

Dindar Kadınlığın Kurulumunda Tesettür: Beden, Yazın ve Özneleşme

ELİFHAN KÖSE

Giriş

Hidayet romanlarının ilmihalci dilinden farklı olarak dindar kadın edebiyatı, 1990'lardan beri İslamcılığı gündelik yaşama tercüme etmek yolunda beden terbiyesi yöntemlerini etkili olarak kullandı. Çalışmada metinlerini inceleyeceğim dindar kadınlar, 1980'li yılların üniversitelerinde hidayet romanları okuyucuları olarak başörtüsü mücadelesi vermiş, İslamcılık hareketi içerisinde yer aldığı anlaşılan, bugünse muhafazakâr veya alternatif medya ve STK'lar yoluyla fikir üretimlerini sürdüren Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Nazife Şişman, Halime Toros ve Hidayet Şefkatli Tuksal gibi isimlerden oluşur. 1980'li yıllardan sonra güçlenen İslamcı-muhafazakâr politikalara bağlı olarak orta sınıf dindar kadınlığın yaratılması, tesettürün, hem orta sınıf seküler ve geleneksel Müslüman kadınlıktan hem de Müslüman erkeklikten ayırt edilmek üzere dindar kadınlar tarafından yeniden anlamlandırılmasıyla mümkün oldu. Dindar kadın yazınında iradi bir seçime dayanılarak, özgürce tercih edildiği belirtilen tesettürün 2000'li yıllardaki karşılığı, kendi bedenine hâkim, ataerkil ilişkilerden bağımsızlaşmış, kendi kendinin temsili haline gelen "başörtülü kimlik"tir. Kimliğin bütüncül, total yapısı hem kadını kamusalda özneleştirmekte, hem de iktidar ilişkilerinden bağımsız bir özneleşme sürecinin yaşanabileceği sanısı yaratmaktadır. Çalışmada tesettür, "başörtülü kimlik"in oluşturulması için özellikle diğer kadın kategorilerini ötekileştirilen ve detaylı bir beden terbiyesine dayalı bir tür özneleşme stratejisi olarak okunmaya çalışılacaktır.

Tesettür

İslamiyette tesettürün işlevini anlayabilmek için özellikle cennetten kovuluş hikâyesi ile Tanrı'ya itaatsizlik, çıplaklığın bilgisine ulaşma ve utanç duyma arasında kurulan ilişkiye dikkat etmek gerekir. Yeryüzünün ilk çifti olan Adem

ile Havva'nın giysiyi "keşfetmesi" cennetten kovulup yeryüzüne düşmeleriyle, başka bir ifadeyle sosyal dünyaya girişle söz konusu olacaktır. Adem ile Havva cennette bilgi ağacından kopardıkları elmayı yediklerinde kendilerini çıplaklıklarıyla bilmiş oldular ve utanç içinde kaldılar (Fidan, 2006). Bedenin çıplaklığı, tarihcenesi bir durum olan cenneti ifade ederken, giyinik beden bir anlamda toplumsallığı ve medeniyeti simgeler. Bedenin giydirilmesi ve çıplaklıktan duyulan utancın insani ve doğru bulunması ile İslamın medeniyet algısı arasında temel bir ilişki söz konusudur. Çıplaklık İslamiyette yalnızken bile olması hoş karşılanan bir durum değildir. Boudhiba, melekler ve cinlerle paylaşılan bir dünyada, çıplak kalınmaması gerektiğini söylüyor (1985, s. 38).

Boudhiba, çıplaklığın verdiği utanç duygusunun ve örtünme anının, ilk kamusal-özel ayrımını yaratma anı olduğunu da söyleyerek, beden ve çıplaklık üzerinden İslamın kamusal-özel sınırlarının çizildiğini söylemektedir (1985, s. 10). Böylelikle cinsel utancı içeren insan ilişkileri, kamusal ve özel yaşam arasındaki temel ayrımı yaratma konusunda da belirleyici oldu. Bu nedenle hicap, mahremiyeti ima eder. Ayrıca İslamiyette mahremiyet kavramı sadece "kadının maharetleri, örtünme biçimleri, giyimlerindeki incelikler, bakışları, albenileri, cilveleri değil (dir), eviçleri de mahrem olarak görülür" (Akçay, 2006, s. 97).

Tesettürün antropologlara ve İslamcı feministlere göre "iki dünya ve mekân arasındaki kutsal bölünme ya da ayrım, tanrı ve faniler, iyi ve kötü, aydınlık ve karanlık, inananlar ve inanmayanlar, aristokrasi ve avam ayrılığı" na dayanan ve mekâna referans veren bir anlamı vardır (Anwar, 2006, s. 105). Yine Anwar, örtünün (tesettür-*hijap*) bir hane içindeki özel ve kamusalı birbirinden ayıran perde ve aynı zamanda "İslama uygun giyim" anlamına da geldiğini belirtmektedir. "Sonuçta hicap uzamsal bir boyut, iki belirli alan arasında eşği belirten bir işaret ve bakıştan kaçırılan, kapatılma anlamına gelebilir" (Mernissi, 1991, s. 95). Dolayısıyla tesettür bedenin hicaba uygun olarak örtünmesini anlatır, ancak tesettür İslami bir mahrem ve tabular sınırını ortaya koyan mekânsal bir bölünmeyi de işaret eder. Dolayısıyla hicap aslında dişil bedeni ve bulunduğu mekânı bir arada ele alan kurallar bütünüdür. Bu anlamıyla Müslüman kadın öznelliğinin kurulmasında mekân ve sosyalliğın bir arada ele alınması gerekliliğini karşımıza çıkarmaktadır.

Örtünme mutlaka yüzün örtülü olması anlamına gelmez, giysilerin ahlaklı olduğu anlamına gelir, yani hem erkeklere hem de kadınlara buyrulduğu şekliyle cinsel olarak ayartıcı olmayacak şekli İslami hicap anlamına gelmektedir. Hicap, vücudun hatlarını belli etmeyen bir giyim biçimidir. *Kuranıkerim*'de mahrem olmayanların birbirlerine bakmamalarını ve örtülmesi gereken yerlerini örtmelerini emreden on kadar ayet bulunur (Aktaş, 2006a, s. 11). Ayrıca hem erkeklere hem de kadınlara takva örtüsü olarak hicap buyrulur. Tesettür, kadının örtünmesi ve erkekle kadının birbirleri karşısında gözlerine örtü çek-

meleriyle gerçeklik kazanır (Aktaş, 2006a, s. 16). Bundan başka kadın ve erkek giyimleri cinsler arasındaki ayrılığı ifade edebilmeli ve bu ayrılığı koruyabilmelidir (Aktaş, 2006a, s. 17). İslamda uygun giyim tarzı aynı zamanda cinsin biyolojik özelliklerine uygun giyinmeyi de içerir. Buhari'nin hadisler derlemesinde doğru giyim üzerine bir bölüm bulunduğunu; bu unsurlar arasında bedeni örterken cinsiyet farkına saygı duyacak şekilde giyinmek de bulunduğunu Bouhdiba belirtmektedir: “Giyim sonuç olarak biyolojik olanı teolojik olana dönüştürme konusunda büyük bir rol oynayacaktır” (1985, s. 33). Giysiler geleneği, etik sistemini ve hatta teolojyi dillendirirler. Ayrıca giyim her kültürde ve özellikle dinlerde ayrıntılı olarak düzenlenir. Örneğin yeşil, beyaz ve kırmızı, erkekler içindir. İpek ise sadece kadınlar içindir (Bouhdiba, 1985).

Türkiye’de Tesettürün Tarihine İlişkin

Tesettür, batılılaşma sürecini yaşayan Osmanlı devrinden beri bozulmasından endişe edilen ideal cinsiyet ayrımlarının belirlenmesi adına, sadece İslamcılık için değil, dönemin modernleşirmecileri için de önemli bir konu olarak öne çıkmıştı (Şefkatli Tuksal, 2001). Osmanlıda modernleşmenin zorunlu ve iradi bir şekilde gelişmesini belirleyen dinamikler hızlı değişimin toplumsal sancılarını özellikle toplumsal cinsiyet ilişkilerinin “bozulması” şeklinde tecrübe ederek; İslamcılar kadar modernleşirmecileri de cinsiyet rollerine dair değişmeyen bir öz bulma-yaratma arayışı içerisine sokuyordu. Bu durumda da İslamcılığın batılılaşma hareketleri ve toplumun eğilimi karşısında, yerli, taklit olmayan Müslüman özü tesettürlü kadınlar olarak öne çıkardığı anlaşılıyor. Aktaş ise Osmanlıdan günümüze kılık kıyafetin iktidarın toplumu biçimlendirmek için nasıl kullanıldığını açıklarken özellikle Cumhuriyet politikalarının yeni kadın imgesinin tesettürsüz “açık” kadın şeklinde oluşturulduğunu, ortada bir çarşaf ya da tesettür kanunu olmadığı halde şapka kanunu olarak bilinen kanunun kılık kıyafet yasası gibi uygulanabildiğini, tarihten örneklerle açıklıyor (2006a). Aktaş’ın çalışmasında özetlediği gibi Cumhuriyet politikalarının kılık kıyafet odaklı, kadını “açmaya” yönelik gidişatı İslamcılık tarafından her zaman eleştirilen temel unsurlardan biri olacaktı. Her ne kadar tesettür Türkiye İslamcılığının “siyasal” gündemine 1970’lerin sonlarında girmeye başlamışsa da (Aktaş, 2006a, 2006b), örtü geleneksel şekliyle toplumun geniş kesimleri tarafından kullanılmaktadır. Küreselleşen ve aynı zamanda kentlileşen siyasal İslamcılığın sembolü olarak gösterilen “yeni örtünme biçimleri” nin ise 1970’lerin sonlarından itibaren ortaya çıktığı, İslamcılık hareketinin politik unsurlarından biri haline geldiği görülüyor. Tesettürün İslamcılığın sembolü olarak siyasallaşmasında ise 1978 İran Devrimi’nin rolünün ise önemli olduğunu belirtmek gerekiyor. Tesettürün ve çarşafın siyasal bir sembol haline gelmesi ve “bayrak”laşması Türkiye’deki

İslamcı yayınları da doğal olarak etkisine aldı. Aktaş, 1978’te yayımlanan haftalık *Şura* dergisinin kadın okuyucular için 2 sayfalık *Rayet* (sancak) eki çıkardığını belirtiyor: “*Rayet*, Bedir Savaşı’nda İslam ordusunun önünde dalgalanan siyah renkli tevhit sancağının adıdır ve Resulallah Hz. Aise’nin (R.A.) siyah ehramını bir mızrağın ucuna geçirerek İslam ordusuna sancak yapmıştır” (Aktaş, 2006b, s. 48). Kadının örtüsünün cemaatin sembolik sınırlarını imleyen “bayrak” vazifesini görmesi, İran Devrimi’nden sonra kesinleşti. Aktaş’a göre Türkiye’de aynı yıl tesettür satan mağazaların çoğaldığı, öğrenciler arasında tesettürü benimseyenler de artmıştır (2006b). Buna bağlı olarak Aktaş’ın da söylediği gibi Türkiye’de 1970’lerin İslami yayınlarında başörtüsü İslamcılık içinde belirgin bir tema değilken (2006b), 1980’lerde İslami kadın dergileri tesettürlü kadını özellikle batılı-seküler bir yaşam tarzına karşı alternatif bir “imge” olarak oluşturmaya başladı.

Türkiye’de ilk olarak öğretmenlerin 1960’larda başörtüsü kullandıkları ve ancak yönetmeliklerle, yasaklarla olağan bir Müslüman hakkın “politize” edildiği belirtilmektedir (Aktaş, 2006b, s. 31). 1951’de ilk İmam Hatip Lisesi, 1977’de ise ilk kız İmam Hatip Lisesi açılıncaya kadar kızlar sadece mahallelerindeki Kuran kurslarına yollanmaktaydılar (Aktaş, 2006b, s. 56). Bu liselerden mezun olan başörtülü kızlar daha sonra yükseköğrenim için üniversitelere başvurma şansını elde edebilmişlerdi. Böylelikle 1970’lerin sonlarından itibaren başörtülü olarak yüksek öğrenim görme ya da mesleklerini icra etme talebiyle kendini gösteren bir tesettür meselesi söz konusudur. Bu nedenle Türkiye’de türbanbaşörtüsü tartışmasının baş aktörü özellikle Yüksek Öğrenim Kurumu (YÖK) olarak ortaya çıktı ki, bu durum aslında yeni bir eğitimli orta sınıf dindar kadın bireyselleşmesinin “tesettür”le birlikte oluşmaya başladığını da göstermekteydi. 1970’lerde Şule Yüksel Şenler’in hapis cezasıyla cezalandırılması, Hatice Babacan’ın İlahiyat Fakültesi öğrenciliğinden atılması, yine başörtülü çalışmak konusunda direndiği için barodan atılan avukat Emine Aykenar sağ cenahta bir infiale yol açmıştı ve sonrasında tesettür mücadelesinde sembol isimler haline geldi (Aksoy, 2005; Aktaş, 2006a, 2006b).

1980’ler boyunca üniversitelerde başörtülü eğitim görmek amacıyla yapılan yürüyüş, sessiz protesto ve açlık grevi gibi eylemler Türkiye’de İslamcılığın yükselmesine paralel biçimde kamusal alanda laikçi-İslamcı görüşlerin çatışmacı hale gelmesini de işaret etti. Aynı zamanda 1980’li yıllar boyunca yapılan eylemler daha sonraki yıllara aktarılabilen dindar kadınlar arasındaki kız kardeşlik ağlarını kuvvetlendirdiği gibi, dindar kadınların aktivizmini ve hareket içerisinde var olan güçlerini görünür hale getirerek pekiştirdi. İslamcı hareketin temel dinamikleri olan ve Refah Partisinin seçim çalışmalarındaki başarısı olarak bilinen tesettürlü kadınlar “görünür” olmaya başladıklarında, laikçi güçler, İslamcılık kadar; İslamcı hareketin içinde de çatışmalar yaratabiliyordu. Fazilet Par-

tisinden milletvekili seçilen Merve Kavakçı'nın 1999'da yemin töreni sırasında başörtüsünden dolayı Meclis'ten çıkarılması tesettürün kamusal alandaki görünürlüğü açısından bir milat olarak tarihe geçecekti. 28 Şubat 1997 tarihinde Refah Partisi-Doğru Yol Partisi koalisyonuna son veren laikçi müdahale ise, örtülü dindar kadınların yazılarında, kendilerini örtülü çalıştıkları işyerlerinden ve üniversitelerden dışlanarak yalnız ve kamusal alandan itilmiş buldukları bir tarihi evreyi işaret eder. Bu yalnızlaşma eğitilmiş, kentli ve genç-dindar kadınların İslamcı hareket içinde İslamcı erkeklerin davranışlarını sorgulamaya başladıkları ve orta sınıfa özgü kadın bireyselliklerinin geliştirildiği bir dönem oldu.¹ Yine başörtüsü nedeniyle yükseköğrenimine ara veren Leyla Şahin'in yaşadığı insan hakkı ihlalden sayılmayacağı yönünde sonuçlanan 2005 yılı AİHM başvurusu, başörtüsünde diğer tarihsel miladı işaret etmekteydi. 2002'den günümüze ise eski Refah Partili katılımcıların, yeni "muhafazakâr demokrat" kimliğiyle iktidarda olması toplum düzeyinde genel bir muhafazakârlaşma eğilimi olarak okunmaktadır. Son süreçte tesettürü özellikle üniversitelerde serbestleştiren doğrudan yasal düzenleme eğiliminden kaçınılsa da, kaçır göçer müdahalelerle başörtüsü sorun olmaktan çıkmış gibi görünüyor. Kamusal alandaki tesettürün kaygan zemini ise, dindar kadınların başörtülerini İslam öğretilerinin yanında, ileride göstereceğim gibi modernleşen İslamcılığın yeni öznelik biçiminin ayrılmaz bir parçası haline getirmesinde ayrıca etkide bulunmuştur.

Öznelik Olarak Tesettür

Yukarda belirttiğim gibi İran Devrimi'nin etkilerine 1980'lerden sonra küreselleşen İslamcılığın da eklenmesi, tesettürün sembolikleşmesini güçlendirdi. İslamın küreselleşmesiyle tesettürün sembolikleşmesi, örtünün sınıflar, coğrafyalar, kültürler ve bireyler arasında değişen anlamının tek bir anlam lehine sabitlenmesine neden olarak, tesettürün Müslüman kadın özneliğinin kurulmasında temel ilke haline gelmesinde etkili olmuştur. Örneğin Werbner'e göre örtünmenin çeşitli topraklarda farklı anlamları olabilir, ancak küreselleşmiş İslamın yükselişinin kadınlar üzerinden görünür olması, dişil ahlakın ve iffetliliğin topraktan bağımsızlaşmasına ve ister istemez tesettüre yüklenmesine neden olmuştur. Başka bir deyişle çözülmekte olan ataerkillik gibi geleneksel kontrol mekanizmaları, iffetliliği ve cinsel ahlakı gözetim altına almakta başarısız kaldıkça, aslında tesettür cinsel ahlakı ve iffetliliği özellikle de dişilleştirerek kendinde cisimselleştirir ve bedeni denetime açar. "Bu açıdan bakıldığında örtünün-tesettürün küresel bir anlamı vardır" (Werbner, 2007). Werbner, çözülmekte olan geleneksel-ataerkillik

1 28 Şubat darbesinin kariyer sahibi tesettürlü kadınlarda yarattığı yalnızlık ve bireyselleşme etkilerini izlemek için bkz. Ongun, 2010.

biçimlerin mobilitesi artan kadın bedenini kontrol edemez kılan gelişmeler karşısında tesettürün, yerellikten kopan iffet-namus gibi “geleneksel” değerleri kendinde topladığını söyleyerek, tesettürün öznellik oluşturmadaki kudretini gösterir. Bunun yanında 1980’lerdeki Türkiye’de İslamcı kadın dergileri üzerine yapılan analizlerde (Acar, 1991; Aldıkaçtı, Marshall, 2005) ve alan çalışmalarında (Secor, 2002) tesettürün ahlaki kirliliğe “kapalı” olmak adına namus ve iffet gibi değerleri dışıleştirerek sahiplenmekte olduğu tespit edilmektedir. Yazının ilerleyen bölümlerde tartışacağı gibi dindar kadınlarda tesettür anlatısı tercih, özgürlük, kendi bedeni üzerinde hâkimiyet gibi imaları barındırması anlamında ataerkil kontrolü reddeden; ancak bedenini iffet, namus gibi ataerkil değerlerle kendisinin kontrol etmesini öneren artmış bir kendilik bilinci geliştirmesi dolayısıyla, bir özneleşme stratejisi olarak görülmelidir. Tesettür, geleneksel toplumlardaki sürekliliğin aksine, örtünme kurallarının bilinçli şekilde tercih edilip uygulanması ve bu uygulama sırasında girilen muhasebenin kendilik üzerindeki kontrolü artırması dolayısıyla özellikle orta sınıf kentli kadınlar için bireyselleştirici ve modern bir özneleşme stratejisidir.

Modernliğin geleneksel ötesi düzenlemelerinde bireysel kimlik refleksif, olarak düzenlenen bir çaba haline gelmektedir. Modernitenin refleksivitesi, toplumsal etkinliğin çoğu yanının ve doğayla maddi ilişkilerin yeni malumatlar veya bilgiler ışığında sürekli gözden geçirilmeye açık olmasını ifade eder (Giddens, 2010, s. 35). Giddens’a göre tutarlı, ancak her zaman gözden geçirilen anlatıları sürdürmeyi içeren “refleksif benlik tasarımı” soyut sistemlerin süzgecinden geçen bir çoğul seçimler bağlamında yer almaktadır (Giddens, 2010, s. 16): “Gelenek gücünü yitirdikçe ve gündelik hayat yerel ve küreselin diyalektik etkileşimi temelinde yeniden inşa edildikçe, seçenekler çeşitliliğine sahip olan bireyler hayat tarzı seçimlerini daha fazla gözden geçirmek zorunda kalır.” Giddens’a göre refleksif benlik tasarımı kendini gerçekleştirme ve kendine hâkimiyet programları üretir (2010, s. 20).

İslamcılığın küreselleşmesi ve yerli çevrenin bir olgu olmaktan çıkması, özellikle yeni liberal piyasa değerleriyle buluşma, yeni Müslüman öznelliklerin artan refleksif özelliğine işaret eder. Göle, İslamcı hareketin ilk dönemini özellikle İran Devrimi etkisiyle köktenci bulurken, İslamcı hareketin ikinci fazını “seküler eğitim, İslamcı hareket ve piyasa değerleri tarafından oluşturulmuş Müslüman entelektüellerin, kültürel elitlerin, girişimcilerin ve özellikle orta sınıfların meydana getirdiği yeni toplumsal gruplar tarafından reformist terimlerle düşünülebilir ve uygulanabilir” bir dönem olarak *post-İslamcılık* olarak tanımlar (2006, s. 4). Bu süreçte modern kent alanlarına girmiş, küresel iletişim kaynaklarını kullanan, kamusal tartışmalara katılan, tüketim kalıplarını takip eden, piyasa kurallarını öğrenmiş, seküler zamanın içinde yer alan, bireyselleşme, profesyonelleşme ve tüketicilik değerlerinin biçimlediği İslamcı aktör-

ler söz konusudur. Ayrıca Göle'ye göre çağdaş İslam yerel özelliğini kaybedip, sosyallik-geleneksellik içerisinden yerinden edilen küresel bir harekete dönüş-tükçe dinsel deneyim, giderek "tercih"le açıklanan bir meseleye dönüşmüştür (Göle, 2006, s. 11).

Küreselleşmenin modernliği yerel dinamiklerle koparan bağı dindar kadınların metinlerinde tesettürü, ileride göstereceğim gibi öncesinde doğu-batı özcülüğüne dayanan İslamcılık argümanlarını aşan bir şekilde Müslüman kadın özneliğinin kurulmasında stratejik bir kurucu yapar. Halihazırda İslamcılık kentli bir olgu hale geldikçe kadınlar kendileri için tanımlanmış özcü sınırları zaten zorlamaktaydılar. Kadınların dışa dönük mobilitesi arttıkça tesettür hem işlevselleşmekte, hem de bu mobilite Müslüman kadınlığı özcü imgelerin dışına atmaktaydı. Bir kimlik oluşumunun ancak kamusal özel alanın dolaşılmasıyla oluşabileceğine işaret eden çalışmalar (Göle, 1991), tesettürün iki alan arasında yeni tür bir beden mobilitesi yaratarak yeni Müslüman kadın özneliğini mümkün kıldığına ayrıca dikkatimizi çeker. Tesettür, kamu ile özel alan arasındaki müzakereye dayanan, esnetilebilir İslami kurallara dayalı yeni tür mobilitenin mümkün kıldığı kadın özneliğini işaret eder.

Müslüman Kadın Özneliği ve Performans Olarak Tesettür

Tesettürün etkili bir özneleşme stratejisi olarak kullanılması, iktidar ve beden arasındaki ilişkiyi yönetilebilir bir kendilik oluşumu olarak zorunlu gören iktidar analizleriyle ele alınabilir. Bilindiği gibi tesettür sadece bedenin örtünmesini değil, beden yoluyla etkili bir nefis terbiyesini öngören davranış kuralları toplamını anlatmaktadır. İktidarın özneyi yapılandırma koşulu olarak bedenin önemine dikkat çeken Judith Butler'ın performans teorisi de, özneleşmenin ancak etkili ve tekrar edici bir beden terbiyesi yoluyla, sürekli oluşmakta olduğunu iddia eder. "Özne iktidar tarafından kuruluyorsa, bu iktidar özne kurulduğu anda sona ermez; çünkü özne hiçbir zaman tam olarak kurulmaz, tekrar tekrar tabi kılınıp üretilir. Bu özne bir temel ya da ürün değil, başka iktidar mekanizmaları tarafından yolundan saptırılıp durdurulan, ama yine de iktidarın yeniden işleme olanağının ta kendisi olan yeniden anlamlandırma sürecinin daimi olanağıdır" (Butler, 2008b, s. 58).

Butler, öznenin oluşumunda bedeni disipline eden iktidar tekniklerine, Michel Foucault'nun işaret ettiği anlamda hem boyun eğen hem de direniş geliştirebilen bir yöntem olduğu gerekçesiyle önem verdi.² Butler'e göre be-

2 Foucault, Fransızcadaki öznenin karşılığı olan "sujet" kelimesinin hem özneleşme, hem de tebaa, yani tabi olan, boyun eğmiş anlamına gelen çifte kullanıma sahip olduğunu işaret ederek özneliğin çifte anlamını ortaya koyar (Foucault, 2006b, s. 63).

den, edimsellik-performans tekrarı yoluyla tecrübe ederek disipline ediliyor ve bu şekilde özne yaratılıyordu. Böylelikle performatif teori, başka kimlikler gibi cinsiyetin de, bütün varlığı bir “görünme biçimine, –mış gibi görünmeye indirgenmekte” olduğu bir öznelleşme süreci olduğunu gösteriyordu (Butler, 2008a, s. 107). Özellikle tesettürün Müslüman kadın özneliğinin oluşturulmasında, performatif bir unsur olarak çalıştığını gösteren çalışmalar söz konusudur.

Örneğin Anwar, “maddi bedeni sabitleyen çoklu dini, kültürel, dinsel ve sosyal iktidarları” performatif teoriyi kullanarak açıklayacaktır. Ona göre benliğin somutlanması benliğin basmakalıp, defalarca tekrarlanmış “kadın için uygun olan nedir” in normları ve pratikleri (genital sünnet, örtünme, bekâret gibi) ve öykülerin tekrarlanması yoluyla gerçekleşir (Anwar, 2006, s. 103). Performatif teoriyi Mısır’da İslamcı kadınların cami merkezli hareketliliğini incelemek üzere kullanan Saba Mahmood ise İslami erdemlerin cinsiyetlenmiş olduğunu belirtirken, özellikle utangaçlık ve iffet gibi erdemlerin kadınlar ve erkekler için farklı standartlar ve ölçütlerle geçerli olduğunu ileri sürecektir (2005, s. 156). Örneğin örtüye uygun olarak utanma gibi duyguların kadınların kendi aralarında yaptığı tartışmalarda geliştirildiğini ve bu kadın toplantıları sayesinde bedenın İslami ölçütlere uygun bir korunma, çekingenlik, kendine hâkim olma ve ediplilik içine çekildiği belirtilir. Mahmood’a göre burada önemli olan utanç gibi duyguların doğal ve içten gelen güdüler olmaktan çok “örtünme” eylemiyle yaratılmasıdır; bedenın dışıyla içi arasındaki parçalanmışlık örtüye uygun duyguların yaratılması ile senkronize edilir (2005, s. 157). Anwar ya da Mahmood’un çalışmalarının özelliği, İslamcı kadının tıpkı diğer “kimlik” sabitlemelerinde iddia edildiği gibi, sabit olarak bir kerede kurulmuş, oluşumunu tamamlamış ve bozulma ihtimali olmayan, kadın aktörlerin oluşturmadığı varsayılan, dolayısıyla “edinildikten” sonra asla bozulmayan bir kimliğe sahip olduğu iddiasını çürütmesiydi.

Türkiye’deki dindar yazında tesettürün öznelleşme stratejisi olarak nasıl kullanıldığına bakıldığında, tesettürün “insan” olmaya için *doğal* bir eğilimin sonucu olarak görülmesi karşımıza çıkar. Tesettür, kişinin çıplaklığından duyduğu utanç nedeniyle insanın *içinden* gelerek seçtiği bir yoldur. Bu temanın dindar yazında özellikle 1970’lerdeki hidayet romanlarından beri değişmediğini ve kökenini cennetten düşme hikâyesinde bulunduğunu biliyoruz. “*Kuranıkerim*’e göre Adem ile Havva örtünme güdülerini ve bu yüzden örtünme çabalarıyla birlikte yeryüzüne indirilmişlerdi” (Aktaş, 2006a, s. 18). Çıplaklıktan duyulan utançın tarih öncesi bir *güdü* olarak sunulması, örtüyü bedenın zorunlu bir parçası olarak savunmaya, kendiliğinden olanak tanır. 1990’lardan sonra ise hidayet romanlarındaki çıplaklığın abartılı gayri medeni sunumundan bir kopuş oldu-

ğu gözlenebilir.³ Ancak tesettürün meşruluğu, yine insanın çıplaklığından duyduğu utancın fitraten olduğu fikriyle sağlamlaştırılır: Aktaş'a göre "Allah insana haya yerlerini gizleyeceği doğal bir örtü eklentisi yerine vücudun çıplaklığını gizleme duygusunu bağışlamıştır" (2006a, s. 15). Dolayısıyla İslami hayat tarzının sembolü olan örtü, beden bir parçası gibi hissedilir, Anwar'ın ifadesiyle maddi bedenin bir parçası haline getirilir.

İslamın tesettür yoluyla kadın dindarlar için daha yüksek derecede öz-düşünümsellik ve bedenselleşme yolunu açtığını söylemek mümkündür. Müslüman erkeğe duyulan aşk ve ertesinde tesettüre girmek, hidayet romanlarında özneleşmenin ve çatışmasız bir kimlik kurulumun tek yolu olarak öne çıkarırken, 1990 sonrası dindar kadınların öznelğinde "iki benliğin çatışması" merkezidir. İnsanın denetlenmesi gereken arzu, öfke ve akıl fazlalığı kendilik denetimini kuvvetlendiren bir çelişkiler deneyimi olarak yaşanarak, Müslüman özneleşmesini sağlar. Yavuz, Said-i Nursi'nin görüşlerinde erdemlerle kötücül değerlerin sürekli bir çarpışma halinde yaşanmasının *insanın doğasına* ait bir özellik olarak tanımlandığını gösteriyor (Yavuz, 2006, s. 139). Ayrıca İslami mahremiyet ayırımına uygun düşmeyen modern hetero-sosyal karşılaşma ve buluşma mekânlarının özneleşme süreçlerinin güçlü bir iç muhasebe ve kendilik kontrolü biçiminde gerçekleşmesine neden olduğunu gösteren çalışmalar da bu minvalde önem kazanır. İstanbul'da mekânsal olarak cinsiyet ayırımı yapılmamış İslami tarzdaki kültür merkezi-kafe tarzı ortamlarda yapılan araştırmada, kartezyen bir akıl-beden ayırımının ve "arzu, duygu" kontrolünün yarattığı gerilimin İslami aktörlerde oldukça etkin olduğu belirtilmektedir (Kömeçoğlu, 2006, s. 173). Farklı cinslerin aynı mekânları paylaşma tecrübesinin sadece kentli, eğitilmiş orta sınıf Müslümanların uğradıkları kafelerde değil, alt sınıfın yaşadığı semtlerde ve genel kent mekânlarında da eskisine göre daha fazla söz konusu olduğu görülüyor (Tuğal, 2010). Tuğal'ın çalışmasına göre her ne kadar kahvehane gibi sadece erkeklerin gittiği mekânlar hâlâ söz konusu olsa da, Sultanbeyli semtinin kadınları 1990'lı yıllara göre kent meydanlarında ve işyerlerinde artık daha "görünür" olmuşlardır. Ancak bu tür heterososyal mekânları daha yaygın ve sürekli deneyimleyenlerin üniversite, işyeri gibi "gündelik kamu"ya daha fazla katılan orta sınıf kadınlar ve erkekler olduğunu yeniden belirtmek gerekir.

3 *Müslüman Kadının Adı Var* romanında *açık seçik* giyinmiş genç kadınların katıldığı mezuniyet partisi anlatılır (Katırcı, 1988, s. 8): "Akşam parti oldukça kalabalıktı. Sigara dumanından göz gözü görmüyor, bir yandan sigara dumanları, bir yanda kızların terle karışmış boya kokuları birleşmiş, adeta taşmış bir tuvalet havasını andırıyordu. Ama o topluluktaki insanlar lağım işleriyle uğraşanların lağım kokusunu fark etmedikleri gibi bu pis havadan hiç rahatsız olmuşa benzemiyorlardı... Son moda break dans müziği eşliğinde çılgınca dans ediyorlar; yorulanlar bir köşeye çekilip ellerinde içki kadehleri, sevgililerin gözlerinde mutluluk arıyorlardı."

İç çatışma hidayet romanlarında “aşk” olarak kendini gösterirken, 1990’lı yıllardan sonra çelişki, dindar kadınların muhafazakâr orta sınıf aile içi roller ve sorumluluklar üzerinden yaşadıklarında karşılık bulur. İç çelişkiler ve çatışmalar, özneleşme sürecinin performatif bir süreç olarak sürekli olmasını sağlar. Fakat kadınların tesettüre uygun yaşama konusundaki iç çatışmalarının sadece İslamcı hareketle ilgili olduğunu söylemek yerine, “kadınların iktidar ilişkileri içerisindeki çelişkili pozisyonları”ndan kaynaklanan genel toplumsal cinsiyet durumuna dikkat çeken analizler de önemlidir. Örneğin metropollerde yaşayan genç Mısırlı Müslüman kadınların ev dışında çalışma ile iyi anne ve eş olma gibi geleneksel cinsiyet işbölümü açısından çelişki olarak görülen değerleri dengeye oturtmak için örtü, uygun bir çözüm olarak ortaya çıkabilmektedir. Macleod kadınlardan beklenen iyi annelik ve karı olma gibi vazifeleri ile dışarda çalışmaları arasındaki “çelişki”yi örtünme yoluyla çözümlenmelerini “uyum gösterici bir protesto” biçimi olarak görüyor (1991). Macleod’a göre yeni örtünmenin “uyum gösteren bir protesto” biçimi olması, neden örtünmenin kentli, eğitilmiş, orta sınıf kadınlar tarafından tercih edildiğini kısmen açıklayabilir. Yeni Müslüman örtü biçimleri gelenekselle modern arasındaki ilişkiyi, modern Müslüman kadın özneliğinin kurulması adına kendine özgü biçimde kuracaktır. Macleod “gönüllü örtünme”nin paradoksal özelliklerine dikkat çekerek, toplumsal değişim süreçlerinde kadınların çok boyutlu iktidar ilişkileri içerisindeki çelişkili konumlarını ortaya koymaya çalışır.

Tesettürün özneleşme stratejisi olarak çalışabilmesi için gerekli olan iç çelişkiler sürekli bir muhasebeyi getirir, böylelikle örtü bedeni-nefsi onaylanmış Müslüman dişil özneliğin değerlerine göre terbiye etmeyi sağlayabilir. Tesettürün gerektirdiği edep ve sessizlik teması, beden dışı ve içi arasındaki bütünlüğü ve dengeyi sağlamak adına önemli terbiye biçimlerinden biri olarak, dindar kadınların romanlarında öne çıkar. Tesettürün gerektirdiği örtünme ve takvanın birlikte sağlanabilmesi, sürekli bir iç muhasebe ve güçlü bir kendilik kontrolü gerektirdiği için, bu dengeyi sağlama kapasitesi kadınlar arasında ayırt edici bir strateji haline gelebilmektedir. Gürültülü dışadönük konuşma yerine ağırbaşlı sessizlik, tesettürün bir parçası olarak dindar özneyi oluşturacak bir strateji şeklini alır:

“—Siz anlatmıyorsunuz?”

Hepsinin bildiği benim henüz bilmediğim bir an dolaşiyor gözlerinde. Göz göze geldikleri noktada bakışlarındaki manayı değiş tokuş ediyorlar. Makbule hanım yaşına rağmen beni çok şaşırtan bir çığlıkla yeni gelen kadına cevap veriyor: o bizim gibi değil EFENDİM... Kendileri kitapların lisanına vakıftırlar. Böyle banal konularda konuşmazlar. Özür dileriz Ayşe Hanım.

Kadınlık işte. Siz bizim kusurumuza bakmayın” (Barbarosoğlu, 2008, s. 38).

Susmak bir yandan kendilerini farklı kadınlık biçimlerinde ayırt etmek ve bilinçli Müslüman kadınlığı kurmak için olumlu bir değermiş gibi dururken, diğer yandan aldıkları terbiyenin kaçamadıkları bir sonucu olarak da ortaya çıkar. Uyum sağlamanın bir yolu olarak konuşmaktan vazgeçen bu kadınların suskunlukları da onlara bir “ayrışıklık” ve “gerginlik” getirir (Şahin, 2001, s. 145): “Ne zaman gürültülü bir şekilde kahkaha atsalar ben orta yerde yapayalnız kalıyorum. Öyle gevrek kahkahalar atmaya hiç bilmem ki!.. Bizim evde daima dedemin ilk nişanlısının hikâyesi anlatılırdı. Bir gün çeşme başında nişanlısının dişlerini göstererek güldüğünü görmüş dedem. Nişan o gün sona ermiş.” Nedir öyle sırtımlar! Dişler meydanda. Sırattan mı geçtin?” Bizim evde sadece tebessüm edilir. Sessizce... [...] *Bize ilk öğretilen şey sessizliktir.* Benim bütün bildiklerim sessizliğe dair. Sessizlik beni onlardan ayırıyor. Onların arasına girmek için ses vermem gerekiyor: SES” (Barbarosoğlu, 2008, s. 37).

Dindar kadın yazınında sessizlik, bir yandan geleneksel kadın modelinden kendilerini iffet ve edep değerleriyle ayırt etmenin yolu olurken; tesettürün iç muhasebeyi sürekli kılan içeriği ile de erkek dindarlığının karşısında takva açısından fark yaratır. Dindar kadınlar Müslüman erkekliği de benzer açıdan sorgular. Örneğin “kadın doğulmaz olunur” diyen Simone de Beauvoir’un sözü, “ne erkek olarak yaratılmak kişiyi eşinden daha saygıdeğer yapar ne de kadın olarak yaratılmak kadınlığı aşağı çeker”i belirtmek için tersine bir strateji için kullanılabilir: “Esasında erkeklik de kadınlık gibi bir bakıma sosyal açıdan, kişisel açıdan çabalarla kazanılır” (Aktaş, 2006b, s. 248).

Orta Sınıf Kadın Dindarlığı

Sharabi, özellikle Arap toplumlarında bağımlı kapitalist sistemin yarattığı melez bilincin, küçük burjuva sınıfında kendini cisimleştiren bir sosyal biçimlenme olduğunu dikkat çekiyor. Sonuçta küçük burjuvazi, yeni ataerki bir toplumun egemen *hibrid* (melez) özelliklerinin görüldüğü bir sınıftır (1988, s. 6). Ona göre modernlik ve geleneksellik ikilisi üzerinden yükselen, ancak ikisinden biri de olmayan yeni-ataerki sanılanın aksine ne cemaatin ne de toplumun özelliklerini gösterir. Yeni ataerki sadece bir *entropi* (düzensizlik) sosyal biçimidir; geçicilik, gelişmemişlik ve modern olmamakla ilgili birtakım özelliklerle karakterize edilir. Politik sosyal ve kültürel organizasyonlarda olduğu kadar ekonomik ve sınıfsal yapılarda da görünürdür (Sharabi, 1988, s. 4). Sharabi’ye göre kapitalizmi bu şekilde deneyimleyen toplumlarda meydana gelen yeni ataerkilliğin şizofrenik dünyası, kendini küçük burjuva sınıfında bulur. Bu sınıfta çatışmalı değerler, eğilimler bilinçte bir çözüme veyahut senteze ulaşmaksızın, parçalanmış yapı

ve pratikler üretmektedir. Sharabi'ye göre ne İslamcılık ne de seküler kimlik, geçmiş ve batı meselesini bu toplumlarda analitik olarak yanıtlamıştır, orta sınıf yeni-ataerkil biçim de bu soruna pratikte verilen ve de melezliğe giden bir yanıt olarak kendini gösterir. Bu toplumlarda küçük burjuvazi, hem şehirlidir hem de değildir. Kültürel ve toplumsal olarak kırsal ve kentli-burjuva köklerinin melez halini oluşturur, ekonomik olarak üretici değil tüketici bir sınıftır ve üretici özellikleri açısından asalak özellikler gösterir. Onun asalak ve sabit olmayan durumu, değerlerinin ve toplumsal ilişkilerinin geleneksel, ideolojik kararsızlığını ve dengesiz toplumsal ve politik yönelimlerini açıklayacak bir durumdur (Sharabi, 1988, s. 126). Sharabi'ye göre yeni ataerkil tutum küçük burjuvalarda olduğu kadar hiçbir yerde güçlü ve açık şekilde belirtilmiş değildir. Eşzamanlı olarak patriarkanın modern-geleneksel, din, sekülerlik, kapitalizm ve sosyalizm üretim ve tüketimi arasında bütün çelişkileri tarafından projelendirilmiştir ve bu çelişkilerin hiçbiri bu—orta sınıf—kültürde çözüm bulamaz (1988, s. 126).

Macleod'a göre de Mısır'daki orta sınıf kadınlar özellikle geleneksellik modernliğin çelişkilerini ve çatışmasını kendilerinde cisimleştirirler (Macleod, 1991, s. 11). Bu açıdan modernliği tecrübe etme konusunda maddi ve zihni sermaye olanaklarına kavuşan dindar orta sınıfın, yaşadıklarını İslami yeni ataerkil çözümlerle masmetmeye çalışmaları dikkate değerdir. Modernliğin teknolojiyi aşan gündelik yaşam dönüşümlerine İslami yanıtlar verdiğini iddia eden yeni İslami orta sınıfın en önemli özelliği, parçalanmaya karşı doğuyu ve batıyı, geleneği ve modernini aşan çözümler yaratabilme iddiasıdır. Özellikle Sharabi'nin dikkat çektiği gibi az gelişmişliğin modernleştiği coğrafyalarda gelenekselle modernin çelişkisinin artması, bilhassa rol modellerini yitiren orta sınıf Müslüman kadınların otantik benlik arayışını da artırmaktadır (Macleod, 1991, s. 16). Bu noktada Türkiye'de de tesettürün yeni benlik arayışlarına bir tür "melez" çözümün simgesi olarak öne çıkarıldığı görülüyor: "Başörtülü öğrenciler modernliğin ve gelenekselliğin, Doğulu ve Batılı olmanın, eve ya da kamuya ait olmanın arasında değil de, ötesinde başka bir imkâna işaret ediyorlardı. Yenilikçi, devrimci, protest, aydın ve barışçılardı. Özsel olarak da ataerkil aynı zamanda tüketici bir kültür karşısında sorgulamacı konumda bulunuyorlardı" (Aktaş, 2006b, s. 250).

Tam da bu tür parçalanmışlığı (kamusal/özel, geleneksel/modern, doğulu/batılı) derin bir çelişki olarak deneyimleyenler orta sınıf kadınlar olduğu için, tesettür orta sınıf dindar kadınlar tarafından, çelişkili parçalanmışlıklara karşı yeni bir tür Müslüman kimliğin sembolü ve kurucusu olarak öne çıkarılır. Çelişkili birliği çelişkisiz birlik olarak örgütleme iddiasında bulunan orta sınıf tesettür savunusu, aynı zamanda hem İslami seçkinliği, hem Müslüman kadın özneliğini yaratma, hem de modernliğin yarattığı çelişkilere karşı ayrıcalıklı

bir çözüm oluşturma iddiasındadır.⁴ Tesettürün “modernleşmeye yeni bir yorum getirme, modernlikle bir arada yaşamının terimlerini yeniden tanımlama ya da başka bir deyişle “kendi modernleşmesini kendi yapma” gibi bir işlevi de göz çarpmaktadır. Bu açıdan rasyonelleşmiş bir inanç biçiminin (ve bir “tercih” olarak örtünmenin), dindar kadınlar için modernleşmeyi tecrübe etme biçimi olduğu söylenebilir. Bu yöntemle dindar kadınların kendilerini, hem alt sınıf Müslümanlardan hem de orta sınıf seküler seçkinlerden sürekli bir ayırt etme çabası görülür. Dindar kadınlar, “aklı ön plana çıkararak İslamcı kadını, geleneksel Müslüman kadından, dine referans vererek de Kemalist ve solcu feministlerden ayırıyor” (Şahin, 2001, s. 149).

Orta sınıf eğitilmiş kadınlar örtünmeyi, bir sonraki bölümde ele alacağım gibi, bilinçli bir dindarlaşma sürecinin sonunda “seçtikleri” bir durum olarak kodlarlar. “Seçim” tesettürün fitrati özelliğini işaret eden geleneksel kaynakların rasyonelleştirilmiş bir formu olarak tesettür söylemini kurar. Rasyonelleştirilmiş inancın sembolü olarak tesettür söylemi yıkıcı ve ötekileştirici değil; yenileyici, bütünlüycü ve İslamcılığı hegemonik hale getiren bir şekilde çalışacaktır. Rasyonelleştirilmiş bir dini inancın cisimleşmiş hali olarak “tesettür,” Cihan Aktaş’ın Mary Wollstonecraft gibi birinci dalga feminist isimlere de yakınlığını açıklar. Mary Wollstonecraft’ın da dahil olduğu birinci dalga feminizmi olarak bilinen sufraget hareketi, siyasal ve toplumsal hakları, kadınların da erkekler gibi rasyonel varlıklar olabileceğini belirterek talep ediyordu. Wollstonecraft’ın kadın hakları söyleminin kamusalda dönüştürücü ahlak özneleri olarak yer almak isteyen dindar kadınlar için önemli bir rehber sayıldığı söylenebilir. Türkiyeli, “dindar bir söylem ama modern bir duruş içindeki bu yeni kadınlar” (Ramazanoğlu, 1989, s. 67), Wollstonecraft gibi rasyonelleştirilmiş bir evlilik ve düzen kaygısı ve arayışı ile davranırlar. Kemalizmin “şekilci ve özensiz modernleşme politikalarına” karşı “İslamcılık modernleşmeden vazgeçmeyen bir dindarlık anlayışıyla” kendini ortaya koyduğundan (Aktaş, 2006b, s. 249), rasyo-

4 Hakan Yavuz Nurculuğu, modern İslami bir hareket kılan özelliklerini ele aldığı; geleneksel İslamın çelişki olarak gördüğü din ve bilim; özgürlük ve inanç, modernlik ve gelenek gibi değerlerin Said-i Nursi’de, birbirine uyumlu ve tamamlayıcı olarak görme eğiliminin öne çıktığını belirtir (Yavuz, 2006). Said-i Nursi için dışa, inancın akla egemenliğini savunmak yerine, bir tür sentez yaratma eğilimindedir. Yavuz’a göre Nurculuğun modern karakteri kolektif hareketin hedeflerini gerçekleştirirken kişisel eğilimlerin de tatmin olmasıyla ilgilidir. Başka bir deyişle Nurcu hareket kişisel ve cemaate dair olan arasındaki çelişkiyi de bir tür senteze kavuşturmuştur. Sentez arayışının modern İslamcı hareketlere, radikalliği “mikropolitikalar” a çevirme konusunda etkinlik kazandırdığı sonucuna ulaşmak mümkün görünse de, hareketlerin örgütlenmesine ilişkin çalışmalar özellikle cinsel politikalar konusunda senteze ulaşmanın mümkün olmadığını; İslamcı hareketin içerde ve dışarıda “çelişkili” davranışlar sergileyebileceğini gösteriyor. İlgili konuda detaylı bir analiz için bkz. Turam, 2011.

nelleşmiş ahlak arayışı, kamusalda yer alan modern orta sınıf kadın dindarlığının oluşturulması için gerekli bir unsurdur.

Orta Sınıf Dindar Kadınlığın Ayırt Edici Stratejileri

1970’lerde ve sonrasında yüksek öğrenim gören dindar kadınların batılı kaynakları okuyup, İslami bir hayat tarzı adına etkili bir şekilde kullanabilme özellikleri itibariyle yeni İslami entelektüellere dahil edilebildiğini görüyoruz.⁵ Üniversitelerde alınan seküler eğitimin kendine özgü seyri, dindar kadınların orta sınıfa özgü Müslüman özneliğini yaratmada önemli oldu. Önceki dindar kadın deneyimlerden farklı olarak, 1980’lerden sonra, taşradan metropollere yüksek öğrenim için gönderilmiş ya da aileleri metropollerin varoşunda yer alan, kendilerine özgü İslami kimlik arayışlarında ebeveynlerini mekân ve bilinç olarak geride bırakmış, “ailesiz”, “yersiz yurtsuz” başka tür bir kadın kuşağı söz konusudur. 1980’lerde üniversite eğitimini görmüş, bugün yazı konusunda ustalaşmış Türkiye’li kadın İslamcı entelektüellerin Müslüman özneleşme hikâyeleri, üniversitelerde başörtülü olarak okumak üzere verdikleri mücadelelerle biçimlenmiştir. Dindar kadınların edebiyatında tesettürlü olarak okuma ve çalışabilme arzusu, mücadelesi ve bu süreçte yaşanan sıkıntılar ana temayı oluşturur. 1980 sonrası dindar kadınlık, kentliliği, modernliği ve siyaseti gerçek bir aktivizm içinde ailelerin (mekânsal ya da bilinç olarak) uzağında tecrübe ettiler.⁶ Bir yandan ait oldukları geleneksel ailelerinin eğitimle sınıf atlama beklentisi, diğer yandan başörtüleri nedeniyle yaşanan dışlanma halleri, dindar kadınların tesettürle ilgili iç muhasebesini derinleştirerek tesettürün performatif etkisini artırmıştır.⁷

5 Bir yazı çevresi olarak kendini bağımsızlaştıran bu yeni İslami dalganın özellikleri için bkz. Eickelman ve Anderson,1997; Kara, 2008.

6 Farklı Ortadoğu ülkelerinde yapılan araştırmalar, eğitim ve uzmanlığın sonucu mobilite kazanan ve kırsalla bağı kopan grupların kent hayatına ilişkin söylediklerinin anonimlik, sersem edicilik, maddecilik ve yabancılaşma gibi özellikler olduğunu gösteriyor. Ahmed, kentli, örtülü kadınların, muhtemelen böylesine bir heterososyal ortama girmek zorunda kalan ailelerindeki ilk kuşak kadınlar olduğunu belirtiyor (Ahmed, 1992, s. 223). Ahmed’e göre “örtü bu haliyle bir gericilik değil, geçişin sembolü, gelenekselliğin değil batılı giysilerin adaptasyonudur. Bu nedenle İslamcı giysi modernliğe yönelimin girişin bir sinyalidir” (Ahmed, 1992, s. 225).

7 MacLeod, Mısır’ın Kahire kentinde alt-orta sınıf çalışan örtülü kadınlarla yaptığı görüşmelerde, alt sınıfa ilişkin yapılan çalışmalardan farklı olarak özellikle kadınlara dönük olumlu eğitim politikalarının alt-orta/orta sınıftan kadınların sınıfsal mobilite beklentisini yükseltmiş olduğu tespitini yapar (1991). Yılmaz ise orta sınıf kültürüne ilişkin yaptıkları araştırmada, eğitimin ortanın altı gruplarda “daha iyi bir iş ve para”

Ayrıca modern İslamcı hareketlerin neoliberal piyasa değerleri ve sermaye biçimleriyle buluşması, özellikle 1980'lerden sonra "girişimcilik" in cemaat örgütlenmesiyle birlikte gelişmesi söz konusudur (Yavuz, 2006). Yeni İslamcı hareketlerin Müslüman girişimci bir sınıf oluşturmaya paralel olarak, yukarı doğru sınıfsal yükselme ve zenginlik gibi değerlerin doğallaştırılarak hakim kılındığı dindar bir orta sınıf ahlakının da yaratıldığı tespiti önemlidir (Turam, 2011). Eğitim ise alt-orta sınıfların yukarıya sınıfsal mobilitesinde etkili bir unsurdur. Örneğin Gülen İslami hareketinin cemaat ilişkilerinin yayılmasını sağlayan özel alanda etkin bir İslami terbiye, kamusal alanda ise seküler tarza dayanan okulları; kendi başına "eğitim" i dindarlığa uygun bir sınıfsal yükselme aygıtı olarak kurumsallaştıran bir yapı sergiler. Bu okullar ile Gülen hareketi, orta sınıf ahlakı ve burjuva yaşam tarzına eğitim vasıtasıyla ulaşmayı arzulayan değişik sınıflardan unsurları cezbetmiştir (Turam, 2011, s. 22). Ayrıca Turam'ın özel yaşamlarında sıkı bir İslami terbiye içinde bulunurken, seküler bir müfredata tabi olan Gülen okullarındaki öğretmenlerle yaptıkları görüşmeler, yeni liberal değerlere uygun bir uzmanlaşma, profesyonelleşme ve teknikleşme eğiliminin söz konusu olduğunu göstermektedir.⁸

Türkiye'de 2002 yılından beri, geleneksel İslamcı "milli görüş" davasından koparak "muhafazakâr demokrat" bir kimlikle iktidarda bulunan AKP'nin örgütlenmesinde de eğitimi, kültürlü orta sınıfları siyasete daha çok dahil eden "profesyonelleşme" söyleminin, Refah Partisi'ne oranla oldukça etkin olduğu gösteriliyor (Tuğal, 2010). Yeni İslami hareketlerin iyi eğitim görmüş, meslek sahibi orta sınıfa özgü profesyonelleşme eğiliminin "yeni Müslüman kadınlık" ın kurulumunda çok daha merkezi olduğunu ayrıca söylemek gerekiyor. Nökel Almanya'da hastahanedeki çalışan örtülü bir genç kadının erkek hastaların çıplaklığıyla, ister erkek ister kadın "hasta" bir bedene "işinin gereği" bakması gerektiğini söyleyerek başa çıktığını belirtir. Daha sonra hemşire "hasta"ya bakmanın Allah rızası için de gerekli olduğunu ekleyecektir (Nökel, 2006, s. 435). Profesyonelleşme retoriği hayatı kompartımanlara ayırma stratejisiyle, geleneksel İslamın tevhidiliğine karşı dindar birey için daha sorunsuzca deneyimlene-

beklentisiyle yapılırken; ortanın üstünde, "daha iyi bir vizyon" kazandırır yaklaşımının geçerli olduğunu belirtiyor. Böylece orta-alt sınıfın bireylerinin eğitimi, üste doğru etkili bir sınıf atlama olanağı olarak gördüğü ortaya çıkar. Yine Yılmaz'a göre eğitimin "iş ve para" getirdiğine ilişkin düşünce geleneksel sağ içerisinde yeni sağdan ve özellikle "sol" dan yüksektir (2007).

- 8 Öğretmene okullarda İslam'ın öğretilip öğretilmediği sorulduğunda şöyle yanıt veriyor: "Ben matematik öğretmeniyim.. Eh tabi iman sahibiyim de... Ama bu bana İslami öğretme yetkisi vermez... Sorunuzu yanıtlayacak olursam, sınıflarımız İslam eğitiminin yeri değildir. Bu okullar bilim okullarıdır. İbadetin yeri ev yahut camidir, sınıf değil" (Turam, 2011, s. 45).

bilir bir modernlik yaratabilir.

Dindar kadın edebiyatında eğitilmiş tesettürlü olmak, bilinçli Müslüman olmakla neredeyse özdeş olarak kullanılarak İslami orta sınıf seçkinciliğinin oluşmasını sağlar. Dindar kadınlar özellikle orta-üst sınıftan dindar kadınlar sayesinde tesettürün “gerçek” anlamına kavuştuğunu iddia eder. Aktaş’a göre, “türban çağdaş bir kıyafettir. Anadolu’yla, geleneksellik ve eski zamanla ilişkilendirilen başörtüsünden farklı olarak, kentlerde genç kadınlar tarafından icat edilir ve giyilir” (Aktaş, 2006b, s. 222): “Cehaletin simgesi olarak gösterilen tesettürün okumuş-yazmış, kültürlü, düşünmeyi önemseyen ve düşüncelerini ifade edebilen, dünya görüşünü savunabilen ve bu dünya görüşünün kişiliğini ezdiğini kabul etmeyen kadınlar tarafından benimsenmesiyle, tesettürle mücadele geleneğinin söylemleri yapıbozuma uğramıştır diyebiliriz” (Aktaş, 2006b, s. 13).

Dindar kadınlar, Cumhuriyet’in eğitim politikalarını eleştirseler de, onları önemser ve büyük oranda benimserler. Cumhuriyet’in politikalarına eleştiri kısmen “devlet feminizmi”ne eleştiriyle buluşsa da, gösterilmek istenen iki ayrı kutupta görülen seküler ve Müslüman kadınlığın Cumhuriyet’in ürünleri olduğudur. Hatta tesettürlü kadınların simgelediği kamusal ahlakla Cumhuriyet ahlakı arasında da bağ kurulur: “Özellikle köy enstitüsü mezunu kadın öğretmenlerle birlikte püriten bir eğitim, topluma, halka ve millete kendini adamak üzere kadınsı özelliklerini bastıran ya da örtbas eden öğretmenler yetiştirmiştir. Bir bakıma devletle ilişkilerinde bir baba-kız tavrı içinde görünen dolayısıyla eril devletin ataerkil kültüre dayanan kodlarıyla özel bir tür feminizmi temsil eden bu kadın öğretmenlerin oluşturduğu kamusal alan ilişkilerinde cinselliğin kaybedilmesi veya göz ardı edilmesine bağlı bir tür sosyal aktörel karakter özelliğinin bir yerde 1960’lı yıllarda ortaya çıkan İslamcı kadınlarla benzeşme gösterdiğinden söz etmek o kadar da yanlış olmasa gerek” (Aktaş, 2006b, s. 334).

Edep, tevazu ve sadelik vurgusuyla Cumhuriyet ile sürekliliği işaret etmek, bir yandan Cumhuriyet’in özelliklerine sahip olma arzusunu dile getirirken⁹, diğer yandan Cumhuriyet’in kadın idealinin başarısızlığına dikkat çekerek İslami içerikle yenilenmiş yeni bir kamusal terbiyenin, özellikle kadınlar için daha yerli, otantik ve gerçekçi bir olasılık olduğunu iddia eder. Ancak entelektüelizm, orta sınıf aydın dindar kadınlığı sadece kazançla değil kayıplarla da çizer. Cihan Aktaş’ın henüz 1995 yılında yazdığı “Uzun Cümle” adlı öyküsünde eskiden siyasi mücadelelerde yer almış otuzlu yaşlarındaki muhafazakâr bir erkek, “Uzun Cümle”de cisimleşen anlam arayışından vazgeçmemiş dindar bir kadınla evlenme amacıyla tanıştırıldığında, kafasından şunlar geçer (Aktaş, 1995, s. 25): “Hiç de güzel bir kız değildi, tersine bozuk bir cildi vardı, yaşı da herhalde pek

9 Örneğin Fatma Karabıyık Barbarosoğlu’nun tesettürlü dindar kadınlarla yaptığı sözlü tarih çalışması *Cumhuriyetin Dindar Kadınları* ismini taşıyor (2009).

küçük sayılmazdı. Sonra bu kızda diğer kızlardan farklı olanın da iç dünyasında var olan ve dışına da yansıyan o kendine yabancı güç olduğunu düşündü. O gücü tanımaktan korkuyordu...o uzun cümleye duyulan tutkuda aile ocağının kutsallığına, mahremiyetine gölge düşürecek bir başıboşluk, bir ayrıksılık olmalıydı...uzaktan görüldüğü gibi değilmiş diyordu. Dediği o cümle uğruna uzaklaşıp gidebilir, aynı evde günlerce yabancı kalabilir. Bir cümle uğruna yasaklayabilir bana iç dünyasını; erkenden yaşlanabilir, erkenden iki büküm olabilir, grapon kâğıtları gibi kırış kırış olabilir. Git gide yüzünde cinsiyetsiz ifade olan o kupkuru ifadeli bilim ve sanat kadınlarına benzeyecektir” .

Bu hikâyede söz konusu olan kadının sahip olduğu entelektüel bilinç mutlu evlilik idealinden kopuş durumunu getirir; İslami aileye karşı bu romantik beklenti kaybı, dindar yazarların metinlerinin hepsinde bulunan ve kadın özneleşmesini destekleyen bir temadır. Kadınlar için gündelik yaşamda entelektüel bilinç, geleneksel kadın rollerinden kopuş olarak hem kadınlardan hem de erkeklerden ayrı düşmeye neden olan bir tür ceza ve yük olarak deneyimlenecektir.

Üniversite eğitimi ve entelektüalizmi ayırt edici bir özneleşme taktiği olarak kullanan ve İslamcılık tedrisatından geçen dindar kadınların, seküler eğitimi salt sınıf atlama pratikleri üzerinden pragmatist bir şekilde değerlendirdiği de söylenemez. Bu nedenle üniversitelerde, bireyselliklerini oluşturma çabası içinde başörtüsünü taktıklarında ve bunun karşılığında üniversiteye alınmadıklarında aileleri kendilerine destek vermese dahi kolayca örtülerinden sıyrılıp üniversiteyi seçemezler. Bu durum tesettürün basit giysi olmasından ziyade, beden ve kimliğin bir parçası olarak tecrübe edildiğinin göstergesidir. Ayrıca İslamcı düşünce eğitime teknik bilgiden öte terbiyevi bir dönüştürücü olarak bakar. Seküler eğitim İslamcı hareket için hep bir eleştiri konusu olagelmiştir. Üniversitelerde öğrencileri başörtülerini çıkarmak için ikna etmek üzere kurulan “İkna Odası”nda Nermin’in iç sesi şöyle söyler: “Tut ki başımı açtım. Tut ki beni böyle çembere alan, biri konuşan biri hep dinleyen bu iki kişi altı yıl bana bir şey öğretti. Ne öğretti şimdi. Ben kendimi kapatmıyorum size. Ama kuşku-luyum beni bir eşikten aşırıp aşıramayacağınızdan. Yaşamın gizinden bir bildikleri var mı sızdıracak. Ben kanatlanacak mıyım? Ben içime ihanet edince, içim boşalınca, hatta hayatiyetten yoksun kalınca içimin suyunu bana geri getirebilecekler mi... teklif ettiğiniz şey bulanık gibi” (Ramanazanoğlu, 2008a, s. 31).

“Tercih” Olarak Tesettür

İslamcılık yerel özelliğini kaybedip, sosyallik-geleneksellik açısından yerinden edilen küresel bir harekete dönüştükçe, dinsel deneyimin de giderek “tercih”le açıklanan bir meseleye dönüştüğü daha önce belirtilmişti (Göle, 2006, s. 11). Seçim, Müslüman olmakla bilinçli İslamcı olmak arasındaki ince çizgiyi oluş-

turur: Bir kişi doğuştan Müslüman olabilir ama bir kişi ancak kişisel ve politik bağlılığı seçmesiyle İslamcı haline gelebilir (Göle, 2006, s. 12). Bu nedenle Göle'ye göre Müslümandan İslamcı olmaya dönüşüm, kolektif bir faillikle, aktörel bir oluşumun/bireyselleşmenin izini bir arada sürmeyi gerektirir. Tercihle oluşan İslamcı özne, (örneğin dini sohbetlerle) Müslüman zamana ve (örtülü kamusal alana giriş gibi) mekâna bağlanmayı içeren çok boyutlu, kültürel ve kendiliğinden seçilmiş gibi duran kültürel sürecin sonucunda gerçekleşir. Bu noktada Nökel'in "gündelik kamu" terimiyle anlaşılır kılmaya çalıştığı İslami mikropolitikalara dikkat çekmek gerekir. "Gündelik kamu," evrensel olanla parçalı olanların bir araya gelerek müzakereye girişebileceği işyeri, okul gibi özellikle yüksek ölçüdeki İslami ahlaki değerlerle, örneğin güçlü çalışma etiğinin bağlantısını kuran mekânlar anlamına gelir (Nökel, 2006, s. 403). Nökel'e göre tutarlı bir Müslüman özneliğin kurulması, gündelik politik kamunun farklı alanlarının, başka bir deyişle farklı "mekân kimlik"lerin arasındaki gerilimlerin, örneğin örtünme-giyim gibi stratejilerle bir dengeye ulaşmasını sağlamaktadır. Göle ise kimliğin kişisel ve duygusal alanlarını kolektif kimliğe bağlayan beden politikalarının "stigmata" özelliğine dikkat çekerek, özneliğin kurulumundaki kolektif unsura dikkat çekmeye çalışır (Göle; 2003, 2006). "Stigmata" kavramı bir "şey"e değil, anlamı ancak kolektif düzeyde, iktidar ilişkilerinin müzakeresinde biçimlenen bir "anlam"a işaret etmesi dolayımında (Göle, 2006, s. 17), kişisel olanı politik olanla buluşturur. Böylelikle Müslüman özneliğin oluşturulmasındaki kişisel "tercih"lerin politik içeriğine dikkat çekmek mümkün olabilir. Türkiye'deki dindar yazın ise tesettür tercihinin politik bağlamından koparmaya dönüktür: "İşte Müslüman genç kızlar kimsenin baskısı olmadan *Kuran*'ı okuyarak örtünmeye karar veriyorlardı ve işte örtü artık Müslüman kadının tutsaklığına kanıt gösterilecek gibi değil, onun özgür seçimini temsil eden bir anlamda benimseniyordu" (Aktaş, 2006a, s. 7).

Tercih olarak tesettürün bireyselleştiriciliği, İslamla kadın arasındaki ilişkinin seçime dayalı "rasyonel" bir ilişki olarak kurulduğu iddiasına dayanır. Orta sınıf dindar kadınların tesettür meselesi üzerinden kimliklerini oluşturma çabası, tesettürün bir ilahi adanma ve bireyin kendini Allah'ın emrine vakfetmesi ilkesi gereği olmasına rağmen,¹⁰ bu ilahi adımı "seçim" olarak bireyselleştirmeleriyle karşılığını bulur. 1980'lerde başörtüsü yasaklarına gösterilen direnişler, örtünmeyi iradi ve bireysel seçim olarak sunan dilin oluşmasına ve kuvvetlenmesine neden olurken, 28 Şubat 1997 laikçilik yanlısı askeri müdahale, başörtüsünün İslamcılığın cezalandırılan simgesi haline gelmesine ve dindar kadınların kamusal alandan dışlanmasına neden oldu. Bu laikçi pratiklere bazı

10 Çünkü tesettür bedenin bireyin özgürce tasarrufta bulunacağı bir "mülkiyet" değil, kesin bir şekilde Allah'ın insana emaneti olduğunu hatırlatır (Şişman, 2006).

cemaatlerin ve Müslüman erkeklerin devletle gizli geleneksel ittifakı ima eden kadınları geri planda tutma çabasının da (Tuksal, 2001; Aktaş, 2005, 2007) eşlik etmesi, ataerki eleştirisinin kısmen Müslüman erkekleri hedef alacak şekilde derinleşmesine neden olmuştur. İslamcı erkekler yükselen İslami seçkinliğin değerlerinden faydalanırken, dindar kadınları bu olanaklardan uzak tutmak adına tesettür yasaklarını büyük oranda kanıksadılar.

Orta sınıf dindar kadınlık, tesettürün ilahi bir emir olduğunu belirtirken bile devlete ve ailelere karşı direnmeyi şart koşan yaşam öyküleriyle hayat bulan, “bilinçli bir seçim”in sonucu olarak hem kamu ataerkisine hem de “bilinçli Müslümanlık” işareti olarak İslami seçkin erkeklerin dindarlığına karşı kurulur. Özellikle kocaların, babaların ve cemaatlerin dahil edilmediği bir bilinç yükseltme olarak tesettür “seçim”inin dindar oto-anlatılarda ve edebiyatta öne çıkması, başka bir deyişle halihazırdaki patriarkal ilişkilerin varlığının reddi, bedenün özel mülk algısını kuvvetlendiren sınıfsal bir refleks barındırır: “Başörtüsü aynı zamanda baba ve devlet tarafından temsil edilen pederşahi ve erkek egemen kurgulara yönelik bir sorgulama olarak da görülebilir. Bedenin görünürlüğü bağlamında Allah rızasına yapılan gönderme, kutsallık halesi dolayısıyla kendi bedeni üzerinde herhangi bir ‘fani’ otoritenin iddialarını kabullenmemenin ifadesi olmaktadır” (Aktaş, 2006b, s. xvi).

Tesettürün “bilinçli seçimi”, kadın için ataerki bütün belirlemelerin dışında olduğu iddiasını sunan bir tür beden üzerindeki hâkimiyet yeterliliğini, istemese de ima eder. Bu tür bir ima, kadınlar arasındaki sınıfsal farkı kurmak adına işlevsel görünüyor: İstanbul’un yoksul Ümraniye semtinde İslamcı Refah Partisi örgütlenmesinde yer alan ailelerin içerisinde uzun bir süre yaşayan White, gençlik yıllarında “dar kotlar ve vücut hatlarını belli eden tişörtler giyen genç kızların” evlendikten sonra kapandığını ve “örtünme”nin evlilik pazarlıklarından biri olduğunu belirtecektir. Evlilikle birlikte tesettürü “seçmek,” kocalarına hürmeti ve iffetliliği sembolize etmesi anlamında kadınlara erdemli ve dindar yeni bir statü kazandırır, ancak bunun karşılığında davranışları ve hareketlilikleri aile tarafından çok daha kontrol edilir. Bu, bir tür ataerki pazarlığa dahil olmak anlamına gelmektedir (White, 2007, s. 114). Kadının alt sınıftan olması, kendi bedeni üzerindeki pazarlıkların müzakeresinde yer almayacağı anlamına da gelir. Daha önce de belirttiğim gibi kendi bedeni üzerinde hâkimiyet iddiası, yukarıya doğru sınıfsal hareketlendirmelerde farklı ve özellikle orta sınıfa dair bir beden estetiğinin işaretlerinden biri olarak kendini gösterir (Nökel, 2006). Turam ise yeni İslamcı hareketlerin özellikle cinsel politikalar konusunda “vitrin”leriyle sahne arkasındaki çelişkiye dikkat çekiyor (Turam, 2011): Turam orta-üst sınıfın cemaat ilişkilerinin “vitrin”inde tesettürün kadının seçimine bırakılmış dururken, sahne arkasındaki kadın sohbetlerinde namaz kılma ve örtünme konusunda kadınların “teşvik edildiğini” belirtir.

“Her ne kadar katılım bireysel seçime dayanıyor ise de, içeri alındıktan sonra bireyin gruba ayak uydurması gerekir (Turam, 2011, s. 75).

Tesettür aynı zamanda *farklı kadınlık biçimleri* arasında bilinçli yapılmış bir “tercih” haline de denk düşer. Tesettüre girmek yoluyla tercih edilen bilinçli Müslümanlık her ne kadar “insan doğasında var olan bir kimlik ve karakter özelliğiymiş” olarak doğallaştırılsa da (Doltaş, 2001), hem tesettüre girmek hem de sonrasında tesettürün gerektirdiği sessizlik ve ağırbaşlılık gibi iç muhasebe gerektiren davranışlar; Müslüman kadınlığı özellikle bilinçsiz alt ve üst sınıf örtünme biçimlerinden, geleneksellikten ve son olarak da seküler orta sınıftan sürekli olarak ayırt etmeye yönelik bir inşa süreci olarak çalışacaktır. Bu ayırt etme yeni Müslüman kadınlığın “özel bir biyografi yaratabilmek ve bu biyografiyi yeniden gözden geçirmek” suretiyle “muhtemel hayat tarzları hakkındaki toplumsal ve bilgi akışları temelinde” inşasını mümkün kılarak, benliğin refleksif karakterini üst-moderniteye özgü bir şekilde artırır (Giddens, 2010, s. 28). Refleksif benliğin oluşturulmasında gündelik etkinliğin temel bileşeni *seçim* faktörüdür. “Bir seçimler çokluğundan söz etmek tüm seçimlerin herkese açık olduğunu değil, insanların seçenekler konusundaki tüm kararları birçok muhtemel alternatifin tamamen farkında olarak aldıklarını varsaymaktır” (Giddens, 2010, s. 110). Nökel, Almanya’daki göçmen tesettürlü yeni orta sınıf Müslüman kadınların zaman zaman ziyaret ettikleri ve kendilerini anavatanlarında hissettikleri ataerkil kontrole karşı, Almanya’da yaşarken karakterlerinin “Almanlaşmış yön”lerini “tercih” ettiklerini belirtiyor (Nökel, 2006, s. 428). Geleneksel kadınlıktan farklı olarak yeni dindar kadınlar kentli, eğitilmiş ve farklı kadınlık biçimlerinin farkında olarak tesettürle birlikte farklı bir oluşu tercih ederler.

Türkiye’deki yeni orta sınıf dindar kadınlığın kentli üyelerinin, taşrayla benzer bir ilişki kurdukları görülüyor. Dindar kadınların edebiyatı, taşradan eğitim için büyük kente ulaşmış, alternatif bir ahlak ve yaşam tarzıyla tutunmaya çalışmalarını ve güçlenmelerini, bu nedenle ev kadınlığı da dahil olmak üzere ataerkilliğin süregiden kadınlık modellerinden sürgün olmalarının öykülerini yansıtır. 1990’lara kadar hidayet romanlarında, İslamcılığın süregiden geleneksel cinsiyet rollerine paralel olarak memleket “taşra” her zaman geri dönülebilir bir yurt olarak yer aldı. 1990’lardan sonraki dindar kadın edebiyatı ise kent yaşamında yerleşikleşmenin sonucu olarak bir “yersiz-yurtsuzluk” ve köksüzlük fikrine doğru yönelir. Dindar edebiyatta öncelikle geriye dönülebilir taşra imgesi kaybolmuştur. Taşrayı ahlakçı, kadının geleneksel rollerine ve erkeğin sözüne mutlak olarak bağımlı olduğu bir yer olarak tanımlamaya başlayan dindar kadınların düşüncelerinde iyi ve saf değerler taşıyan *taşra*’nın kaybolması, aslında geleneksel kadınlıktan uzaklaşma anlamına da gelir: “Geçenlerde taşradan gelen bazı tanıdıklarına babasının köy propagandasını dinlemişti. Hiçbir zaman inanmadı Nermin köy özlemine. Bu daha çok şehirlere koşmak is-

teyen kır insanlarını durdurmak, onları oldukları yere bağlamak için uydurulmuş bir oyundu. Şehir özlemi gerçek ama köy özlemi yalan derdi bir kez daha içinden. Şırıl şırıl akan derelerin yerine gürül gürül akan insan kalabalıklarını seçmişlerdi bir kere. İnsan uğultusuna alışan bir ruh, kuş civıltısıyla yetinebilir mi?” (Ramazanoğlu, 2008b, s. 16).

Diğer yandan Türkiyeli dindar kadınların tesettür öykülerinde fitrat dilinin “tercih”e doğru kayması, hayatın içinden oluşturulan dindar bireyselliklerin bütüncüllüğüne değil de çatışan bir arada olabilmeye hallerine gönderme yapan sürekli bir oluşum içinde olma anlamında olumlu bir analize izin de verebilir. Dindar kadın yazınında özellikle tesettüre girme sürecinin hidayet romanlarında olduğu gibi epifenik¹¹ bir şekilde değil, Mahmood’un dikkat çektiği gibi iç ve dış uyumun sağlandığı bir bütünleşme anı olarak, çevresiyle güçlü bir etkileşim içerisinde aşama-aşama gerçekleştiği görülür. Örneğin Barbarosoğlu’nun söylediği başı açık dindar faaliyetlerde bulunan Fatma Hanımın da örtünme konusunda gelgitli bir mücadele yaşadığı görülüyor: “Başörtüsü konusunda medcezirli bir hali yaşarken Dr. Hümeyra Hanımın mevlit davetini alır. Aynı gün Sarıyer orduvinde yemeğe davetlidir. Mevlide başını örterek gitmek istemektedir. Aynanın karşısında başını örter. Kapıya kadar gider geri döner. Başını açar. Kapıdan dışarı başı açık çıkacak gücü kendinde bulamaz. Tekrar aynanın karşısına geçer. Kapıya kadar üç kere gidip geldikten sonra nihayet başını örter ve kendisini almak üzere gelen arkadaşlarının karşısına başı örtülü çıkar” (Barbarosoğlu, 2009, s. 142).

Tesettürün özerk bireyin bir tercihi değil de, özerk birey olma algısını kuran ve güçlendiren bir kurucu olarak çalıştığını görmek önemlidir. Bu tür bir bağlam hem tesettürü ataerki, sınıf ve cemaat ilişkileri bağlamında bir “süreç” olarak okumayı mümkün kılabilir, hem de tercihi kendi başına siyasallığı dışlayan bir şey olarak görme yanılığından uzaklaştırabilir.

Sonuç Yerine:

Tesettürün Müslüman bireyselliği geliştirmenin güçlü bir aracı olarak kullanılması, tesettürün daha etkili bir nefis terbiyesini ima etmesi dolayısıyla İslamcılık içerisinde dindar kadınların dindar erkeklere karşı güçlendirilmesini sağlar. Dindar kadınlar 1980’lerden sonra yaşanan başörtü direnişleri sırasında İslami etik açısından daha sorgulayıcı ve özdeşünümselliği yüksek bir dindarlık

11 Çayır, epifenik kavramını Bakhtin’e gönderme yaparak açıklar. Epik olan “mutlak olarak tamamlanmış, bitirilmiş jenerik bir formdur”, “epik kahramanı karakterize eden şey bütünlük ve tamamlanmışlık olduğu için, bu kahramanın herhangi bir içsel çatışma yaşamaması mümkün değildir” (2008, s. 114).

anlayışı geliştirmişlerdir. Dindar erkeklerin 1990larda yaşadığı piyasaya uyum sürecini sorgulamaları da tesettür dolayımıyla geliştiren dindar benlik anlayışından ileri gelir. Sakal, bıyık, düz yaka gibi kolayca kurtulunan, böylelikle dıştan sorgulanamaz hale gelen erkek dindarlığı seküler yaşama kolayca uyum sağladığı için kadın dindarlığından farklılaşır. Erkeğin “sisteme, düzene ve dayatılana *fitri* olarak kolay uyum sağlayabileceği”nin düşünülmesi,¹² erkeği doğrudan eleştirmeden dindar kadınlığı güçlendirici bir strateji olarak kullanılır. Dindar kadınların yazınında “tercih olarak tesettür” söylemi ise, üzerinde kendisi dışında dünyevi hiçbir hâkimiyet iddiasını kabul etmeyen, ataerki ilişkilerinden bağımsızlaşmış bir beden iması ile orta sınıf Müslüman kadınlığı özellikle alt sınıf Müslüman kadınlıktan ayırt etmek için kullanılır. Tesettürün iffetlilik, edep, tevazu ve sessizlikle kurulan formu ise dindar kadınlığı özellikle seküler kadınlık modellerinden ayırt etmeye yöneliktir. Bu açıdan bakıldığında dindar kadın yazınında tesettür söyleminin orta sınıf bir Müslüman kadın özneliği yaratmak açısından ayırt edici bir strateji; beden terbiyesi olarak da etkili bir performans ve habitus olarak kendini gösterdiğini söylemek gerekir.

12 Tesettürlü hekim Prof. Dr. Fatma Tülin Kahyan ile söyleşisinden (aktaran: Ongun, 2010, s. 120).

KAYNAKÇA

- Akçay, A.S. (2006) *Bellekteki Huriler: İslamcı Popülist Kültüre Eleştirel Bakış*, İstanbul: Selis.
- Aktaş, C. (2007) *İslamcılık / Bir Hayat Tarzı Eleştirisi*, İstanbul: Kapı.
- Aktaş, C. (2006a) *Tanzimat'tan 12 Mart'a Kılık-Kıyafet ve İktidar*, İstanbul: Kapı.
- Aktaş, C. (2006b) *Türbanın Yeniden İcadı*, İstanbul: Kapı.
- Aktaş, C. (2005) *Bacı'dan Bayan'a İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, İstanbul: Kapı.
- Aktaş, C. (1995) *Son Büyülü Günler*, İstanbul: Nehir.
- Acar, F. (1991) "Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals," *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, der. R. Tapper, s. 280-303, Londra ve New York: I.B. Tauris.
- Ahmed, L. (1992) *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven ve Londra: Yale University Press.
- Aldıkaçtı Marshall, G. (2005) "Ideology, Progress, and Dialogue: A Comparison of Feminist and Islamist Women's Approaches to the Issues of Head Covering and Work in Turkey," *Gender and Society*, cilt: 19, sayı: 1, s. 104-20.
- Aksoy, M. (2005) *Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Aliye, F. (2009) [1892] *İslam Kadınları / Nisvan-ı İslam*, çev. A. Pekin, İstanbul: İnkılab Yayınları.
- Anwar, E. (2006) *Gender and Self in Islam*, New York: Routledge.
- Barbarosoğlu, F.K. (2009) *Cumhuriyetin Dindar Kadınları*, İstanbul: Profil.
- Barbarosoğlu, F.K. (2008) *Ahir Zaman Güllüşleri*, İstanbul: Timaş.
- Barbarosoğlu, F.K. (2006a) *Şov ve Mahrem*, İstanbul: Timaş.
- Barbarosoğlu, F.K. (2006b) *İmaj ve Takva*, İstanbul: Timaş.
- Binark, M. ve Kılıçbay, B. (2000) *Tüketim Toplumu Bağlamında Türkiye'de Örtünme Pratiği ve Moda İlişkisi*, Ankara: Kondrad Adenauer Vakfı.
- Bouhdiba, A. (1985) *Sexuality in Islam*, London, Boston: Routledge ve Kegan Paul.
- Butler, J. (2008a) *Cinsiyet Belası*, çev. B. Ertür, İstanbul: Metis.
- Butler, J. (2008b) "Olumsal Temeller: Feminizm ve Postmodern Sorusu," *Çatışan Feminizmler: Felsefi Fikir Alışverişi*, der. S. Benhabib vd, s. 44-68, İstanbul: Metis.
- Doltaş, D. (2001) "Siyasal İslamcı Yazında Ahlak, Yaşam ve Kadın Kimliği," *Adam*, sayı: 184, s. 22-31.
- Eickelman, D.F. ve Anderson, J.W. (1997) "Print, Islam, and The Prospects for Civic Pluralism: New Religious Writings and Their Audiences," *Journal of Islamic Studies*, sayı: 8:1, s. 43-62.

- Erkilet Başer, A. (2001) "Marjinal Yurttaştan Özgür Bireye: Müslüman Kadının Kimliğinin İnşa Süreci," *Tezkire*, Kadın ve Beden Siyaseti Özel Sayısı, sayı: 10, Şubat-Mart, s. 53-63.
- Fidan, H. (2006) *Kuran'da Kadın İmgesi*, Ankara: Vadi.
- Foucault, M. (2000b) *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.
- Giddens, A. (2010) *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, İstanbul: Say.
- Göle, N. (2006) "Islamic Visibilities and Public Sphere," *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*, der. N. Göle ve L. Ammann, s. 3-45, İstanbul: İstanbul Bilgi University Press.
- Göle, N. (2003) "The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols," *Social Research*, cilt: 70, sayı: 3, s. 809-28.
- Göle, N. (1991) *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis Yayınları.
- İlyasoğlu, A. (1994) *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri*, İstanbul: Metis.
- Katırcı, Ş. (1988) *Müslüman Kadının Adı Var*, Ankara: Birleşik Dağıtım.
- Kömeçoğlu, U. (2006) "New Sociabilities: Islamic Cafes in Istanbul," *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*, der. N. Göle ve L. Ammann, s. 163-91, İstanbul: İstanbul Bilgi University Press.
- Macleod, A.E. (1991) *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling and Change in Cairo*, New York: Colombia University Press.
- Mahmood, S. (1998) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Mernissi, F. (1991) *The Veil and Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Adison-Wesley Pub.
- Moghissi, H. (1998) *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Post-modern Analysis*, Londra ve New York: Zed.
- Nökel, S. (2006) "Micropolitics of Muslim Women in Germany," *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*, der. N. Göle ve L. Ammann, s. 395-441, İstanbul: İstanbul Bilgi University Press.
- Ongun, S. (2010) *Başörtülü Kadınlar Anlattı: Türbanlı Erkekler*, İstanbul: Destek.
- Ramazanoğlu, Y. (2008a) *İkna Odası*, İstanbul: Timaş.
- Ramazanoğlu, Y. (2008b) *Zilha Günü*, İstanbul: Timaş.
- Ramazanoğlu, Y. (1999) *Bir Dünyanın Kadınları*, İstanbul: Ekin Yayınları.
- Saktanber A. ve Çorbacioğlu, G. (2008) "Veiling and Headscarf-Scepticism in Turkey," *Social Politics*, cilt: 15, sayı: 4, s. 514-8.
- Secor, A.S. (2002) "The Veil and Urban Space in Istanbul: Women's Dress,

- Mobility and Islamic Knowledge,” *Gender, Place and Culture*, cilt: 9, sayı: 1, s. 5-22.
- Sharabi, H. (1988) *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, NY ve Oxford: Oxford University Press.
- Stivens, M. (2006) “‘Family Values’ and Islamic Revival: Rights and State Moral Projects in Malaysia,” *Women’s Studies International Forum*, sayı: 29, s. 354-67.
- Şahin, K. (2001) “Cihan Aktaş Hikâyelerinde İslamcı Kadının Temsili,” *Tez-kire*, sayı: 10, Kadın ve Beden Siyaseti Özel Sayısı, Şubat-Mart, s. 143-9.
- Tuksal, Ş. (2001) “Sünni Muhafazakâr Çevrelerde Kadın Politikası Üretmenin Güçlükleri,” *Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, der. S. Yerasimos, s. 488-503, İstanbul: İletişim.
- Şişman, N. (2009) *Başörtüsü: Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı*, İstanbul: Timaş.
- Şişman, N. (2006) *Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset*, İstanbul: İz.
- Şişman, N. (2004) *Kamusal Alanda Başörtülüler: “Fatma Karabıyık Barbarosoğlu ile Söyleşi”*, İstanbul: Timaş.
- Tuğal, C. (2010) *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Turam, B. (2011) *Türkiye’de Devlet ve İslam: Demokrasi, Etkileşim, Dönüşüm*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Werbner, P. (2007) “Veiled Interventions in Pure Space: Honour, Shame and Embodied: Struggles Among Muslims in Britain and France,” *Theory Culture Society*, sayı: 24, s. 161-86.
- White, J. (2007) *Türkiye’de İslamcı Kitle Seferberliği*, İstanbul: Oğlak.
- Wollstonecraft, M. (2007) *Kadın Haklarının Gerekçelenirilmesi*, çev. D. Hak-yemez, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yavuz, H. (2006) “The Renaissance of Religious Consciousness in Turkey: Nur Study Circles,” *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*, der. N. Göle ve L. Ammann, s. 129-63, İstanbul: İstanbul Bilgi University Press.
- Yılmaz, H. (2007) “Türkiye’de Orta Sınıfı Tanımlamak: Ekonomik Düzeyler, Siyasal Tutumlar, Hayat Tarzları, Dinsel-Ahlaki Yönelimler,” http://hakanyilmaz.info/yahoo_site_admin/assets/docs/HakanYilmaz-2007-TurkiyedeOrtaSinif-Ozet.28470911.pdf erişim tarihi: 15.04.2011.