalışan, RP için oy toplama görevi üstlenen kadınlar, belirlenen sınırlar içinde kalmaları istendiği için partiye getirdikleri oy oranında, parti yönetiminde görev alamamışlar; kendileri için oy toplayacakları bir durum söz konusu olmamıştır. Kadınlar, partili erkeklerin politika ve çıkarları ile özdeşleşmiş, bu nedenle politik nesne olma durumundan kurtulamamışlardır. Parti tabanını oluşturan kadınların 1990’larda ismi duyulmaya başlayan; kadın hakları, toplumsal cinsiyet eşitliği gibi konularda Kur’an’ı temel başvuru kaynağı olarak kabul eden İslami feminizmden etkilenmelerinin önüne geçilmeye çalışılmış, İslamcı ideoloji içinde kadınların farklılık ortaya koyması kabul edilmemiştir. Kadınların İslami yönü öncelikli, vurgusu ise *kadın* olan bir düşünceye yönelmelerinin özel alanda var olan ataerkil ilişkileri değiştirebileceği, politik olarak ise partinin oy oranlarına yansıyabileceği düşüncesi de böyle bir yaklaşıma neden olmuş olabilir.

Çakır, (2000:17) İslami hareket içinde iktidara sahip olan erkeklerin, kadınları yaratılıştan eksik görmeleri sebebiyle kadınların her zaman kendilerini kanıtlamak ve “örnek Müslüman” rolünü üstlenmek zorunda bırakıldığından bahsetmektedir. İslamcılık-laiklik tartışmaları çoğunlukla kadın üzerinden yürütüldüğü için kadınlar “mükemmel” olmak zorunda görülmüşlerdir. Politikada özne olarak yer alan herhangi bir ideolojiye sahip erkek için ise böyle bir durum söz konusu olmamıştır. RP’nin iktidar ortağı olmasıyla, modernleşme döneminden beri devam eden ikili ayrımları norm olarak ortaya koyan bürokratik iktidar muhalefete geçmiş, başörtüsü dolayısıyla kadın ve bedeni, iki taraf arasındaki yarışın ana unsurlarından biri olmuştur.

Başörtüsü, bu yarışta İslam’ın simgesi olmaktan çıkarılıp bir tarafın içselleştirerek kendi ideolojisinin bayrağı haline getirdiği diğer tarafın ise ötekileştirdiği politik bir simge haline gelmiştir. Başörtülü ve kamusal alanda var olmak isteyen bütün kadınlar İslamcı ve RP’li kabul edilirken başörtüsüz kadınlar ise fesat kaynağı olarak görülmüşler, özcü bir yaklaşıma tabi tutulmuşlardır. Siyasal İslam, iktidara gelmeden önce karşı çıktığı ikili ayrımları sürdürmüştür.

Laik kadınlardan Nilüfer Göle, Feride Acar ve Özlem Avcı başörtülü kadınların örtünmesini bireysel tercih olarak değil; kadının erkeğe, cemaate ve İslamcı ideolojiye boyun eğmesinin göstergesi olarak değerlendirmiştir. Yani özgürlüğün sınırı başın açıklığıyla belirlenmiş, örtünen kadınlar ise *özne* konumuyla ilişkisiz şekilde *esirlere* dönüştürülerek sabit bir kimliğe indirgenmiştir. Başörtüsünün erkek baskısı ya da ideolojik amaçlarla örtüldüğü düşüncesi hakim olmuştur. Kadınların özerk bir birey olduğu yok sayılmış, başörtülü kadının ancak başka kimlik altında varolabildiği kabul edilmiştir. Başörtüsünün kadını hem dinin hem erkeğin boyunduruğuna soktuğunu, kadına dışarıdan gelen bir baskı olduğunu, hakim kültüre karşı bir kimlik koruma aracı olarak seçildiğini, kadını modernizme karşı korurken dış dünyaya çıksa da içerde bıraktığını, kadın bedenini nesneleştirme yoluyla erkeğe cinsiyet ayrıcalığı sağladığını öne sürmüşlerdir (Arvas Balta, 2012: 46-48).

Kadınlar, kamusal alanda hiçbir şey yapmalarına gerek kalmadan, sembolik görünürlükleriyle tıpkı ilk dönem cumhuriyet ideolojisinin, Batılı modern değerlere göre dönüştürerek Batılı bir medeniyet oluşturma amacıyla olduğu gibi, toplumu İslami değerlere göre yeniden dönüştürmek ve Batı’dan farklı özgün medeniyet anlayışı getirmeyi amaçlayan İslamcı ideoloji ve toplum projesinin simgesel aktörleri olarak

araçsallaştırılmış, erkeklerin arkasındaki yerlerini almışlardır. Topluluklardaki etnik, dini, ulusal, ırksal farklılıkların görüntüleri, taşıyıcıları ve kültürel temsilcileri olmuşlardır. Kadın bedeni, toplumsal hareketlerin kutsallığının sembolü ve “namus, onur ve şeref” odağı haline getirilmiş; öte yandan dini, ulusal ve kültürel değerlerin korunmasına yönelik ataerkil söylem ile ideolojiler ve toplum projelerinin denetimine alınmıştır. Çünkü her zaman kadının, sınırları aşma endişesi var olmuştur. Evden kamusal alana çıkması, cinsiyetsizleşmesine, misyon yüklenmesine ve erkeklerden daha fazla çalışmasına hatta kendini feda etmesine yani “tanrıçalaşmasına” bağlanmıştır (Altuntaş, 2012: 70-74). Gelenekselden moderne geçişi amaçlayan aynı zamanda modernleşme ile hesaplaşmaya giren toplumsal hareketlerde kadınlar, yaşanan mağduriyetlerin siyasal söyleme dönüştürülmesinin araçsalı haline getirilmişlerdir.

4.2.2. 28 Şubat Kadınları

Güçlenen İslamcı-muhafazakâr politikalara bağlı orta sınıf dindar kadınlığın yaratılması, tesettürün hem orta sınıf laik ve geleneksel Müslüman kadınlıktan hem de Müslüman erkeklikten ayırt edilmek üzere yeniden anlamlandırılmasıyla ortaya çıkmıştır (Köse, 2011: 822). 80’lerden başlayarak 28 Şubat sürecinde zirveye ulaşan başörtüsü yasakları ve tartışmaları sonucunda ortaya çıkan bu durum, 28 Şubat sürecinin iki şekilde işlediğini göstermektedir.

İlk durumda politik olarak nesneleştirilen, kamusal ve toplumsal hayattan dışlanan başörtülü kadın, süreç içinde İslamcı kadına dönüşmüş, performatif performans ile politik “nesne”likten “özne”liğe geçiş gösterdiği bir süreç yaşamıştır. Peki başörtüsü ve türban birbirinden farklı mıdır? Arasındaki fark nasıl belirlenmiştir? Türk siyasetinde başörtüsü tartışmalarının nedeni nedir? Etkileri ve sonuçları ne olmuştur? Kadınların politik ve toplumsal durumunu nasıl etkilemiştir?

Gönüllü modernleşme çalışmalarına girilen Türkiye’de, toplum buna bağlı olarak kendi “ben”liğini ve “kimliğini” kurarken “ötekisini” de kendi içinden seçmiş “eski” ile “yeni” arasındaki mesafenin uzaklığı çağdaşlığı göstermiştir. Din ve ona bağlı tesettür gibi kurumlar ise, hiçbir zaman ortadan kalkmamış; ancak 1980 ve 1990’larda zaten var olan unsurlar zamanın dilini öğrenerek kendilerini ifade ve temsil olanağı bulmuşlar; dolayısıyla dinin kamusal görünürlüğü artmıştır (Bilici, 1999: 37). İslam modern kurumlar aracılığıyla varlığını görünür kılarken, modernlik de dinselleşmiştir.

Oryantalist söylemde Doğululuğun ve Müslümanlığın en belirgin işareti ve kimliğinin kurucu ögesi olan örtü, Müslüman ülkelerin modernleşmeci elitleri tarafından da aynı işlevi görmüş; Türk modernleşmesi sırasında kurtulunması gereken “öteki” imgesini tesettürü ile görünür olan kadın karşılamıştır. Eski, geleneksel yapının ögesi kabul edilen örtü, belirlenen ideal normdan sapma olarak görülmüş; “modern-geleneksel, laik-şeriatçı” karşıtlığının ve “biz-onlar” ayrımının simgesi kabul edilmiştir. Şişman’a göre (2013:155-156) bu durum, Batı’nın Doğu’yu tanımlarken kendisini evrensel bilginin öznesi olarak merkeze ve tanımlama konumuna koyduğu bilgi/iktidar söyleminin yansımalarına benzemektedir. Farklı olanın farklılığını kendi bekasına karşı bir tehlike görerek reddeden ataerkil otoriterliğin devreye girmesiyle, kimliği kuran “öteki”nin farklı olmasına izin verilmemiştir (Demirağ, 2003:28). Dolayısıyla ötekileştirilen politik nesnenin, “öteki”yi belirleyen iktidara benzemesi; fakat hiçbir zaman sınırlarını aşmaması için birtakım önlemler alınması ve yasaklar getirilmesi kaçınılmaz olmuştur.

Batılılaşmanın başladığı Osmanlı döneminden bu yana bozulmasından endişe duyulan ideal cinsiyet ayrımlarının belirlenmesi adına önemli bir konu olarak öne çıkan tesettür, İran İslam Devrimi’nin yanı sıra küreselleşen İslamcılığın etkileriyle 1980’lerden itibaren Türkiye’de sembolikleşmiştir (Köse, 2011: 825).

1951’de ilk İmam Hatip Lisesi’nin ardından 1977’de kız İHL’sinin açılmasıyla 70’lerin sonlarından itibaren başörtülü olarak yüksek öğrenim görme ve meslek icra etme taleplerinin ortaya çıkmasıyla tesettür meselesi kendisini göstermeye başlamıştır (Aktaş, 2006: 56). *Milli Eğitim Bakanlığı ve Diğer Bakanlıklara Bağlı Görevliler ile Öğrencilerin Kılık Kıyafetine Dair Yönetmelik* çıkarılmıştır. Yönetmelik İHL’leri de kapsamış kız öğrencilerin okullarda başlarını açmaları kuralı getirilmiştir. Bu şekilde üniversiteye giden başörtülü öğrenci sayısının azaltılması hedeflenmiştir (Aksoy, 2005: 164). Ancak düşünülenin aksine başörtülü öğrenci sayısında bir azalma olmamış; pek çok İslami grup yasağa karşı tek bir kitle gibi hareket etmeye başlamıştır.

Ev sahibi ve efendiliği pekiştiren hizmetçilerin başörtüsü arzulanır bir şeyken, üniversitelinin baş örtüsü modern düzeylerde gezinmeye başladığı için, başörtüsü ile modern olma arasındaki mesefa ortadan kalkmaya başlamış; dolayısıyla modern kimlik, kendi varlık aracı olan “ötekisini” yitirmekle karşı karşıya kalmıştır. Bu nedenle, “geleneksel ve modern türban” ayrımına gidilmiş, geleneksel türban eğitim almamış,

çoğunlukla köy ve gecekonduarda yaşayan kadınların kullandığı baş örtme biçimi olarak; modern türban ise kentsel kökenli, sınıfsal dikey hareketlilik gösterebilen, üniversite kampüslerinde varlığı gözlenen, sorun yaratan bir baş örtme biçimi olarak belirlenmiştir. Sözcük politikaları çerçesinde önce türban sonra başörtüsü olarak farklı isimlendirmelere gidilmiştir (Bilici,1999:38).

Başörtüsü tartışmaları 1980'lerden itibaren gündeme gelse de 1968'de Hatice Babacan adlı öğrencinin Ankara İlahiyat Fakültesi'nden atılmasıyla başlamıştır. Olay üzerine 317 kişiye ulaşan boykot düzenlenince fakülte tatil edilmiş bu tarihten sonra da yasak üniversitelerde devam etmiştir. 1972 yılında avukatlığa başlayan Emine Aykenar bir süre sonra örtündüğü için Ankara Barosu tarafından ihraç edilmiştir. 1982'de darbe sonrası MGK direktifleri doğrultusunda Bakanlar Kurulunca çıkarılan *yönetmeliğe göre: “Yüksek öğretim kurumlarında bulunan öğrenci ve görevlilerin, Atatürk devrim ve ilkelerine uygun sade bir kıyafetle bulunmaları esastır. Yabancı uyruklu öğrenciler de dahil olmak üzere bütün kız ve erkek öğrencilerin elbise, gömlek ve ayakkabıları temiz, düzgün, sade, baş açık olacak; kurum içinde baş örtülmeyecektir.”* (Aksoy,2003:76). Görüldüğü gibi yönetmelik, darbe döneminin bütün tek tipleştirici ve toptancı bakış açısını kendisinde barındırmıştır.

1984'te başbakan Turgut Özal, YÖK Başkanı İhsan Doğramacı'dan esnek bir formül bulmasını talep etmiş ancak bu sefer de omuzları örten büyük başörtüsü yerine yalnızca başın arkasında bağlanan türbana izin verilmiştir. 1986'da cumhurbaşkanı Kenan Evren'in müdahalesiyle örtünmeye getirilen yasak yeniden sertleştirilmiş; 1987'de okuldan atılan başörtülü öğrencilere yönelik “*Öğrenci Affı*” yasa tasarısı veto edilmiş; karar yetkisi üniversitelere bırakılmıştır (Arvas Balta,2012:17-20). 1988'de ek madde olarak dini inanç sebebiyle boyun ve saçların örtü veya türbanla kapatılması serbest bırakılmıştır. Ancak Evren'in AYM'ne iptal davası açmasının ardından başörtüsünün ayrımcılığa yol açtığı, din ve vicdan özgürlüğünün laiklikten farklı olduğu gerekçeleriyle ek madde iptal edilmiştir (Aksoy, 2003:76). Başörtüsü meselesi üzerinden ortaya çıkan hukuki mücadele, yarışçıların sürekli birbirini geçtiği ancak bir kazananın olmadığı uzun mesafe koşusuna dönmüş; bayrak kapanın elinde kalmamıştır. Öte yandan, dini inanç sebebiyle başörtüsünün kabul edilmesi, başka sebeplerle örtünmenin varolduğunu; ancak onların yasak olmaya devam ettiği anlamına

gelmektedir. Başörtüsünün ayrımcılığa neden olduğu söylemi ise farklılıkların olmadığı bir eşitlik anlayışını ortaya çıkarmaktadır.

12 Eylül halkın başörtüsü yasağına alıştırıldığı bir süreci başlatmış; yasağa karşı Beyazıt'ta miting düzenleyen başörtülü öğrenciler muhafazakarlar tarafından şerire olmakla, laik seçkinler tarafından ise dış güçlerin parayla tuttuğu ajan olmakla suçlanmışlardır (Aktaş, 2011:66). Bu nedenle, meydanlarda ve medyada okuma haklarını ararken görünür olan başörtülü öğrenciler üzerinden yürütülen kamusal alanda başörtüsü mücadelesi, hem muhafazakâr gericiilere hem de Kemalist modern aydınlarla karşı verilmiştir (Aktaş: 2014: 22).

Yasaklara neden olan başörtüsü hangisidir? Yasaklanan başörtüsü müdür türban mıdır? İkisi arasındaki ayrımın belirleyici unsurları nelerdir? Yoksa yasaklanan kadın ve bedeni midir?

Azak (2008:84), cemaatlere ve gruplara göre bağlanma şekli farklılık gösterse de boynu ve omuzları sıkıca örten türbanın, önceki kuşakların dindarlığından farklı, bilinçli bir Müslüman duruşu temsil etmesi nedeniyle hem modern hem de radikal bir simge olduğunu, boynun altından bağlanan başörtüsünün ise gelenekselliği temsil ettiğini dolayısıyla tehdit olarak algılanmadığını dile getirmiş; Aksoy (2003: 75) İslami kesim tarafından kültürel kod üzerine olan tartışmaya *başörtüsü/tesettür* tartışması dendiğini; tartışmanın siyasi bir kod taşıdığı laik kesim tarafından ise *türban* tartışması olarak tanımlandığını dile getirmiştir.

Kadioğlu (1999:102) türbanı, Kemalist devrimlerle kamusal alana çıkan kadınların yeniden özel alana hapsedilmesinin aracı olarak tanımlamış; geleneksel İslam ile siyasal İslamın ayırt edici özelliğinin başı örtmenin biçimlerinde ortaya çıktığını belirtmiştir. Başı kapatan boynu ise açıkta bırakan şekilde tasvir ettiği başörtüsünün, geleneksel adetlere bağlı, kamusal alana aktif olarak katılmayan, Kemalizm karşıtlığı ve militan imaj taşımayan kadınlar tarafından kullandığını; kentsel bir olgu olan *türbanın* ise daha eylemci ve Türkiye'deki İslamcı hareketin siyasal görünümünün sembolü olduğunu ifade etmiştir.

Burada şu soru akla gelmektedir: Türban mı yoksa “belirlenmiş olan” dışında, kadınların kamusal alana çıkmasını engelleyen zihniyet, tutum ve yaklaşımlar mı kadınları özel alana hapsedmektedir?

İlyasoğlu'na göre (2015:123) tesettür, kadının kamusal alanda kendi içine kapanmış bedenini imgelemekte, toplumsal ve kültürel anlamda farklı kimliklerin sınırlarını açığa çıkarmaktadır. Buna göre tesettür kadının pasifliğinin göstergesi kabul edilmiş, farklı kimlikleri açığa çıkarmakla toplumdaki homojen görünümü bozduğu öne sürülmüştür.

Aktaş, dinin kendi iç tutarlılığını sağlayan dokulardan biri olarak görülmesi gerektiğini söylediği örtünün tartışılmasını dinin tartışılması olarak ortaya koymuştur. Örtünün göreceli bir olgu olmadığını, Mekke döneminden de önce varlığının tespit edilmesinin dinin, örtüyü diğer kavimlerin sıradan bir alışkanlığından taklit etmiş olduğu anlamına gelmediğini; kadının tutsaklığına neden olmadığı aksine toplumsal yaşam içinde bir birey olarak rahat hareket etmesini getiren özgürlüğü sağladığını çünkü İslam'da kadının eve kapatılmasının söz konusu olmadığını dile getirmiştir. Modaya, genel geçer değer yargılarına karşı, İslami örtü olarak ifade ettiği tesettürün, kadının bireysel saygınlığı ve değerini yükselttiğini, başörtüsü-elbise-çarşaf-pardesü-manto-pantolon şeklinde farklı coğrafya ve kültürlerle bağlı olarak değişim gösterdiğini; ancak mana itibarıyla bir tür üniforma olduğunu, en asli üretkenliğinin annelik olması sebebiyle kadının üretime katılmasına ve yeteneklerini geliştirmesine engel teşkil etmediğini; cinsel anarşiyi önleme ve aile içi ilişkinin sağlamlaşmasında rolü olduğunu; ayrıca kadını cinsiyetini inkara götürmediğini ifade etmiştir (1988:160:175). Aktaş, meseleye başörtüsü-türban gibi ikili ayrımlarla yaklaşmamış, örtünün ne olup ne olmadığından bahsederek konuyla ilgili varolan yargılara cevaplar ortaya koymuş; örtünün kadını içe kapattığı, tahakküme uğrattığı savlarına karşı çıkmış; örtünme biçimlerinin coğrafya ve kültürün etkisiyle farklılaştığını öne sürmüştür. Ancak kadının üreticiliğinin ilk önce annelik olduğunu dile getirmesi, radikal feminist yaklaşımın annelliğin ve ailenin ataerkil düzenin yeniden üretilmesine ve devam etmesine neden olduğu gerekçesini farkında olmadan doğrulamıştır.

Bilici (1999: 39), sözcük politikaları çerçevesinde bir zamanlar türban sonrasında başörtüsü tanımlamasına gidildiğinden bahsederek, geleneksel ve modern türban ayrımından bahsetmiştir. İkisi arasında fiziksel biçim farkı olmadığı gibi birinin yasaklandığı, ötekinin mazur görüldüğü bir durum da söz konusu olmamıştır. Kırsal, eski, çağdaşlığın ne olmadığını gösteren geleneksel türban, şehre taşınılınca terk edilecek yerini başka şeylere bırakacak bir unsur olarak gerekli kabul edilmiş; modern

türban, kendisi için öngörölmüş “geriliğin” sınırını ihlal ederek haddini aşan; modern olmak için mutlaka başörtüsünün terkedilmesinin gerekmebileceğini göstererek modernlik anlayışını sorunsallaştıran bir siyasal simge olarak kodlanmış ve yasaklanmıştır.

Dolayısıyla geleneksel olmayan türbanı takan herkesin siyasal simge olarak modern türbanlı olduğu varsayılmıştır. Göröldüğü gibi başörtüsü veya türban, söylem ve iktidar arasındaki ilişkinin en açık örneğı olmuş, taraflar söylem üzerinden politika yürüterek iktidar mücadelesi verdikleri için hiçbir zaman üzerinde anlaşmaya varılan bir kullanımı söz konusu olmamıştır. İktidar mücadelesini başörtüsü/türban tartışması üzerinden erkekler vermiş kadınlar ikili ayırım içinde sınırlandırılmıştır. Bu nedenle özcülüğe neden olan, sözcük politikalarına dayanan ikili ayırım yerine tez boyunca her iki tabir birden kullanılmıştır. Tesettürle mücadele, söylemleri yapıbozumuna uğratmıştır.

Goffman, *tam toplumsal kabul görme engeli olan kişileri* anlatırken “stigma” (damga) kavramını kullanmıştır. Burke ve Parker, “*damga kavramını*” belirli insan gruplarının diğerleriyle olan ilişkilerinde kabul edilmemesi veya onlarla aynı koşullarda aynı muameleyi görmemesi olarak ortaya koymuştur (akt. Özben, 2008:39). Özben, damga kavramı ile başörtülü kadınların öyküleri arasında bağlantı kurmuş; 1975’te hükümet kurmakla görevlendirilen Sadi Irmak’ın “Üniversitelerde başı örtülü kızları görünce içim sızlıyor.” ifadesini damgalamanın başlangıcı olarak kabul etmiştir. Başörtülü kadın, muhafazakar ve dindar bir sosyal çevrede güçlü, saygın, dikkate alınan, namuslu, iffetli ve imanlı olarak görülürken, laik sosyal çevrelerde gerici, yobaz, Atatürk ilkelerine düşman olarak reddedilmekte dolayısıyla damgalanmaktadır (Özben: 2008:40- 41). Ancak damgalanmış olan benlik, kendi benliğini ötekinin kendisi hakkındaki izlenimlerini dikkate alarak yeniden kurarken damgalanmış olmanın kaçınılmaz sonucu olarak ötekini düşmana dönüştürerek damgalayabileceğı için bu süreç, yalnızca başörtülü kadınları değil, bütün kadınları içine alma potansiyelini taşımıştır.

Bilici (199:40), aslında her şeyin siyasal ve her yapının bir tür siyaset olduğu gerçeğinin, “sözcük siyaseti” yapılarak yadsındığına değinmiş, başörtüsünün siyasi simge sayılarak dışlanmasını eleştirmiştir. Türkiye’de depolitizasyondan, gençlerin siyasetten koparılmasından yakınılmasına karşın söz konusu başörtüsü olunca siyasetin

suç sayıldığından bahsetmiştir. Eğer suç teşkil ediyorsa, kadınların başörtüsünü siyasi nedenlerle giydiğine dair herhangi bir kanıt ya da çalışmanın da olmadığını belirtmiştir.

Turgut Özal'ın cumhurbaşkanı olmasıyla 28 Ekim 1990'da kabul edilen 3679 sayılı kanun AYM tarafından 1991'de reddedilmiş olmasına rağmen 1993 senesine kadar başörtüsü meselesiyle alakalı bir sorun yaşanmamıştır (Arvas Balta, 2014:20). Ancak Aksoy'un belirttiği gibi (2005:198) İslami görünürlüğün kamusalallaşmasıyla yasaklar arasında hep bir bağlantı söz konusu olmuştur.

Bölügiray, başörtüsü meselesinin ortaya çıkmasının nedeni olarak, başörtülü kadınların Kur'an kurslarının, cemaatlerin, tarikatların kursları, yurtları ve dershanelerinin, MEB'teki zorunlu din derslerinin, cami imamlarının, İslamcı parti ve örgütlerin, aile ve çevre baskısının, devlet kadrolarındaki dinci kaymakam valilerin, ya da giyim kuşam üreten ticari firmaların yönlendirmesiyle ya da herhangi bir çıkar karşılığında başlarını örttüklerini dile getirmiş; Allah'ın saçların tümüyle kapatılmasını kullarının tercihi bırakarak, ziynetlerin örtülmesinden kastın maddi ziynetlerin örtülmesi olduğunu bunun da nasıl gizlendiğinin önemi olmadığını iddia etmiştir (2003:10-26). Kadınların kendi kendilerine karar verdikleri ihtimal söz konusu edilmemiş; dinde örtünmenin yeri olmadığına dair sözcük politikasına başvurularak açıklama getirilmeye çalışılmıştır.

Kemalist kadınlar tarafından da, başörtüsü yasakları İslam'da örtünmenin farz olmadığı, Türkiye'deki yaygın örtünme biçiminin saçı tamamen kapatacak biçimde olmayan geleneksel örtü olduğu düşüncesiyle değerlendirilmiş; Yaşar Nuri Öztürk, Şahin Filiz, Zekeriya Beyaz gibi ilahiyatçılar tarafından bu görüşler desteklenmiştir (Yanıkoglu, 2014:114).

Okurla metin arasında mesafe olması gerektiğini söyleyen, Cündioğlu ise Kur'anı anlamak için usul ve çaba gerektiğini, başörtüsünün "*Nur ve Ahzap*" surelerinde açık bir ifadeyle emredildiğini; "humur, cilbab, siyab" kelimelerinin başörtüsü için kullandığından söz etmiş; bu konuda kelime oyunlarına mahal verilmemesi gerektiğini belirtmiştir (Öztürk, 1998:76).

1996'da Refah Partisi'nin iktidar ortaklığıyla çıktığı seçimlerin ardından ilk kez mahkeme kararları ve Evren'in veda konuşmasında dile getirilen "*irtica korkusu*" "başörtüsü"nün cisminde simgeselleştirilmiştir (Aktaş, 1990:165).

İslamcı ideolojinin siyasal ifade boyutu olan Refah Partisi, toplumsal projelerine uygun olacak şekilde öncelikleri anne ve eş olmak koşuluyla kadınları, “inançlı, yetişmiş, Müslüman kadın kimliği” ile parti çalışmalarına dahil etmiştir. 1990’larda kadınların siyasete aktif olarak katılması kararını alan RP, kadınlardan ev işlerini aksatmadan her gün seçim varmış gibi çalışmasını beklemiş; kadınlar 1994’teki seçimlerde kapı kapı dolaşarak oy toplamışlardır. Kurulan “Hanımlar Komisyonu” belirlenen hedefler doğrultusunda her yaştan her seviyeden kadına ulaşmak amacıyla ev ve kurum ziyaretleri, kermesler, defileler; spor salonu ve düğünlerde çeşitli etkinlikler düzenlemiştir. 1995’te Ankara ilçeleri arasında partiye en fazla üyeyi Yenimahalle İlçe Başkanı Nursel Saylan kaydetmiştir (Özbek, 1996:100). Parti çalışmalarına katılım, kadını belirlenen koşullara uymak şartıyla evin içinden çıkarsa da kadınların toplumsallaşacağı bir alan açmıştır. Sınırları belirlenmiş alanda siyaset yapmaya başlayan kadınlardan, geleneksel kadınlık konumlarını değiştirmemeleri beklenmiştir.

Ruşen Çakır’la yaptığı mülakatta H.Şefkatli Tuksal, Hanımlar Komisyonu’ndaki kadınların kendileri için değil Allah rızası ve kocalarının parti içinde yükselmesi için faaliyet gösterdiklerini dile getirmiştir. İslami hareketin yükselişi, İslamcı erkeklerin yükselişi anlamına gelmiş; RP kapatılana kadar geçen sürede kadınlar, milletvekilliği ve belediye başkanlığı gibi makamlara aday gösterilmemiştir. Belediye meclislerine seçilmeyen kadınlar parti yönetimine de getirilmemiştir. Zaman geçip kadınlara birtakım nedenlerle makam sunmak zorunlu hale geldiğinde ise çekirdekten yetişenlere değil; İslamcılıkla ilişkisi tartışmalı, yeni, tecrübesiz kadınlara öncelik tanınmıştır. Geniş kitle desteğine ulaşmak ve sistemin egemen güçleriyle pazarlıkta güçlerini arttırmak için bazen koz bazen şantaj ögesi olarak öne sürülen kadınların feminist olma ihtimali de, erkeklerden izin almadan sisteme karşı çıkması da söz konusu olmamıştır. Başörtüsü yasakları karşısında ayrışan İslami hareket içinde, birçok cemaat ise kadınların başlarını açarak yasağı uygulaması fetvasını vermiştir (Çakır, 2000:18-33). Karar alma sürecine dahil edilmeyen kadınlardan alınan kararların uygulayıcısı olmaları beklenmiş, topluluk/cemaat yararı önde tutulmuştur.

28 Şubat sürecinde başörtüsü konusuyla ilgili yapılan düzenlemeler çoğunlukla KHK’lar ile devriye girmiş ve kamu kurumlarında çalışan memurlara yönelik olmuştur. 23.3.1998 tarihli 657 Sayılı Devlet Memurları Kanununun 125. Maddesinin (a) bendinin girişi “Yıkıcı veya bölücü veya Cumhuriyetin niteliklerinden herhangi birisini

değiştirmeye veya ortadan kaldırmaya yönelik veya bunlara aykırı eylem ve faaliyetlerde bulunmak...” olarak belirtilmiştir. Süreç, sadece kamu çalışanlarını değil, ailelerini de kapsamış BÇG ve Başbakanlık Takip Merkezi tarafından yürütülmüştür (Aksoy, 2003:78).

28 Şubat sürecinde başörtüsü yasağı liseden üniversiteye, üniversitelerden meslek hayatına doğru genişletilmiş; önce yalnızca başörtülü kadınları kapsarken, bu süreçte kadınların kocalarına da uzanmıştır. Şimdiye kadar ötekileştirmeye ve ikili ayrımlara tabi tutulan başörtüsü ilk defa yasal olarak yıkıcı, bölücü ve cumhuriyet niteliklerini değiştirici, hukuki yaptırıma tabi bir simge kabul edilmiş ve suç teşkil etmiş; yaptırım ve cezaların nedeni olarak kabul edilmiştir.

Erbakan “ İktidarımızda rektörler başörtülülere selam duracak.” demiş ancak bu yaklaşım, başörtüsü üzerinden devam eden çatışmaya karşılıklı anlayışa dayalı bir çözüm getirmediği gibi, 28 Şubat süreci başörtülü üniversite ve lise öğrencilerinin, kamusal alana katılan kadınların ve ailelerinin en sıkıntılı zamanlarına tanıklık etmiştir. MHP ise, 1999 seçimlerinde konuyu “ürkekçe değil, erkekçe” çözüme kavuşturmayı vadetmiştir (Çakır, 2000:69). Kadınların başörtüsü önce iktidar mücadelesinin simgesi haline getirilmiş ve sorunsallaştırılmış sonrasında ise politikanın öznesi konumundaki erkek politikacılar, sorunu çözme yarışına girişmişlerdir. Kadınlardan ise tarafların belirlediği sınırlar içinde, kendi ideolojilerinin destekleyicileri olarak kalmaları beklenmiştir.

28 Şubat MGK kararlarıyla sekiz yıllık zorunlu eğitime geçiş sonrası öğrencilerin başörtüsü takması katı şekilde yasaklanmış; subaylar tarafından okullarda kontroller yapılmıştır. Üniversitede okuyan başörtülü kadınlar üzerindeki baskı “İkna Odaları” ile açığa çıkmıştır. Başörtüsü takmakta direnen öğrencilerin okul ile ilişkisi kesilmiş; kamu kurumlarında çalışan başörtülü kadınlar meslekleriyle inançları arasında tercihe zorlanmış, başörtüsü yasakları özel sektöre kadar genişletilmiştir (Güler,2014: 26-27).

Kamusal alandan uzaklaştırılan kadınlar, eğitim, ücretli işe erişim, kendini ifade etme, siyasal haklarını kullanma, ibadet ve kendilerini istedikleri alanda geliştirme haklarından mahrum bırakılmış “kadın” ve inançları gereği “başörtülü” oldukları için dışlanmışlardır (Erkilet,2012: 101).

İstanbul Üniversitesi’nde kayıt kabul odasında oluşturulan İkna Odaları’nda, elinde kazandı belgesiyle üniversiteye gelen başörtülü öğrenciler çay ve bisküvi ikramı

eşliğinde “Ya eğitim, ya başörtüsü.” tehdidiyle karşı karşıya bırakılmış; rektör, 200 kadar türbanlı öğrenci geldiğini, 3’ü dışında hepsinin ikna edildiğini açıklamıştır. İnsana yapılabilecek en büyük zulümlerden biri olan, baskı altında kendisini inkara zorlamak, üniversite tarihine kara bir leke olarak geçmiştir. Bu durumda zorla ellerinden alınmaya kalkışılan başörtüsü, kadınlar için daha da kutsallaşmıştır (Göktürk, Yeni Yüzyıl, 12.09. 1998).

Üniversiteli kadınlar, inançları siyasi kimlikleri ve gelecekleri arasında tercih yapmak zorunda kalmışlardır. Özellikle araştırma görevlisi, yardımcı doçent ve doktora öğrencilerinden oluşan akademisyen tasfiyeleri yaygınlaşmış, bazı üniversitelerin denkliği iptal edilerek kazanılmış hakların geriye yürütülmesi sonucunda üniversitelerde görev yapan öğretim üyeleri, lise mezunu konumuna düşürülmüş ve işlerini kaybetmiştir. Sekiz yıllık zorunlu eğitimin getirilmesinin ardından yapılan düzenlemeyle, İmam Hatip ve meslek okullu öğrencilerin üniversiteye girmeleri zorlaştırılmıştır. Siyasi alandaki irticai temizliğin topluma yansıdığı bir çeşit Mc.Carthyciliğin yapıldığı bu dönemde, başörtülü kadınların öğrenim ve çalışma hakları yasal ve yasal olmayan yollarla engellenmiş, devlet kurumları yanında özel kurumlarda da istihdam edilmemeleri için kurumlara baskılar yapılmıştır. Peruk takan kadınların saçlarının gerçek olup olmadığı tacizkar şekilde kontrol edilmiş, kadınlar başörtüsü yerine peruk taksalar ya da başlarını açsalar da işlerini kaybetmekten kurtulamamışlardır. Eşleri başörtülü olan erkekler de irticai fikir ve faaliyet gerekçesiyle işlerinden atılmıştır (Özipek, 2004: 642-643).

Başörtüsü yasağı ile kadın kimliğinin ya da benliğinin sınırlarının nerede başlayıp nerede biteceğine karar verilmiş, özcü bir içeriğe sahip olan yasak ile başörtülü kadının kamusal alandaki varlığı suç kabul edilirken; suçun şahsiliği ilkesi gözardı edilmiştir. Yasağın uygulanması sırasında bütün başörtülü kadınların tek bir merkezden yönlendirildiği ve Refah Partili olduğu varsayılmıştır.

Geleneksel başörtüsü dışında siyasal olmayan bir başörtüsü bulunmadığı düşüncesi 28 Şubat sürecine hakim olmuştur (Bilici, 1999:40). Tek bir merkezden yönetilebilecek eksik bir iradeye ve akla sahip olduğu varsayılan bütün başörtülü kadınlar, başkaları tarafından belirlenmekten başörtüsü yasağı ile kurtarılacaktır. Bu durumda iktidar gücü, politik özneler arasında el değiştirip yasağı getiren erkeklere geçtiğinden, başörtülü kadının yasağın sınırları içinde yeniden belirlenmiş olmasının da

bir önemi kalmamıştır.

28 Şubat sürecinde, çok sıkıntılı zamanlar yaşayan başörtülü öğretmen kadınlardan otuz üçüyle yaptığı mülakatları kitaplaştıran Güler'e hikayelerini anlatan kadınların her birinin ayrı hikayesi bulunmaktadır. Kimi başını açarak mesleğine devam etmiş ancak ders saatinin azaltılması, ders ücretini eksik verilmesi gibi türlü yaptırımlarla karşılaşmış; kimi başını açmadığı için sürgün edilmiş, kimi mesleğinden ihraç edilmiş, kimi ise kocasıyla birlikte ihraç edilmiştir. Kimi başını açması için okul müdürlerinden hatta en yakınlarından baskı görmüş, kimi ekonomik sebeplerle başını açarak mesleğine devam etmiş; kimi başını açmayı reddettiği için aile ilişkileri bozulmuş; kimi 2006 *Memur Sicil Affi* ile mesleğine geri dönmüş, kimi ise bir daha geri dönememiştir. Başörtülü kadınların ihraçları 2002 yılına kadar devam etmiştir (Çelik Güler, 2014: 15-100). Özcü bir yaklaşım ile ikili bir ayrıma, zorunlu bir tercihe tabi tutulan kadınların kamusal alanda mesleklerini icra etmeleri, belirlenen kıyafetin dışına çıkmamaları şartına bağlanmıştır. Kadınların hikayesindeki ortak şikayet, kıyafetlerinin başkaları tarafından “belirleniyor” olması, meslekleri ile başörtüleri arasında seçim yapmak zorunda bırakılmış olmaları; yapmaya zorlandıkları seçim sonucunda dini, psikolojik, sosyal, siyasal, toplumsal ve ekonomik anlamda zarar görmüş; toplumsal hatta aile içinde bile dışlanmaya maruz kalmış olmalarıdır.

Yasakları ve uygulamaları protesto etmek amacıyla önce Haziran 1998'de Ankara'da “beyaz yürüyüş” yapılmış; ardından Ekim 1998'de Türkiye genelinde *türban zinciri* oluşturulmuştur. 1980'li yıllardan farklı olarak 28 Şubat sonrası İslamcı kadınların Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Beyazıt Kampüsü önünde polisle mücadele ettikleri, slogan attıkları bir direniş ve mücadele hareketi ortaya çıkmıştır. 1990'larda temel sorun, kadınları yasağa tabi tutan modernleşmeyle mücadele etmek olmuş; yapılan eylemlerin kadınlarda yarattığı farkındalık ve kendi başına hareket edebilme yeteneğinin açığa çıkması ile kadınların 2000'lerde, İslamcı hareket içinde daha aktif rol almalarında etkili olmuştur (Yılmaz, 2015: 199). Eylemler kadınların mücadele biçimindeki değişimi açığa çıkarmıştır.

Sokak eylemleriyle politize olmaya başlayan başörtülü kadınlar, politik bir kişilik geliştirmeye başlamışlar, Sibel Eraslan (2002:255-261) 90'lı yıllarda kadınlardaki bu örgütsel atağı, bacı ve hanım olmaktan vatandaşlığa yürüyen bir yolculuk olarak değerlendirmiştir. Eraslan, başörtüsü eylemlerinin o zamana kadarki en geniş ve farklı

kesimleri biraraya getiren; ancak sonuçsuz kalan kadın eylemleri olarak “98 Kuşağı” denebilecek bir kuşağı oluşturduğunu dile getirmiştir.

Bölügiray (1998:37-38) 1998 yılında Malatya İnönü Üniversitesi’nde İslamcı Dayanışma Vakfı’nın yönettiği başörtüsü yasağına karşı yapılan eylemi, on bine yakın kişinin katıldığı, “Yugoslavya’da Miloşević, Malatya’da Şarлак” sloganlarının atıldığı bir şeriatçı ayaklanma provasına dönüştüğünü iddia etmiştir. Homojen ve yıkıcı bir eşitliğe dayalı toplum kurmaya yönelik yasakların protesto edilmesi de; başörtüsünün farklı amaçlar ve siyasal simge olarak görülmesi gibi; şeriatçı ayaklanmanın provasından başka bir nedene bağlanmamıştır.

Alankuş Kural (1997: 8) başörtüsü yasağına karşı yapılan eylemleri, politik İslam’ın, kamusal alana hakim olan laik-cumhuriyetçi söylemin altını kazımak amacıyla başlattığı karşı hegemonik mücadelede, modernleşme zihniyetini temsil eden üniversite kapılarında eylem yapan genç İslamcı kadınların bu yeni İslami hareketin en dönüştürücü eylemlerine girerek sembolik bir başkaldırıda bulunmaları olarak değerlendirmiştir. Başörtülü öğrencilerin İslam’ın kamusal alandaki mevcudiyetini örtüleriyle görünür kılarak, tebliğ görevini yerine getirmiş olduklarından bahsetmiştir.

YÖK, savaşılabacak irticai gücü görünür kılan başörtüsü ile mücadeleyi öğretimin aksamasına yeğ tutmuş, TBMM tarafından, 15 yaşını doldurmamış çocuklara din eğitimi verilmesini yasaklayan bir yasa çıkarılmıştır. Bu süreçte başörtüsünün nasıl görüldüğünde bir siyasal simge olduğunun tanımı yapılmamış, başörtüsünü yasaklayan bir kanun olmamasına rağmen, kimi zaman çıkarılan yönetmelikler kimi zaman yüksek yargı organlarının yorumları bu konuda kanun kabul edilmiştir. Cezalandırılan başörtülü öğrenciler, eğitimi sabote etmekle suçlanmıştır (Aydın,2012: 66-68).

Başörtülü kadınların eğitim hakkı, başörtüsü modernliğe aykırı görüldüğü için zorunlu bir seçime bağlanmış; istenilen şık seçilmediği takdirde, ülkeyi ileri(!) medeniyetler seviyesine götürmesi beklenen gençler, cezalar ve eğitim hakkının engellenmesi yaptırımıyla karşı karşıya bırakılmıştır. Yasağın sessizce kabul edilmeyip bizzat başörtülü öğrenciler tarafından protesto edilmesi ise eğitimi sabote etmek olarak görülmüştür. Başörtüsü ile mücadele, yani kadın bedeni üzerinden yapılan iktidar yarışı, 28 Şubat sürecinin simgesi olmuştur.

Süreç boyunca yürütülen medya faaliyetlerinde, irticaya karşı yayın yapan büyük medya organları ve TV kanallarında başörtülü kadınlar kimi zaman Fadime Şahin

kimliğinde aldatılmış, cahil ve kurtarılması gereken aciz varlıklar olarak kimi zaman da Merve Kavakçı'nın kimliğinde rejimi yıkmaya kararlı düşmanlar olarak gösterilmiştir. Refah Partili belediyelerin iş başına gelmesiyle başörtüsüz dolaşmanın yasaklanacağına dair duyumlara dayalı haberler yapılmış, toplumun ciddi bir tehditle karşı karşıya olduğu hissi uyandırılmıştır (Özipek, 2004: 641).

28 Şubat süreci, kadınların geleneksel İslami anlayışa karşı eleştirel tutum geliştirmelerinde ve feminist etkilere açık hale gelmelerinde etkili olmuştur. Geleneksel İslami anlayışa sert eşleştiriler getiren, İslamcı feminist unvanıyla kamuoyuna yer alan Konca Kuriş, Mersin'de cenaze namazını kılmak için cemaatin arasına girmesiyle gündem olmuş; sonrasında İslam'da örtünmenin şart olmadığı, esas amacın boyun ve gerdanlığı örtmek olduğu, Türkçe ibadet yapılabileceği gibi söylemlerde bulunmuş; İslam'ı anlamak için Kur'an'ın esas alınması gerektiğini savunmuştur. 1998'de evinin önünden kaçırılan Kuriş'in öldürüldüğü 2000 yılında ortaya çıkmıştır. Kuriş'in söylemleri sol grupların 12 Eylül sonrası soldan ayrılarak feminist bir kimliğe bürünen kadınlara yöneltilen tepkiler gibi İslamcı çevrede tepkiye neden olmuştur (Çaha, 2017:348-349).

Seçim öncesi yapılan anket sonuçlarına göre Türkiye nüfusunun yüzde yetmiş beşinin başörtüsü yasaklarına karşı olduğunun ortaya çıkmasının ardından “bu topraklara ait başörtüsü” ve “bu topraklara ait olmayan başörtüsü” ayrımı yeniden gün yüzüne çıkmıştır. Seçimlerde milletvekili seçilen Merve Kavakçı'nın geleneksel örtü örtmediği gerekçesiyle Türkiye'deki başörtülü kadınları temsil edemeyeceği iddia edilmiştir. İran'da bir grup üniversite öğrencilerinin Kavakçı'yı destekleyen gösteri yapmaları nedeniyle İran tarafından maşa olarak kullanıldığı düşünülen Kavakçı'nın, babasının ABD'de ikamet ediyor olması, kocasının ise Ürdünlü olması, kendisinin ise Amerikan vatandaşlığının bulunması sebebiyle bu topraklarla olan ilişkisi sorgulanmıştır. Cumhurbaşkanı tarafından “ajan provokatör” ilan edilen Kavakçı'nın başörtüsüyle mecliste yer alıp alamayacağı tartışması yerini bu topraklarla ilişkisi olmadığı gerekçesiyle vatandaşlıktan nasıl çıkarılacağı tartışmalarına bırakmıştır. Sonuç olarak “Erbakan'ın kuklası” olmakla ve birtakım dış güçler tarafından kullanılmakla suçlanan Kavakçı vatandaşlıktan çıkarılmıştır (Özyürek, 1999: 107-109). Babası ve kocasının ilişkileri, genç-kadın ve türbanlı olması sebebiyle kendi adına hareket etmediği düşünülen Kavakçı, iddiaların doğru olması durumunda olduğu kadar gerçek

olmama durumunda da politik olarak nesneleştirilen bir kadın olmuş, milletvekili seçilmiş olması bu sonucu değiştirmemiştir.

1998’de İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi’nden başörtüsü yüzünden atılan Leyla Şahin, konuyu AİHM’e götürmüştü; ancak 2004 yılında mahkeme uygulamayı haklı bulan bir karar almıştır. Mualla Gülnaz, başörtüleri için mücadele veren kadınların tek başlarına bırakıldığını ne devlete ne politikacılara ne de aynı inancı paylaştıkları erkeklere güvendiklerinden bahsetmiştir (akt. Çaha, 2017: 314).

Üniversitelerden ve çalıştıkları işyerlerinden dışlanan başörtülü kadınların yalnız bırakıldığı ve kamusal alandan dışlandığı bu süreçte kadınlar İslamcı hareket içindeki erkeklerin davranışlarını sorgulamaya başlamışlardır. Tesettür, geleneksel toplumlardaki sürekliliğin aksine örtünme kurallarının bilinçli şekilde tercih edilip uygulanması, tercih sırasında girilen muhasebenin kendilik üzerindeki kontrolü artırması nedeniyle özellikle kentli eğitimli, orta sınıf kadın için bireyselleştirici ve modern bir özneleşme stratejisine dönüşmüş, Doğu-Batı özcülüğüne dayanan İslamcılık argümanlarını aşarak Müslüman kadın öznelığının kurulmasında stratejik bir unsur haline gelmeye başlamıştır (Köse, 2012: 828-829). 28 Şubat süreci, sadece beden örtünmesi değil, beden yoluyla etkili bir nefis terbiyesini sağlayacak davranış kurallarının toplamı olarak tesettürün, Butler’in performatif performans teorisine göre ancak etkili ve tekrar edici bir beden terbiyesi ile oluşmakta olan özneleşmeyi sağlayıcı rolünün ortaya çıktığı bir süreç olmuştur.

Eğitilmiş, yenilikçi, protest, ve barışçı başörtülü öğrenciler, ataerkil ve tüketici kültür karşısında modernliğin ve gelenekselliğin, Doğulu ve Batılılığın, ev içine ya da kamusal alana ait olmanın arasında değil, ötesinde; “melez” bir çözümün ihtimaline işaret etmeye başlamışlardır (Aktaş, 2006:250).

1970’lerden itibaren alt-orta sınıfların yukarıya sınıfsal mobilitesinde etkili olan yükseköğrenim görmeye; 1980 sonrası kentliliği, modernliği ve siyaseti gerçek bir aktivizm içinde tecrübe etmeye başlayan dindar kadınlar, başörtüsü direnişleri sırasında İslami etik açısından sorgulayıcı bir dindarlık anlayışı geliştirmişler; 1990’larda İslamcı hareketlerin Müslüman girişimci sınıf oluşturmaya bağlı olarak dindar erkeklerin yaşadığı piyasaya uyum sürecini sorgulamışlardır. Kadın dindarlığı sakal, bıyık, düz yaka gibi kolayca kurtulunan dolayısıyla dıştan sorgulanamaz hale gelen erkek

dindarlığından, laik yaşama kolayca uyum sağlama yönüyle farklılaşmıştır (Köse, 2012:836-840).

1980’lerde kamusal alana çıkış nedeni tebliğ iken, 2000’lere doğru ideolojik kurgulara hapsolmayan, toplum içindeki genel sorunları önemseyen ancak bireysel olanı ötelemeyen, uhrevi olandan toplumsal olana doğru yönelen “kadın merkezli” bir değişim söz konusu olmuş; kadınlar hem bireysel hem kolektif hak arayışlarını keşfetmişler, sistem içinde zorlanmadığını düşündükleri erkekler karşısında özgüven kazanmışlardır. Yaşamlarını ve kurgusal kurallarla örülmüş erkek egemen ilişkileri sorgulamaya başlayan kadınlar, taleplerini İslamcı söylemin vurguladığı gelecekteki ideal İslami sisteme ertelemekten vazgeçmişlerdir. Bu durum, “sembol tanrıça” konumundan, tekrar “insan kadına” dönüşüm sürecine girmiş olan kadının, edilgen nesne durumundan etkin özne konumuna geçişinin göstergesi olmuştur (Altunbaş, 2012:77-78).

Kamusal alan deneyimin kendilerine kazandırdığı özgüven ve beklentiler sonucunda İslamcı kadınlar, kamusal alandaki mücahidelik görevlerini daha önce kendileri için belirlenmiş olduğu gibi politik İslam’ın vitrini olmadan, dışlandıkları bütün mekan ve kurumlara dahil olmaya çalışarak kendi kendisinin temsilcisi olmaya ve konuşmaya başlamışlardır. Bu durum “Müslüman kadının İslamcı mücadele içindeki yeri” meselesi üzerinden İslamcı kesimler arasındaki görüş ayrılıklarını derinleştirmiştir (Alankuş Kural, 1997:9).

Sokak eylemlerinin yanı sıra İslamî kadın hareketinde yardım, dayanışma amaçlı ve politik özelliği olan kuruluşlar, siyasette yer alma, kadın yayınları çıkarma gibi faaliyetlerle kurumlaşma başlamıştır. Hanımlar İlim ve Kültür Derneği; 1988’de, kadını sosyal, ekonomik, siyasal yönden güçlendirmek amacıyla Hanımlar Eğitim ve Kültür Vakfı kurulmuş; eğitimli kadınlardan oluşan ve kadınların hem İslamî ilimlerde hem modern bilimde geliştirilmesi, toplumsal ve aile içindeki konumunun güçlendirilmesi amacıyla 1993 yılında kurulan Hazar Grubu, 2006’da Hazar Eğitim, Kültür ve Dayanışma Derneği olarak yapılandırılmıştır. (Çaha, 2017:315-316).

Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği, Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği ve İmam Hatip Liseleri Mezunları Derneği “başörtüsü meselesi” etrafında kadın sorununa odaklanmış; Ak-Der ve ÖNDER eğitimlerini yurtdışında tamamlamaları için binlerce başörtülü öğrenciye destek sağlamıştır. Yönetiminde erkeklerin de

bulunduğu Özgür-Der, başörtüsünü, “insan hakkı” olarak tanımlamış ve serbestleşmesi için çalışmıştır. İstanbul Gökkuşuğu Kadın Platformu, amacını eşitlik adına modernizm, din adına çarpık töre ve geleneklerin, kadına biçtiği rollere ve ayrımcılığa son vermek için çalışmak şeklinde ifade etmiştir. 1995’te kurulan, CEDAW ve Avrupa Kadın Lobisi’ne üye olan Başkent Kadın Platformu ise kadınların mevcut durumunu tespit etmek ve geliştirmek, kadınlar arası diyalog ve dayanışma sağlayarak farklı gruplardan kadınlarla biraraya gelerek ortak yararlar doğrultusunda çalışmak amacıyla kurulmuştur. Geleneksel İslami anlayışa eleştiri getiren platform, dini norm ve yorumlara kadın bakış açısıyla yaklaşıırken; feminist gruplarla ortak çalışmalar yapmıştır (Çaha, 2017:317-320). Kadınlar konumlarını sorgulamakla yetinmemiş; 28 Şubat sürecinin neden olduğu mağduriyetlere karşı dayanışma sağlamış; kadının toplum, siyaset ve aile içindeki konumunun iyileştirilmesi gerekliliği etrafında kurumlaşarak hareket etmeye başlamıştır.

Kendisini Müslüman feminist olarak tanımlayan, Hidayet Şefkatli Tuksal, kadınların kimlik arayışını, laiklik eleştirisi üzerinden değil, İslam adına kadının erkek egemen bakışla ikincilleştirilmesi olarak değerlendirmiştir. Kur’an’ın ve hadislerin kadınlar tarafından yeniden ele alınmasıyla İslamcı kadınların kendi tarihlerini yazması gerektiğini savunur. Kur’an’ı tarihsel perspektiften okuyan Tuksal ve Ayşe Böhürler, İslam toplumlarında kadının ikincil konumda olmasının sebebinin İslam’ın esasında olmadığını, uygulandığı aksaklıklarda olduğunu öne sürmüşlerdir. Hatice Güler ise aileyi geçindirmesi beklenen, her şeyi yapan bir erkeğin olduğunu ve miras paylaşımı konusunu dile getirerek Kur’an’da ataerkil yorumların bulunduğunu; ancak günümüzde kadın ve erkek rollerinin değişmesi nedeniyle, kadının miras hakkı gibi konularda adalet sağlandığı sürece yeni yorumların getirilebileceğinden bahsetmiştir. Kadın hareketi içinde dernekler aracılığıyla eylemlilik yürüten kadınlar, cemaatleşmeye ve cemaatlerin erkek egemen yorum üzerinden kadınları ikincilleştirmesine karşı Kur’an’ın kadın tarafından bizzat okunması ve anlamaya çalışılması gerektiğini öne sürmüşler, böylece erkek egemen geleneksel din anlayışının yapı söküm yöntemiyle yıkılacağını savunmuşlardır (Yılmaz, 2015: 138-144). İslamcı kadınlar, genel olarak feminist kimliğe, erkek düşmanlığı, sınırsız cinsel özgürlük ve aileye saldıran bir hareket olarak algılanması nedeniyle uzak durmuşlardır.

Feminist harekette yer alan kadınların çoğunluğunun başörtüsü meselesinde politik olarak nesneleştirilen başörtülü kadınlara sahip çıkmayışı ve başörtüsünü kadın

hakkı olarak görmeyişi, hareketin Kemalist/elitist bir hareket olarak algılanmasına neden olmuştur. Ayşe Böhürler, kendisini kadın haklarını savunan ancak feminist olmayan birisi olarak tanımlarken; Nazife Şişman, İslam'ın yeniden yorumlanmasını dini zemini tahrip etme girişimi olarak Batı ile hegemonik bir ilişki çerçevesinde değerlendirmiş; Sibel Eraslan, İslami feminizmi kadın bedeni üzerinden üçüncü dünya ülkelerini modernleştirme çabası olduğunu ileri sürmüştür. Buna karşın İslamcı kadınlar feminizmin bakış açısı ve dilinden etkilenmiş; İslami gelenekteki eril bakış açısı sorgulanmaya başlanmıştır. Mualla Gülnaz'ın Zaman Gazetesi'ndeki yazılarının yanı sıra, *Sena ve Kadın Kimliği* dergileri aracılığıyla kadının ikincil planda kalması geleneksel ve yanlış İslam anlayışı olarak değerlendirilmiştir. Kadın Kimliği dergisi, "hayata farklı bakış" ifadesini yerleştirmiş; modernite, postmodernite, kadın sorunu, kadın hareketi, sığınma evleri gibi konular farklı kesimlerden aydınların gözüyle değerlendirilirken; kamusal alanda yer alan, okuyan, çalışan, araştıran, sorgulayan ve kendi özgür tercihiyle kapanabilen bir kadın kimliği ortaya konmuştur(Çaha: 2017: 331-344).

Ramazanoğlu (2004:808) insanların kendilerini ne şekilde tanımlayarak özgürlüklerini kurduğuna bakmaksızın dışardan teşhis koymanın Batılı bir tarz olduğundan bahsederek; başörtüsüyle toplumsal ve kamusal yaşama katılan kadınların, ülkedeki olup bitenleri takip eden, haklarına sahip çıkan, geleneksel erkek otoritesine karşı çıkarak siyasal haklarını kullanmaya çalışan etkili birer özne haline geldiklerini söylemiştir.

İslamcı kadınlar, genellikle dinsel inancı olan ama bu inancın getirdiği bir hayat görüşü olmayan, önce kocası sonra da çocuklarının gözüyle dünyaya bakan, edilgen, kendini ev işlerine adanmış geleneksel kadın imajını reddederek kendilerini kavramsallaştırmışlardır. Onlar, toplumsal duyarlılığı olan, dünyayı kendi gözleriyle görme amacıyla, evlenip evlenmeme hakkına sahip, ailenin kutsal olduğunu kabul ettiği halde ailesi tarafından onaylanmayı beklemeyen, okuyan, yazan, düşünen, tartışan ve anlatan, entelektüelliği üniversite bitirmesine bağlı olmayan, Kara Fatma'yı Nene Hatun'u örnek alan kadınlara dönüşerek farklılaşmışlardır (İlyasoğlu 2015:125-126). İslami inançları ile kamusal alana geçmeyi isterken, İslami çerçeveyi modern durumla uzlaştırarak modernizmi ters yüz etmeye, kendi kendilerini modernleştirmeye başlamışlardır.

4.3. 28 Şubat Sürecinin Kadın Üzerinden Analizi

Refah Partisi'nin iktidar ortağı olacağının ayak sesleri olan büyükşehir belediyelerinin kazanılmasıyla başlayan sürete, seçim öncesi çalışmalara katılan kadınlar, parti içindeki ilk dışlanma deneyimlerini yaşamışlar, feministlikle suçlanmış ve belediyenin merkez organlarından uzaklaştırılmışlardır. Onların yerine ise partili erkekler tarafından daha rahat yönetilmesi muhtemel kadınlar getirilmiştir. 1994 ve 1995 seçimlerinde kadınların siyasete katılımı artmış olsa da, tabandaki katılım iktidar temsiline yansımamıştır. Kadınların erkeklerin başarısı için vefakarca çalışmaları beklenmiştir. 28 Şubat kararları sonrasında RP'nin kapatılmasıyla yerine kurulan Fazilet Partisi'nde, önceki partide görevli erkekler yer alırken kadınlar dışlanmışlardır. RP'li erkekler 28 Şubat'ın faturasını bir anlamda kadınlara kesmişlerdir (Yılmaz,2012: 807).

28 Şubat sürecinde, kendi haklarını keşfeden İslamcı kadınlar başörtüsü eylemleri sonucunda, İslamcı hareketin içinde kalarak yaşadıkları İslami anlayışı ve bunu kendilerine dayatan erkek egemen dili sorgulamaya başlamışlardır. Başörtüsü konusunu İslam'ın gereğini yerine getirme olarak gören Müslüman kadınların yerini, konuyu bireysel haklar, inanç özgürlüğü ve demokratik hak talebi ve özgürleşme olarak görenlerin aldığı bir süreç yaşanmıştır. Kadınlar geleneksel alandan çıkarak modern yaşamla bütünleşmeye başlamışlar; toplumdaki edilgen Müslüman kadın rolünde büyük bir değişim yaşanmıştır. 1980'lerde yalnızca inancını daha özgür yaşama talebinde bulunan Müslüman kadın, 1990'lardan sonra hem geleneksel İslami yapının hem de Kemalizm'in, kendisi için belirlediği rolleri eleştirerek Müslüman görüntüsü ile kamusal alanda bulunmayı talep etmiştir (Yılmaz, 2015:188-200). Müslüman kadınlar için temsil kavramı yerini katılıma bırakmıştır.

Kamusal-özel, geleneksel-modern, doğulu-batılı ayrımlarına dayanan ikili parçalanmışlıklara karşı orta sınıf dindar kadınlar için tesettür, yeni bir tür Müslüman kimliğin sembolü ve kurucusu olmuş; bilinçli bir dindarlaşma sürecinin sonucunda rasyonel tercihe bağlı olarak seçilen modernleşmeyi tecrübe etme biçimi olarak, ataerkil ilişkilerden bağımsızlaşmış bir beden iması öne çıkarılmıştır. Bu durum, orta sınıf kadın dindarlığını alt sınıf kadın dindarlığından; tesettürün edep-tevazu ve iffetlilikle kurulan formunun sürdürülmesi ise dindar kadınlığı laik kadınlık modellerinden farklılaştırmıştır. Bu nedenle “tesettür söylemi” Müslüman kadın özneliği yaratma açısından ayırt edici bir strateji haline gelmiştir. Birinci dalga feminizmin kurucusu

Wollstonecraft'ın kadın hakları söylemi, kamusalda dönüştürücü ahlak öznelere olarak yer almak isteyen dindar kadınlar için rehber kabul edilmiştir. (Köse,2012:840-844).

Başörtüsü meselesi, Merve Kavakçı olayından sonra kadın hakları ve bireysel özgürlükler çerçevesinde değerlendirilmemiş, İslamcı-laik mücadelesinin simgesi olarak ele alınmıştır. Kendi iktidarlarını pekiştirmek amacıyla başörtüsünü bir araç ve mağduriyet hikayesi olarak kullanan Milli Görüş geleneğine bağlı erkekler Kavakçı'yı başörtüsü ile meclise girme çabasında yalnız bırakmışlardır. FP'den dışlanan kadınların büyük çoğunluğu ise FP'den ayrılanların kurduğu Adalet ve Kalkınma Partisi'ni desteklemiş; ancak ataerkil ilişkiler ve kadınlara yönelik ayrımcılık devam etmiştir. (Yılmaz,2012:808).

Bir yandan Kemalizmin tek hakikatli dünya görüşüne bağlı kalması istenen kamusal alanda “dindar kadın” olarak mücadele veren İslamcı kadınlar, diğer yandan geleneksel İslami değerlerle kuşanmış Müslüman erkeğe karşı “birey kadın” olma mücadelesine girişmiştir. Fatma Barbarosoğlu, 1990'lardan sonra Müslüman kadının “öteki”sinin çağdaş, laik kadın değil, dindar erkek olduğunu dile getirmiştir (Akt. Çaha:2017:350)

İslami sermaye, 28 Şubat sürecinde kamu kurumlarında çalışamaz hale getirilen kadınları düşük ücretlerle ağır şartlarla çalıştırmaya başlamış; büyük Müslüman sermayesi olan MÜSİAD'ın yönetiminde kadın bulunmamıştır. Çoğunlukla STK'lar aracılığıyla kendisine yer bulan kadınlar, siyaset ve finans kurumlarında karar alıcı olarak yer alamamıştır. İslamcı erkekler, kadınların taşıdığı “direnc” potansiyelinin kuvvetini azaltmak ve daha geniş kitlelere ulaşmak amacıyla bu alanı kadınlara bırakmış; kadınlar, kendileri için belirlenen alanda ancak STK'lar aracılığıyla kamusal alanda temsil imkanı bulmuşlardır. Ak Parti, iktidarının ilk döneminde AB ile uyum çalışmaları çerçevesinde kadın milletvekili adaylarını desteklemek için örgütlenmeye zorlanmış; ancak en muhafazakâr davranılan konu “kadın politikası” olmaya devam etmiştir. Başörtülü kadınlar 2011 seçimlerinde “Başörtülü aday yoksa oy da yok!” kampanyasını başlatmış; KA-DER'in mecliste en az 275 kadın milletvekili olması amacıyla başlattığı kapmanyaya da destek verilmiştir. AK Parti, başörtülü bir aday göstermemiş, seçilen kadın milletvekili sayısı ise 79'da kalmıştır (Yılmaz,2012:811-816).

Filiz Koçali, 28 Şubat sürecinin toplumun tüm kesimlerini olduğu gibi kadınları da böldüğünü, pek çok kadının ve feministin sürece destek verdiğini ancak feminist Pazartesi dergisinin resmi ideolojinin, Kemalizm ve yasakçılığın tuzağına düşmeyerek, politik İslam’la mücadele sabit kalma üzere, kadınların başörtüleri nedeniyle dışlanmalarına karşı çıktığını belirtmiştir (akt.Çaha,2017:265).

Kristeva’nın psikanalizine göre “öteki” aşkın ve dışsal değil, içsel ve özneyi kuran sürecin tamamlayıcısı olduğundan özne, bilinçaltını toplumdan dışladıklarına yansıtmaktadır. Bu nedenle kolektif özne olarak kimlik, bütünlüğüne tehdit olarak gördüğü ancak içsel olan “öteki”nin yerine, ikame ettiklerini dışlayarak kendisini kurmaktadır. Yani kimliğe ait öteki ile hesaplaşma, onun yerine ikame edilen ötekilerin dışlanmasıyla yapılmaktadır. Fakat süreç burada bitmemekte “öteki” dışlandığı halde çok sahici görünen bir tehdit olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye’de Müslüman kadın kimliğini oluşturan ayaklardan biri, kamusal ve siyasal alanda hakim Kemalist-Cumhuriyetçi kesimlerle, laik-Müslüman karşıtlığı etrafında diğeri ise, laik/modern ve feminist kesim kadınlar ile hakim tarafın söylemsel olarak belirlediği *türban meselesi* ve muhalif tarafın belirlediği *iffet meselesi* hakkında girilen *karşıtlıklar* tarafından kurulmuştur (Alankuş Kural, 1997: 19-23).

28 Şubat sürecinde başörtülü üniversite öğrencileri ve kamu çalışanı kadınlar, moderne ait olmayan, dolayısıyla kendisini modernleşme üzerinden tanımlayan bürokratik iktidar ile arasında her daim mesafe bulunması beklenen, tarifi hiçbir zaman netleşmeyen “geleneksel başörtüsü” kullanmadıkları gerekçesiyle, aradaki mesafenin kapanması korkusuyla, üniversitelerden ve mesleklerinden atılarak dışlanmışlar, ötekileştirilmişlerdir. Kamusal ve siyasal alana hakim olan Kemalist-laik söylem, kendisinin içinde; ancak kendisine karşı ortaya çıkan İslamcı söylemi, örtülü kadın bedenini ötekileştirmek suretiyle, kendisinden dışlamıştır. İslamcı ideoloji ise laik ve oryantalist söylemlerin Doğulu-Batılı, eski-yeni, geri-ileri ikilemlerini kendisi lehine olumluya çevirmek amacıyla iktidar için hegemonya yarışına girerek karşıtlıkları yeniden üretmiştir. Bu sefer başörtülü olmayan kadın, iffetsiz olduğu gerekçesiyle, bulunduğu konumu sorgulayan başörtülü kadın ise feminist olmakla suçlanarak ötekileştirilmiş, dışlanmıştır. Son olarak laik, feminist ve İslamcı kadınların kendi aralarında birbirlerini dışlayarak ötekileştirmeye tabi tuttıkları bir süreç yaşanmıştır. Kadın, hem laik hem İslamcı hem de farklı düşüncedeki diğer kadınlar tarafından,

ötekileştirilerek politik olarak nesneleşmiştir. Buna rağmen, 28 Şubat sürecinde yasaklar ile edilgen konumda bırakılan ve politik olarak nesneleştirilen İslamcı kadınlar, kendi konumlarını sorgulamaya ve İslam düşüncesi temelinde kurumlaşmaya başlayarak etkinleşmiş, bulundukları konumda yeniden anlamlandırma ve özneleşme sürecini başlatmışlardır.

Yapılan anayasa değişikliği ile 2008 yılında AK Parti'ye MHP'nin verdiği destek sonucunda, kamuda başörtüsü serbestisi sağlayan yasa tasarısı kabul edilmiş; ancak CHP ve DSP milletvekillerince iptali için Anayasa Mahkemesi'ne başvurulmuştur. Mahkeme değişikliği iptal ederek yürütmeyi durdurmuştur. 2013 yılında ise "demokratikleşme paketi" kapsamında başörtüsü kamuda, 2015'te hakim savcılar, 2016'da polisler, 2017'de TSK mensupları için serbest bırakılmıştır www.140journos.com (16.11.2019).

Gerçek sorunun insanların hayatlarına, görüşlerine, sözlerine ve düşüncelerine egemen olmak isteyen zihniyet olduğunu dile getiren başörtülü kadınlar, 2008'de "*Biz Henüz Özgür Olmadık*" adıyla bildiri yayımlamış ve "*Söz Konusu Özgürlükse, Hiçbir Şey Teferruat Değildir.*" sloganıyla imzaya açmışlardır. Birinin diğeri için tehlikeli olduğu korkusunu yayarak kadınları birbirine düşürme yoluyla, adaletsiz düzeni devam ettiren zihniyet yok olmadıkça, hiçbir özgürlüğün tam bir özgürlük olmadığı vurgusu yapılmıştır. Bu bildirgeden iki hafta sonra ise feminist kadınlar "*Birbirimize Sahip Çıkıyoruz*" başlığıyla "Kol kola yürümeyeceğimiz bir kamusal alan, bizim kamusal alanımız olmaz." mesajını yayımlamışlardır. Bildiride: "Biz, inanan ve inanmayan, örtünen ve örtünmeyen; ama kadın hakları ve özgürlüğü çevresinde hareket eden kadınlar, 'sen buradaysan ben yokum' diyemeyiz. Çünkü bu, kadınlar arasında açılan boşlukları vurgular, zulüm ve sömürüyü kolaylaştırır." denmiştir (Arvas Balta; 2014:79-81). Farklı kadınlık durumları arasındaki ayrımcılık dile getirilmiş, ayrımcılığı durdurmak için bu kadınlık durumları arasında dayanışma olması gerektiği vurgulanmıştır.

4.3.1. Demokrasi Sorunları

28 Şubat sürecinde, kadınların başörtüsü, geriliğin, bastırılmışlığın, laiklik ve devlet karşıtlığının simgesi olarak belirlenmiş, başörtülü-örtüsüz farketmeksizin kadın bedeni, kontrole tabi tutularak parçalanmış, bastırılmış ve kamusal alanda varolması

şartlara bağlanmıştır. Kadının ne olmadığını ispatlaması beklenmiş, hegemonik iktidar kurmak amacıyla ikili karşıtlıklar üzerinden belirlenen laik olma kriterlerine uymanın, bir hedef olarak belirlenen eşitlik ilkesinin, kamusal ve demokratik katılımı sağlayacağı öne sürülmüştür. İlk görevi annelik ve eş olarak belirlenen kadının İslamcı ideoloji içinde hangi şartlarda ev içinden kamusal alana çıkacağı ve ne zaman özel alana geri döneceği de belirlemeye tabi tutulmuştur.

Aynı zaman ve mekanda yaşayan insanların, karar alma süreçlerine eşit ve özgür şekilde katılımlarını sağlayan, kendi kendine yönetim şekli olan demokrasi, insanların alınan kararları kendilerinin aldığı algısına sahip olmalarına yarayan, siyasal özerklik anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Schumpeter, demokrasiyi vatandaşların kamu politikalarıyla alakalı kararları alacak ve kendilerini yönetecek parti ve liderleri seçmesi olarak tanımlarken; Habermas, hukuk ile demokratik siyaset arasında bir rekabete neden olduğu ve seçim kazanmanın, tek demokratik meşruiyet kaynağı olarak görüldüğü Schumpeter'in *daraltılmış demokrasi* anlayışına karşı çıkmış; merkezde, birbirinden ayrı kurumsallaşmış yasama, yürütme ve yargı organları, çevrede sivil toplum örgütleri, medya, üniversiteler, dini gruplar ile kamusal alan ve insan hak ve özgürlüklerine dayalı hukuk düzeninden oluşan tartışmacı demokrasi modelini ortaya koymuştur (Özbank, 2013:756-759).

Türkiye’de yukarıdan aşağıya inşa edilen Cumhuriyet rejiminde demokrasi, bürokratik ve askeri seçkinlerden oluşan devlet seçkinleri ile seçilmiş siyasal parti temsilcilerinden oluşan siyasal seçkinler arasında bir mücadele alanı olagelmıştır. Demokrasinin toplumun uzun dönemli çıkarlarını sağlaması üzerinde aşırı şekilde durulması, çoğulculuğu ve sivil toplumun gelişmesini önlerken, özellikle siyasal katılımın vurgulanması katılımcılığın zayıflamasına neden olmuştur. Çoğalan siyasal katılım, demokrasiyi pekiştirememiştir. Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana geçen sürede hayati önem taşıyan konularda son sözün kendilerine ait olduğunu düşünen devlet seçkinleri, siyasal seçkinlerin bağımsızlık kazandıklarını düşündükleri zamanlarda iktidarlarını yeniden kurmaya girişmişlerdir (Kadioğlu, 1999: 48-49).

28 Şubat sürecinde, devlet seçkinlerinin yanı sıra yüksek yargı, medya, STK’lar ve üniversitelerin de dahil olduğu farklı çıkar gruplarını, RP’li hükümet karşısında biraraya getiren, var olan hegemonik ilişkilerin değişeceği korkusu, şeriat getirileceğine dair “korku” söylemi yoluyla dile getirilmiş, yerleşik iktidar mekanizmalarının yeniden

üretilmesi amaçlanmıştır. Başörtülü kadın bedeni, politik söylem yoluyla bu korkuların simgesi olarak belirlenmiş, Kemalist ve İslamcı erkekler arasındaki hegemonik iktidar yarışı kamusal alanın daraltılmasına neden olmuştur.

Tüm vatandaşların toplumsal sorunlar hakkında fikir alışverişi yaparak ortak bir görüş ve iradede bulundukları, Habermas'ın *iletişimsel ağ* olarak tanımladığı kamusal alanda, tartışmalar sonucunda oluşan kamuoyu görüşü, parlamentoda siyasal erkin iki biçiminden biri olarak iletişimsel erke dönüşerken; hükümet, iletişimsel erki, idari erke dönüştürerek kamu politikalarını yürütmede kullanmaktadır. Bir yönetimin demokratik sayılması, siyasal erkin akış yönüne göre belirlenmekte, idari erkten kamuoyuna doğru bir akış söz konusu olduğunda, siyasal özerkliğin ihmal edildiği anti-demokratik bir sistemden söz edilmektedir. Devlet bürokrasisinin, uygulamayı tercih ettiği politikalara kamuoyu desteği sağlayabilmek için, kamusal alandaki tartışmalara yanlış, eksik bilgi aktarması ya da eleştirel görüşlerin dile getirilmesini engellemesi durumunda da vatandaşlar, idari erkin iradesine tâbi hale gelmektedir. Öyleyse, demokratik sistemin istikrar ve meşruiyeti, kamuoyu iradesi ve insan hak ve özgürlüklerine dayanan bağımsız, tarafsız yargı denetimine bağlıdır. İnsan haklarına dayalı hukuk düzeni, özgür bir kamusal alanın temelini oluşturmaktadır (Özbank, 2013:762-764).

28 Şubat sürecinde üniversitelere alınmayan, mesleklerini yapmaları engellenen başörtülü kadınlar, kamuoyu iradesini oluşturacak fikir alışverişinin dışında bırakılmış, başörtülü-başörtüsüz ayrımı yapılarak kadınların yalnızca belirlenen politikalar çerçevesinde kamusal alana katılımına izin verilmiştir. Bu durum, kamuoyu iradesini sekteye uğratmış, çoğulcu demokrasinin meşruiyeti sarsılmıştır. Habermas'ın bağımsız şekilde kurumsallaşmış da olsa, demokratik bir yönetim içinde göstermediği ordunun, medya, STK'lar ve sermaye gruplarına verdiği brifinglerle kamusal alandaki tartışmaları yönlendirdiği bir süreç yaşanmıştır.

Türkiye'de, laikliğin üzerinde temellendiği din olgusunu tanımak ve saygı göstermek yerine dini, bilim adına dışlayan, toplumu ve otoriteyi tanrısızlaştırmayı amaçlayan bir laikçilik söz konusu olmuş (Vergin, 1994:12-13); Kadioğlu'na göre (1999: 28) tanrılı dinin yerini, tanrısız beşeriyet dinine bıraktığı laiklik, demokrasiye tercih edilmiştir.

Cumhuriyetin eğitim, hizmet ve meşruiyet olanaklarını sağladığı Göle'nin (2011: 82) "*yeni gelenler*" olarak nitelendirdiği, yeni kentlileşmiş ve eğitim almış

başörtülü kadınların, 28 Şubat sürecinde eğitimden, mesleklerinden ve politikadan uzaklaştırılmalarının sebebi olarak, görünümünün devletin kurucu unsuru laikliğe aykırı ideolojik bir sembol olduğu gerekçe gösterilmiştir. Modernleşme politikalarını yürüten bürokratik seçkinlerin nelerin Batılı nelerin Doğulu, nelerin ileri nelerin geri ve nelerin devlete karşı irtica girişimi olduğunu söylemsel olarak belirlemesi durumu, bu kez kadın bedenine ait örtü için söz konusu olmuştur. Başörtüsü, bazen geleneksellik, bazen İslamcı söyleme ait kullanım; türban, bazen laikliği ve devleti yıkmaya yönelik siyasal simge ve İslamcı söylem, bazen de solculara ait bir söylem olarak tutarsız ve ikili tanımlamalara tabi tutulmuştur. Kadınlar, başörtülü-örtüsüz türbanlı-başörtülü ayrımlarıyla araçsallaştırılarak özdeşleşmeye tabi tutulmuştur.

Cumhuriyet döneminde şapka ve kıyafet devrimi, Batı takviminin, tatil günlerinin, Latin alfabesinin kabul edilmesi, ezanın Türkçe okutulmasıyla hayata geçirilen laiklik anlayışına göre (Kadioğlu, 1999: 29) sakal, baş örtüsü laiklik karşıtı, Türkiye'nin çağdaş medeniyetler seviyesine gelmesini engelleyecek düşüncelerin sembolleri olarak addedilmiş, çok partili hayata geçilmesinin ardından, seçilmiş hükümetlerce halkın talepleri doğrultusunda zaman zaman bu anlayış gevşetirse de, 28 Şubat sürecinde etkisini yeniden arttırmıştır.

Türk siyasal yaşamında modernist devletçi seçkinler, demokrasinin halk egemenliği prensibinin, İslami değerlerin kamusal alanda temsiline yol açacağı, bu durumun laiklik ilkesini tehdit edeceği korkusuyla aydın despotizmini ve tek parti rejimini demokrasiye tercih etmişlerdir. Batılılaşma çalışmalarının hayata geçirilmesinde tek parti rejimi etkili olmuş, demokrasiye geçiş ile Batılılaşmış seçkinlerin karşı tavır aldığı İslamcı değerler ve karşı hareketler görünür hale gelse de ordunun laik düzeni yeniden kurmak için siyasete müdahaleleri, demokrasi ile laiklik arasındaki döngüsel gerilimin sürmesine neden olmuştur (Göle, 2011: 63). Demokrasinin aralarında bulunmadığı, altı okla simgelenen Cumhuriyet ilkelerini koruma görevini üstlenen devlet seçkinleri, siyasal seçkinlerce unutulduğunu düşündükleri bu ilkelerin yeniden tesisini; 1960, 1971, 1980 darbelerinin gerekçesi olarak kabul etmişlerdir (Kadioğlu, 1999: 49). Aynı gerekçe, 28 Şubat sürecinde de ortaya atılmıştır.

Türkiye'de, devlet ve siyasal seçkinler arasındaki mücadele ilkinin iktidarının yeniden tesisi, ikincisinin ise cezalandırılması şeklinde süre gelmiştir. 12 Eylül sonrası

devlet seçkinleri, marksizm, faşizm ve fundamentalizmin yayılmasını engellemek amacıyla İslami kimliğin ve dinsel değerlerin önemini vurgulamaya başlamışlar; bu durum, İslami çevre tarafından temsil edilen “adil dava”ya meşruiyet kazandırmıştır. Komünizmle mücadelede İslam, çevreden merkeze taşınmıştır. Resmi Türk kimliğinin yeniden tesis edilmesini savunan Kemalist laik gruplar ile dinsel imgelere hoşgörümlü olan kesimler arasında yaşanan çatışmalar, 1990’lar Türkiye’sinin kutuplaşmış siyasal bölünmesini ortaya çıkarmıştır (Kadıoğlu, 1999: 50-51). Kemalist ve İslamcı özgür erkek öznelerin giriştiği iktidar mücadelesinde kadın, politik nesne olarak belirlenmiştir.

Alternatif bir din olarak ortaya çıkan laiklik ile demokrasi arasındaki gerilim, ilerlemeci Batıcı devlet seçkinleriyle, sivil toplum arasında süregelmıştır. İslami kültürün, sosyal statü ve ayrıcalığın modern tanımlarından dışlanması, İslamcılar ile laikler arasındaki uyumsuzluğun kaynağı olmuştur. Bu nedenle İslamcı politikalar kendilerine yeni bir alan yaratarak popülerlik kazanmıştır. Sloganı insanca yaşamak olan Refah Partisi, sivil-toplumsal konulara dikkat çektiği için popülerleşmiş, partinin kampanya reklamlarında çoğulcu, katılımcı bir sivil toplum ön plana çıkarılmıştır. Kadın oylarının etkisinin farkedilmesiyle, kadınların seçim kampanyalarına bizzat katılımı sağlanmış, uygulamanın başarısını seçim sonuçları göstermiştir (Göle, 2011: 69-79). Refah Partisi seçimlere, Türkiye nüfusunun çoğunluğunu oluşturan, farklı kesimden kadınların oylarına aday olarak, politik iktidara sahip olmak için girmiş; ancak partili kadınların ev içinden partiye oy toplamak için kamusal alana çıkarılması “tebliğ” etme görevi olarak söylemselleştirilmiştir. “Tebliğ”in ne zaman başlayıp ne zaman biteceğine parti yönetimindeki erkekler karar vermiş; seçim sonrası kadınların, asli görevleri olan annelik ve eşliğe yani evin içine dönmeleri beklenmiştir.

Kadınların siyasal yaşama katılımını bireysel ve toplumsal katılım olarak ikiye ayıran Ayata (2015: 262-265) bireysel katılımı oy kullanma olarak, toplumsal katılımı ise Türkiye’de kadının konumunu değiştirmeye yönelik siyasi hareketler olarak tanımlamıştır. Kamusal-özel alan ayrımında politika kamusalın, kadınlar özel alanın, içinde konumlandırılmış, kadınların kadınlar arasında politika yapmasına izin verilirken, kurumsal siyasete katılabilenler de kadınsı işlere yönlendirilerek karar alma mekanizmalarından uzaklaştırılmıştır. Kararlı şekilde demokrasiye bireysel katılım haklarını kullanan kadınların oylarına, ataerkil aile yapısı içinde büyük oranda serbest şekilde karar vermelerinde, oy vermenin kadının aile dışındaki yaşamını

etkilemeyeceği, fazladan ev dışı işlere yol açmayacağı düşüncesi etkili olmuştur. Kadınların özerk oy kullanımı, politikacıların kadınlara ulaşmaya çalışmasını sağlamıştır. Refah Partisi'nde aktif olarak parti için çalışan ve partiye en fazla üye katılımını sağlayan kadınların siyasete toplumsal katılım deneyimi, “hanımlar arasında” ev gezmesi, konferans vs. şeklinde oy toplayarak kendilerini temsil edecek erkeklerin seçilmesini sağlamak şeklinde olmuş; kendi konumlarında ise bir değişiklik yaşanmamıştır.

1980’li yıllarda feminizmin etkisiyle solda bacı olmak reddedilirken Aktaş’a göre (2014:21-29) İslamcı kadınlar, aslında olmamaları gerektiği hissine kapılarak içinde bulundukları kamusal alandaki varlıkları hakkındaki sorgulamalara “*bacı*” söylemine sığınarak ve kendilerini erkeksileştirerek karşı durmuşlar, fitne fesat kaynağı olmayı kabullenmemişlerdir. Bacı söylemi, Müslüman kadın için kamusal yaşamda yer açıyor olmasına rağmen, onu hızlıca özel alana geri gönderecek bir tınıya da sahip olmuştur. Her başörtülü kadının, bacı dönemini yaşamadığını söyleyen Aktaş, kadınları özel alana uygun gören İslamcı erkekleri kadınların kamusal alandan uzaklaştırılması konusunda laik erkeklerin yanında görmektedir.

Demokratikleşmenin ve çoğulculuğun gerçekleşebilmesi, sivil toplumun özgürleşmesine, toplumsal aktörlerin doğrunun kendi tekellerinde olmadığını kabul etmesine, totaliter siyasal projelerin ortadan kaldırılmasına ortak bir vatandaşlık kültürü için, farklı toplumsal aktörler ve siyasal ideolojiler arasında yatay ilişkiler aracılığıyla etkileşim kurulmasına ve fikir birliği eksikliğinin giderilmesine bağlıdır (Göle, 2001: 81). Kimlik politikalarından etkileşim politikalarına geçiş, sivil toplumu geliştirecektir. Benim davama katılırsan senin sorunların da çözülür mantığına dayanmayan, tüm tarafların değişim geçirerek birbirinden farklılaştığı siyasal özneleşme, bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Kemalist ideolojinin başörtüsü yasakları üzerinden kadınları, kendi politikasıyla özdeşleştirmeye çalışması İslamcı ideolojinin kendi davası içinde kadınları belirlemeye tabi tutması, kadınların bireyselliğinin yitmesine ve özgürlük yerine aitliği benimseten topluluğun araçsallığına uğramasına neden olmuştur.

İlyasoğlu’na göre (2015:122) üniversite eğitimi ile meslek sahibi olarak kamusal alana adım atan tesettürlü kadınların örtüsü, mahrem yani özel alanın kamusal alana geçişliliği/geçişsizliğinin simgesi olmuştur. Bu durumda özel alanın kamusal alana yayılmasıyla, tesettürlü kadınlar, tevhidin gücü sayesinde modernizmin evsizliğinden

farklı olarak evlerinde var olmaya devam etmişlerdir. Modernleşme paradigmasına göre kamusal ve özel alan arasında bir geçişlilik söz konusu olduğundan kadınların kamusal alanda varlığının artmasının, özel alanı da dönüşüme uğratacağı düşüncesi hakim olmuştur. Bu nedenle özel alandaki kadınlık rollerini sabit kabul eden İslamcı ideoloji, kadınların kamusal alandaki varlığını ve politikadaki temsilini, sivil toplum ile sınırlandırmıştır. Başörtülü kadınlar için örtü, kamusal alana katılımın ve özel alan ile sınırlı kalmamanın aracı iken; bürokratik seçkinci düşünceye göre, kendi belirledikleri şekilde olmadıkça, kamusal alanın dönüşümüne neden olacağı varsayılan bu nedenle özel alan içinde kalması gerektiği düşünülen, İslam'ın ideolojik simgesi olarak kabul edilmiştir. Kadınların kamusal alana katılımı, şarta bağlanarak hem kamusal hem özel alanda, kadın bedeni üzerinden kontrol sağlanması amaçlanmıştır.

Türkiye'de kadınların kamusal yaşamda var olmalarının cinsiyetsiz bir kimliğe, hatta bir ölçüde erkek kimliğine bürünmekle meşrulaştığını söyleyen Kandiyoti (2015: 339) bu durumu, Cumhuriyet döneminin peçesiz, koyu renkli kıyafet giyen, kısa saçlı ve makyajsız yeni kadın kimliği ile örneklendirmiştir. Buna karşın başörtüsü, karanlık-geri kalmış siyasi ideolojilerin politik simgesi olarak görülerek yasaklanmış ve kamusal alandan dışlanmıştır.

4.3.2. Sembol Olarak Kadın

Cumhuriyet döneminde kendilerine tanınan haklar, görevler ve belirlenmiş görünüşleri ile modernleşmenin, ilericiğin, Kemalist ideolojinin ve toplumsal değişimin sembolü kabul edilen, asli görevleri ise değişmeyen kadınlar, 28 Şubat sürecinde başörtülü olmalarından dolayı gelenekselliğin, bastırılmışlığın, gericiliğin ve irticanın siyasi sembolü olarak toplumsal değişime neden oldukları gerekçesiyle ikili ayrımlara tabi tutularak özcü bir yaklaşımla kamusal alandan uzaklaştırılmıştır. Başörtülü bütün kadınların başkaları tarafından yönlendirildiği, Refah Partili olduğu, devlet ve rejim karşıtı olduğu varsayılmıştır. Öte yandan İslamcı ideoloji, başörtü meselesini laik-İslamcı ikili karşıtlığı üzerinden değerlendirmiş ve politik olarak simgeleştirmiştir. Bu sefer tüm başörtüsüzler zulmeden, iyi Müslüman olmayan; tüm başörtülüler laik politikaların mağduru konumuna itilmiştir. Başörtülü kadınların kamusal alandaki varlığı İslamcı ideolojinin erkeklerinin iktidar yarışında üstün gelmesi olarak kabul edilmiştir.

Her iki durumda meseleye, politik özneler arasında birbirleri üzerinde tahakküm kurma ve hakimiyet sağlamanın sembolü olarak yaklaşılmıştır. Bütün kadınlar, önce iktidar ilişkilerini devam ettirecek yönde ikili ayrıma tabi tutulmuş; sonrasında politik öznenin sahip olduğu ideolojiye göre söylemsel olarak biri diğerinin “öteki”si haline getirilmiştir.

Cumhuriyetin resmi ideolojisi, gelecekte erişilmesi gereken, ilerlemeci bir ideal olarak tanımlanan medeniyete katılma düşüncesini yaşam ve giyim tarzından ayırmamış, devlet eliyle hedeflenen medeniyet dönüşümünü simgesel olarak kadınların görünürlük kazanması yoluyla ortaya koymuştur. “Uygarım diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı, aile hayatı, yaşayış tarzı ve baştan aşağı dış görünüşüyle uygar olduğunu göstermek zorundadır” diyen M.Kemal’in giyim kuşama verdiği önem şapka kanunun çıkarılmasıyla yasallaştırılmıştır. Geleneksel giyim kuşamının temelinde, İslam’ın bulunmadığı öne sürülerek Şapka Devrimi ile Türklerin Osmanlı ile kurduğu bağın kesilmesi amaçlanmıştır. Kadınların peçe ve çarşafı atmaları ise dini otorite yani şeriatın belirlediği mahrem sınırların kaldırılmasını temsil etmiştir (Göle, 2014: 87).

İslam ve geleneksel kültür karşısında Cumhuriyet kadınlarının kamusal alandaki görünürlükleri yeni bir önem kazanmıştır. Kadınlarla ilgili reformlar, kadınların talepleri doğrultusunda değil yukarıdan aşağı gerçekleştirilmiştir. Reformlar, kadınların kamusal alana katılımını desteklese de birincil rol ve sorumlulukları özel alanda, iyi evlatlar yetiştirmek olarak kalmıştır. Kadınların modern görünüşleri ön plana çıkartılırken, aile içinde ve erkeklerle ilişkilerde geleneksel kalmaları beklenmiş, Kadioğlu’nun deyiimiyle (1999: 108) kadınlar “*kostüm moderni*” yapılmışlardır. Hiyerarşik cinsiyet ilişkilerinin eşitlik ve farklılık temelinde yeniden düzenlemesi söz konusu olmamıştır.

Fikri çoğulculuğu sağlaması beklenen laikliğin gündelik yaşama girişi kadınların sosyal ve fiziksel görünüşleri üzerinden olmuş, özel ve kamusal alanda modern yaşamın inşacıları olarak nesneleştirilen kadınlar, örtüsüz şekilde fotoğraflarda yer almışlar, çeşitli meslek sahipleri olarak erkeklerle birlikte dans edip spor yaparken görünmüşlerdir (Göle, 2011: 102-103).

Kadınların kendi iradesiyle siyasal ve toplumsal alana katılımını sağlayacak ortamın oluşmasının kolay olmadığı anlaşıncı din ve geleneklerin, kadınlar üzerindeki etkisi yukarıdan aşağıya kimi zaman zor kullanılarak bertaraf edilmeye çalışılmıştır.

Batılı medeniyet kurma sürecinde modernleşmenin vitrini olarak belirlenen kadınlar için sivil kamu yerine, görünürlüğü ve içeriği resmi olarak belirlenmiş bir kamusal alan kurgulanmıştır (Ramazanoğlu, 2004: 804-805). Kadınların kıyafeti Batılılaşma taraftarı ya da karşıtı olmanın simgesi haline getirilmiştir. İslam'ın modern alanda iktidar ortağı bir rakip olarak kendisini göstermeye başladığı 28 Şubat sürecinde, bu söylemsel pratikler yeniden kullanıma girmiştir. Kadın bedeni üzerinden sembolleştirme yapılması politik özne konumundakilerin ortak yönü olmuştur.

Cihan Aktaş'a göre geçiş döneminde belli bir giyim tarzının yerleştirilmesi kimi yığınların kimlik bunalımına sebep olmuşken, kimilerince modern kimliğe sahip olmanın yolunu açmıştır. Giyim kuşam üzerinde ortaya çıkan modern giyimin savunucuları ile dindar kesim arasındaki ayrılık hayatın başka alanlarına da yansımıştır. Yukarıdan aşağı, toptan Batılılaşma çalışmalarının neticesinde oluşan ayrışma, giyim üzerinden dışa vurulmuş, kentli-köylü, modern-geleneksel ayrımına İslami siyasal çizginin merkez sağ siyasetten farklılaşması eklenmiştir (Akt. İlyasoğlu, 2015: 74-75)

Türkiye'de laiklik ve Batılılaşma konusundaki bitmeyen tartışmalar, hem İslami değerlere bağlılık hem de laik özgürleşme açısından kadınları hedef almıştır (Kandiyoti, 2015:188).

1990'larda kadınların başörtüsü, Atatürk kültü etrafında örgütlenen laik gruplarla İslamcılar arasındaki kutuplaşmalar sonucunda siyasal bir önem kazanmış, siyasetçiler, bürokratlar, entelektüeller, sanatçılar, iş adamları, öğrenciler ve sıradan vatandaşlar bu uyuşmazlığa katılmışlardır. 1994'te Refah Partisi'nin İstanbul ve Ankara belediyelerini almasının ardından basın, bu uyuşmazlığı mini etek giyen Atatürk rozeti taşıyan "modern kadınlar" ile türbanlı "geleneksel kadınlar" arasındaki çatışma olarak gündeme getirmiştir (Kadıoğlu, 1999:100). Cumhuriyet ideolojisinin sınırlarını ortaya koyduğu, çağdaş Türk kadını imajının karşısında, tesettüre gelenekselliğin devamı olan geri kalmışlık ve ideolojik eğilim olarak irticanın simgesi şeklinde yaklaşmıştır (İlyasoğlu, 2015:50-51). Buna karşın, yasaklar karşısında protestolar düzenleyen, laik ve İslamcı politikalar karşısında kendi konumlarını sorgulayan, kendilerinin temsilcisi ve belirleyeni olmak isteyen başörtülü kadınlar, laik ve gelenekselci kadınlardan ayrılarak özdeşlikten özerkleşmeye, parçalı kimlikten İslamcı kadın kimliğine geçiş yapmıştır.

Cumhuriyetin ilk yıllarında gelenek ve modernite arasındaki sınırları belirleme rolü verilen kadınlara 1980 ve 1990'larda bu kez siyasal İslam tarafından merkezi bir rol verilmiştir (Kadioğlu,1998:101). Göle'nin İslamcı karşı seçkin olarak tanımladığı, İslamcı entelektüeller, mühendisler, 1983 sonrası dönemde üniversite kampüslerinde görünür hale gelen tesettürlü kadınlar, popüler geleneksel İslamı, sistemin merkezine taşımışlar; kamusal alanda uygulanmakta olan roller arasında yaşanan çatışmalarda, İslamcı hareketin en yeni aktörü olan kadınlar özneleşmeye başlamışlardır (2011: 82-83). 1990'lardan sonra kadınların başörtülü olması İslami olmakla ilişkilendirilirken, başörtüsüz olması doğrudan Batılı olmakla bir tutulur olmuştur. Buna karşın, kadınların hem modern hem İslamî olunabileceği doğrultusundaki talepleri, kendisini tesettürün farklılaşmasında göstermiş; tesettür bir başka görünürlük yolu haline gelmiş; İslami moda ve lüks yaşam fikri ortaya çıkmıştır (Yılmaz, 2015:195-196).

Kaderine boyun eğen, yumuşak başlı, pasif geleneksel Müslüman kadın imgesi, evin özel alanından dışarı çıkan, siyasallaşan Müslüman kadının etkisiyle çözülmüştür (Göle, 2014: 115-116).

4.3.3. Farklılaşma

28 Şubat sürecinde hem içsel (İslam) ataerkil kimlikle hem de dışsal (laik) hegemonik kültürle mücadele bilinci ve araçları kazanan başörtülü kadınlar, kendilerini birey olarak inşa etmeye başlamış ve kolektif kadın kimliğini fark etmişlerdir. Kendisini özerk bir unsur olarak görmeye başlayan başörtülü kadın, kadın olmasından dolayı uğradığı baskıya karşı farkındalık bilinci geliştirerek, direnme ve Berktaş'ın belirttiği "*karşı kültür oluşturma*" (2000:30) sürecine girmiştir. Sessiz, itaatkar, pasif kadın tipinin egemen olduğu geleneksel toplumlarda, kadının itaatsizliği, ait olduğu cemaate ters düşmesi; bireysel özgürlük ve kadınlık bilinci ile kendi yaşamında iktidarı ele geçirmesi ve güç talep etmesi, erkeğin ve ataerkil düzenin korkusu olmuştur. İslamcı kadın, başlangıçta araçsallaşarak nesneleştiği toplum projelerinin içinde özgün kadın kimliği kazanmıştır (Altuntaş,2012:85). İslamcı kadının ataerkil kültür içinde aktif olması, ataerkil söylemi keşfetmesini sağlamıştır. Refah Partisi örneğinde olduğu gibi ilk önce partili erkekler için oy toplamak amacıyla toplumsal ve siyasal katılım sağlayan kadınların, 28 Şubat sürecinde kamusal alana katılımı katı şekilde sınırlandırılmış, kadınlar hem Kemalist erkeklere hem içinde bulundukları İslamcı ideolojinin

erkeklerine karşı sorgulayıcı bir tutum geliştirmiştir. Başörtüsünü hak mücadelesi çerçesinde savunmuşlar, kadınlar arası iletişim ve dayanışmayı ön plana çıkararak, özdeşleşme ve kimliklerinin parçalanmasına karşı koymuş, kendi hikayelerinin eyleyeni olma bilincine kavuşmuşlardır.

İslamcı kadının bireyselleşme yolundaki mücadelesi, geleneksel İslam anlayışında kadına yüklenen fitne kaynağı anlayışını ters yüz etmiştir. 1980 sonrası resmi ideolojiden ayrılan kadın imajının geliştirilmesinde feministlerin yanı sıra, Kemalist bürokratik seçkinlerin tek-tip olarak kurguladığı kadın kimliğine karşı, “başörtüsü” ile görünür olmaya başlayan İslamcı kadınlar etkili olmuştur. 28 Şubat sürecinde Kemalist kadınlar, üniversiteler, kamu kurumları ve medyada İslamcı kadınlara karşı, net ve sert bir tavır takınmış; kendilerini Cumhuriyet’in getirdiği ortama borçlu hisseden, İslamî anlayış ve formları ise kendileri için tehlike olarak kabul eden feminist grupları kendi yanlarına çekmeye çalışmışlardır. Bazı feminist kadınlar, tercihlerini laik kadınlardan yana kullanmış; ancak 28 Şubat sürecinde yaşanan laiklik-İslam ayrımına dayalı mücadelenin arka planında büyük bir rant kavgası yattığının anlaşılmasıyla, başörtüsünü farklı bir gözle okumaya ve tek hakikatçi modernleşme anlayışına karşı çıkmaya başlamışlardır. 28 Şubat süreci ile kadınların “ötekisi”nin diğer kadınlar değil; homojen, totaliter, toplumsal cinsiyet belirleyicisi, düalist ayrımlara neden olan erkekler olduğu düşüncesi kabul görmüştür (Çaha, 2017: 411-417). 28 Şubat süreci, başörtülü kadınları kamusal alandan dışlarken, bütün kadınları yaptığı ikili ayrımlar içine hapsetmiş ve belirlemeye tabi tutmuştur. Ancak istenilen özdeşleştirmenin sağlanamadığı o başarısızlık anında, yoksunluk öznesi olarak ortaya çıkan İslamcı kadın, özneleşme sürecine girmiş; bireyselleşmeye başlamasıyla, diğer kadın gruplarından farklılaşmıştır. Laik, feminist ve İslamcı kadınlar arasında hem birbirlerini ötekileştirme hem de birbirlerinden etkilenme durumu ortaya çıkmıştır. Ayrımcılığı durdurmak için ise farklı kadınlık durumları arasında dayanışmanın gerekli olduğu anlaşılmıştır.

Ahret inancının, İslamcı kadınları, dünyevi özne/ birey/ ben merkezci talepleri olan kadın hareketlerinden ayırtırdığını söyleyen Eraslan (2004:819-821) 1990’ların başında Refah Partisi deneyiminin kadınların kamusal alana katılımlarında önemli bir rol oynadığını; 28 Şubat sürecinin ise, depolitizasyona yol açarak kadınları toplumsal

olandansa bireysel/ ben merkezli olanın öncelendiği bir duruma getirdiğine dikkat çekmiştir.

Aktaş'a göre (1991:252) feminist hareket, haklı bir çıkış noktasına sahip olmasına rağmen, kadın sorununa ilişkin taleplerin “fıtrat” unsuru göz önünde bulundurulmadan, erkeğin mevcut konumuna eşitliğin sağlanması olarak yaklaşılmaması hatalıdır; anneliği ve ev işini küçümsemektedir. Kadına insani haklarını iade eden İslam, erkekle hasım değil, dost ve yardımcı olunan bir konum sunmuştur.

Ataerkil sistem ve sistemin temelini oluşturan aile ve mülkiyetin merkezinde bulunan, kadın bedeni ve davranışına ilişkin denetim kaygısının İslamcı, laik söylemlerin ortak noktası olduğunu söyleyen Berktaş'a göre (2003:120) tarih ve toplum ötesi “fıtrat” anlayışı, kadınlık ve erkeklik kimliklerini değişmez olgulara dönüştürmektedir. Tamamlayıcılık ve yardımcılık ilişkisine göre eril olan, erkek kendisine göre ölçü alınan, bağımsız bir statüde konumlandırılırken; kadın ise onu tamamladığı ölçüde ve ikincil bir statüde kalmaktadır. Kadının erkeğe hasım olmaması ise kadının yaratabileceği potansiyel rekabeti önleyerek ataerkil toplum düzenini korumaktadır.

Berktaş (2003:123) kadınsı değerleri olumlama anlayışı ile İslamcı kadınların aile ve ev kadınlığını yüceltmeleri arasında önemli farklılıklar bulunduğunu dile getirmektedir. Kadınsı değerler, erkeklerin de değiştiği, yeni toplumsal cinsiyet kimliklerinin zihinde canlandırılmasını içermektedir. Feministlerin düzene karşı eleştirileri, yalnızca hak ve eşitlik talebini değil; kimlikleri, örgütlenme biçimlerini değiştirmeyi hedefleyen bir politikadır. Bu şekilde toplumsal cinsiyet kimliklerinin sınırları bulanıklaşarak, cinsiyet farklılıklarının belirlenmiş anlamlarının önemsizleşeceği, yeni bir dünya tasavvuru sunulmaktadır. Farklılığın kabul edilmesini sağlamakla yetinmemek, farklılığın ötesine geçerek toplumun tümü tarafından değişim gerçekleştirmek amacıyla mücadele etmek gerekmektedir.

N.Şişman (2013:129-130), farklı kimliklerin kamusal alanda temsil edilmesini ve vatandaşlık tanımının değişmesini savunan feministlerin, başörtüsünün farklı bir kimlik göstergesi olarak, kamusal alandaki temsilini ise “*diğer kimliklerin varlığına tehdit*” olarak kabul etmesini eleştirmektedir. Başörtüsünü, oryantalist söyleme dayanan şekilde, düşük statü, ikincillik, gerilik ve baskıcı düzenin göstergesi olarak kabul eden feministlerin başörtüsü meselesine, “kadın sorunu” olarak “kadın hakları” çerevesinde

yaklaşma çağrısını samimi bulmamaktadır. Başörtüsünün kadın hakları çerçevesinde temellendirilmesine ontolojik duruşa zarar vereceği, kadın sorunu olarak değerlendirilmesinin, başörtülü kadının kendini tanımlamasında Allah karşısındaki konumunu değil, erkekler karşısındaki konumunu önceleyeceği gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Başörtüsü, Müslümana emanet verilmiş, üzerinde nihai bir söz hakkı bulunmayan bedene, emanate riayet etmektir. Başörtüsü ile kamusal alanda yer alma isteği kadın hakları bağlamında değerlendirilirse başörtüsü kültürel bir sembole indirgenmiş, toplumsal ve siyasal zemini göz ardı edilmiş olmaktadır.

Barbarosoğlu (2002: 136) Müslüman kadın kimliğinin cinsiyet ayrımcılığına indirgenmesine neden olacağı ve varoluşsal bir mesele olmaktan çıkaracağı düşüncesiyle tesettüre, kadın hakları üzerinden yaklaşılmasını eleştirmiştir. Eraslan'a göre (2004: 821) itikadi temelini İslam'a dayandıran, varoluş mücadelesini ve taleplerini modern siyaset içinde hukuk yoluyla dile getiren, eklektik- postyapısalcı İslamcı kadın hareketliliği, bireysel feminizmden şimdiki zaman ve yakın geleceğe dair bir zaman algısına sahip olması yönüyle ayrılmaktadır. Eraslan, Müslüman kadınların amacının salt bir kadın hareketi oluşturmak değil, İslami kimliğin içinden söz söylemek olması gerektiğini vurgulamaktadır.

İslamcı feminist adlandırmalar, kadının namaz kıldırması, Kur'an'ın kadın gözüyle yeniden yorumlanması gibi durum ve teşebbüsler, küresel cinsiyet kalıplarına uygun bir İslam anlayışı yaratma amacına hizmet ettiği düşüncesiyle reddedilmekte; Müslüman kadının pasif nesne olarak görülmesi, oryantalist önyargılar sonucunda örtü ve kadına baskı arasında bağ kurulması şeklinde açıklanmaktadır (Altuntaş, 2012:65-66).

Cumhuriyet'in ilk yıllarında kadının kamusal hayata çıkması kendi doğal ve tarihsel sürecinde değil, modernleşme politikalarının sonucunda olmuştur. Belirli ideolojik çerçevelerde ele alınan modern kadın imgesine, İslam karşıtı anlayışlardan esinlenmiş dindar addedilen tipte kadınların sapma ve tutsaklık içinde olduğu, dolayısıyla özgürleştirilmeleri gerektiği düşüncesi hakim olmuştur (Tekin, 2004: 86-87). İktidar yalnızca özgür özneler üzerinde işler; ancak özne ve özgürlüğün ilk koşulu belirlenmezliktir. Dolayısıyla burada özgürleştirme, kadının özdeşleşmesine ve nesneleşmesine yol açacak bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cumhuriyet döneminde kamusal yaşama katılıma getirilen kılık kıyafet düzenlemelerinin yanı sıra, dini ve geleneksel simgeleri dışlayan yeni hayat tarzları kadınlarda kamusal alana katılım korkusuna dönüşmüştür. Aktaş (2004: 826-827) modernleşmenin önünde engel olarak görülen kadınların örtünme ısrarına karşı manto bağış kampanyası gibi üstten ve buyurgan tavırlar sergilenmesini bu durumun nedenlerinden biri olarak göstermiştir. Durakbaşı ise (2000: 136-138) “*hanımefendilik*” imgesiyle ortaya çıkan yeni bir tür kadınlık durumunun, Kemalist modern kadınların alt sınıf kadın ve erkekler üzerinde tahakküm kurmasına yol açtığını belirtmiştir. 1970’lere kadar Türkiye’deki kadın hareketi, eğitim imkanlarındaki adaletsizlik, toplumun kadınların kamusal yaşama aktif katılımına olumsuz yaklaşımı ve geleneksel değerleri değiştirme politikalarından dolayı periferiden değil merkezden gelmiştir (Tekin, 2004: 87-88).

Kadıoğlu (1999:100) geleneksel İslam, inanç sahibinin özel alanı ile sınırlı iken siyasal İslam’ın kamusal alana doğru genişlediğini; kimi siyasal İslamcıların devlet aygıtını ele geçirmek suretiyle, sistemi yukardan aşağı değiştirerek siyasal iktidar mücadelesine bizzat katılmayı, diğerlerinin ise bireyin içsel değerler sistemini değiştirmeyi vurguladığını öne sürmüştür. 1990’larda siyasal İslam, kadın erkek ilişkisi ve Müslüman toplumlarda kadının konumu hakkında tartışmaları gündeme getirmiş; kadının kamusal alandaki görünümü, Kemalist reformlar sonrasında tartışma odağı haline gelmiştir. İslamcı kadınlar, ev ve işlerini birarada götüren Kemalist kadınların üzerindeki çifte yükü eleştirmişler; kadınlara İslam’ın “*asr-ı saadet*” dönemini restore etme rolü biçerek feminist modern söylemden ayırmışlardır (1998:101).

1990’lı yıllarda İslamcı kadınlarla ilgili siyasal partilerde politik mobilizasyon yaşanmış, Refah Partisi içinde başörtüsü mağduru öğrenciler ve ev kadınları seçmen kitlesini etkilemiş ve çoğaltmıştır. Kadınlar, öteki kesimlere yönelik anlama ve diyalog girişimlerinde etkili olmuştur. Eraslan’a göre (2000: 211-212) bu dönemin ev kadınları, Milli Mücadele yıllarında görülebilecek şekilde gündemle alakadar olmuş ve gündeme yerleşmişlerdir. 1980’lerde kamusal alanda kendilerine yer açmaya çalışan görece militan söylemdeki İslamcı kadınlar, 1990’larda fitri duyarlılığa ve geleneksel kadın mirasına birarada önem vermeye başlayarak 1990’ların ikinci yarısında daha çok sivil etkinlikler düzenlemişlerdir.

Ulusal ve uluslararası tartışma gündemine kadınları da dahil eden Gökkuşluğu Kadın Platformu, Ankara Kadın Platformu gibi oluşumların yanı sıra parti kanalıyla da kamusal yaşamda görünürlükleri artan kadınlar, 28 Şubat sürecinde yeniden yoğun şekilde gündeme gelen başörtüsü yasakları sonucunda baskılara maruz kalmışlar, toplumsal muhalefet, başörtülü kadınlar üzerinden kendisini ifade etmeye başlamıştır (Aktaş; 2004:835). Kadınların örtünmesi vasıtasıyla kamuda görünür hale gelen İslamcı hareket ile başörtüsü, Göle'ye göre (2011: 109-110) gündelik yaşamın İslamlaştırılmasını ve cinsiyet kimliklerinin değişik kavramlarını temsil etmektedir. Kadınların örtüsü, artık yalnızca fazilet ve iffeti değil, siyasal katılımı, İslami kimliğin yeniden uyarlanışını da ortaya koymaktadır. İslamcı kadın, pasif, eğitimsiz, aile alanı dışına çıkmamış geleneksel Müslüman kadından farklılaşmıştır. Kendi hareketleri içinde önemli rol üstlenen İslamcı kadınlar, genç, şehirli, eğitilmiş siyaseten aktif olup kamusal alanda görünmektedirler.

Kadın konusuna “İslam’ın konumu ve yeri” problematiğiyle yaklaşan Cihan Aktaş, giderek İslam’ın dışarda bırakılarak oluşturulduğu kadın kimliğine eleştiri getirerek modern elit kadınları statüko taraftarı, mitlere itaatkar, Batıcı görünümü yaşam tarzına ve sosyal ilişkilere yansıyan, renkler, rakamlar, günler, eşyalar hakkında saplantılı, halktan farklılaşmaya çalışırken dini sorunlarla karşı karşıya geldiği halde dinin gerçekçi yüzünden kaçanlar olarak nitelendirmektedir. Geleneksel kadınları ise genel geçere uyan, zihinsel işleyişi katranlaşmış, toplumsal gelenekler ile din kurallarını ayırt edemez olmuş, dinsel inançları olan ama bu inançları yaşam görüşü haline gelmemiş, ev işlerine, lükse, konfora düşkün, yanlışlıkla Müslüman kadınla özdeşleştirilmiş olarak değerlendirmektedir (Tekin, 2004: 204). İslamcı kadın hem Kemalist kadından hem geleneksel kadından ayrılmıştır.

Modern ve geleneksel kadınların karşısına Hz. Zeyneb üzerinden mücadeleci ve birincil kaynaklardan bilgi edinmesi gerektiğini vurguladığı Müslüman kadın kimliğini koyan Aktaş, İslam’ın kadını toplumsal kölelelikten toplumsal bireyliğe götürmeyi amaçladığını ifade etmiştir. Hz. Peygamber’in soyunun Hz. Fatma ile devam etmesinden ve İslam peygamberinin kızının elini öpmesinden bahsederek; Müslüman erkeklerin, Müslüman kadınları kendileri üzerinden bilme ve temsil etmesini eleştirmektedir. Müslüman kadınların, kendilerini yaşam ve seçimleri konusunda nesne değil, özne olarak belirlemesi gerektiğini savunmaktadır. İslam’ın temel referanslarında

kadının erkekten aşağı seviyede olduğuyla ilgili ifade bulunmamasına karşın kimi erkek alimlerin bilinçli olarak bunu dile getirmesiyle kadını geri bırakmaya çalıştıklarından bahsetmiştir (Tekin,2004: 205-207).

Berktaş (2000: 64-65) ise kadınların geri kalmış olmasını dine bağlamaktadır. Erkekler, Tanrı'nın dünyadaki iktidar temsilcisi gibi görüldüğü için Tanrı ile erkeğin müttefiklik ederek kadın üzerinde iktidar kurduğundan ve erkeğin üstünlüğünün bu şekilde onandığından bahseder. Erkekler, Tanrı'ya karşı doğrudan yükümlü oldukları halde, kadınların bu doğrudan ilişkiden yoksun kalarak iktidar yetkisinden mahrum bırakıldıklarını, dolayısıyla Tanrı ile kurulan iletişimde erkekler özne konumundayken kadınların nesneleştirildiğini iddia etmektedir. Çok eşlilik, erkeğin iktidarını pekiştirip kadının statüsünü gerilettiğinden kadının nesne olma özelliğini vurgulamaktadır.

Kendisini İslamcı feminist olarak adlandıran Hidayet Şefkatli Tuksal, İslam geleneğindeki erkek hakimiyetini arttıran ataerkilliği eleştirmiş; ataerkilliği, aile içinde kadınlar ve çocuklar üzerinde erkeğin hakimiyet kurmasına neden olan söylem ve kurumlaşmalar olarak tanımlamıştır (2014: 37). Kadın konusunun erkekten ayrı olarak kadın-erkek çatışması ekseninde değerlendirilmesine karşı çıkan, adalet ve zulüm ekseninde değerlendirilmesini savunan Ramazanoğlu, feminizmin ortaya çıkması ve kadınların bu dünyadaki misyonlarını sorgulamaya başlamasıyla, kadının kocası ve çocuğunun uzantısı olarak kabul eden tanımlamaların ve abartılmış annelik söyleminin sarsıldığından bahsetmiştir (Tekin, 2004: 211). Gelenekselci kadınlardan Ümit Meriç ise, İslamiyet dışındaki tanımlarda yalnızca alıcı gözüyle değerlendirilen bir beden olmak dışında kimliği bulunmayan kadın imgesinin, diğer ucuna dini kimlikleri koymuştur. Örtüye Müslüman kadına anonimlik kazandıran bir ayrıcalık olarak yaklaşmıştır. Ancak “kaynanalık” gibi geleneksel rollerde, kadının statüsünün yükselmesinin mümkün olduğunu savunmuştur (1991:33-35).

28 Şubat süreci ile politik nesneleşmeye tabi tutulan ancak özdeşleşmenin diyalektik tersine dönme özelliği sayesinde yoksunluk anında özdeşleşmeye başlayan İslamcı kadın, feminizmin fitnat anlayışından yoksun olmasına, geleneksel bakış açısında kadınların fitne ve fesat kaynağı görülmesine, geleneksel kadının pasifliğine, Kemalist tek tip kadın kimliğine ve başörtüsü meselesinin kadın hakları ve kadın sorunu bağlamında tartışılmasına karşı çıkarak feminist, geleneksel ve Kemalist kadınlardan ayrılmıştır.

SONUÇ

28 Şubat sürecinde çevreden merkeze, iktidara geçen İslamcı erkekler ile merkezdeki konumlarını yitiren laik bürokratik iktidar, muhalefet, medya, STK'lar, büyük sermaye ve üniversite kadroları arasındaki kamusal alanda gücü ele geçirme ve elinde tutma mücadelesi, MGK kararlarının alınmasıyla sakıncalı görülen siyasi aktörlerin siyasetten uzaklaştırılmasına dönüşmüştür. Kadına ait olan “başörtüsü” mücadelenin simgesi haline getirilmiştir. Bütün başörtülü kadınlar Refah Partili, şeriatçı, kendi aklıyla hareket etmeyen, dış güçlerin ajanı hem rejim hem devlet karşıtı söylemleri ile; örtüsüz kadınlar ise bütün bu nitelemelerin karşıtı, ancak iyi bir Müslüman olmayan söylemleriyle belirlenmiş, bireysellikleri yok sayılmış, toplumsal araçsallaştırmaya tabi tutulmuş ve politik olarak nesneleştirilmişlerdir. Verilen iktidar yarışı dile getirildiği gibi laiklik-şeriatçılık/İslamcılık karşıtlığında geçmemiş, taraflar devlet rejiminin nasıl bir özellik göstereceğiyle alakalı değil, devletin gücüne kimin sahip olacağıyla ilgili mücadele yürütmüşlerdir. Refah Partisi İslami görünümlü bir parti olmasına karşın oy kitlesini genişletmek için kadınları “tebliğ” amacıyla parti tabanına dahil etmiş, farklı kesimlerden kadınlar ve ailelerine ulaşmayı amaçlamıştır. Kadınların kamusal alana çıkışı, görevin oy toplamaktan öte bir tebliğ olduğu söylemi ve başörtüsü ile sınırları belirlenmiş şekilde kabul görmüştür. Kendileri için değil, parti adına ya da partili eşlerinin yükselmesi için oy toplayan kadınların kendi hikayelerinin belirleyeni olmaları söz konusu olmamış; ne kadınlar bu çalışmalar karşılığında siyasal makam istemiş ne de erkeklerin böyle bir amacı olmuştur. I.Dünya Savaşı sırasında Avrupa'daki kadınların fabrikalarda işgücüne dahil edilip savaş sonrası evlerine dönmelerinin beklendiği gibi, seçim çalışmalarında etkili olan RP'li kadınların, seçim sonrası evlerine dönmeleri beklenmiştir.

MGK kararlarına göre İHL'leri dahil olmak üzere lise, üniversite ve özellikle kamuda uygulanan başörtüsü yasakları ile kadınların belirlenen görünüm dışında kamusal alana katılımı sınırlandırılmış, cezai işleme tabi tutulmuştur. Kadın, belirlenen görünümle özdeşleşmediği takdirde, zorunlu olarak kamusal alandan özel alana doğru yer değiştirmeye maruz bırakılmıştır. Tıpkı II.Abdülhamit zamanında, kadınlara şehir merkezinde peçesiz dolaşma emrinin verilmesinde olduğu gibi. Ancak bu sefer kadınlar, şehre gelmekten, kamusal alanda bulunmayı talep etmekten vazgeçmemişler, yasaklara karşı protestolar ve yürüyüşler düzenlemiş, belirlenmiş siyasal paylaşıma karşı

mücadele vermeye başlamışlardır. Kuşkusuz, kadınların şehirli, okumuş meslek sahibi olmasında cumhuriyetin kazanımları etkili olmuş, eğitim yolu ile periferideki kadınlar üniversite okuyarak meslek sahibi olmuşlardır. Cumhuriyet döneminde erkekler için Şapka Kanunu getirilirken, kadınların peçesine herhangi bir yasak getirilmemiştir. Merkezdeki kadınlar, modernleşmenin, cumhuriyetin, laikliğin, Batılılığın ve ileriliğin sembolü olarak belirlenmiş, buna karşın taşradaki kadınların nasıl giyindiğine karışmama stratejisi izlenmiştir. Toplumsal ve kamusal alana katılımları daha fazla olan erkeklerin ise belirlenen görünüm dışına çıkması yasaklanmıştır. Kadın modernliğin simgesi, şapka giymeyen erkekler ise modern karşıtlığının, gericiliğin simgesi olarak belirlenmiş ve politik olarak nesneleştirilmiştir. Cumhuriyetin laik kadınları kendilerini kadın bakış açısıyla değil, Kemalizm üzerinden konumlandırmışlardır. Modern öncesi dönemde kadınlardan devlet için savaşı, dinler açısından ise dindar erkek çocuklar yetiştirmeleri beklendiği gibi, modernizmin görünür yüzü olan muallim hanımların yurdun ücra köşelerine cumhuriyet değerlerini taşımak için gitmesi teşvik edilmiştir.

Kadınların 1960'ların sonlarından itibaren eğitim almak için taşradan merkeze gelmeye başlamasıyla kamusal alanda başörtüsü yasakları boy göstermiş, 1980'lerde başörtüsü dinin, devletin belirlediği alanlardan çıkması olarak görüldüğü için yasaklanmıştır.

28 Şubat sürecinde yasakların daha keskin ve kapsamlı olmasında başörtüsünün, İslam'ın dini geleneğin içinde kalmayıp modern hayata geçişinin simgesi olarak görülmesi etkili olmuştur. İslamcı erkekler iktidara gelmiş, Anadolu sermayesi denilen orta-küçük ölçekli esnaf ve sanayiciler güçlenmiş, büyük sanayiciler MÜSİAD çatısında toplanmış ve etkin bir ekonomik güç olarak ortaya çıkmıştır. Refah Partili bazı milletvekili ve belediye başkanlarının çeşitli söylem ve eylemleriyle laiklik karşıtı bir görünüm çizmesi de yasağın dayanakları arasında yerini almıştır. Başörtüsü, laiklik karşıtlığının simgesi olarak kabul edilmiş ve yasaklanmıştır.

Modern ve geleneksel türban, türban ve başörtüsü, başörtüsü ve tesettür olmak üzere ikili söylemsel karşıtlıklara başvurulmuştur. Geleneksel olanların tehdit teşkil etmediği, modern hayatın içinde görülenlerin ise irticanın, kadının bastırılmışlığının, özel alana hapsedilişinin politik simgesi olduğu öne sürülmüştür. Başörtülü kadınların başkalarının aklıyla hareket ettiği düşüncesinin yansıması, üniversiteye kurulan İkna Odaları'nda açığa çıkmıştır. Üniversiteler, medya bu süreçte bireyselleşmeyi yıkıcı,

kimlikleri parçalayıcı bir rol üstlenmiştir. Başörtülü kadınlar yasağa uymadıklarında mesleklerinden ve okullarından atılmak yani kamusal alandan dışlanmak ile, yasağa uydıkları takdirde ise özdeşleşmeye tabii olarak kendi benlik ve kimliklerinin parçalanması ile karşı karşıya kalmışlardır. İddaa edildiği gibi başörtüsü değil, yasaklar kadınların tecritine neden olmuştur.

Kemalist erkekler, kendilerinin ötekisi olan, İslamcı erkekler yerine başörtüsü yasakları yoluyla başörtülü kadınları öteki olarak ikame etmiş ve dışlayarak ötekileştirmiştir. Fakat süreç burada bitmemiş, İslamcı erkekler aynı şekilde örtüsüz kadınları ötekileştirmiştir. Ötekileştirme ile üzerinde tahakküm kurulan kadın, politik nesneleşmeye tabi kılınmıştır.

Kadınlar hem ikili karşıtlıklar içinde simgeselleştirilmiş ve araçsallaştırılmış hem de kamusal alana katılımlarının sınırları ve şartları belirlenmiştir. Bu nedenle 28 Şubat süreci, kadınların politik olarak nesneleştirildiği bir süreç olmuş, çalışmada ortaya konulan ilk denence doğrulanmıştır.

Başörtülü kadın, hem kendisini özdeşleşmeye tabi tutarak yasaklar getiren Kemalizme, hem de geleneksel İslami uygulamaları savunan, kadını fitne fesat kaynağı ve özel alana ait gören, içinde bulunduğu konumu sorgulaması halinde ise feminist olmakla suçlayan İslamcı erkeklere karşı kendi konumunu sorgulamaya başlamıştır. Kadınlar, düzenlenen mitingler ve yürüyüşlerin yanı sıra dernek ve platformlar aracılığıyla başörtüsü yasaklarına karşı dayanışma içinde karşı koymuşlardır. Yasakların mağdur ettiği kadınların durumuna çözüm bulmaya çalışılmış; kadının aile, sosyal, ekonomik ve siyasal açıdan konumunu güçlendirmek amaçlanmıştır. Başörtüsü meselesi, bir yandan insan hakları ve kadın sorunu çerçevesinde değerlendirilirken öte yandan bu değerlendirmeye ontolojik probleme neden olacağı ve başörtülü kadının erkek karşısındaki konumunu önceleyeceği düşüncesiyle karşı çıkmıştır. Örtünün tartışılmasına, dinin tartışılması olarak yaklaşmış başörtüsünün göreceli bir olgu olmadığı ortaya konmuştur. Kadın, kendisini görünür kılan kimliğinin tanınması ve kültürel yapının ataerkil baskılarına karşı koymak amacıyla iki yönlü bir mücadeleye girişmiştir. Başörtüsü meselesi siyasal özneleşme yoluyla İslamcı kadını görünür kılmıştır.

1960’larda Avrupa’da erkek solunun içinden “özne”lik sorunu olarak ortaya çıkan radikal feministlerde ve 1980’lerde Türkiye’deki sol hareketten özerkleşen feminist

kadınlarda olduğu gibi başörtülü kadınlar, İslamcı erkeklerden ayrılmaya başlamıştır. Fakat, kendilerini İslami feminist olarak tanımlayanlar hariç İslamcı ideolojiden özerkleşme görülmemiştir. Kadınlar, STK'lar dışında siyaset ve finans alanında yer bulamamışlar ancak özne olma bilinciyle kendi konumlarını sorgulayarak özne olmanın şartına sahip olmuşlardır. Başörtüsü yasaklarına karşı verilen mücadele, varolan yapıdaki değişime yansımıştır. Başörtülü kadın, siyasal özneleşme ile İslamcı kadına dönüşmüş hem içinde bulunduğu ideolojinin erkeklerinden hem de laik-feminist kadın gruplarından farklılaşmış, kamusal alanda farklı bir ses olmaya başlamıştır.

28 Şubat sürecinde başörtülü kadınların zorbalığa dayalı ilişkiler ve dağıtılmış siyasi paylaşımlarla mücadele etmesi, kendi olma ve özneleşme sürecini başlatmış bu nedenle çalışmanın ikinci denencesi doğrulanmıştır. 28 Şubat, başörtülü kadınların siyasallaştığı, dönüşüme uğrayarak edilgen nesne konumundan özne konumuna geçişini başlatan bir süreç olmuştur. Ancak özneleşme, doğrudan politik özneliği getirmemiş, bunun başlangıcı olmuştur. İslamcı kadının kadına ve kadın haklarına bakış açısı geleneksel, laik ve feminist kadınlardan ayrılmış; bu durum İslamcı kadını laik, feminist ve geleneksel kadından farklılaştırmıştır. Sonuç olarak çalışmada ortaya konulan üçüncü denence de doğrulanmıştır. Türkiye’de Politik Nesne Olarak Kadın: 28 Şubat Örneği adlı tez çalışmasında 28 Şubat sürecinin, kadınların politik olarak nesneleştirildiği aynı zamanda İslamcı kadın için özneleşmeyi başlatan iki yönlü bir süreç olarak işlediği ortaya konmuştur.

KAYNAKÇA

- Abadan-Unat, Nermin, “Söylemden Protestoya: Türkiye’deki Kadın Hareketlerinin Dönüşümü”, 75 Yılda Kadın ve Erkekler, ed. Ayşe Berktaç Hacımırzaoglu, (1.Baskı), Türkiye İşBankası Yayınları, İstanbul 1998
- Acar-Savran Gülnür, “Feminist Eleştiri Karşısında Marksist Sol”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Sol, İletişim Yayınları, İstanbul 2007.
- Açıl, O., “İlk Türk Devletlerinde Kadın Algısı ve Kadın Hakları”, RTEÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 2016, (3), 63-72.
- Ağaoğulları, M. Ali, Belge, Murat vd., Geçiş Sürecinde Türkiye, Belge Yayınları, İstanbul 2014.
- Akdoğan, Yalçın, Siyasal İslam: Refah Partisi’nin Anatomisi, (1. Baskı), Şehir Yayınları, İstanbul 2000.
- Aksoy, Murat, “Bir Kamusal Meşruiyet Aracı Olarak Türban”, Birikim Dergisi, Şubat 2003,ss.70-79.
- Aktaş, Cihan, “ Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar”, İslamcılık, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C.6, (1.Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Aktaş, Cihan, “İktidar Parantezi Kadın, Dil, Kimlik”, (1.Baskı), İz Yayınları, İstanbul 2011.
- Aktaş, Cihan, Bacıdan Bayana İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi, İz Yayınları, İstanbul 2014.
- Aktaş, Cihan, Türbanın Yeniden İcadı, (1.Baskı), Kapı Yayınları, İstanbul 2006.
- Altınbaş, D., “Feminist Tartışmalarda Liberal Feminizm”, Kadın Araştırmaları Dergisi, 2006, (9), 21-52.
- Altuntaş, Nezahat, Türkiye’de Farklılıklarına Rağmen Kadınlar, (1.Baskı), Orion Yayınları, Ankara 2012.
- Arat, Necla, Feminizmin ABC’si, (2.Baskı), Say Yayınları, Ankara 2010.

- Arat, Zehra, “Kemalizm ve Türk Kadını”, 75 Yılda Kadın ve Erkekler, ed. Ayşe Berktaç Hacımiraçoğlu, (1. Baskı), Türkiye İşBankası Yayınları, İstanbul 1998.
- Arpacı, I., “Dini Radikalizmin Nedenlerini Tersinden Sorgulamak: Milli Görüş Neden Radikalleşmedi?”, Turkish Studies Dergisi, 2017, (12/8), 11-28.
- Arpacı, Işıl, “Türkiye’nin Din Politikaları”, Türkiye’de Devlet Politikaları, ed. Işıl Arpacı, Osman Ağır, (1.Baskı), Atlas Akademik Yayınları, Ankara 2018.
- Arslan, Abdurrahman, “Şubat 28: Zihni Bir Dönüşümü Meşrulaştırma Hareketi”, Bin Yılın Sonu, ed. Abdurrahman Babacan, (1.Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul 2012.
- Arvas Balta, Didem, Modernite İçinde Bir İnanç Deneyimi Örtünme, (1. Baskı), Bilgi Yayınları, İstanbul 2014.
- Ayata, Ayşe Güneş, “Türkiye’de Kadının Siyasete Katılımı”, 1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar, yay. haz. Şirin Tekeli, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2015.
- Aydın, Mustafa, “ Darbecilikte Son Perde: 28 Şubat”, Bin Yılın Sonu, ed. Abdurrahman Babacan, C.3, (1.Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul 2012.
- Ayyıldız, İbrahim, 28 Şubat Nedir?, (1.Baskı), Liberta Yayınları, Ankara 2016.
- Azak, Umut, “Laiklik ve Türban”, Birikim Dergisi, Mart 2008, s.83-96.
- Badran, Margot, “İslami Feminizm: Nedir?”, İslami Feminizmler, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2014).
- Bakan, S., Arpacı, I., “Liberal Değişim Sürecinde Dönüşen ve Dönüştüren Muhafazakarlık”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İİBF Dergisi, 2012, (2), 131-140.
- Barbarosoğlu, F., “Tesettürlü Kadınların Kamusal Alan Talebinde Muhalif Tavrın Çözümleşi”, Avrupa Günlüğü,2002, (2), 264-265.
- Barlas, Asma, “Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kur’andan Yola Çıkan Özgürlük Okuması”, İslami Feminizmler, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2014.
- Başgil, Ali Fuat, Din ve Laiklik, (11. Baskı), Yağmur Yayınları, İstanbul 2012.

- Başkaya, Fikret, Paradigmanın İflası Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş, (1. Baskı), Yordam Yayınları, İstanbul 1991.
- Baudrillard, Jean, Gerçeğin Yerini Alan Simulakrlar ve Simülasyon, çev. Oğuz Adanır, (3. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara 1998.
- Bayramoğlu, “28 Şubat’ın Neresindeyiz?”, 28 Şubat Postmodern Bir Darbenin Sosyal ve Siyasal Analizi, Birey Yayınları, İstanbul 2007.
- Benhabib, Seyla, “ Öznellik, Tarih Yazıcılığı ve Politika: Feminizm ve Postmodernizm Alışverişi üzerine Görüşler”, Çatışan Feminizmler, çev. Feride Evren Sezer, (1. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2008.
- Berkes, Niyazi, Türkiye’de Çağdaşlaşma, yay. haz. Ahmet Kuyaş, (6. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007.
- Berktaş, Fatmagül, “Eşitliğin Ötesine”, Feminizm Kitabı: Osmanlı’dan 21.Yüzyıla Seçme Metinler, yay.haz. Hülya Osmanağaoğlu, (1. Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara 2015.
- Berktaş, Fatmagül, Tarihin Cinsiyeti, (1. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2003.
- Berktaş, Fatmagül, Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın Hristiyanlıkta ve İslamiyette Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım, (6. Basım), Metis Yayınları, İstanbul 2016.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli, Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri, Otto Yayınları, (5.Baskı), Ankara 2014
- Bilici, Mücahit, “Türban Tartışmasının Örtemedikleri “Öteki”sini Yitiren Kimliğin Krizi, Birikim Dergisi, s.118. 1999
- Birand, M. Ali ve Yıldız, Reyhan, Son Darbe 28 Şubat, (9. Baskı), Doğan Kitap Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Butler, Judith, “Olumsal Temeller: Feminizm ve Postmodernizm Sorusu”, Çatışan Feminizmler, çev. Feride Evren Sezer, (1. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2008.
- Butler, Judith, Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi, (1.Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2008.

- Butler, Judith, İktidarın Psikik Yaşamı Tabiyet Üzerine Teoriler, çev. Fatma Tütüncü, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.
- Çaha, Ömer, “ Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış”, İslamcılık, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C.6, (1.Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Çaha, Ömer, Sivil Kadın Türkiye’de Kadın ve Sivil Toplum, (4. Baskı), Savaş Yayınları, Ankara 2017.
- Çakır, Ruşen, “ Milli Görüş Hareketi”, İslamcılık, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C.6, (1.Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Çakır, Ruşen, Direniş ve İtiaat, (1. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2000.
- Çakır, Serpil, Osmanlı Kadın hareketi, (2. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 1996.
- Çalmuk, Fehmi, “Necmettin Erbakan”, İslamcılık, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C.6, (1.Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Caporal, Bernard, Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını, çev. Ercan Eyüpoğlu, C.2, (1.Baskı), Yenigün Haber Ajansı Yayınları, Ankara 1982.
- Celal, Hasan, “28 Şubat’a Dair”, Bin Yılın Sonu, ed. Abdurrahman Babacan, (1.Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul 2012.
- Çetinkaya, Tacettin, Darbe, (2. Baskı), MG V Yayınları, Ankara 2016.
- Cizre, Ümit, Muktedirlerin Siyaseti, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 1999.
- Çınar, Menderes, Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık, (1. Baskı), Dipnot Yayınları, İstanbul 2005.
- Cündioğlu, Düccane, Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Din ve Siyaset, (2. Baskı), Kapı Yayınları, İstanbul 2012.
- Demir, Zekiye, Modern ve Postmodern Feminizm, (2. Baskı), Sentez Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Demirağ, Dilaver, “Her Yerin “Ötekil”eri: Başörtülü Kadınlar ve Sistemin Beka Kaygısı”, Umran Dergisi, Şubat 2003,ss.28-30.
- Durakbaşı, Ayşe, “Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve Münevver Erkekler”, 75 Yılda Kadın ve

- Erkekler, ed. Ayşe Berktaý Hacımırzaoğlu, (1. Baskı), Türkiye İşBankası Yayınları, İstanbul 1998.
- Durakbaşı, Ayşe, Halide edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2000.
- Durudoğan, Hülya, “ Judith Butler”, Platon’dan Zizek’e Siyaset Felsefesi Tarihi, ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, C.1, (1.Baskı), Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2013.
- “Dünden Bugüne Başörtüsü Yasağı”, www.140journos.com (16.11.2019).
- EĞİTİM-BİR-SEN, Rakamlarla 28 Şubat Raporu, Ankara 2014.
- Eraslan, Sibel, “İslamcı Kadının Siyasette Zaman Algısı Üzerine”, İslamcılık, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C.6, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Eraslan, Sibel, “Refahlı Kadın Tecrübesi” Osmanlı’dan Günümüze Kadının Tarihi Dönüşümü, der. Yıldız Ramazanoğlu, Pınar Yayınları, İstanbul,2000.
- Erdoğan, Mustafa, “ 28 Şubat Darbesi”, 28 Şubat Postmodern Bir Darbenin Sosyal ve Siyasal Bir Analizi, haz. Mahmut Balcı, Hüseyin Karaca, Fatma Sancak, Betül Çelik, (1. Baskı), Birey Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Erdoğan, Mustafa, 28 Şubat Günlüğü Post-Modern Darbenin Anatomisi, (1. Baskı), Orion Yayıncılık, Ankara 2012.
- Erdoğan, Mustafa, Türkiye’de Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji, (1. Baskı), Siyasal Yayınları, Ankara 2000.
- Erdumlu, Güngör, Modernleşme Sürecinde Türkiye, (1.baskı), Ankara, Ebabil Yayıncılık, 2004.
- Erkilet, Alev, “28 Şubat Sonrasında İslamcılığın Seyri: Siyaset, Bilim ve Kadın Konusundaki Farklılaşmalar”, Bin Yılın Sonu, ed. Abdurrahman Babacan, (1.Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul 2012.
- Göktürk, Gülay, “İkna Odaları Kara Bir Leke”, Yeni Yüzyıl, 12.09.1998.
- Göle, Nilüfer, Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine, (4. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2011.
- Göle, Nilüfer, Modern Mahrem, (12. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2014.

- Güler Çelik, Hatice, Kadınların Diliyle 28 Şubat Öyküleri, (1. Baskı), Çıra Yayınları, İstanbul 2014.
- Gümüšoğlu, Firdevs, “Cumhuriyet Döneminde Ders Kitaplarında Cinsiyet Roller (1928-1998), 75 Yılda Kadın ve Erkekler, ed. Ayşe Berktaş Hacımırzaoğlu, (1.Baskı), Türkiye İşBankası Yayınları, İstanbul 1998.
- Gürkan, Hasan, “28 Şubat Sürecinin Türk Eğitim Sistemine Etkileri ve İktidar-Muhalefet Partilerinin Tutumu” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi, Adana-Türkiye 2011.
- Gürses, Ezgi, “Türk Siyasal Hayatında Milli Güvenlik Kurulu’nun Yeri: 28 Şubat Örneği”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, Ankara Türkiye 2009.
- H. Emre Bağcı, “Modernliğin Temelleri ve İkircilikli Serüveni”, Modernlik ve Modernleşme Sürecinde Türkiye, der. Güngör Erdumlu, (1. Baskı), Ebabil Yayıncılık, Ankara 2004.
- Hobsbawn, Eric J., Fransız Devrimi’ne Bakış İki Yüz Yıl Sonra Marseillaise’in Yankıları, çev. Osman Akınbay, (1. Baskı), Agora Kitaplığı Yayınları, İstanbul 2009.
- İlyasoğlu, Aynur, Örtülü Kimlik, (5. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2015.
- Kaçmazoğlu, Ali Bayram, Temalar-1 Türkçülük-İslamcılık-Muhafazakarlık, (1. Baskı), Doğu Kitabevi Yayınları, İstanbul 2012.
- Kadıoğlu, Ayşe, “Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları”, 75 Yılda Kadın ve Erkekler, ed. Ayşe Berktaş Hacımırzaoğlu, (1.Baskı), Türkiye İşBankası Yayınları, İstanbul 1998.
- Kadıoğlu, Ayşe, Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi, (1. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 1999.
- Kandiyoti, Deniz, “Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlemesine Yönelik Notlar”, 1980’ler Türkiye’nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar, yay. haz. Şirin Tekeli, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

- Karahan, Hatice, “Postmodern Bir Finansal Darbe”, Bin Yılın Sonu, ed. Abdurrahman Babacan, (1.Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul 2012.
- Kazan, Necdet, 28 Şubat Postmodern Bir Darbenin Anatomisi, (2. Baskı), MG V Yayınları, Ankara 2014.
- Keskin, Ferda, “Michel Foucault”, Platon’dan Zizek’e Siyaset Felsefesi Tarihi, ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, C.1, (1. Baskı), Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2013.
- Kırca, Süheyla, Popüler Feminizm, (1. Baskı), Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Kırkpınar, Leyla, “ Türkiye’de Toplumsal Değişme Sürecinde Kadın”, 75 Yılda Kadın ve Erkekler, ed. Ayşe Berkay Hacımırzaoglu, (1.Baskı), Türkiye İşBankası Yayınları, İstanbul 1998.
- Koçak, Cemil, Türkiye’de Milli Şef Dönemi: 1938-1945, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.
- Köker, Levent, Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi, (8. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Köse, Elifhan, “Dindar Kadınlığın Kurulumunda Tesettür: Beden, Yazın ve Özneleşme”, Birkaç Arpa Boyu 21.YY’a Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar, Koç Üni.Yayınları, (1.Baskı), İstanbul 2011.
- Köysüren Çınar, Aliye, Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet, (1. Baskı), Sentez Yayınları, Ankara 2013.
- Kural, Alankuş S., Türkiye’de Alternatif Kamular Cemaatler ve İslamcı Kadın Kimliği, Toplum ve Bilim Dergisi, 1997, (72), 5-44.
- Kuran, Ercüment, Türk Çağdaşlaşması Çileli Bir Yolda İlerleyiş, (1. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara 1997.
- Laclau, Ernesto, Zac, Lilian, “Aralığı Kapatmak: Siyasetin Öznesi”, Siyasal Kimliklerin Oluşumu, ed. Ernesto Laclau, (1.Baskı), Sarmal Yayınları, İstanbul 1995.
- Marx, Karl, vd., Kadın ve Aile, çev.Arif Gelen, (4.Baskı), Sol Yayınları, Ankara 2002.
- Meriç, Ümit, “Sosyolojik Açından Kılık-Kıyafet ve İslâm’da Örtünme”, İslâm’da Kılık-Kıyafet ve Örtünme (Tartışmalı İlmî Toplantı), İSAV, İstanbul 1987.

- Mert, N., “Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam”, COGİTO Dergisi, 1994, (1), 90-98.
- Mert, Nuray, “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”, İslamcılık, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C.6, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Mitchell, Juliet, Kadınlar: En Uzun Devrim, çev. Gülseli İnal, Şirin Tekeli vd. (1. Baskı), Agora Yayınları, İstanbul 2006.
- Öcal, Beyhan, “12 Eylül’den 28 Şubat’a Darbe Söylemlerindeki Değişimin Analizi” ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar, 2009, (1/4), 2-60.
- Oral, Sander, Siyasi Tarih, (26. Baskı), İmge Kitabevi, Ankara 2013.
- Özbank, Murat, “Jürgen Habermas”, Platon’dan Zizek’e Siyaset Felsefesi Tarihi, ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, C.1, (1.Baskı), Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2013.
- Özbek, Hüseyin, “Refah Partisi’nde Kadın Olgusu”, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi) İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1996.
- Özben, Mevlüt, “Damgalanmış Olmaktan Normalleşmeye: Türbanlı Kadınlar”, Birikim Dergisi, Mart 2008, ss.38-45.
- Özer, Demirkol, Gülşen, İkna Odaları, (1. Baskı), Ekin Yayınları, Bursa 2015.
- Özgan, Ali, “28 Şubat Sürecinin Siyasal Açından Neden ve Sonuçları”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Muğla Üniversitesi, Muğla-Türkiye 2008.
- Özipek, B. Berat, “İrtica Nedir?”, İslamcılık, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C.6, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Özipek, B.Berat, “28 Şubat ve İslamcılar”, İslamcılık, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C.6, (1.Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Öztürk, Emine, Feminist Teori ve Tarihsel Süreçte Türk Kadını, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.
- Özyüksel, Murat, Feodalite ve Osmanlı Toplumu, (1. Baskı), Derin Yayınları, İstanbul 2007.
- Özyürek, Esra, “Ajan-Provokatör ve Fitne”, Birikim Dergisi, Haziran 1999, ss.107-110.
- Phillips, Anne, Demokrasinin Cinsiyeti, (3. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2015.

- Ramazanoğlu, Yıldız, “Cumhuriyetin Dindar Kadınları”, İslamcılık, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C.6, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Ranciere, Jacques, Siyasalın Kıyısında, (1. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2007.
- Sander, Oral, Siyasi Tarih, (26. Baskı), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2013.
- Sarıbay, Ali Yaşar, Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme, (1. Baskı), Dora Yayınları, İstanbul 2009.
- Savran, Gülnur ve Tura, Nesrin, Kadının Görünmeyen Emeği Maddeci Bir Feminizm Üzerine, (1. Baskı), Kardelen Yayınları, İstanbul 1992.
- Savran, Gülnur, “ Feminizmler”, Feminizm Kitabı: Osmanlı’dan 21.Yüzyıla Seçme Metinler, yay.haz. Hülya Osmanağaoğlu, (1. Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara 2015.
- Savran, Gülnur,” Sosyalist Feminizm Olanaklı mı?”, Feminizm Kitabı: Osmanlı’dan 21. Yüzyıla Seçme Metinler, yay.haz. Hülya Osmanağaoğlu, (1. Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara 2015.
- Şişman, Nazife, Emanetten Mülke Kadın Beden Siyaset, (3. Baskı), İzayıcılık, İstanbul 2013.
- Solak, İbrahim, Uysal, Zeynep, “Osmanlı Toplumunda Kadın”, Geçmişten Günümüze Bozkır, Konya, 2016, 992-1002.
- Subaşı, Necdet, Ara Dönem Din Politikaları, (2. Baskı), Vadi Yayınları, İstanbul 2017.
- Subaşı, Necdet, Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme, (1. Baskı), Vadi Yayınları, Ankara 2002.
- Subaşı, Necdet, Türk Aydınının Din Anlayışı: 1980 Sonrası Örneği, (2.Baskı), Otto Yayınları, Ankara 2016.
- Tanilli, Server, Devlet ve Demokrasi, (4. Baskı), Alkım Yayınları, İstanbul 2007.
- Tanilli, Server, Ne Olurs Olsun Savaşıyorlar Kadın Sorununun Neresindeyiz?, (2.Baskı), Cumhuriyet Kitapları Yayınları, İstanbul 2010.
- Tazegül, Murat, Modernleşme Sürecinde Türkiye, (1. Baskı), Ebabil Yayınları, Ankara 2005.

- Tekeli, Şirin, Feminizmi Düşünmek, (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017.
- Tekeli, Şirin, Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat, (1. Baskı), Birikim Yayınları, İstanbul 1982.
- Tekin, Mustafa, Kutsal, Kadın ve Kamu, (1. Baskı), AçılımKitap Pınar Yayınları, İstanbul 2004.
- Toktamış, Ateş, Siyasal Tarih, (3. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009.
- Torun, Esmâ, II. Dünya Savaşı Sonrası Türkiye’de Kültürel Değişimler, (1.Baskı), Yeniden Anadolu ve Müdafa-i Hukuk Yayınları, Ankara 2006.
- Toska, Zehra, “Cumhuriyet’in Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar”, 75 Yılda Kadın ve Erkekler, ed. Ayşe Berktaş Hacımırzaoglu, (1. Baskı), Türkiye İşBankası Yayınları, İstanbul 1998.
- Touraine, Alain, Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla-Birlikte Yaşayabilecek miyiz?, (3.Baskı), Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Touraine, Alain, Kadınların Dünyası, (1. Baskı), Kırmızı Yayınları, İstanbul 2007.
- Tuna, Hüsnü, “28 Şubat Darbesinin İnsan Hak ve Özgürlüklerine Etkileri”, 28 Şubat Postmodern Bir Darbenin Sosyal ve Siyasal Analizi, Birey Yayınları, İstanbul 2007.
- Vergin, Nur, “Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi”, Türkiye Günlüğü Dergisi, 1994, (29), 5-24.
- Weeks, Kathi, Feminist Öznelerin Oluşumu, (1. Baskı), Otonom Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Yavaşca, K., “Demokratik Rejimlerin Çöküşünde Siyasi Aktörlerin Rolü: 28 Şubat Sürecinde Refahiyol Koalisyonu”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara-Türkiye 2018.
- Yavuz, M.Hakan, “Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Bir Gelenek”, İslamcılık, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C.6, (1.Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.

Yılmaz, Ensaroğlu, “28 Şubat’ın İnsan Hak ve Özgürlüklerine Etkileri”, 28 Şubat Postmodern Bir Darbenin Sosyal ve Siyasal Analizi, Birey Yayınları, İstanbul 2007.

Yılmaz, Zehra, “Küresel İslam Hareketinde Kadının Yeni Temsil Biçimleri: Türkiye Örneği”, Birkaç Arpa Boyu 21. YY’a Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar, Koç Üni.Yayınları, (1.Baskı), İstanbul 2011.

Yılmaz, Zehra, Dişil Dindarlık İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü, (1.Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

Zizek, Slavoj, İdeolojinin Yüce Nesnesi, (2. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2004.

