TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TÜRKİYE'DE KAMUSAL ALAN, KADIN VE DİN: FATMA BARBAROSOĞLU ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Sümeyye ERYILMAZ

Ankara – 2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TÜRKİYE'DE KAMUSAL ALAN, KADIN VE DİN: FATMA BARBAROSOĞLU ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Sümeyye ERYILMAZ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İhsan TOKER

Ankara – 2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Sümeyye ERYILMAZ

TÜRKİYE'DE KAMUSAL ALAN, KADIN VE DİN: FATMA BARBAROSOĞLU ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İhsan TOKER

Adı Soyadı	İmzası
……..	…….
……..	…….
……..	…….
……..	…….
……..	…….

Tez Sınavı Tarihi:……

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.

Sümeyye ERYILMAZ

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... İV

GİRİŞ 1

KONU VE PROBLEM 1

TEZİN AMACI VE ÖNEMİ 5

YÖNTEM 8

KAPSAM VE SINIRLILIKLAR 9

BİRİNCİ BÖLÜM: KAMUSAL ALAN, KADIN VE DİN 10

1.1. TEORİK ÇERÇEVE 10

1.1.1. KAMUSAL ALAN 10

1.1.1.1. Kamusal Alanın Tarihi Gelişimi 11

1.1.1.2. İdeolojik Kamusal Alan 12

1.1.1.3. Yeni Bir Kamusal Alan Olarak Sosyal Medya ve İnternet (Dijital Kamusal Alan) 14

1.1.1.4. Karşıt Kamusal Alan 16

1.1.2. MODERNLEŞME 17

1.1.2.1. Modernleşme Sürecinin Tarihi Gelişimi 18

1.1.2.2. Kavramsal Dönüşüm 20

1.1.3. SEKÜLERLEŞME 21

1.1.3.1. Laiklik ve Sekülerleşme 23

1.1.3.2. Kentleşme ve Sekülerleşme 24

1.2. TÜRKİYE'DE KAMUSAL ALAN VE MODERNLEŞME BAĞLAMINDA KADIN 25

1.2.1. Son Osmanlı Dönemi Modernleşme Hareketleri ve Kadın 26

1.2.2. Cumhuriyet Dönemi'nde Kadın 28

1.2.3. 1950'lı Yıllardan Günümüze Kadın *30*

1.2.4. Feminizm Ve İslamcı Kadın Hareketleri *34*

İKİNCİ BÖLÜM: FATMA BARBAROSOĞLU ÖRNEĞİ'NDE KAMUSAL ALAN, KADIN VE DİN **38**

2.1. FATMA BARBAROSOĞLU'NA GÖRE KAMUSAL ALAN VE KADIN .. 38

2.1.1. Cumhuriyet'in Hegemonik Kamusal Alanı *38*

2.1.2. Kadınların Kamusal Alana Çıkışı *41*

2.1.3. Yasaklar Alanı Kamusal Alan ve Sonuçları *46*

2.1.4. Hidayet Romanları Aracılığıyla Edinilen Kamusal Alan Tecrübesi *50*

2.2. FATMA BARBAROSOĞLU'NDA KADIN TEMASI 53

2.2.1. Kadın Tanımlamaları *53*

2.2.1.1. Laik-Modernist Asri Kadın 53

2.2.1.2. Cumhuriyetin Dindar Kadınları 54

2.2.1.3. Geleneksel Dindar Kadınlar 55

2.2.1.4. Modern Dindar Kadınlar 55

2.2.1.5. Mükedder Kadınlar 56

2.2.1.6. Türbanist Kadınlar 57

2.2.1.7. Anti-türbanist Kadınlar 57

2.2.1.8. Kalbi Olan Başı Açık Kadınlar 58

2.2.2. Tesettür *59*

2.2.3. Feminizm *62*

2.2.4. Modernleşme *65*

2.2.5. Moda ve Tesettür *67*

2.2.5.1. Moda 67

2.2.5.2. Tesettür Modası 69

2.2.5.3. Tesettür Defileleri ve Modacılar 72

2.2.6. Gündelik Seküler Hayat *73*

2.2.7. Kadınların Çalışması *75*

2.2.8. Kadınların Model Sorunu *76*

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME **79**

KAYNAKÇA **85**

ÖZET **96**

ABSTRACT **97**

ÖNSÖZ

Modernleşmeyle birlikte kamusal alandan dışlanan dindar kadınlar modern hayatın içinde kendi kimlikleriyle var olabilme mücadelesi vermişlerdir. Öncesinde modernleşmeye karşı tepkisel tavır takınan bu kadınlar sonrasında sekülerleşen hayat karşısında İslami bir şekilde yaşamanın yollarını aramışlardır. Bu süreçte dindar kadınlarla ilgili konularda yazan ve çözüm önerilerinde bulunan birçok kadın yazar mevcuttur ve bunlardan bir tanesi de sosyolog-yazar Fatma Barbarosoğlu'dur.

Fatma Barbarosoğlu kamusal alan yasaklarının mağduriyetini yaşamasına rağmen meseleye mesafeli bakabilmiş ve objektif görülebilecek yorumlarda bulunabilmiştir. Dindar kadınların takvadan uzaklaşan şova yaklaşan yaşamlarını eleştirmiştir. Çalışmada Barbarosoğlu'nun kamusal alan, kadın ve din hakkındaki düşüncelerinin incelenmesi amaçlanmaktadır.

Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde konuya alt yapı sağlayacak kamusal alan, modernleşme ve sekülerleşme kavramları açıklanmakta ve kadınların kamusal alanda yer alma süreci incelenmektedir. İkinci bölümde ise, Barbarosoğlu'nun kamusal alan tanımları, dindar kadınların kamusal alana çıkışı ve kamusal alan yasaklarının sonuçlarıyla ilgili değerlendirmeleri yer almaktadır. Bunun yanı sıra, Barbarosoğlu'nun kadın tanımı, tesettür, feminizm ve moda gibi kadınlarla ilgili meselelerdeki düşüncelerine yer verilmiştir. Barbarosoğlu'nun modernleşen ve sekülerleşen hayatta dindar kadınların değişen tutum ve davranışlarını incelenmesiyle ikinci bölüm sona ermektedir.

Çalışmamı tamamlamamda birçok kişinin emeği ve desteğinden istifade ettim. Değerli tavsiyeleri ve eleştirileriyle farklı ufuklar açan, zorlandığım zamanlar beni cesaretlendirerek ilgisini esirgemeyen ve anlayış gösteren kıymetli hocam Prof. Dr. İhsan Toker'e, hayatım boyunca sağladıkları her türlü maddi ve manevi desteklerinden dolayı

beni bugünlere getiren değerli annem, babam ve tüm aileme, benim biricik evladıma göstermiş olduğu sabır ve ilgi sayesinde araştırmama odaklanmam için yardımını gördüğüm sevgili Sibel Eryılmaz'a ve son olarak, çalışmamla yakından ilgilenip gerekli kaynaklara ulaşmamı sağlayan, sabrını, anlayışını ve merhametini benden esirgemeyen ve bu çalışmayı tamamlamam için gösterdiği maddi ve manevi desteklerinden dolayı, çok değerli eşim Abdullah Eryılmaz'a en kalbi teşekkürlerimi sunuyorum.

GİRİŞ

KONU VE PROBLEM

Kadınların kamusal alanda var olmaları ve bulunduğu konumlar hep tartışılan bir konu olmuştur. İlk çağlardan itibaren kadının sokağa çıkması hoş karşılanmamış, sokak kadını yakıştırması ile toplum düzenini bozucu bir unsur olarak görülmüştür. Toplum düzenini bozan bir tehdit olarak algılanan kadının kamusal alana çıkışı da hep sancılı olmuştur. Esasında bunun temelinde rollerin paylaşıma göre tasarlanmış, cinsiyetçi yaklaşım ile kamusal ve özel alanların düzenlenmiş olması yatmaktadır. Modernleşme süreci ile birlikte gelgitler yaşansa da Türkiye'de kadınların kamusal alana çıkışları erkek egemen alanın kırılmasını sağlamıştır. Kadın Türkiye açısından bakıldığında her dönem toplumun önemli bir konumunda yer almıştır. Modernleşmenin ilk adımların atıldığı Tanzimat dönemi ile birlikte yürütülen Batılılaşma yaklaşımları kadının toplum içindeki tanımının ve cinsiyetçi yaklaşımlar arasındaki ilişkinin tartışmaya açılmasını sağlamıştır. Cumhuriyet dönemi ile birlikte kadınların kamusal alanda etkin konuma gelmesi için çalışılmış ve kadınlar Batılılaşmanın sembolü ve medeniyetin temel göstergesi sayılmışlardır. Bununla birlikte dini ve dindar kimlikleri yok sayan Cumhuriyet modernleşmesi Müslüman kadınların kıyıda köşede kalmasına yol açmıştır.

Cumhuriyet'in otoriter kamusal alanına çıkmayı reddeden ve örtülerinden vazgeçmeyen kadınlar inançları gereği ilim peşinde olmaları gerekliliğinin de farkındaydılar. 1946 yılında çok partili hayata geçişle yumuşayan siyasi atmosfer dindarların rahat bir nefes almasını sağlamıştır. Dinlerini özgürce yaşamak isteyen Müslümanlar kendi kamularını oluşturmak için uzun yıllar mücadele vermişlerdir. Kadınların 1960'lı yıllarda başlayan ve 1980'li yıllarda büyük bir artış gösteren üniversiteye gitme arzuları ve maruz kaldıkları kamusal alan yasakları onların kolektif bir şekilde İslami bir söylemle haklarını aramalarına neden olmuştur. Örtünmenin ve Müslümanca yaşamanın önemini anlatan

birçok etkinlikler düzenlenmiştir. Ancak, 28 Şubat süreciyle daha fazla baskı altına alınan dindar kadınların kolektif söylem yerine kendi bireysel kaygıları ön plana çıkmıştır. Müslümanların kendi kamularını oluşturma sürecinde modernizmle karşılaştıklarında oluşan şoklar ve yaralanmaların erkeklerle ilgili olan konular konuşulmuşken; kadınların mahremiyetine girme endişesiyle onlarla ilgili yığınlarca sorular cevapsız kalmış ve Müslüman kadın modernizm, din ve gelenek arasında sıkışmıştır (Aktaş, 2016: 8). Bu cevapsız sorulara yanıtlar bulmak Müslüman kadınlara düşmüştür. Dönemin birçok dindar kadın yazarı modern hayatta dindar olarak yaşamanın ve kamusal alanda kendi kimlikleriyle yer almanın yolları üzerine yazmışlardır. Bu yazarlardan biri de Fatma Barbarosoğlu'dur. Burada çalışma boyunca düşüncelerini inceleyeceğimiz Barbarosoğlu'nun hayatından bahsetmenin doğru olacağını düşünüyorum:

1962 yılında Afyon'da dünyaya gelen Fatma Barbarosoğlu, eğitim yaşamına İstanbul'da başlamış ve lise son sınıfı Afyon Lisesi'nde okuyarak 1980'de bitirmiştir. Üniversiteyi 1984 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Felsefe Bölümü'nde okumuştur. 1987 yılında "Türk-İslâm Düşüncesinde Tasavvufî Eğitimin Değerlendirilmesi" adlı çalışmasıyla yüksek lisansını bitirmiştir. Doktora eğitimini ise 1994'te "Modernleşme Sürecinde Moda Zihniyet İlişkisi" adında tez hazırlayarak bitirmiştir. İlk hikâyesi "Taş Bina" 1980'de *Doğuş Edebiyat* dergisinde çıkmıştır. Hikâyeler ve araştırmaları *Dergâh, Türk Edebiyatı, Kırkayak, Kafdağı* dergilerinde yayınlanmıştır. Barbarosoğlu doktora tezini *Moda ve Zihniyet* olarak kitaplaştırmıştır. Sosyolog ve edebiyatçı kimliğine sahip olan Fatma Barbarosoğlu, hikâye, roman, makale, deneme, söyleşi, araştırma ve inceleme türünde birçok esere sahiptir. Fatma Barbarosoğlu, 1996'da ilk hikâye türündeki kitabı *Acı Deniz*'i yayınlamış ve 2000 yılında yayınladığı ikinci hikâye kitabı olan *Gün Akşamsızdır'la* Türkiye Yazarlar Birliği tarafından yılın hikâyecisi seçilmiştir. Barbarosoğlu'nun hikâye kitapları şunlardır: *İki Kişilik Rüyalar, Rüzgâr Avı, Acı Deniz, Gün Akşamsızdır, Senin Hikâyen, Ahir Zaman Gülüşleri, Bahçeler ve Sokaklar.* Yazarın

roman türündeki kitaplarını ise şu şekilde sıralayabiliriz: *Medyasenfoni, Son On Beş Dakika, Hiçbir Yer, Fatma Aliye: Uzak Ülke*. Barbarosoğlu'nun diğer alandaki kitapları ise şunlardır: *Okuyucu Velinimetimizdir*, *Şov ve Mahrem*, *Cumhuriyetin Dindar Kadınları*, *Sözüm Söz*, *Sözün ve Sükûtun Renkleri*, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, *Ramazanname*, *İmaj ve Takva*, *Otobüsname – Yaşadığımız Şehir*.

Bunların yanı sıra, Barbarosoğlu 2015 yılında Nazife Şişman ve birkaç yazarla *Nihayet* Dergisi'ni çıkarmıştır ve halen de editörlüğünü yapmaktadır. Barbarosoğlu, dergiyi çıkarmadaki gayesinin gündelik hayatın sorunlarını, edebi bir dil ile felsefi ve sosyolojik arka plana yaslanarak oturma odası samimiyeti ile dile getirmek olduğunu ifade eder. İkna etmeye çalışmadan, savunmaya geçmeden öncelikle meseleyi idrak etmek üzere yola çıkar. Hedef kitlesi sadece kadınlar değil, okumayı seven herkestir. Barbarosoğlu'nun hayatında kendisinin iki hocasının tesiri büyüktür. Birincisi ilkokul öğretmenidir ki onun aracılığıyla güçsüzü görmeyi, fakire dikkat etmeyi ve sesine ve sözüne dikkat etmeyi öğrenmiştir. İkincisi üniversite hocası Nihat Keklik vesilesiyle de durmayı, bakmayı, görmeyi, gördüğüyle başa çıkmayı ve en yaralı olduğu anda yarasını saklamayı öğrenmiştir. Kendi ifadesiyle bir sosyalistin elinde başlayan eğitim hayatı, bir milliyetçinin elinde nihayet bulmuştur. İkisi vesilesiyle, davasına derin bir ahlak ile bağlı olanları daima sevmiştir (Barbarosoğlu, 2017b). Evli ve iki çocuğu bulunan Barbarosoğlu *Yeni Şafak* gazetesinde köşe yazarlığını sürdürmektedir.

Popülariteyi sevmeyen ve gündem konuları yazmayı tercih etmeyen yazar, samimi ve kalbine dokunan konuları yazmayı tercih eder. Modernleşmeye mesafeli duran Barbarosoğlu kendini şu cümlelerle ifade eder:

> "Yavaş yaşamak isterim. Sakin. Dura dura. Modern yapılar, zamanı modern bir şekilde geçirme bana göre olmadı hiçbir zaman. O modern binalardaki ışıklar

midemi bulandırıyor. İstesem de kalamıyorum. Gökyüzünü göremediğim yerlerde başım dönüyor, içim sıkılıyor (Barbarosoğlu, 2007a)."

Modernite ve geleneksel arasında kendini Araf'ta hisseden Barbarosoğlu "Ne büyükannemin manevi terekesine sahibim; ne de akıllarını nefislerini kalkan edinenlerin söylemiyle rahat içim" der (Barbarosoğlu, 2017a: 165). Barbarosoğlu modern kültürün nefsi azdıran bir kültür olduğunu ve Müslümanların rüzgâra karşı yaşamak zorunda olduklarını belirtir. Özel hayatında İslamiyet'in değerler hiyerarşisini ve zaman anlayışını elinden geldiğince korumaya çalışan Barbarosoğlu kendi adına, gençler ve toplum adına kaygılandığını ve kalbi ağrıyarak yaşadığını ifade eder (Barbarosoğlu, 2015a: 48).

Hayatından anlaşılacağı üzerine Barbarosoğlu yaşamı boyunca dindar kadınların modern hayatta karşılaştıkları sorunlar üzerine yazmıştır ve yazmaya devam etmektedir. Tezle ilgili arka plan bilgisi ve fikirlerini değerlendirdiğimiz yazar hakkında bilgileri sunduktan sonra tezin konusu ve problem sorularından bahsetmek yerinde olacaktır. Çalışmamızın konusu sosyolog yazar Fatma Barbarosoğlu'nun perspektifinden geçmişten günümüze kamusal alan, din ve kadın kavramlarının derinlemesine incelenmesidir. Barbarosoğlu'nun modernleşen ve sekülerleşen dünyada dindar kadının duruşu ve kamusal alandaki konumu hakkındaki düşünceleri tezin ana başlıklarını oluşturmaktadır. Bu bağlamda çalışmada genel olarak kamusal alanda din ve kadın ilişkisi ve sürecinin nasıl olduğu incelenecektir. Daha özel anlamda ise şu sorulara yanıt aranacaktır:

1. Barbarosoğlu kamusal alanı nasıl tanımlamaktadır?

2. Dindar kadın kamusal alanda ne gibi sorunlarla karşılaştı ve nasıl mücadele etti?

3. Bu mücadeleyi sürdürürken kendi kimliğiyle mi devam etti yoksa kimliğinden taviz vermek zorunda mı kaldı?

4. Modernleşme ve gündelik hayatın sekülerleşmesi dindar kadınları nasıl etkiledi?

5. Tesettür neyi ifade etmektedir ve tesettür modası nedir?

TEZİN AMACI VE ÖNEMİ

Modernleşme akımı tüm dünyayı etkisi altına almış ve insanları bilim, teknoloji, felsefe ve din gibi birçok alanda değiştirmiş, dönüştürmüştür. Nitekim Göle'nin belirttiği gibi Türk Modernleşmesi projesinde de kadınlar "yeni hayatın" inşa edicileri olarak kabul edilmiş ve hem özel hem de kamusal alanda modern bir yaşam tarzı benimsemeleri istenmiştir. Sekülerizmin günlük hayata girmesi en iyi kadının fiziksel ve sosyal görünürlüğüyle sergilenmiştir. Sekülerleşme kadınları örtünme ve mahremiyet gibi dini eylemleri terk etmeye zorlamıştır (Göle, 1997: 52). Bu bağlamda Türkiye'de modernleşme ve sekülerleşme süreci kadınların tepkisel olarak bir tavır takınmalarına neden olmuştur. Bu sürecin sonucu olarak ortaya çıkan başörtüsü yasakları döneminde kadınların mücadelesi iki yönlü olmuştur. Bir tarafta onları kamusal alanda görmek istemeyen muhafazakârlara karşı diğer tarafta Kemalistlere karşı sürekli kendilerini açıklama ve doğru ifade etme ihtiyacı duymuşlardır (Aktaş, 2016: 22). Böylece kadınlar engellenmişler ama aynı zamanda da olgunlaşmışlardır. Kendilerince yeni söylemler yeni çözümler üretmeye çalışmışlardır. Modernleşmeyi yok saymanın ve ona karşı direnmenin yerine modern hayatta İslami olarak yaşayabilmenin yollarını aramışlardır. Bu da toplum-kadın ve kadın-din ilişkisini önemli hale getirmiştir. Nesiller yetiştiren bu kadınların sosyolojik olarak incelenmesi büyük bir önem arz etmektedir.

Türkiye'de kamusal alan, kadın ve din bağlamında yapılmış ve yazılmış birçok eserle karşılaşırız. Şüphesiz Türkiye modernleşmesi ve din alanında yapılan çalışmalar denilince akla ilk Şerif Mardin gelmektedir. Mardin, araştırmalarında toplumun dini, sosyal, kültürel özelliklerini göz önünde bulundurarak Türk modernleşme sürecinde

yaşanan çatışmaları anlatır.[1] Diğer taraftan Nilüfer Göle'nin çalışmaları modernleşme, kadın ve din ilişkisi üzerine yoğunlaşmıştır. Göle dindarların dönüşen söylemlerini araştırmaya devam etmektedir.[2] Aynur İlyasoğlu'nun da başörtülü kadınlarla gerçekleştirdiği kapsamlı bir çalışması mevcuttur.[3] Kenan Çayır 1970'lerden itibaren yükselişe geçen ve 1990'lar sonrası dil değiştiren İslami edebiyat üzerinden dindarların yaşantısını incelemiştir.[4] Feride Acar'ın *Kadın ve Aile, Mektup, Bizim Aile* gibi dergiler üzerinde yaptığı incelemesi de dindar kadınların eğitim ve çalışma meselelerini detaylıca sunmaktadır.[5] Ayşe Saktanber ise Ankara'da dindar kadınlarla yaptığı görüşmelerle onların seküler hayatta nasıl yaşadıklarına dair çok özel detaylar sunmuştur.[6] Bunların yanı sıra dindar kadın camiasının da bu alanda çalışmaları azımsanmayacak derecede çoktur. Bu alanın önde gelen isimlerinden olan Cihan Aktaş modernleşme sürecinde kendi camiasının ruhsal bunalımlarını, çelişkilerini ve değişimlerini zaman zaman öz eleştiriler getirerek birçok kitabında işlemiştir. Kendi de dâhil olduğu dindar kadınların kamusal alanda var olma taleplerini en açık şekilde anlatmıştır.[7] Alanın diğer bir önemli ismi ise Nazife Şişman'dır. . Şişman *Günün Kısa Tarihi* kitabında sekülerleşen gündelik hayatta değişen din yaşantılarını incelemiştir. *Başörtüsü: Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı*

[1] Daha detaylı bilgi için bakınız:
Mardin, Şerif (2015). Türkiye, İslam ve Sekülarizm. (4. Baskı) İstanbul: İletişim Yayınları
Mardin, Şerif (2014). Din ve İdeoloji (22. Baskı) İstanbul: İletişim Yayınları
Mardin, Şerif (2017). Türk Modernleşmesi Makaleler 4 (25. Baskı) İstanbul: İletişim Yayınları

[2] Daha detaylı bilgi için bakınız:
Göle, Nilüfer (2017). Melez Desenler. (5. Baskı) İstanbul: Metis Yayınları
Göle, Nilüfer (2000). İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri İstanbul: Metis Yayınları.
Göle, Nilüfer (2016). Modern Mahrem. Medeniyet ve Örtünme. 13. Baskı İstanbul: Metis Yayınları

[3] Bilgi almak için: İlyasoğlu, Aynur (2013). Örtülü Kimlik. (4. Basım) İstanbul: Metis Yayınları

[4] Bilgi almak için: Çayır, Kenan (2007) Islamic Literature in Contemporary Turkey From Epic to Novel A.B.D: Palgrave Macmillan Yayınları

[5] Acar, F. (2011). Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın. Ş. Tekeli (Editör). 1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar. (5. Baskı.) İstanbul: İletişim Yayınları

[6] Saktanber, Ayşe (2002). Living Islam. Women, Religion & The Politicization of Culture in Turkey. London- New York : I.B. Tauris Publishers

[7] Detaylı bilgi almak için bakınız:
Aktaş, Cihan (1991). Tesettür ve Toplum. Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme İstanbul: Nehir yayınları.
Aktaş, Cihan. (2007). Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık İstanbul: Kapı Yayınları
Aktaş, Cihan. (2016). Bacıdan Bayana. İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi. İstanbul: İz Yayıncılık
Aktaş, Cihan (2017). Üç İhtilal Çocuğu. İstanbul: İz Yayıncılık
Aktaş, Cihan (1991). Sistem İçinde Kadın İstanbul: Beyan Yayınları

isimli eserinde ise en tartışılan konulardan biri olan "başörtüsü"nü detaylıca ele almıştır. Şişman, *Emanet'ten Mülk'e Kadın Beden Siyaset* adlı kitabında kadın ve cinsiyet etrafındaki konjonktürel söylem ve dönüşümleri feminizm konusunu işleyerek ele almaktadır. Son kitabı *Dijital Çağda Müslüman Kalmak* ta da okuyucuyu teknolojide yaşanan hızlı gelişimin hayatımız ve zihniyetimiz üzerinde yaptığı değişiklikler ile yüzleştirmektedir. [8]

Çalışmamızın temelini oluşturan Fatma Barbarosoğlu kamusal alan yasaklarının mağduriyetini yaşamış ve modernleşme sürecinin sancılı dönemlerini en derinden hissetmiştir. Buna rağmen mağdur olduğu zamanlarda dindar kadınlarla ilgili birçok meseleye mesafeli bakabilmiş ve objektif görülebilecek yorumlarda bulunabilmiştir. Nitekim dindar kadınların takvayı bırakıp şov dolu bir hayata doğru ilerlediklerini gözlemlemiş ve sıkı bir dille eleştirmiştir. Barbarosoğlu farklı alanlarda aldığı eğitimin de etkisiyle, olayları sosyolojik olarak gözlemlemiş, felsefi olarak yorumlamış ve edebi bir şekilde sunmayı başarmıştır. Çoğunlukla eserlerinde insanın modernizmle yaşadığı değişimi ve sorunları işleyen Barbarosoğlu, hikaye ve roman türünde de birçok edebi eser vermiştir. Türkiye'de yapılan tezlere bakıldığında Barbarosoğlu'nun edebi yönünü ve edebi eserlerini inceleyen edebiyat alanında yazılmış birçok yüksek lisans ve doktora tez çalışmasının bulunduğu görülmektedir. Bununla birlikte onun Türkiye'de kamusal alan ve kadın hakkındaki düşünceleriyle ilgili sosyoloji alanında yapılmış herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dindar kadının kamusal alan mücadelesini ve modernleşmeyle olan yüzleşme sürecini bizzat kendisi tecrübe eden Barbarosoğlu'nun bu konudaki düşüncelerinin çalışılmamış olması bir eksikliktir. Bu yüzden

[8] Bahsi geçen eserlere ulaşmak için :
Şişman, Nazife (2018) Günün Kısa Tarihi (2. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları
Şişman, Nazife (2011) Başörtüsü: Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı (2. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları
Şişman, Nazife (2018) Emanet'ten Mülk'e Kadın, Beden, Siyaset (6. Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık
Şişman, Nazife (2017) Dijital Çağda Müzlüman Kalmak (3. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları

Barbarosoğlu'nun kamusal alan ve dindar kadınlarla ilgili konulara yaklaşımının sosyolojik olarak ele alınması önem arz etmektedir denilebilir.

Bu bağlamda, tezin amacı İslami tahayyülün sosyolog bir kadın yazar üzerinden izlenmesi/gözlenmesidir. Çalışmada Türkiye'deki dindar kadınların kamusal alan tecrübesi, modernleşmeyle çatışması ve sonrasında uyumu gibi konular hakkında genel bilgiler verilerek bu konularda Barbarosoğlu'nun düşüncelerinin sunulması amaçlanmaktadır.

YÖNTEM

Bu araştırma, Fatma Barbarosoğlu'nun kamusal alan ve dindar kadınlarla ilgili konulara dair görüşlerini açıklamayı hedeflemiştir. Bundan dolayı araştırmada Barbarosoğlu'nun kitapları, makaleleri ve röportajları taranmış ve tezle ilgili olanlar titizlikle seçilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Barbarosoğlu'nun görüşlerinin oluşmasında etkili olan yazarların fikirlerine de değinilmiştir.

Barbarosoğlu'nun kadın ve kamusal alan konusuyla ilgili düşüncelerinin dağınık bir şekilde bulunması, kadınla ilgili konu başlıklarının birbirinin içinde yer alması ve eserlerinde bazen tekrara düşülmesi çalışmanın zorluklarından bazılarıdır. Bu bakımdan Barbarosoğlu'nun değişik türlerden yazıları teferruatlı incelenmiştir. Daha sonra kadın ve kamusal alana dair bulunan görüşler tasnif edilmiş ve son olarak bu görüşler kamusal alan ve kadın ile ilgili temel konular olarak ana başlıklar halinde gruplandırılmıştır.

Bu bağlamda, tez iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde genelden özele doğru bir yöntemle öncelikle kamusal alan, modernleşme ve sekülerleşme kavramlarının geniş tanımları yer almıştır. Sonrasında Türkiye'de kamusal alan ve modernleşmenin gelişimi, Müslüman camiasının bu süreçteki tutumu ve değişen İslamcı kimlikleriyle, son olarak da dindar kadının Türkiye'deki modernleşmeyle kamusal alandaki konumu, talepleri, karşılaştığı zorluklar, değişen söylemleri ve İslami feminizm Tanzimat

modernleşmesinden itibaren kronolojik olarak incelenmiştir. İkinci bölüm ise tezin ana kısmını oluşturmaktadır. Bu bölümde Barbarosoğlu'nun kamusal alan tanımları, dindar kadınların kamusal alana çıkışı ve kamusal alan yasaklarının sonuçlarıyla ilgili değerlendirmeleri yer almıştır. Bunun yanı sıra, Barbarosoğlu'nun kadın tanımı, tesettür, feminizm ve moda gibi kadınlarla ilgili meselelerdeki değerlendirmeleri ele alınmıştır. Barbarosoğlu'nun modernleşen ve sekülerleşen hayatta dindar kadınların değişen tutum ve davranışlarını incelenmesiyle ikinci bölüm sona ermiştir.

KAPSAM VE SINIRLILIKLAR

Çalışmanın başlığını oluşturan kamusal alan, kadın ve din, her biri için yüzlerce tez yazılacak, kapsamı çok geniş konulardır. Bu yüzden tezin kapsamı Fatma Barbarosoğlu örneği olarak daraltılmıştır. Bu bağlamda ilk bölümde yapılan literatür taraması Barbarosoğlu'nun düşüncelerinin anlaşılmasına paralellik içinde belli bir kapsamda yapılmıştır. Aksi takdirde bu başlıklarla ilgili detaylı bilgi verilmesi tezin amacından sapmasına neden olacaktı. İkinci bölüm ise Barbarosoğlu'nun kamusal alan, kadın ve din konularını içeren söyleşi, deneme, inceleme tarzında yazılan eserlerini, köşe yazılarını ve birçok yere verdiği demeçleri taranarak oluşturulmuştur. Bu noktada yazarın *Kamusal Alanda Başörtülüler, Şov ve Mahrem, İmaj ve Takva, Moda ve Zihniyet* ve *Sözüm Söz* adlı kitapları çalışmanın omurgasını oluşturmuştur. Bununla birlikte çalışma edebiyat alanında olmadığı, adı geçen kitaplarda yazarın konuyu detaylıca ele aldığı ve konunun amacını aşmaması için yazarın roman ve hikâyeleri kapsam dışı tutularak tezde onlara değinilmemiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM: KAMUSAL ALAN, KADIN VE DİN

1.1. TEORİK ÇERÇEVE

1.1.1. KAMUSAL ALAN

Sosyal bilimlerde diğer birçok kavramda olduğu gibi, Kamusal alan kavramı da farklı biçimlerde ve formlarda tartışma konusu olmasına rağmen sınırları henüz çizilememiş ve içeriği bir çerçeve içine alınamamış önemli bir kavramdır. İlk çağlardan beri toplumun ve aile yaşamının beraberinde koloni yaşamı ile varola gelmiş tanımlanması yüzyıllar sonra yapılmıştır.

Dar anlamda kamusal alan, Kamunun yani devletin temsiliyet yetkisi ile de siyasal alanın özdeşi olarak kullanılmaktadır. Kavramın bu anlamda kullanımda kullanımı ilk kez eski Yunan'da oluşmuştur. Yunan şehir devletinde (polis), kamusal alan ile siyasal alan özdeştir. Aristoteles'e göre şehir devlet, kendi kendine yeterli en mükemmel toplum biçimidir (Canatan, 1998:8)

En geniş anlamıyla kamusal alan olarak değerlendirilen polis'in mekanı olarak ortaya çıkışıdır. "Başkaları bana nasıl görünüyorsa benimde onlara öyle göründüğüm, insanların salt başka canlılar ya da cansız şeylerin var oldukları gibi olmadıkları, görünümlerini açık ve seçik kıldıkları bir mekân." "(Arendt, 2008:272). İnsan bu alan da yer alarak, hem diğer canlılardan hem de diğer insanlardan farklı bir birey olarak rüştünü ispat etme imkanına kavuşur. Bu davranışlar ise hareketleri ve söylemleridir.

Aynı zamanda Arendt kamusal alanı iki farklı boyutta tanımlamıştır. İlk olarak kamusal alan bir netlik alanıdır. Yani herkes tarafından görülebilir, hissedilebilir ve müdahale etmeye müsait bir alandır. İkinci boyutuyla ise kamusal alan, insan tarafından inşa edilen ortak bir yaşam alanını ifade eder (Savut, 2016: 16).

Locke'a göre ise siyasi karar mekanizmasının işlerliği için gerekli düzenlemeler özel alan dışındaki sosyal gerçekleşmesinden hareketle özel alanı; şefkatin, merhametin, iyimserliğin, duygusallığın, özverinin ve aşkın sembolü olan kadının alanı olarak tasvir ederken; Kamusal Alanı sözleşmelerin, uzlaşıların, mübadelenin ve rasyonelliğin yaşandığı bir erkeğin alanı olarak tasvir etmektedir (Göze, 2016: 175).

1.1.1.1.Kamusal Alanın Tarihi Gelişimi

İnsanoğlu tarihi perspektifte bakıldığında, bir yaratıcıya ait olma hissiyatı ile ilk olarak kutsal ve kutsal olmayan ayrımını yapmıştır. Kamusal alanın, merkezin de aileyi baz alan özel alandan farklılaştırılması aynı zamanda dönemin siyasi yapısını resmeden bilim insanlarının da temel gözlem alanı olmuştur. Bu ayrımın kamusal ve özel alan tanımlamasına evrimi Antik Yunan çağında başlamıştır (Ebestein, 1996: 16) Antik Yunan çağı kamusal alan ile özel alan ayrımının belirgin olarak tespit edilen zamandı. Kamuyu Siyasal alan temsil ederken Özel alanı ise ev temsil ediyordu. "Belli bir mülkiyeti bulunan ve ev yönetimine ait işlerle kendisi ilgilenmek zorunda olmayan özerk erkekler bu kamu alanında görünebilmektedirler" (Karadağ, 2006: 15).

Ortaçağ Avrupa'sına geldiğimizde ise; Özel alandan kolaylıkla fark edilebilen kusursuz bir Kamusal alanın varlığını gösterir hiçbir emare yoktur. Aynı zamanda, bu döneme ilişkin hakimiyet sembollerini kamusal olarak değerlendirilmesinin rastlantı değil bir nevi "temsili kamusal alan" niteliğindedir. Kısacası siyasi karar mekanizmasının temsil edildiği fakat idarecilerin safında olmayan bu açıdan üst sınıfın kamusal alanından tamamıyla farklı bir oluşumdan bahsetmek mümkündür (Habermas, 2004: 96) Habermas'ın kamusallığı "temsili" olarak tanımlaması esasında 15. ve 16. Yüzyıldaki saray yaşamının ifadesiydi ve zamanla bu yaşamın önemi azaldı. Derebeylikteki temsili kamu yerini zamanla edebi kamu ve ilerleyen dönemlerde ise siyasal kamunun ilerleme sürecinde evrimleşmiştir. 17. yüzyılda gösteri alanlarında, kahvehanelerde ve okuma salonlarında ortaya çıkan edebi kamular, 18. yüzyıldan itibaren yerini siyasal kamuya

bırakmıştır. Habermas'ın "kamusal alan" tasviri, kahvehaneler, okuma salonları ve kulüplerin 19. yüzyılda devletten bağımsız olarak ve devlete karşı görüşler üreten merkezler oldukları yönündedir. Üst sınıf, avam tabaka bu alanlarda toplantı yaparak önce edebi tartışmalarla daha sonra ise siyasi münazaralarla devlete karşı devletten ve maddiyattan soyutlanmış bağımsız bir alan yaratmışlardır (Habermas, 2012: 106-107).

Habermas'ın tasvir ettiği kamusal alan, bireylerin şahsi görüşlerini açık alanlarda özgürce tartıştıkları ve dillendirdikleri bir platformdur. Toplumu etkileyen sorunları tespit etme, teşhis etme ve tedavi etme mecrasıdır (Habermas, 2012: 359).

19. yüzyılın ikinci yarısı ile birlikte kamusal alan yapısal dönüşüme uğramıştır. Gazeteciliğin yanı sıra kitle iletişim araçlarının etkin kullanımı, devlet müdahalesi ve sermaye yoğun üretim teknolojilerinin gelişmesi sonucunda özel işletme ve çıkar gruplarının kamusal alanda etkin rol alması bu dönüşümün özeti niteliğindedir. Yapısal dönüşüme uğrayan kamusal nitelikteki tartışmalar bir mecra olmaktan çok Habermas'ın tasviri ile "yarışan özel çıkarlar alanı" şekline bürünmüştür. Bu dönüşüm ile birlikte kahvehaneler, toplantı ve gösteri salonları önemlerini kaybetmiş, yazılı basın ve gazeteler siyasal kimliklerinden soyutlanarak ticari işletme hüviyetine dönüşmeye başlamıştır.

19. yüzyıl ile birlikte kamusal alan anlayışındaki bu denli radikal dönüşüm, o döneme kadar toplumla ve din ile önemli bağları olan insanın artık kendi iç dünyasına gizlediği, toplumdan yavaş yavaş soyutladığı bir süreçtir. İşte bireyin artık kamusal alana ya da sokak yaşamına adapte olabilmenin yolunun sessiz kalma, yabancılarla konuşmama, pasif bir katılım, yalnızlık ve gözlemcilik gibi toplumdan soyutlanmış birey anlayışının unsurları olduğunu fark ettiği an olmuştur (Sennett, 2010: 46).

1.1.1.2.İdeolojik Kamusal Alan

Habermas'ın kamusal alanının "herkese açık" ve "erişilebilir" olması prensipleri uygulamada hiçbir dönem olmamıştır. Emekçi sınıfın üyesi erkekler, farklı kimliklerden

insanların üst sınıfın kamusal alanından vareste tutulmuşlardır. Frazer'a göre Habermas'ın tasvirinde müzakere sürecine katılanlar içinde eşitsizlik gerçek manada ortadan kaldırılamamış sadece bir başlık altında birleştirilmiştir. Biçimsel olarak her kesimin eşit katılım hakkının olması uygulamada eşit katılımı garanti altına almaz. Burada baskın gruplar lehine bir avantaj söz konusudur (Frazer, 2004: 113).

19. yüzyıl ile birlikte liberal akımın da öncülüğünde özel alandaki popülasyon kimliklerini, farklılıklarını özel alandan kamusal alana kanalize ederek, kamusal alanı teklikten çoğulcu bir yapıya kavuşturmuştur. Burada ortaya çıkan üç öğe dikkat çekicidir (Çaha, 2003: 82): Kadınlar, etnik gruplar ve dini cemaatler. Kadınlar birey olarak yurttaşlık statüsünü elde etmeleri sonrasında feminist söylemlerle beraberinde sosyal ve siyasal hayata katılımları da aktif bir şekilde olmuştur. Bu bağlamda kadınların farklı bir kamusal alan olgusu oluşturdukları değerlendirilebilir. Aynı zamanda etnik gruplarda 19. yüzyıl modernleşmesi ile dini cemaatler gibi kamusal alanda yer edinmişlerdir. Devamında dini cemaatlerin şekli de modernleşme ile birlikte dönüşüme uğramış kamusal alanda kendilerini yeniden inşa etmişlerdir. Özel alanda ki farklılıklar kamusal alana taşınarak anlamlandırılmıştır. Liberal kamusal alanın, görünüşte bütün yurttaşların kullanımına ve düşüncelerini serbestçe açıklamalarına açık gibi görünse de kamusal alan üzerinde ideolojik bir baskının olduğu yönetimler, ideolojik kamusal alan olarak nitelendirilmiştir.

İdeolojik kamusal alanın başlıca özelliği; farklılığa kapalı kucaklayıcı ve bağdaşık bir düşünce sistemini benimsemedir (Çaha, 2004:92) Kamusal Alan, demokrasinin kısmen veya tamamen yok edildiği yönetim biçiminde ki devletlerin elinde farklı düşünceleri, yaşam şekillerini ve farklı kaynakları göz ardı edilir. Yine ideolojik kamusal alan, baskılayıcı ve sınırlayıcı özellikleri ile de dikkat çeker. Bu türden bir kamusal alan anlayışı, her nevi fikriyatı ve ilişkiyi ortaya çıkartmayı benimseyen demokrasinin tersine kapatmayı, beklentilerden uzaklaşmayı gelmeyi, münazara etmemeyi öngörmektedir.

İdeolojik kamusal alanın bu özelliği kendisini bazı düşüncelerden vareste tutarak dikkatleri başka birçok tartışmaları beraberinde getirerek bazı konuların ise hiç yokmuş gibi varsayarak duyumsamaz bir tartışma içine sokmaktadır. İdeolojik kamusalın diğer bir özelliği ise siyasal ve kamusal alan tartışmasını belli güç gruplarının alanı olarak görmesidir. Toplumun tümünü ilgilendiren değil belli başlı bir grubu temel alarak diğerlerini, ekonomik, kültürel ve siyasal kaynaklardan uzak tutarak ikincil tartışmanın dışında tutmaktadır. İdeolojik kamusal alan bu bağlamda kağıt üzerinde eşitlikçi ve kapsayıcı görünse de uygulamada hiç de öyle değildir. "Kamusal çıkar", ya da "genel çıkar" kavramı ideolojik kamusal alanda pratikte baskın grubun çıkarıyla iç içe girmiş olur. Bunun sonucunda ise ideolojik kamusal felsefesinin egemen olduğu toplumlarda büyük bir gelir dağılımı eşitsizliği de ortaya çıkmaktadır.

1.1.1.3.Yeni Bir Kamusal Alan Olarak Sosyal Medya ve İnternet (Dijital Kamusal Alan)

Geleneksel medyanın temsil ettiği kamusal alan iletişim, bilişim, internet ve bilgi teknolojilerinde yaşanan hızlı gelişmelerle yepyeni bir boyuta taşınmıştır. Bilişim ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler beraberinde bireylerin her konuda; din, siyaset, spor, sanat, ekonomi, eğitim vs konularda sınırsız ve kimliksiz bir tartışma mecrası oluşturmasına olanak sağlamıştır. Öyle ki, evlilik siteleri, arkadaşlık siteleri, blog yazarlığı, haber spikerliği, kameramanlık ve her konuda bireylerin bir araya gelerek yeni bir düzen kurduğu ortamlar oluşmuştur.

Küreselleşme beraberinde gelişen ve dönüşen iletişim ve etkileşim ortamları halen üzerinde çalışılmamış bakir bir alan olarak; kurallar, engellemeler ve birçok yasaklardan bağımsız olarak herkesin kullanım alanına sunulduğu, kolay ulaşılabilir ve her yerden bağlanılabilir bir ortamlar haline gelmesi bakımdan katılım merkezli yeni kamusal alanlar olmuştur. Bu nedenle kamusal alan kavramı dijital bir dönüşüme uğramıştır. 21. yüzyılda özel ve kamusal olan alanların mekansal özelliğini yitirmesine sebep olarak sanal

mecralara taşınmasının önünü açmıştır. Sosyalleşme ve etkileşim süreci günümüzde ağırlıklı olarak sanal şekilde sağlanmaktadır.

Habermas, kamusal alan tanımlamasının özellikle kitle iletişimin araçlarının dönüşümü ile büyük bir değişim yaşadığını belirtse de ortaya çıkan sanal kamusal alan, salon kamusal alan ile benzerlik göstermektedir (Varol, 2010:126).

Evin yasası atanın yasasıdır (Çabuklu, 2006: 35). Günümüzde ise evin sınırları televizyon ve akıllı telefonların etkisiyle dış dünyaya açılmıştır. 1990'lar sonrasında sıradan insanların yaşamlarını konu alan televizyon programları (Reality Showlar) aracılığıyla; özel alanda özenle korunan kadın cinselliği, aile içi şiddet, ev yaşamı kamusal alanda temsil bulmuştur. Bu türden programlar kamusal ve özel alanın birmiş gibi görünmesine olanak sağlamıştır. Günümüzde yazılı, görsel ve sosyal medyada, kantarın topuzu kaçmış bir şekilde cinselliğin söze döküldüğü, insanların en özel yaşanmışlıklarını itiraf ettiği, en mahrem duygularını afişe etmeye zorlandığı bir dönüşüm süreci yaşanmaktadır.

2000'li yıllardan sonra dijital kamusal alana dönüşüm, internet ve akıllı telefon teknolojilerinin gelişim kaydetmesi ile birey ve her türden grubun sanal kamusal alan üzerinden birbirleriyle gerçek zamanlı diyalog kurmasının, çift yönlü veri ve bilgi paylaşımının önündeki engeller kaldırılmıştır. Bu dönüşüm farklı toplumsal grupların, muhalif düşüncelerin ve kurumların bir araya gelerek örgütlenebildikleri ve fikirlerini özgürce duyurabildikleri bir alan durumuna gelmiştir (Sayimer, 2014: 97).

Özel alanda ailenin mahremiyetinin her geçen gün önemini yitirerek kamu kurumlarının ve yarı kamusal kurumların müdahale etmesine olanak sağlaması, aile yaşamın dış dünyanın müdahalesine maruz kalmasına sebep olarak pasif bir "ev içi alan" düzeyine indirgemiştir. Bunun sonuçlarından biri olarak kamusal alan, tenkit niteliğini ve aşırılığını kaybederek iletişim, bilişim, reklamcılık ve tüketimi yönlendiren popüler kültürün hegemonyasına girmiştir (Falay, 2014: 54).

1.1.1.4.Karşıt Kamusal Alan

Kamusal alan ve karşıt kamusal alan aynı doğrultuda gelişmektedir (Neght ve Kluge, 1993: 35 - 36). Kamusal alan, sözde, toplumun bütününü temsil etmesine rağmen tözünü, herhangi bir belirli yaşam bağlamını (Lebenszusammenhang) özgül olarak ifade etmeyen bir 'ara alandan' alır (Neght ve Kluge, 2004: 136).

İslamcı hareket bağlamında bakıldığında karşıt kamusal alan; çoğu kez kamusal alan zıttı bir söylem ile tam da karşıt bir kamusal örgüt olarak kurulduğu gözlenir. İslamileştirilen bir kamusal alan tecrübesi için iki farklı döneme ayrılmaktadır. İlk dönem; dini akımların "yapısal dönüşüm" yaşadığı 1960 ve 1970'li yıllardır. İkinci dönem ise; bu dönüşümün hareket bulduğu 1980 sonrası yıllardır (el - Nawawy ve Khamis, 2010:233)

İslam dünyasında 19. yüzyıl ile başlayan, "İslami reform dönemi", 1960 ve 1970'li yıllarda İslami kamu idrakini giderek "kamusal İslam" biçimine dönüşmüştür. Bu dönem içerisinde kamusal alana doğrultusunda İslamileştirilen bir kamusal alan oluşturulduğu gözlenir. İslamcı hareket doğrultusunda, karşıt bir kamusal alan deneyiminin ikinci dönemi ise 1980'ler sonrası gelişimi, özellikle bilişim ve yeni iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmelerin üzerinden olmuştur. İnternet teknolojisinde yaşanan gelişmeler her ne kadar karşıt bir kamusal alan ve karşıt kamusal elitlerin esasında dini tecrübeler ışığında değil, tüm alanlarda kamusal alanın ikamesi olarak gözlemlense de, İslamcı hareketin bu gelişen ve dönüşen iletişim araçlarını etkin olarak kullandığı görülmektedir. Tam da böylesi bir durum "Kamu İslamı" tanımlaması olarak kullanılmıştır (Salvotore ve Eickelman, 2006:186)

Bu doğrultuda, karşıt bir kamusal alan oluşumunu anlamlandırmak için Cumhuriyet dönemi kamusal alanı ile Habermas'ın liberal burjuva kamusal alanı arasındaki benzerliklerin irdelenmesi yerinde olacaktır. İlk benzerlik, her iki kamusal alan şeklinde de batı modernliği ve evrensellik temellerine dayalı bir model şeklinde yapılanma

oluşmasıdır. Bu nedenle de Nick Couldry ve Tanja Dreher'in Habermas'ın kamusal alan üzerindeki tespitlerini, Türkiye özelinde değerlendirmek gerekmektedir. Couldry ve Dreher'in tespitletine göre; kamusal alanda yerinde bir tespit yapabilmek için bu alana giren kişilerin farklılıklarını, şahsi düşünce, inanç ve aidiyetlerinin bir yana bırakması ile eşit yurttaşlar olarak davranış içinde olmaları gibi ön şartlar bulunmaktadır (Couldry ve Dreher, 2007: 80).

1.1.2. MODERNLEŞME

Modern kelime anlamı olarak "hemen, şimdi, yeni olan" anlamındadır. Dünya literatüründe modern öncesi dönemden bahis; düşüncede, sosyal hareketlerde ve değer yargılarında referans olarak tek bir yaratıcının kabul edildiği dönemdir. Bu dönem bilginin üretimi, işlenmesi ve dağıtımı kilise tarafından yapılmaktaydı. 14. yüzyıl ile birlikte Avrupa'da ortaya çıkan modern kavramı daha önceki yapı ve düşüncelerden hissedilir ve ortaya konabilir derecede farklı gelişmeleri tasvir etmek amacıyla kullanılmaktadır. Modernite, modernizmin arkasındaki felsefi, politik ve toplumsal yapılanmayı sağlamaktadır. Modernite bir düşünüş setidir ve modernizmden çok önce ortaya çıkan bir kavramdır. Modernite kavramının kökeni 17. yüzyıla dayanmaktadır. Aydınlanma sonrası dönemde toplumsal yaşamda ortaya çıkan büyük çaplı değişimleri tanımlamakta kullanılır (Parlak, 2011: 536). Aydınlanma çağı ile birlikte ilk olarak Batı uygarlığında, daha sonra Batı'nın tesiri altında kalan bütün dünya ülkelerinde önemli bir değişim ve dönüşüm olmuştur. Bu dönüşümün ideolojik tasvirlemesine "modernizm" denilmektedir.

Modernleşme ise en sade tanımıyla, modernliğe doğru yaşanan süreci tanımlar. Modernlik ise, Giddens'a göre, "17. yüzyılda Avrupa'da başlayan ve daha sonrasında neredeyse tüm dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine

işaret eder". Wagner, modernliğin başlangıcına 18. yüzyılda gerçekleşen "demokratik ve endüstriyel devrimler"i yerleştirir. (Altun, 2002:10)

Modernleşmeyi Anthony Smith, üç başlık altında;

1) "Toplumsal dönüşüm süreci veya kuramsal yer ve zaman boyutunda evrensel olan veya bu tür süreçler toplamı" olarak modernleşme;
2) Tarihsel bir deneyim olarak; Rönesans ve Reform'a kadar uzanan, "laikleşme ve kapitalizmin doğuşu ile ayırt edilen" modernleşme;
3) Kavramsal çerçeve olarak "gelişmekte olan ülkelerin liderleri veya elitlerince izlenen bir seri politikalar"ı niteleyen modernleşme,"

olarak incelemiştir.

1.1.2.1.Modernleşme Sürecinin Tarihi Gelişimi

Modernleşme sürecini ise üç aşamalı tarihsel perspektiften görebiliriz. Birinci dönem 14. yüzyıl dan başlayarak 18. yüzyıl kadar uzanan modern dönemin inşası sürecedir: Bu dönemde modern yaşamın bir hayat tarzı olarak benimsenmesi yönünde bir takım gelişmeler yaşanmıştır. Artan nüfus beraberinde şehir yaşamını zaruri kılmış ve şehirler gündelik hayatın merkezi olmaya başlamıştır. Bu da beraberinde artan ticari ilişkiler çeşitlenerek sınırsız olan insan ihtiyaçlarının artan talebi sonucunda da üretim teknolojilerinin geliştirilmesi zaruretini doğurmuştur. . Hızla gelişen şehirleşme beraberinde geleneksel yapıların çözülerek modern hayat biçiminin şekillenmesini etkilemiştir. Bu süreçte bazı etkenler meydana gelmiştir. Güncel bilgilerin daha kitlelere daha hızlı ulaştırılmasının yanında eğitimi tekelinde tutan kilisenin etkisinin kırılması matbaanın icadı, tek bir dil yerine yöresel dillerin edebi eserlerde kullanılması, ticaret yollarının çeşitliliği ile elde edilen zenginlik ve haçlı seferlerinin sonuçlarında papanın otoritesinin sarsılması kilisenin her alandaki üstünlüğünü de sonlandırmıştır.

Modernleşme sürecinin gelişiminde ki ikinci dönem; 17. yüzyıl ile değişen dünya düzeni ile Fransız devrimi ve siyasal isyanlar sürecidir. Bu dönemde ile birlikte modern siyasal kurum ve modern yaklaşımlar ortaya konmuş ve toplumun özüne yerleşmiştir. Bu dönem, bugünkü anlamıyla temel hak ve özürlüklerin benimsenmesi ile vatandaşlık haklarının başlangıcını oluşturmaktadır.

Modernleşme sürecinde son aşama olan üçüncü dönem ise; toplumsal kimlik ile kurum ve fikirler, 20. yüzyıl ikinci yarısından sonra tüm dünyayı etkisi altına almayı başarmıştır. Modernleşme süreci bütünsel seviyede dünya milletleri arasında yaygınlaşmış ve Modernizm bir "dünya kültürü" formuna bürünmüştür (Tazegül, 2005: 36-39).

Modernleşme bu tarihsel perspektifte, bireylerin ve toplulukların değişen ve dönüşen piyasa koşullarına uyum sağlaması için bazı geleneksel sorumluluklardan kurtulmalarını gerektirmiştir. Modernleşmeyle birlikte toplumsal kurumlar kendi içinde yeni şekiller kazanmış ve bireyler toplumda daha ön plana çıkar olmuşlardır. Toplumda başlayan kurumsal ve bireysel dönüşümler, bazen ailelerin güçlenmesine, bazen de yeni biçimler almasına katkı sunmuştur (Kasaba, 2010:25). Toplumsal gruplar açısından, "modernleşmenin" seviyesi, bir toplumun modern uluslaşma ve ekonomik kalkınmasını başarması ve hedeflenen refah seviyesine ulaşmasıyla yakından (Karpat, 2009:33) ilişkili olduğu varsayımdan hareketle, bu hedefin gerçekleştirilmesi için toplumun tüm kesimlerine hükmeden bir değişim sürecinin yaşanması da kaçınılmaz olmuştur.

Siyasal ve ekonomik karar mekanizmaları, bireyleri tüketim döngüsü içine hapsederek sistemin eleştirilmesini engelleyerek, sisteme muhalif çatlak seslerin susturulmasını amaçlamaktadırlar. Günümüzde bireylerin tüketim döngüsüne çeşitli yollarla mahkum edilmektedirler (Savut, 2016: 25-26). Modernleşme kavramı da bu araçlardan en sıklıkla kullanılanı konumundadır.

1.1.2.2.Kavramsal Dönüşüm

Modern kavramanın kökünden türemesine rağmen karışıklığa uğramaması açısından sıklıkla kullanılan Modernlik, Modernleşme, Modernizm kavramlarının ayrı ayrı tanımlanması yerinde olacaktır.

Modern kavramı 5. yüzyıldan bu yana sürekli olarak eskiden yeniye geçişi ifade etmek için kullanılmıştır (Habermas, 1994: 31). Kavram, İngilizcede 20. yüzyılın ortalarında genel kullanıma dahil olmuş, çağdaşlaşma anlamında kullanılarak gündelik dilin bir parçası haline gelmiştir (Anderson, 2002:9).

Modernlik: Modern sözcüğü bir tasvir edici bir değere sahipken, modernlik ise tanımlanmış bir süreçte modern olarak görülen değeri gösterir. Modernlik, modern yaşamın içeriğini ve kalitesini içermektedir. Modernlik 16. yüzyılda ortaya çıkmış toplumsal ve kültürel değişikliklerdir.

> "Modernlik", Batı Avrupa'da 17. yy.'daki bir dizi derin toplumsal, yapısal ve entelektüel dönüşümle başlayan ve aydınlanmanın gelişmesiyle kültürel bir proje olarak; Kapitalist ve daha sonra da komünist endüstri toplumunun gelişmesiyle de toplumsal olarak kurulan bir yaşam biçimi olarak olgunluğa erişen tarihsel bir dönemdir." (Bauman, 2017;12)

Bu yönüyle Batı Avrupa'nın içinden geçtiği sürecin üzerinde durarak bu tarz hareketlerin neticesinde ortaya çıkan yaşam biçiminin aidiyet kazandığı dönemi tasvir etmek amacıyla 'modernlik' kavramı kullanılmaktadır.

Modernleşme ise: "Modern" teriminden türetilen modernleşme geleneksel toplumsal yapılarda ve değerlerde ekonomik gelişmenin etkisini tanımlamak için kullanılmaktadır. Modernleşme modernliğe götüren sürecin adıdır.

> "Modernleşme, sosyal değişme sürecinin doğrusal olarak ilerlediği sosyo-kültürel denge durumunu ve bu denge durumuna doğru devam eden süreci ifade etmek üzere kullanılmaktadır: "Modernleşme, değişen toplum fertleri tarafından faydalı, kaçınılmaz veya arzu edilen denge durumu olarak kabul edilen uzun-vadeli bir kültürel ve sosyal değişme süreci" dir (Ward, 1968:3).

Modernizm: Modernizm daha ziyadesiyle ideolojik çağrışımlar içeren bir terimdir. Modernizm modernleşme hareketinin bir dünya görüşü haline gelmesidir. Modern, modernlik ve modernleşme kavramlarını tek çatı altında toplayan kavram Modernizm'dir.

> "Modernizm, Batılı modern ülkelerin ekonomik, kültürel, siyasal, teknolojik ve toplumsal özelliklerini gelişmekte olan ülkelere dayatma aracı olarak kullandıkları çok kapsamlı bir ifadeyi de doğurmaktadır. Kavram, dünyaya karşı belli yerleşik tutumları insanın müdahalesine açık hale getiren bir dünya görüşünü, ekonomik kurumların karmaşık bileşimler oluşturmalarını isteyen, özelikle de endüstriyel üretim ve pazar ekonomisini dayatan, ulus devlet ve kitleleri bu yönde harekete geçiren temsiliyeti yüksek bir yapıyı da oluşturmaktadır (Giddens, 2001:83)"

1.1.3. SEKÜLERLEŞME

Sekülerizmin herkes tarafından kabul gören kesin bir tanımlaması yoktur. Sekülerizmi; insanın aklından ve söylemlerinden azade, önce dinin sonra metafizik alana ait olan her şeyin etkisinden soyutlanması olarak tanımlayanlar olduğu gibi bu tezin önemli savunucuları dahi bu öngörünün gerçekleşemeyeceğini kabul etmişlerdir, onu sadece kurumsal yapıda muhafazakar paradigmaların referans olmaması şeklinde tanımlayanlar da vardır.

Sosyal bilimler literatürüne sosyolojik bir kavram olarak giren Sekülerleşme, "dini düşünce, yönelim ve kurumların sosyal önemini yitirdiği bir süreç (Briyan Wilson);

toplumun ahlaki hayatından dini inançlar, ibadetler, yaşantılar ve cemaat duygusunun uzaklaştırılması (Victor Lidz); dini güç gruplarının önemini yitirmesi (Mark Chaves); mistisizm dahil diğer tüm dini inanç ve hareketlere karşı tam duyarsızlık (Daniel L. Edwards); bir nevi çok tanrıcılık (El Wood); ve din tabanlı inancın karşıtı (Edward Baily)" gibi çeşitli tanımlamalar kullanılmıştır (Altıntaş, 2005: 44).

Oliver Tschannen sekülerleşmeyi, dinin geri kalması yani dinin daha önce kabul gören simgelerinin, inançlarının ve mekanlarının itibar ve mürid kaybı anlamı olarak tanımlamaktaydı. Sekülerleşmenin sonucu da inancını kaybetmiş bir toplum demekti (Köse, 2002: 101).

Sekülerleşme üzerinde kullanılagelen farklı benzetmeler de vardır. Bu benzetmeler sekülerleşmeyi; dünyanın göz alıcılığından ayrılması, farkındalık duygusu ve ayrımlaşma, özerkleşme, bireysel yaşam ve çıkar, akılcılık, uzlaşmalar ve izafiyetler, bireyselleşme, özelleşme, dünyalık olma, inanç eksenin kayma, kilise dindarlığının kaçış, cemsizlik, aydınlanma totemi, dini düşüncelerden soyutlanma, dünyaya tamah, toplumun dinle irtibatının kesilmesi, dini inanç ve yerleşekelerin yer değiştirmesi, kutsal bir toplumdan seküler topluma geçiş olarak betimlemektedir (Kirman, 2005: 54).

Diğer bir açıdan daha kapsayıcı bir sekülerleşme tanımı yapılmakta ve sekülerleşmeyi "kurumsallaşmadan vazgeçiş" olarak tanımlamaktadır. Bu tanıma göre tarihsel, toplumsal ve kültürel bir gerçeklik olarak kanıksanan din, zaman içinde kendi öz varlığına çekilecektir. Burada tartışılması gereken ise dinin öz alanının nerede başlayıp nerede bittiğidir (Stark; 2001:14)

Sekülerleşmeyi dar anlamda kişinin dini alandan kopuşu ve dünyevileşmesi olarak tanımlarsak sekülerleşmenin her dönemde ve her toplumda var olduğu ortaya çıkar. Ama seküler düşüncenin oluşması ve varlık algısının ciddi anlamda değiştirmeye başlaması Aydınlanma sonrası döneme denk gelir.

Sekülerleşmenin ortaya çıkması ile, kati bir şekilde hem kilise dininin toplumsal yerini hem de onun muhteviyatındaki anlam dünyasını dönüştürmüştür. Din sosyolojisi, sekülerleşme kavramına izah etmeye getirmeye çalışırken, teorik çıkmazın içinde bulmuştur. Dini mekanlar ile dinin esas olarak bir bütün olduğundan hareketle din sosyolojinin kriterleri ve tespitleri bu disiplini en anlamlı tanımlamasıyla dinin modern cemiyette din olmaktan çıkıp sıra dışı algılara bürüneceği sonucuna varmıştır (Luckman, 2003: 32-33).

Max Weber'in tanımıyla sekülarizasyon (çağdaşlaştırma), dini el değmemiş inanç ve ibadet şekilleri içerisinde yaşamaktır (Türkdoğan, 2005: 214). Sekülerleşme içerisinde din, kendi öz yaşam alanına çekilecek, insan zihni dinden ve dini düşünceden soyutlanıp "şimdi ve burada" olanı inşa edecektir.

Batılı çevrelerce ise sekülerleşme, Max Weber'in toplumun akıl ekseninde yaşaması, yani rasyonelleşmesi terimiyle açıkladığı terminolojinin bir ölçüsü şeklinde mevcuttur (Marshall, 2003: "Sekülerleşme").

1.1.3.1.Laiklik ve Sekülerleşme

Laik kelimesi, Latincede din işleriyle alakası olmayan anlamındaki "laicus" kelimesi ile Yunancadaki "halktan olan" anlamındaki "laıkos" kelimelerinden türetilmiştir (Küçük, 2011: 46).

> "Laiklik belli bir toplumda bir inanç, bilgi ve davranış referansı olarak dinin yaygın olup olmamasıyla ilgili değildir. Hâlbuki sekülerlik bir toplumda dinin yaygın olup olmamasıyla ve dinin referans alınıp alınmamasıyla ilgilidir. Bu nedenle laikliğin kural koyuculuğu bireysel alanı ilgilendirmez. Yani laiklik siyasal toplumsal alanı sekülerlik ise bireysel alanı kendisine konu edinir" (Özden, 2005:18).

Almanya, Hollanda ve Büyük Britanya gibi ülkeler seküler hukuk sistemine sahip olmaları onların laik oldukları anlamına gelmiyor (Karakaş, 2007:7). Zira Karakaş'a göre laiklik din sınıflarına karşı geliştirilmiş bir dünya görüşüdür. Sekülerleşme ise bir görüş değil, belli bir zaman ve mekan çerçevesinde din ve toplum arasındaki ilişkiyi açıklayan bir kavramdır.

Türkiye tarzı laiklik ilkesini benimseyenler, "dini inanç ve pratiklerin toplumsal hayatta, siyasette veya kamuda görünür durumda olmasını laiklik karşıtı durum olarak" görürler (Başdemir, 2011:147) Sekülerlik ise sadece bireyin kendine münhasır bir durumun ifadesidir.

Laiklik ve sekülerleşme arasındaki fark net bir şekilde ifade edecek olursak;

> "Türk tipi laikliğin aydınlanma ve çağdaşlaşma projesi olarak uygulanması din özgürlüğü açısından başka bir sorunu daha ortaya çıkarmıştır. Laiklik, hayatın tüm alanlarını kapsayan ve dini hayata alternatif bir yaşam biçimi olarak uygulanmıştır. Temelde hukuki ve siyasal bir düşünce ve değer olan laiklik, bireylerin ve toplumun din ile olan ilişkilerindeki bireysel dönüşümleriyle ilgili olan sekülerleşme sorunuyla özdeşleşmiştir. Sekülerleşme, bireylerin dini inançlar konusundaki kendi varoluşsal durumları ile ilgilidir. Bireyler, dinin örgütlediği bir hayat biçimini kabul veya ret arasında varoluşsal bir tercihle karşı karşıya kalabilirler ve hayatlarında dinin ne oranda etkili olacağına kendileri karar verebilirler. Sekülerleşme, [laiklik gibi] hukuki ve siyasal bir düşünce değildir" (Başdemir, 2011:148).

1.1.3.2.Kentleşme ve Sekülerleşme

Sekülerleşme sürecinin tamamlayıcısı kentleşme olgusudur. Kentleşme süreci ile birlikte farklı geçmişlere sahip gruplar kırsaldaki bağdaşık yapının parçası olmaktan ayrılarak, kentte oldukça ayrışık bir toplumsal yapının parçası haline gelirler.

Kentleşme beraberinde hukuk kurallarının zaruretini de getirmiştir. Bu sayede geleneksel ahlaki yaptırımların yerini faklı etnik ve dini kültürleri bir arada tutabilmişlerdir. Ayrıca, kentteki yeni gelişen iş imkanları ve şehirleşmenin beraberinde getirdiği sosyal etkileşimler dini ibadetlerin ve din için ayrılan vaktin kısalmasına sebep olmuştur (Aquaviva, 1960: 212).

Bu süreç ise; dinin emir ve yasaklarına uymayarak, ritüellerini yerine getirmeyerek halen inançlı olma durumu "believing without belonging" olarak tanımlanabilir (Davie, 1990, 455; 1994: 5) Sekülerleşme dine inanan ya da inanmayan birey sayısındaki değişimler değil, dinin günlük toplumsal yaşayışa etki etme gücüdür.

1.2. TÜRKİYE'DE KAMUSAL ALAN VE MODERNLEŞME BAĞLAMINDA KADIN

Kadın konusu geçmişten günümüze hayatın her alanında geçerliliğini koruyan bir özelliktedir. Toplumda ortaya çıkan gelişmeler de kadınların toplumdaki pozisyonlarını yoğun bir şekilde etkilemiştir. 18. yüzyılın sonlarına doğru Batı'da yaşanan değişim ve dönüşüm süreci kadınların toplumsal rollerinin değişmesinde dönüm noktası olmuştur. 1789 Fransız Devrimiyle "İnsan Hakları Bildirgesi" insanların haklarını kanunen teminat altına almıştır. Kadınların toplu olarak tarih sahnesine adım atmaları ilk kez bu bildirgeyle olmuştur. Devrimle ilgili halk ayaklanmalarında ve siyasal kulüplerin kurulması gibi çeşitli alanlarda her kesimden kadınlar devrimi desteklemiş ve "eşitlik", "özgürlük" ve "kardeşlik" sloganlarıyla hak talep etmiştir (Çakır, 1996: 18-19). Modernleşmeyle birlikte kadınlar özel alandan kamusal alana çıkma ve erkeklerle eşit haklara sahip olma mücadelesi vermişlerdir. Bu bağlamda kadın açısından modernleşme, özgürleşme ve gündelik hayatta erkekle aynı itibara kavuşma olarak tanımlanabilir (Kaya, 2016: 42).

Batıda başlayan bu toplumsal değişim şüphesiz Türk toplumunu da etkisi altın almış ve kadınlar da bu değişimden oldukça etkilenmişlerdir. Türkiye modernleşmesi kökenleri

19. Yüzyıl Osmanlı Devleti'ne kadar dayanan ve Cumhuriyet'le birlikte zirveye çıkan bir tarihe sahiptir. Çalışmamız kapsamında Türkiye'deki modernleşme hareketlerinin seyri, modernleşme sonucunda dindar kadın kimliğin tutumu ve dönüşümü tarihsel olarak incelenecektir.

1.2.1. Son Osmanlı Dönemi Modernleşme Hareketleri ve Kadın

Dünyayı etkisi altına alan modernleşme hareketi 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'ni askeri, siyasi, ekonomik, yaşam tarzı gibi birçok alanda etkilemiştir. Ortaylı'ya göre Osmanlı'da ilk modernleşme hareketinin başlaması Tanzimat Fermanı'yla olmuştur. Fermanın yürürlüğe girmesiyle İslam-Hristiyan gelenekleri, doğu-batı yaşam tarzları tartışılmaya başlamıştır (Ortaylı, 2011). Fermanla birlikte okullar batı kültürüne göre yeniden düzenlemiş ve batıcı ideolojilerin temelleri atılmaya başlamıştır. Nitekim bu değişim sürecinde kadınların konumu da gündeme gelmiş, 1913 yılında Tedrisat kanunuyla kız rüştiyeleri kız ilkokullarına çevrilerek ilçelerde bile açılmıştır. 1914'de kızların üniversiteye girebilmeleri mümkün olmuştur (Altındal, 1991).

Kadınların kamusal alanda yer alması ve görünürlüğü Türkiye'de de en çok tartışılan mevzulardan Meşrutiyet'le modernleşme hareketlerinin başladığı Osmanlı son dönemine kadar dayanmaktadır. O dönemde toplumda kadının konumuyla ilgili 3 farklı bakış açısı hâkimdir: Batıcılar, İslamcılar ve Milliyetçiler. Bu üçgende oluşan değişik kadın imgelerinden bahsetmek mümkündür. Batıcılar kadını insan olarak ele alırlar. Kadınların annelik ve zevcelik rollerinin yüceltilmesini eleştirir ve ancak toplumda yer alarak medeni olacaklarını savunurlar (Asım, 1989: 22). Batıcı düşünceye göre kadınlar özgürleşerek insanlık mertebesine erişirler ve böylece toplumu da medeniyet mertebesine eriştirirler (Göle, 2016: 61). İslamcılar İslam'ın kadınlara geniş haklar verdiğini ancak toplumda var olan ataerkil zihniyetten dolayı baskıya maruz kaldıkları konusunda hemfikirdirler. Bozulmamış "özgün" bir İslam'la kadınlar saygınlığına kavuşabilirler.

Aynı zamanda İslamcılara göre kadınların asli vazifesi ailesiyle ilgilenmektir ve kendi çocuklarını iyi yetiştirebilmek için eğitim almalıdırlar. Böylece kadınların eğitimi, onların ev yaşamlarını daha pedagojik bir ortam oluşturma becerilerini geliştirmek için bir araç olmaktaydı (Durakbaşa, 2002: 97). Bununla birlikte kadınların kamusal alanla çıkmalarına karşıt İslamcı görüşler de mevcuttu. Dönemin İslamcılarından Musa Kazım kadınların asıl vazifesinin çocuk dünyaya getirmek ve kamusal alanın onların tabiatına aykırı olduğunu savunuyordu (Kurnaz, 1996: 65). Milliyetçilerin görüşüne gelinecek olursa dönemin önemli temsilcilerinden Gökalp'e göre eski Türk toplumlarında kadınlar ata binmiş ve ev dışında da söz sahibidirler (Gökalp, 1990: 161). Bununla birlikte milliyetçi akım kadınların kamusal alanda var olmasını ulusal bir söylem içinde, kadınların cinsel kimliklerini yok sayarak ve daha çok eril bir kimliğe büründürerek kabul etmişlerdir (Kandiyoti, 2015: 169).

2. Meşrutiyet döneminde kadınlar kamusal alanda daha fazla yer almaya başlamış, eğitime ve çalışma hayatına katılmış, dernekler ve dergiler kurmuştur (Göle, 2016: 70). Osmanlı kadınları ilk kez basın aracılığıyla kadın dergileriyle taleplerini dile getirmişlerdir. 1869'da Terakki-i Muhaderat adında ilk kadın dergisi çıkarılmıştır. Dönemin diğer önemli eseri 13 yıllık yayın geçmişe sahip olan ve kadrosunun tamamına yakını kadından oluşan Hanımlara Mahsus Gazete'dir. İlk kadın roman yazarı Fatma Aliye de bu dergide yazmaktadır (Çakır, 1996: 27). Aliye, Osmanlı kadınlarının duruşunu destekleyerek, özgüvenini ve benliklerini kaybetmelerine izin vermemiştir (Zihnioğlu, 2003: 48). Bununla birlikte Aliye, geçmişte yaşamış Müslüman kadınların başarılarından örnekler vermiş, Müslüman kadınları da geçmişi hakkında araştırma yapmaya ve onları örnek almaya davet etmiştir (Çakır, 1996: 29). Bu söylemleriyle kadınların değersizleştirilmesine karşı çıkan Aliye o dönemde Müslüman kadınların kendi kimlikleriyle kamusal alanda var olabileceğini savunmuştur.

1.2.2. Cumhuriyet Dönemi'nde Kadın

Batı modernleşmesi kendini sanayileşme ve teknoloji alanında ilerlemelerle gerçekleştirmişken Türk Modernleşmesi daha çok sosyal hayatta değişimlerin olduğu bir karaktere sahiptir. Osmanlı son dönemi başlayan modernleşme hareketleri Cumhuriyet ilk yıllarında zirveye çıkmıştır. Yeni kurulan devletin öncüleri devletin yapısının yanı sıra milletin görüntüsünü de değiştirmeyi amaçlamış bunu da en çok kadınlar üzerinden gerçekleştirmiştir. Çünkü kadın batılılaşmanın mihenk taşı sayılmıştır (Göle, 2016: 49 Kadın hem medeniyet projesini hem de milliyetçilik düşüncesini geliştirerek Kemalist ideolojisinin temelini oluşturmuştur. Cumhuriyetçi reformların bayrağını kadınlar omuzlamıştır (Göle, 2016: 90). Atatürk kadınların batılı tarz kıyafetleriyle kamusal alanda görünür olmalarını, onlara seçme seçilme hakkı tanıyarak siyasi alanda da aktif olmalarını istemiştir. Hatta o dönem için "ideal kadın" söylemi bile oluşturulmuştur. İdeal kadın "ailevi, içtimai, milli vazifelerini benimseyen ve başkaları için yaşayan" birisidir (Berktay, 1998:2). Halide Edip Adıvar ise ideal kadın imajını Yeni Turan romanında ulusu için yararlı olmaya çalışan, siyasi alanda erkeklerin yanında yerini alan, ağırbaşlı, arkadaş, vatanın anası, halkçı bir kadın olarak betimler (Adıvar, 2016: 32). Nitekim Atatürk de kadınları ulusun anası olarak görmüş ve kadınların eğitim almasını gelecekte çocuklarını iyi yetiştirmeleri yönünde bir araç olarak benimsemiştir.

Bununla birlikte ideal kadın tiplemesi kadını sadece başkaları için yaşayan ve kendi isteklerini yok sayan bir kalıba soktuğu için eleştiri konusu olmuştur. Okumuş ve çalışan kadın reformlarla kamusal alanda ayrıcalık kazanmış ancak "cinsiyetsiz" hatta erkek kimliğine bürünmüştür (Kandiyoti, 2015: 185). Sancar da Cumhuriyet modernleşmesinin ataerkil yapısını tenkit eder ve ülkesinin kalkınması için mücadele eden fedakar Türk modern kadın kendi kişisel sorunlarını unutacak kadar suskun ve cinsel açıdan aseksüelliğe varan bir kimliğe büründüğünü ifade eder (Sancar, 2004: 206-210). Göle de bu durumu kadınların kamusal alanda toplumsal kimlik kazanmalarıyla cinsel

kimliklerinden arınmaları arasında paralellik kurarak açıklar. Kadınlar özel alandan kamusal alana çıkarken kadınlığından sıyrılacak ve insan mertebesine ulaşacaktır. Kemalist söylem de "kadın insandır" ilkesini benimseyerek, Müslüman bir toplumda kamusal alanda erkeklerle bir arada bulanan kadının iffetli ve erişilmez kadınlar olduklarını yani toplumu ahlakı için tehdit oluşturmadıklarını ispat etmek zorundadır. (Göle, 2016: 109). Bu bağlamda Türk kadının sosyal alanda birçok haklar elde ederek baskıdan kurtulduğunu ancak bireysel anlamda özgürleşemediğini görmekteyiz.

Cumhuriyet modernleşmesiyle dinin yaşam alanındaki etkisi silinmeye çalışıldı Göle, Osmanlı gündelik giyiminin "dini ve manevi" kültürün sembolü olarak görülmesi nedeniyle kıyafet devriminin üzerinde durulduğuna dikkat çeker. Halk şapka giyerek Osmanlı kimliğini terk edecek, kadınlar da çarşaflarını çıkararak dinin baskı altına aldığı mahrem hayattan kurtulacaklardı. Yeni modern kıyafetiyle tiyatroya giderek, kadın ve erkek yan yana dışarda gezerek akşamüzeri pastanelere giderek medenileşme projesini yerine getireceklerdi (Göle, 2016: 109-111). Bununla birlikte ülkesinin kurtarılmasına emek veren kadınlara kıyafetlerini değiştirilmesini isteyip istemediğine dair söz hakkı doğmayacaktı. Bu duruma dönemin yazarlarından Adalet Ağaoğlu Mevhibe İnönü'nün vefatının ardından Cumhuriyet gazetesinde yayınladığı yazıda dikkat çekmektedir:

> "Onları sık düşünürüm, büyük değişimlerin sarsıntıları ortasında yaşayıp da kendilerini hiç açıklamamış olan kadınları. Sayın Mevhibe İnönü'nün ölümü ardından büsbütün düşünüp kaldım: "O kadınlar" neden iç dünyaları en az merak edilen kadınlar oldular? Neden derinden görülme, bilinme merakıyla yazılmadılar? Yazıldıklarında, salt toplumdaki misyonları açısından yazıldılar? Devlet adamı eşi, dernek başkanı, gönüllü hemşire, onbaşı, öğretmen, ilk avukat, sadık eş, iyi anne... Mevhibe İnönü, tek parti döneminde "Milli Şef'in eşi durumundayken bile, bütün yakıştırmalara karşın, sadece kendisi kalabilmiştir. Bir günden ötekine tam karşıtıyla değiştirilmesi gereken bir hayatın ortasında,

kendisi... Peki, ama işte o kendisi, kimdi? Bunun yanıtını bulmak zorundayız. Çünkü Mevhibe Hanım, aynı zamanda da, Batılılaşmaya adımlarını ilk attıkları sıralarda geçirdikleri sarsıntıları içlerine gömmüş, orada yaşamış bütün 'o kadınların bir simgesidir. Ne seçimlerini, ne seçmediklerini ele vermişti onlar. Birer aşıya o kadar gereksinimleri varken, kendileri birer aşı olabilmiş, deneyimsizliklerine karşın kendilerini aşma olgunluğu gösterebilmiş gencecik kadınlar... Daha dün Arapça yazarken, ertesi gün Latin alfabeyle okumaları, yazmaları gerekenler, "elin adamlarıyla" dans ederken dozu ayarlamaları kendilerinden büyük ustalık isteyenler, yaşmağı, çarşafı atsalar da giyinik görünebilenler... Arkanızda koskocaman Cumhuriyet Devrim İlkeleri ve bu ilkelerin koyucuları olsa da, altından kalkılması kolay olmayan işler. Ama şimdi dile kolay geliyor." (İlyasoğlu, 2013: 35).

1.2.3. 1950'lı Yıllardan Günümüze Kadın

Cumhuriyet modernleşmesiyle rejimin çizdiği "öncü ideal kadın" tipine uymayan kadınlar toplumun dışına itilmiştir. Bu kadınlar bir tarafta iffetsizliğe kadar uzanan aşırı batılılaşma ve diğer tarafta yeni tarza ayak uyduramayacak kadar geleneksel olanın arasında kendine yer bulamamışlardır. Yıllardır başını örten ve "kökü İslam'a dayanan bir ataerkilliğin ve cehaletin" kurbanı olarak görülen bu kadınların eğitim sürecine dâhil olduğunda geleneksel hayatlarından ve başörtülerinden vazgeçileceği düşünülmüştür (Merçil, 2002: 190). Bununla birlikte 50'li yıllarda Demokrat Parti'nin çıkışının dindarları rahatlatan etkisiyle 60'lı yılların sonundan itibaren başörtülü kadın sayısının artması ve 1980'li yıllardan sonra da başörtülü kızların üniversite okuma taleplerinde bulunmaları beklenilenin aksi yönünde olmuştur.

Başörtüsü laik rejime tehdit olarak görüldüğü için kıyafetle ilgili sorunlar ilk kez Gülsen Ataseven 1964'te Cerrahpaşa Tıp Fakültesini birincilikle bitirmesine rağmen başörtülü

olduğu için kürsüye çıkarılmamasıyla başlamıştır. Sonrasında 1967'de Hatice Babacan'ın başörtülü olduğu gerekçesiyle Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakülte 'sine alınmaması dindar kızlar ve kadınları ayağa kaldırmış, üniversitelerin önünde oturma eylemleri ve yürüyüşlerle mücadelelerini göstermişlerdir. Kuşkusuz 1970'li yıllardan itibaren başlayan Şule Yüksel Şenler'in kendine has baş örtme biçimiyle, o dönemde "Şule-baş" olarak adlandırılan, ülke genelinde verdiği konferansların başörtüsüne özgürlük hareketinde eylemsel bir tavır kazanmasında etkisi olmuştur.

1980'li yıllarda kadınların örtünmesi hayatın İslamileşmesinin en görünür tarafıdır (Göle, 2008:105). Örtünme İslami değerlere ve onun kadınlar için sunduğu hayat tarzını kabul etmenin sembolüdür (Tekeli, 1988:331). Üniversite okuma arzusu olan İslamcı kızlar bir yandan cahil olmadıklarını, diğer yandan İslam'a yöneldikleri mesajını vererek ilericilik ve gericilik sınıflamalarını alt üst etmişlerdir. Türk modernleşmesinin karanlık yüzünde kalan dindar kızlar eğitim yoluyla yeni ve talepkar bir kimlik oluşturmuşlardır (Göle, 2016:132). Dönemin bu kızlarıyla görüşmeler gerçekleştiren Göle, onların iyi bir eş ve anne olmayı önceliklerini aldıkları eğitimle ve iş hayatıyla da ailelerine daha faydalı sağlamayı amaçladıkları sonucuna varmıştır. Geleneksel kadın rollerinden ayrılmadan kamusal alanda var olmayı amaçlamışlardır. Ayrıca kamusal alanda bulunma hedefleri tebliğ yapmak insanlara faydalı olmaktır (Göle, 2016:134). Cihan Aktaş da benzer olarak 1980'li yılları "vaaz dönemi" olarak isimlendirmiştir:

> "Seksenli yılların ilk yarısında üniversiteye giremez olan pek çok başörtülü kızın potansiyel mesleği sanki vaizelikti. Seksenler bir vaaz dönemiydi zaten; dinini öğrenen her mümin, fırsat buldukça vaaz vermeye de gönüllü oluyordu"(Aktaş, 2007: 48).

Bu yıllarda İslamcılık kolektif idealler çevresinde şekillenmiş, bireysel ve dünyevi arzular sınırlandırılmış ve bu noktada eğitim ve meslek de kolektif İslami hedefleri

gerçekleştirmek için bir araç olarak kullanılmıştır (Çayır, 2007: 87). Buna paralel olarak, dönemin İslami partisi Refah Partisi başarısını büyük bir aşkla çalışan dindar kadınlara borçludur. İslamcı kadınlar Allah rızasını kazanmak için evlerinden dışarı çıkmışlardı. Partinin hanımlar komisyonunda aktif rol alan Sibel Erarslan " Biz uzun yıllar siyasetin "Allah Rızası"na dayalı olarak yapmaya çalıştığımız diğer işlerin bir parçası gibi düşündük" demiştir (Özkan, 2005: 122). Bununla birlikte partiye hizmeti aile yaşantılarından taviz vererek dini vecibe gibi yürüten dindar kadınlar partinin karar mekanizmalarında sesi duyulmamış ve arka plana itilmişlerdir (Aktaş, 2016: 30). Buna ek olarak 28 Şubat sürecinde başörtüsünün tüm kamusal alana yasaklanması, erkeklerin normal hayatına kolaylıkla dönerken dindar kadınlar tek başına kalmışlardır. Tuksal da bu süreçte dindar kadınlara dindar erkeklerin bile sırt çevirdiğini şu cümlelerle açıklar:

> "Dindar kadın iki arada bir derede kalmış durumda. Sistem, örtülü kadınları yok sayıp dışlamaya başladığından beri bizim kesimin bazı erkekleri de yok saymaya başladı. Çünkü kadınlar kendi kariyerlerine ve görünürlüklerine zarar veren bir unsur olmaya başladı. Eskiden bir kâr-zarar dengesi vardı. Şimdi denge bozuldu. Bu anlamda ne İsa'ya, ne Musa'ya yaranamayan bir kadın kitlesi var ortada. Bu aslında kadınları çok olgunlaştırdı, kendi ayakları üstünde durmanın ne kadar gerekli olduğunu kavradılar. Eşleri veya dindar amirlerinin, sorun kendilerine bulaştığı anda kendilerini yalnız ve devre dışı bıraktığını hepsi gördü (Tuksal, 2000: 50).

Tüm bunlar dindar kadınların söylemlerinin değişmesinde adeta bir kırılma noktası olmuştur. 1980'lerin tepkisel tavrı sorgulanmış ve yerini daha çok kendi üzerine düşünen bir İslami dil almıştır. Bu dönemde İslamın mücahit erkek- mücahide kadın rollerinin Türk toplumundaki ve İslamcı hareketlerindeki yeri bizzat İslamcı kadınlar tarafından sorgulanmıştır. 1980'lerin "alçakgönüllü vaizeleri" çoğunlukla vaaz alanlarını terk ederek vaizelik misyonunu cemaat gönüllülerine ya da meslek erbaplarına bırakmışlardır.

(Aktaş, 2007: 50). Kamusal alana çıkışı kolaylaştıran ve kutsal bir anlam yükleyen bu misyondan uzaklaşma ile birlikte kadının özel ve kamusal alandaki kimliğinin yeniden tanımlanması için çalışmışlardır (Çayır, 2000: 44). 90'ların sonuna gelindiğinde tepkisel radikal söylemi bırakıp evleriyle çocuklarıyla barışmaları gerektiğini Sibel Eraslan bir söyleşisinde şu şekilde ifade etmiştir:

> "Biz evde oturmayacağız dedik, biz çalışmak istiyoruz dedik, biz çocuk bakmak için yaratılmadık dedik, hala da diyoruz. Evde oturan kadın kimliğinden farklıyız dedik. Ben aktif siyasetten sonra bir buçuk yıldır evdeyim hala alışamadım. … Müslüman mücahide bacılar aslında çok modern bacılardır. Biz evin dışında tiplerdik. Çocuklar anne yüzü görmediler. Eve döndüğünde o mücahide büyük krizler geçirecek. Ben geçirdim. Odalarımızla, çocuklarımızla barışmamız gerekiyor. Çocuklarımıza süt emzirmenin ne kadar güzel bir şey olduğunu söylememiz gerekiyor" (Çayır, 2000: 55).

Bu bağlamda İslamcı kadınlar anneleri ve anne adaylarını dini ve sosyal bilimlerle donatmak için annelik seminerleri düzenlemeye başlamış ve "eğitimci anneliği" amaçlamışlardır. 1970'li yıllarda savunulan annenin çocuğunu dini terbiyeyle yetiştirme misyonu genişleyip artık bilimsel bir yaklaşımla çocukların yetiştirilmesi hedeflenmiştir. Böylece geleneksel anneden bilimsel anneye doğru bir değişim gerçekleşmiştir (Çayır, 2000: 61). Bununla birlikte, İslamcı kadınların annelik rollerini yüceltmesi onu sadece özel alanla sınırlandırdığı anlamına gelmiyor. Kurdukları dernek ve platformlarla kamusal alanda da var olmayı amaçlamıştırlar. GİKAP (Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu), Hazar Eğitim ve Kültür Dayanışma Derneği, AKDER (Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği), BKP (Başkent Kadınlar Platformu), Mazlum-Der bu kuruluşların en dikkat çekenleri arasındadır. Dernekler düzenledikleri seminer ve konferanslarla İslamcı kadınların özel ve kamusal alanda kimliklerini yeniden yorumlanması için tartışmalar geliştirmişlerdir. 70'li yılların dernekleri örtünmenin

yaygınlaştırılması ve İslami bilinç yerleştirme amacıyla hareket ederken 2000'li yıllara gelindiğinde dernekler yasak mağdurlarının yaşadıkları sorunlara çözümler üretebilme, modern hayata karşı direnme değil de modern hayatın içinde Müslüman bir şekilde yaşama hedefleriyle hareket etmiştir. 1980'li yıllarda İslamcı kadınların gündeminde "kamusal hayatın İslamileştirilmesi, tesettür, kadın-erkek ilişkileri, evlilik, çeyiz mahremiyetin sınırları" gibi konular meşgul ederken; 2000'lerde konular "kadın ve modernizm, Müslüman kadının kamusal alana katılımı, kamusal alanın yeniden düzenlenmesi, mahremiyetin sınırlarının yeniden belirlenmesi, siyaset, kadınların cenaze ve cemaat namazlarına katılmaları, İslam'ca uygun görülmediği iddia edilen hakimlik, imamlık ya da devlet başkanlığı gibi görevleri kadınların icra edip edemeyecekleri, Müslüman kadınların sorunları ve talepleri" gibi alanlara kaymıştır (Merçil, 2002: 191). Özet olarak, Göle'nin tabiriyle İslamcı kadınlar modernliği kontrol etmeyi arzulayan karşı-seçkinler haline gelmişlerdir (Göle 1997: 47).

1.2.4. Feminizm Ve İslamcı Kadın Hareketleri

Modernleşmeyle birlikte kadınların erkeklerle eşit haklar talep etmesi Feminizm kavramının doğmasına neden olmuştur. Feminizm, kadınların modern yaşama her alanda erkeklerle aynı şartlarda bulunmasını destekleyen ve "özgür" kişiler olmasına set çeken toplumsal baskılara ve geleneğe karşı savaşan bir akımdır (Durakbaşa, 2002: 39-53). Feminizm için diğer bir tanım ise, erkeklerin iktidar ve ayrıcalıklarını sürdürebilmek için kültürel olarak oluşturdukları sosyal ayrışmaların normal olmadığını göstererek, ataerkilliği yok ederek kadınları sosyal, politik ve fikri olarak özgür kılmayı hedefleyen toplumsal bir direniştir. (Slattery, 2011: 137). Bu akım kadın ve erkek eşitliği konusunda temellenirken kadının çalışma hayatında konumunun yükseltilmesi, kadına yönelik şiddetin sona ermesi, kadınların isteklerinde özgür olmaları gibi birçok düşünceyi kapsar (Macionis, 2012: 353).

Öte yandan, dindar kadınlar dini otoritelerin yaptırımlarına sahip geleneksel ataerkilliğine, modernleşme, küreselleşmeye ve son dönemde ataerkil İslamcılığın büyümesine cevap vermek amacıyla feminizmin dilini kullanmaya başladılar. Müslüman kadınların bir tarafta eski (geleneksel ataerkillik), diğer taraftan yeni (modern ve postmodern) durumlarıyla müzakere ve onlara karşı mücadelelerinde vermiş oldukları iman temelli cevap "İslami Feminizm" kavramının doğmasına neden olmuştur. Seküler ve liberal feminizm savunucularının aksine bu kadınlar dini inanışlarından vazgeçmemiş ve İslam'ı kendi etnik, ulusal ve kültürel kimliklerinin bir parçası olarak görmektedirler (Tohidi, 2004: 279-289). Faslı feminist yazar Mernissi de kadın haklarının İslam'da bir sorun teşkil etmediğini ataerkil Müslümanların bunu problem haline getirdiğini söyler. Ona göre Müslüman kadınlar demokrasi ve insan haklarının farkında olarak ve gururla modern dünyaya girebilir ve ülkenin politik-sosyal meselelerinde söz sahibi olabilirler. Bunu ithal edilmiş Batı değerleriyle değil gerçek İslam geleneğiyle gerçekleştirirler (Mernissi, 1991: 10). İslami feminizm'in diğer tanımını da İslami kaynakların kadınlar tarafından ve kadınlar lehine okunması ve yorumlanmasıdır (Bora, 2010: 58). Türkiye'de benzer çalışmayı Hidayet Şefkatli Tuksal tarafından yazılan "Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri" kitabında görebiliriz. Hadislerin yeniden okunmasını amaçlayarak ataerkil zihniyetin kadınları nasıl ikinci konuma düşürdüğünü ispatlamaya çalışmıştır. Kendisi de erkek egemen anlayışın hadisleşme sürecindeki sorumlularını bulmanın zorluğunun farkında olduğunu belirtip, söz konusu rivayetleri geniş bağlamda ve Kuran verileri ışığında değerlendirerek bunların dini dogmalar değil, ataerkil yapıdan kaynaklanan insani ürünler olduğunu ortaya koymaya çalıştığını söylemektedir (Tuksal, 2018: 237,238).

Türkiye'de 1980'li yıllardan itibaren Müslüman kadınların çalışma talebi ve belli bir süre devam eden başörtüsü yasakları dindar camianın feminist söylemlerle kendilerini ifade

etmesine yol açmıştır. Başkent Kadın Platformu kurucu üyesi Hidayet Şefkatli Tuksal'ın yaptığı bir basın açıklaması da bunu göstermektedir:

> "On yıllardır yaşadıklarımız bize eşitliğin ve özgürlüğün değerini öğretti; bu bilinçle herkes için en yüksek standartlarda özgürlük istediğimizin bilinmesini istiyoruz. Bizler birilerinin maşası, kölesi, ajanı, payandası değiliz… Kendi acılarımızı çekerken başka acılara sessiz kalmayı içimize sindiremiyoruz. Van'da araçlardan indirilen başörtülü öğrencilerin acısı içimizi ne kadar yakıyorsa, geçtiğimiz günlerde bıçaklanarak öldürülen travesti Sisi'nin, Hasdal Askerî Cezaevi'nde ağır işkenceye maruz bırakılan vicdani redci Mehmet Bal'ın, Nevruzları mateme dönüştürülen Kürt vatandaşlarımızın ve güvercin tedirginliği ile kurşunlara kurban giden Hrant Dink'in acısı da içimizi o kadar yakıyor." (Topçu, 2009: 3).

Tuksal gibi başörtüsüne özgürlük mücadelesi veren Nazife Şişman, Yıldız Ramazanoğlu, Cihan Aktaş gibi yazarlar da "Türbanlı Feministler" olarak adlandırılmıştır. Ancak Müslüman kadınlar kendilerine yakıştırılan bu tabiri kabul etmemiş ve bu tanıma mesafeli durmayı tercih etmişlerdir. Nazife Şişman'a göre Feminizmin batı icadı ve modern bir unsurdur. Tanrı'nın yerine aklın konulmasıyla kadın, erkek ve cinsiyet meselesi dini ve ahlaki bir çerçeveden çıkarılmıştır. Ona göre toplumsal cinsiyete dair ahlak meselesi dünyevileşmiştir (Şişman, 2018: 14). 2005 yılında İspanya'da düzenlenen 1. Uluslararası İslamcı Feminizm Kongresi katılanların yarıdan çoğunun ateist kadınlardan oluşmasına dikkat çeken Yıldız Ramazanoğlu ise Müslüman kadınların batılılar tarafından savunulmasını eleştirir. Bununla birlikte Ona göre feminist kadınların iyi niyetli çalışmalarından faydalanılabilir ancak Müslüman kadınların dayandığı kendi referansları vardır. İslam eşitlikten ziyade hakkaniyeti sunuyor. Müslüman kadınlar da İslami referansların onlara sağladığı bütüncül eşitlik anlayışının ve hakkaniyetin önlerindeki tüm engelleri yok edeceğine inandıkları için feminist bir harekete ihtiyaç duymuyorlar. Öyle

olmasaydı bu kadar şiddete maruz kalan başörtülü kadınların İslami söylem içinde kalmaları imkânsız olurdu (Ramazanoğlu, 2012). Cihan Aktaş da feministlerin söylemlerini erkek hegemonyasına karşıtlıkta temellendirdikleri oysaki İslamın kadın ve erkeklere eşit haklar verdiğini ve birbirlerinin yardımcıları olduğunu ifade eder. Bu yüzden o Müslüman kadınların mücadelelerini "İslami Kadın Hareketi" olarak nitelendirir. "İslami Kadın hareketi siyah, kırmızı ya da mor değil, beyaz bir harekettir" (Aktaş: 1991, 254).

Dindar kadınlar feminist kimlikle anılmaktan rahatsız olmalarına rağmen söylemler feminizm üzerinden yükselmektedir. Modern taleplerin olduğu ve dinin yeniden yorumlandığı modern bir dünyadayız. Bu süreçte kadınlar sıkıntılarını dile getirmesi ancak feminizmin literatürü ve jargonuyla mümkün olmaktadır. Feminizm ve İslam'ın ortak bir noktada buluşması modernleşmenin getirdiği bir sonuçtur. Bu sonucu modernitenin isteklerinin, dinin müsamaha gösterdiği alanlarına uydurma, birbiriyle zıtlaşmasına engel olarak beraber olmasını sağlama olarak değerlendirilebilir (Albayrak, 2008). Bunun yanı sıra, İslam ve feminizmin farklılıklarına rağmen, bu tarz kadın yanlısı ya da feminist girişimlerin İslam'ın yapısal çerçevesi üzerinde şekillendirici bir etkisi olmuştur. Bu alandaki teşebbüsler kadın sorunu ve İslam'ı birlikte sunabilme imkânı vermektedir (Toker, 2005: 73). Sonuç olarak, referanslarını İslam'dan alan ve karşılarındakine kendilerini anlatabilmek uğruna feminizm kavramlarını kullanmak zorunda kalan dindar kadınların mücadelelerini İslami feminizm olarak değil de İslami Kadın Hareketi olarak tanımlamak daha doğru görünüyor.

İKİNCİ BÖLÜM: FATMA BARBAROSOĞLU ÖRNEĞİ'NDE KAMUSAL ALAN, KADIN VE DİN

2.1. FATMA BARBAROSOĞLU'NA GÖRE KAMUSAL ALAN VE KADIN

2.1.1. Cumhuriyet'in Hegemonik Kamusal Alanı

Türkiye'de "kamusal alan" kavramı siyasi, hukuki ve sosyoloji alanında olmak üzere birçok mecrada tartışılan bir olgudur. Nazife Şişman Türkiye'de "kamusal alan" ve "modernite"nin popülerleşmesini eş zamanlı bulur ve bu popülerliğin 90'lı yıllardan itibaren arttığını ifade eder (Barbarosoğlu, 2016a: 19). Bununla birlikte Batı'da kamusal alan tanımlamaları Antik Yunan'a kadar giden tarihsel bir süreci içerir. Arendt, kamusal alanı Antik Yunan'da var olan şehir devleti "polis" üzerinden açıklar. Ona göre kamusal alan insanların bir arada faaliyette bulunmalarından ve konuşmalarından doğan özgürce seçilmiş çok özel bir teşkilatlanma türü olduğunu söyler (Arendt, 2008: 26). Fakat kadınlar ve köleler kamusal alanın dışında tutulmuşlardır. Sadece mülk sahibi erkek "yurttaşlar" bu alanda söz sahibidir (Arendt, 2008: 226). Kadınlar ancak siyasi olmayan etkinliklerin alanı olan, baskı ve gizlilikle karakterize edilen ve Eski Yunan'da özel alana karşılık gelen hanelerde etkindirler.

Barbarosoğlu günümüze rengini vermiş olan kamusal alan tabirinin Eski Yunan'dakinden farklı olduğunu ve arka planında Sanayi Devrimi'nin olduğunu ifade eder. Barbarosoğlu, kamusal alanın oluşumunu 18. yüzyılın sonunda oluşan burjuva sınıfına bağlayan Habermas'ın fikirlerine katılır. Habermas kamusal alan düşüncesinin ilk kez kahvehaneler, salonlar ve cemiyetler aracılığıyla etkinlik kazandığını ifade eder. Bu alanlarda erkek ve kadın yazarlar fikirlerini açıkça dile getirmiş ve birçok konu tartışılmıştır (Habermas, 2012: 112). Böylece saray ve soyluların hâkimiyetinde bulunan

edebi kamu burjuvanın gelişmesiyle halkın da katılabildiği bir alan haline gelmiştir (Habermas, 2012: 96).

Barbarosoğlu son dönem Osmanlı Devleti'nde de Habermas'ın bahsettiği salonların varlığından söz eder. Şair Nigar Hanım'ın kadınlar ve erkekleri edebi bir meclis etrafında ağırladığı Salı toplantıları kendi döneminde çok meşhurdur. Bu toplantılar o dönemde edebi kamu işlevi görmüştür (Bekiroğlu, 2014: 177-182). Bunun yanı sıra, Barbarosoğlu kahvehanelerin de o dönemde zevk aristokrasisi oluşturduğu için rağbet edilen mekânlar olduğunu ifade eder. Ona göre: "Tıpkı Paris'te olduğu gibi İstanbul'da da kahvehaneler toplumsal işlev görmüş bir kamusal alandır." (Barbarosoğlu, 2016b: 45). Bu ortamlarda Anadolu'nun herhangi bir yöresinden gelen bir aşık kendisiyle aynı zevki paylaşan bir aristokrat ile zevk paydasında birleşerek Arendt'in "agonistik kamu"[9] dediği ve insanların yaptıkları ve iş ve ahlaklı davranışlar ile kendilerinden sonrakilere isim bırakmak üzere yer aldığı bir kamusal alan anlayışının oluşmasına katkıda bulunmuştur. (Arendt, 2008: 74-85).

Bununla birlikte Barbarosoğlu, ilk örnekleri 16. yüzyılın sonlarında görülmeye başlanan ve özellikle mahalle kahveleri etrafına örgütlenen "edebi kamu" oluşumunun Cumhuriyet'le birlikte kesintiye uğradığını ifade eder (Barbarosoğlu, 2016b: 45). Benzer olarak Şişman da Türkiye'de Cumhuriyet'in ilk yıllarında Batılı anlamda kamusal alandan bahsetmenin mümkün olmadığını belirtir (Barbarosoğlu, 2016a: 25). Edebi kamuda geçerli olan yeni bir ürün ortaya koyma ve söz konusu ürünün estetik değerini paylaşma anlayışı, Halkevlerinin kuruluşu ile ciddi bir değişim geçirmiştir. Artık üründen ziyade sahibinin modern ve yeni değerlere sahip çıkmasının temel alındığı bir anlayış hâkimiyet kazanmıştır. Barbarosoğlu Cumhuriyet döneminde modernleşmenin sembolü olan şehirlerin bir takım yasaklara tabi tutulan, devletin denetiminde olan kamu alanları

[9] Arendt'in "agonistik kamu" kavramı için detaylı bakabilirsiniz: Arendt, Hannah (2008) İnsanlık Durumu. (Çev. Bahadır Sina Şener) İstanbul: İletişim Yayınları

olduğunu söyler. Ona göre bu dönemin kamusal alanı "Cumhuriyet'in Hegemonik Kamusal Alanı"dır ve bu durumu Barbarosoğlu şu şekilde ifade eder:

> "Gerek zihniyet değişimi, gerekse yeni modern insan tipinin yaygınlaşması, kamu çalışanlarının sunduğu görünüm ile doğrudan alakalandırılmıştır. Bu yeni zihniyetin oluşması için devlet memurları ile halkevleri arasındaki ilişki hegemonik kamusal alanı yaratmıştır. Esasında kamu görevi topluma hizmet götüren bir görev olması gerekirken; Cumhuriyet'in bürokrasi hegemonyası, devlet memurunu hizmet sunan bir konumda değil, devlet memuru olmayanların üstünde ve onlardan üstün olarak konumlandırmıştır." (Barbarosoğlu, 2016a: 22)

Yeni değerleri savunmanın temeli din dışı hatta dine karşı bir kimlik oluşturmakla eşdeğer iken ve diğer tarafta Halkevlerinin amacı milleti katılaştırmak ve sınıfsız bir toplum haline getirmek olduğu için kendisine üst kimlik olarak dindar kimliği seçenlerin kendilerini doğrudan ifade edebilecekleri ortamlar, kamusallığın statü kazandırıcı alanları değil, statü kaybettirici alanları olmuştur. Bunun yanı sıra, iktidarın gücünü simgeleyen, düzenlediği balo ve çaylarla devletin istediği yeni memur tipini oluşturmaya çalışan halkevleri çok partili hayata kadar hegemonik kamu işlevi görmüştür (Barbarosoğlu, 2016b: 50). Demokrat Parti'yle birlikte köylerden şehirlere göçün olması memur sınıfının üstünlüğünü yitirmesine sebep olmuştur.

Şerif Mardin de Cumhuriyet öncesi ve sonrasında kamusal alanda dinin konumunun değiştiğini ifade eder. Ona göre, Cumhuriyet öncesinde din merkez ve taşra arasında bir tutkal görevi görürken Cumhuriyet sonrası merkez ve taşra arasında bir kopma yaşanmıştır (Mardin, 2003: 67). Nazife Şişman da bu dönemden itibaren Müslüman kimliğin taşra kültürüne ait bir özellikmiş gibi bir algının olduğunu ifade eder. Şehirlerin modern ve çağdaş bir görüntüsü olmalıdır. O dönemde insanlar şehre şapka kiralayarak gelir. Şerif Mardin'in şalvar ve fesin "şehrin estetik zevkini incittiği" ve insanı çürütmeye

uğratan halk hâkimiyetinin göstergesi olarak görüldüğünü ifade eder (Mardin, 1991: 75). Barbarosoğlu da bu durumu şu şekilde ifade eder:

> "Cumhuriyet kamusal alanı, dini değerlerden arındırılmış olarak, Batılı değerlerden beslenen zevk ve estetikle yeniden temellendirir. Böylece Osmanlı kamusal hayatının belirleyici unsuru olan dini değerler, Cumhuriyet ile birlikte görünmez alana itilmiş olur." (Barbarosoğlu, 2016b:137).

Barbarosoğlu, Demokrat Parti'yle başlayan 1980'li yıllardan itibaren yoğunlaşan kamusal alan tartışmalarında Müslüman kimlik ile laikçi kimliğinin karşı karşıya gelmesinin arka planında bu kent-taşra ayrımı olduğunu ekler. Ona göre 1990'lı yıllar sonrası belirginleşen laikçi/şeraitçi kutuplaşmasının, Cumhuriyet'in ilk zamanlarında kent-taşra ayrımı üzerinden yapılmıştır. Bu durumu dönemin köylülerinin hayatla ilgili konularda dini referans alması ancak dönemin rejiminin onayladığı şehirli insanın referanslarının din dışı olması ile açıklar (Barbarosoğlu, 2016a: 22-24).

2.1.2. Kadınların Kamusal Alana Çıkışı

Türkiye'de kadınların kamusal ortamda yer alması farklı görüşlere sahip gruplar tarafından farklı şekilde ele alınan bir konu olma özelliğine sahiptir. Barbarosoğlu, Kemalizmi savunanların ve karşı çıkanların buluştukları ortak noktanın Osmanlı üst sınıf kadınlarının Cumhuriyet'ten önce kamusal alanda yer aldıklarını ve modernleştikleri gerçeğini gözden kaçırmaları olduğunu ifade eder. Kemalizm taraftarlarına göre Cumhuriyet'le birlikte hak bile talep edemeyecek kadınlar haklarla donatılarak yükseltilmiştir. Cumhuriyet'in getirdiği kadın modernleşmesine olumsuz bakanların önemli bir kısmı ise, elit tabaka Osmanlı kadınlarının Cumhuriyet'ten önce başlattıkları modern hayatı yok sayarak, kadın modernleşmesinin yasaklar ve emirler eşliğinde Cumhuriyet'le başladığını düşünmektedir. Hâlbuki Barbarosoğlu'na göre Tanzimat'tan itibaren üst tabaka adab-ı muaşerette ve kıyafette modern bir hayatın içindedir. Kamusal

alanda tesettüre riayet etmek kaydıyla erkek ve kadınlar bir arada bulunabilmektedirler (Barbarosoğlu, 2016b: 48-54). Örneğin dönemin seçkin Osmanlı kadınlarından Şair Nigar Hanım ve Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye salonlarda yerli ve yabancı misafirlerini ağırlamışlardır. Hatta o dönem ecnebilerle görüşmek uygun görülmemesine rağmen 2. Abdülhamit Fatma Aliye Hanım için ayrı izin çıkarmıştır (Ortaylı, 2000: 57). Bunun yanı sıra o dönemde kadınlar tesettürle kamusal alanda nasıl var olunacağına dair tartışmalar yapmışlardır. Fatma Aliye Hanım da tesettüre riayet edildiği sürece alafranga ya da alaturka giyiminin bir önemi olmadığını söylemiştir.

Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte kamusal alanda yer alacak kadın için bir imaj oluşturulur. Çünkü Kemalist devrim, imajını kadınlara emanet etmiştir. Göle bu durumu şu şekilde ifade eder: "Her devrim ideal bir erkek tanımı getirir ama Kemalist devrim için reformların simgesi ideal kadın imajıdır." (Göle, 2017: 118). Barbarosoğlu dönemin dindar kadınlarının[10] çizilen kadın profilindeki sosyal roller konusunda uyumlu olduğunu ancak söz konusu dinsel ve kültürel tercihler olduğunda sıkıntılar yaşadığını ifade eder. (Barbarosoğlu, 2016c: 23).

Barbarosoğlu yaşanan bu sıkıntıları Osmanlı ve Cumhuriyet Batılılaşmasının kadınlar üzerinden gerçekleştirdiği kıyafet hususundaki farklılığıyla açıklar:

> "Tanzimat döneminden sonra çıkartılan fermanlardan kadınlarla ilgili olan en önemli özelliği, Müslümanlar kadınların giyim-kuşam yoluyla Müslüman kimliklerini korumaları yönünde iken; Cumhuriyet döneminde ibre tamamen aksi yöne çevrilmiştir. Böylelikle zaten elit kesimin kadınları arasında çok rağbet gören "asri" giyim tarzı bütün halk tabakalarına mecburi kılınmıştır. Bu mecburiyet çarşafın yasaklanması dışında kanunlarda varlığını bulan bir

[10] Fatma Barbarosoğlu kamusal alandaki "dindar kadınlar"dan bahsederken çoğunlukla tesettürlü kadınları kastetmektedir. Barbarosoğlu'nun dindar kadın tartışmalarını genellikle başörtülü kadın çevresinde şekillendirdiğini söyleyebiliriz.

> mecburiyet değildir. Fakat asri kadın görüntüsünün statü bahşeden havası, kanunlardan değil kişilerden aldığı destek ile Müslüman kadın görüntüsünün özellikle tek parti döneminde sokaklardan tamamen silinmesi neticesini doğurmuştur." (Barbarosoğlu, 2017a: 179).

Barbarosoğlu, bu süreci kuşaklar açısından şu şekilde ele alır: Ona göre sembolik modernleşmenin yaşandığı Cumhuriyet'in ilk yıllarında Batılı tarzda giyinen kadınlar rejimin sunduğu modern kadın kıyafetinden fazla etkilenmemişlerdir. 1923'ten 1940'lara kadar "öncü kadın kimliği"ni hiç çıkartılmayan bir üniforma olarak taşıyan yeni hayatın inşa edicisi kadınlar, 1950'lerde çok partili hayata geçişle "idealist-başarılı-öncü kadın" tipi "küçük Amerika" rüyalarının öncelendiği gazete sayfalarından yavaş yavaş silinmiş ve yerini "ideal salon kadın" tipleri almıştır (Barbarosoğlu, 2016b: 39). Ancak Osmanlı terbiyesi almış dindar kadınlar tesettür yasaklarının olduğu hegemonik kamusal alana çıkmamayı ve evlerinin içini kale gibi muhafaza etmeyi tercih etmişlerdir. Bununla birlikte Osmanlı bakiyesi dindar kadınlar bu tercihlerini kendi kızları için uygulayamamış ve kendileri iyi bir eğitim aldıklarından dolayı kızlarının da eğitimli olmalarını istemişlerdir.

Resmi okullara giden dindar hanımların kızların bir kısmı modern değerlerle barışık bir hayat sergilerken bir kısmı üniversiteyi bitirdikten sonra başlarını örtmüşlerdir. Üniversiteyi bitirdikten sonra başını örten kuşağın ilk temsilcisi Doktor Hümeyra Ökten[11] örnek kişiliğiyle herkesin takdirini toplamıştır. Bir diğer isim Atiye Akyıl[12] tahsil hayatını ailesinin muhalefetinden dolayı ancak liseden mezuniyete kadar sürdürmüştür ve aileleri tarafından okutulmayan kızların dışarıdan bitirmelerine yönelik kurslarda Türkçe öğretmenliği yapmıştır. Genç kızların ortaokul ve lise diploması alarak üniversiteye

[11] 1925'de İstanbul'da dünyaya gelen ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde tıp eğitimi alan Hümeyra Ökten'le ilgili daha detaylı bilgiye ulaşmak için, Barbarosoğlu'nun Ökten gibi Cumhuriyet dönemi yaşamış dindar kadınlarla yüz yüze görüşmeler yaparak yazdığı "Cumhuriyet'in Dindar Kadınları" kitabına bakınız.
[12] 1925'de İstanbul'da, Nakşi Şeyhi Ömer Lütfi Özkişi ile Hafız Aziz Hanım'ın kızı olarak dünyaya gelen Atiye Akyıl hakkında daha detaylı bilgiye ulaşmak için Barbarosoğlu'nun adı geçen eserine bakınız.

gitmelerini sağlamıştır. Bu iki örneğin dışında annesinin muhalefetine rağmen tesettürü tercih eden Dr. Gülsen Ataseven özellikle 1970'li yıllarda dindar kadınların alternatif kamu arayışına bulduğu çözümlerle dikkat çekici bir özellik taşımaktadır.[13] Osmanlı bakiyesi öğretmenleri ve saydığımız kişilerin dışında, muhafazakâr kesimlerin resmi eğitimle barışması 4 aşamalıdır:

1. Şehirli muhafazakâr ailelerin, kızlarını en fazla kız liselerine kadar okuttukları safha,

2. Yükseköğrenimdeki kızların başı açık olarak başladıkları fakülteleri başı kapalı olarak bitirmeleri ve edindikleri tecrübeleri genç kuşaklara aktarmak için Kuran kurslarında, dernek ve vakıflarda çalışmaları.

3. İmam Hatip Liselerinin kız bölümlerinin açılmasından itibaren, üniversitelere devam eden başörtülü öğrencilerin sayısındaki artış.

4. 1983 yılından itibaren (YÖK'ün) devletin başörtüsüne geçit tanımayan tavrının yurt dışı imkânlarıyla aşılmaya çalışılması (Barbarosoğlu, 2016b: 40).

1960-70'li yıllar arasında ihtisas sahibi doktorlar kendi muayenehanelerinde görev yaparak ve öğretmenler de Kuran kurslarına devam edip ortaokul ve liseyi dışarıdan bitirmeye çalışan kız öğrencilere ders vererek kendi alternatif alt kamusal[14] alanlarını oluşturmuşlardır. Bu durum tesettürlü kadınların dikkat çekmemesinde önemli rol oynamıştır. İnsanların dindar kimlikleriyle oluşturdukları alt kamusal alanlarda rekabet değil, dayanışma ve sevgi ön plandaydı (Barbarosoğlu, 2016b:57). Ayrıca başörtüsü yasakları nedeniyle eğitim alamayan tesettürlü kadınlar 1970'li ve 1980'li yıllarda din

[13] 1940 yılında Gaziantep'te dünyaya gelen ve İstanbul Tıp Fakültesi'ni birincilikle bitiren Gülsen Ataseven ve Cumhuriyet döneminde ve sonrasında yaşamış diğer dindar kadınlar hakkında daha detaylı bilgi için Fatma Barbarosoğlu'nun Cumhuriyet'in Dindar Kadınları kitabına bakınız.

[14] Barbarosoğlu "alt kamusal alan" ifadesiyle daha çok devletin kamu alanının dışında kalan dernek, vakıf gibi sivil toplum oluşumlarına işaret eder. Cumhuriyet'in hegemonik kamusal alanına çıkmayı reddeden muhafazakâr kesimin buralarda bir araya gelerek kendi alt kamusal alanlarını oluşturduğunu ifade eder.

ilimlerini tahsil etmek için evlerde toplantı yapmaktaydı. Nazife Şişman kitap okuma ve bilgilenme gibi amaçların bulunduğu bu kadın toplantılarını feministlerin tabiriyle "bilinç yükseltici" toplantılar olarak görür. Barbarosoğlu ise toplantıların yapıldığı evlerin özel alan ancak burjuvada olduğu gibi salonlarının kamusal alan sayıldığını ve bu manada 1970 ve 1980'li yıllarda ev toplantılarının Müslümanların kendi kamularını oluşturmaya çalıştıkları bir alan olduğunu ifade eder (Barbarosoğlu, 2016a: 159).

Bununla birlikte dindar kadınların alternatif kamu arayışları, 1980'li yılların ikinci yarısından itibaren yerini, hegemonik kamuda kendini ifade edebilme çabasına dönüşmüştür. Bu çabada bir taraftan küreselleşen dünyanın kadın kuruluşlarına verdiği önem belirleyici olurken, diğer taraftan ülke ölçeğindeki kadın politikalarına daha aktif katılımın faydasına inanmak yatmaktadır. Mesela 1995'te Pekin'de düzenlenen BM 4. Dünya Kadın Konferansı'na dört temsilci ile katılınmış,[15] 1996 yılındaki Habitat zirvesinde Gökkuşağı Kadın Platformu ve Başkent Kadın Platformu olarak etkin bir faaliyet sergilemiştir (Barbarosoğlu, 2016b: 55).

Diğer taraftan, 90 sonrası dindar medyanın da ortaya çıkmasıyla yasaklara karşı olma hususunda kamusal alan oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu süreci Nazife Şişman şu ifadesiyle eleştirir: "Türkiye'de modernleşmenin etkilemediği evler ve kadının geleneksel konumu dindarlar tarafından adeta bir kale gibi savunulurken 90'lı yıllar sonrasında tesettürlü kadınların kamusal alanda yer alması fikri Müslümanlar tarafından bayraklaştırılarak savunulmaya başlamıştır." (Barbarosoğlu, 2016a: 27). Barbarosoğlu modernleşmeyi doğal sürecinde yaşamadığımız için bu keskin dönüşlerin olduğunu söyler. Nazife Şişman Müslümanların kamusal alan konusundaki siyahtan beyaza keskin

[15] Pekin Konferansı'na Gökkuşağı Kadın Platformu'nun temsilcisi olarak Münire Yarar, Nazife Şişman, Mehlika Mısıroğlu ve Selime Sancar katılmıştır.

dönüşünü günümüzde kamusal alanın var oluş alanı olarak görülmesine bağlar. Barbarosoğlu da yaşanan süreçle şunun farkına varıldığını ifade eder:

> "Evlerinden hiç çıkmayan kadınlar değil, tam tersine "öteki" ile karşılaşan, mücadele eden kadınlar daha bilinçliydi, çocuklarını eğitmek konusunda daha idealistlerdi. Çünkü her an kötü ile karşılaşmak, iyi olanın hâkimiyetini sağlamak konusunda daha fazla çalışma azmi verebiliyor. Sürekli mücadele halinde olmak, teçhizatı sürekli gözden geçirmenizi zaruri kılıyor. Yani kendinizi, hem sizin gibi düşünenler üzerinde hem de sizin gibi düşünmeyenler üzerinde sürekli test etme imkânı sunuyor kamusal alan." (Barbarosoğlu, 2016a: 32)

Bununla birlikte, 90'lı yıllardan itibaren sivil toplum örgütlerinin yaygınlaşması ve özel/kamusal alanda görünürlüğün ön plana çıkması dindar kadınların sosyal faaliyetlerini etkilemiştir. Barbarosoğlu'na göre kadınlar arasında var olan "daha İslami bir hayat yaşamak" anlayışı yerini seküler dünya zihniyetini destekleyen tavırlara bıraktı. Barbarosoğlu dindar camianın kamusal alanda Müslümanların gücünü göstermeyi amaçlayan faaliyetler organize ederken icra ettikleri eylemlerin neye hizmet ettiğini hesaplamadığını ve daha günübirlik, gösterişe dayalı faaliyetlere gerçekleştirdiğini savunur. Ona göre 90'lı yıllar öncesinde panellere, toplantılara ünlü isimler "kendimizi onlara tanıtalım" anlayışına bağlı olarak davet edilirdi. Ancak günümüzde panellere ünlü isimleri davet etme niyeti o kişilerin isimlerinden yararlanmaya yönelik oldu. Barbarosoğlu bilgiye değil de şova itibar ediliyor oluşunun kamusal alanla ilgili olduğunu söyler. (Barbarosoğlu, 2016a: 161-164).

2.1.3. Yasaklar Alanı Kamusal Alan ve Sonuçları

Tarih boyunca kıyafetler, özellikle de kadın kıyafetleri, dine ve ahlaka aykırı bulunduğu için yasaklanırken, Türkiye'de dini veya siyasi sembol oldukları gerekçesiyle yasaklanmıştır. Barbarosoğlu bu sürecin yasakları savunanlar ve yasakların mağduru

olanlar için birçok yönden olumsuz sonuçlar doğurduğunu ifade eder. Kıyafet İnkılâbı'nın temel dinamiği olan estetik zevkin incinmesi/incinmemesi, dindar kimliği önceleyenler tarafından farkında olunarak/olunmayarak içselleştirilmiş; "başörtülü ama zarif", "başörtülü ama şık", başörtülü ama şehirli" gibi tanımlamaların doğmasına sebep olmuştur. Bu da 1970'li yılların dindar kadın kimliğinin farklılıklar üzerinden değil de "örtülü şık kadın" imajı estetik paydasında eşitlenerek kurulmasına sebep olmuştur. 1970'li yıllarda görünmez alandan görünür alana geçen dindar kızlar ve kadınlar kendilerini ifade eden giyim dilini "estetik zevkin incinmesi"ne ideolojik bir önem atfeden Cumhuriyet kamusunu üzmeyecek bir şıklık içinde dışa vurmaya çalışmışlardır. Kuşkusuz bu konuda dönemin en iyi temsilcisi Şule Yüksel Şenler'dir. Uyumlu giyimi, baş bağlama şekli, başörtüsüne taktığı broşlar kamusal alanın estetik olarak incinmesini önleyici tedbirlerdir. Bu tedbirler ilerde tesettür modasının doğmasına sebep olur ve 1970'li yılların "şık dindar kimliği" 1980'li yıllar boyunca kamusal alanı değiştirmeye yönelik bir muhalif tavır iken 90'lı yıllardan itibaren içi boşaltılmış ama şıklığı korunmuş bir kimlik haline dönüşür (Barbarosoğlu, 2016c: 21)

Barbarosoğlu şiddetli yasakların laik-dindar kadın kutuplaşmasına, iki tarafta sembolik bir düello oluşmasına ve militan zihniyetlerin doğmasına neden olduğunu savunur. Ona göre "başörtüsünün bayraklaştırılmasının" sebebi de dönemin başörtüsü yasaklarıdır. (Barbarosoğlu, 2016a: 28). Barbarosoğlu laik-dindar kadınlar arasındaki çatışmayı şöyle bir psikolojik yaklaşımla ele alır:

> "Laik-modernist kadınlar kamusal alandaki mevcut hayat tarzlarının doğrudan tesettürlü kadınların tarafından tehdit edilmeyeceğini ve fakat tesettürlü kadınların varlığından güç alan ataerkil erkek zihniyeti tarafından kendi özgür seçimlerinin baltalanacağını düşünüyorlar. Yani kamusal alan tesettürlü kadınlar tarafından "işgal edilince" kendilerinin mevcut yerlerinin sarsılacağı endişesi, laik-

> modernist kadınların tesettürlü kadınlar ile özgür bir atmosfer içinde bağ kurmasını engelliyor (Barbarosoğlu, 2017a: 173,174)."

Barbarosoğlu bu kutuplaşmasının her iki tarafın kendi toplumsal projelerini üretmesine engel olduğunu söyler. Ona göre laikler ve Müslümanlar karşı taraftan da hiçbir taarruzun olmadığını düşünerek kendi toplumsal projelerini üretmek zorundadırlar. Bu gerçekleştiğinde görülecektir ki zıtlaşmanın sebebi iki tarafın farklı projelere sahip olduğu için değil hiçbir projeye sahip olmamasının verdiği eziklikten kaynaklanmaktadır (Barbarosoğlu, 2017a: 143).

Barbarosoğlu sorun ve mağduriyet kelimelerinin başörtüsüyle birlikte kullanılmasına "eylemsizlikten kariyer" yapan bir kuşağın ortaya çıkmasına sebep olduğunu ifade eder. Barbarosoğlu bu tezini başörtüsüyle ilgili olan yürüyüşler üzerinden izah eder. Başörtülüler yürüme eylemleriyle medyada yoğun bir gündem oluşturmuş ve "mağdureler" olarak görünür olmuşlardır. Ancak kısa bir süre sonra bu konu gündemden düşmüş ve başörtülü öğrenciler tüm enerjilerini her yerde başörtüsü yasaklarının bahsedilmesi için harcamışlardır. Öte yandan hayat akıp geçmiş ve Müslümanlar başörtüsüne kilitlenerek hayatın içinde kaybolmuşlardır. Yasaklar bittiğinde hayata dair hiçbir projelerinin ve görüşlerinin olmaması bu kilitlenmenin kötü sonuçlarındandır. Zaten yasakların da yapmak istediği budur (Barbarosoğlu, 2016a: 59,60).

Barbarosoğlu'na göre tüm İslam ülkelerinde olduğu gibi Türkiye'de de kapitalist değerlerin içselleştirilmesinin önündeki en büyük engel kadınlardır. O, laikçilerin yasaklar döneminde bu engelin aşılması ve başörtüsüne olumsuz anlamlar yüklemek için zaaf noktaları tespit etmeye çalıştıklarını şu cümlelerle açıklar:

> "Laikçiler bu görüşleri için dayanak noktası olarak büyük oranda Nilüfer Göle'nin Modern Mahrem'ini aldılar. Kitapta yanlış anlaşılan bir husus vardı. Üniversite'de okuyan başörtülü öğrenciler "Niçin okuyorsunuz?" sorusuna, "Tebliğ yapmak

için.” Cevabını vermişti. Buradaki tebliği doğrudan propaganda olarak anlamayı tercih edenler, tesettürlü öğrencilerin gayesinin politik olduğu neticesini çıkardı. “Tebliğ” cevabından, birinci dereceden maksadın doktorluk, öğretmenlik olmadığı maksadı çıkarıldı. Halbuki orada ifade edilen “tebliğ” bugün benim olmadığından şikayetçi olduğum “mükemmellik projesi”ne ait olmak anlamına geliyordu. Yani bulunduğun yer neresi olursa olsun, edindiğin bilgileri Müslüman’a yakışır şekilde sunmak ve bilgisini insanların hizmetine vermek… Yani doktorluğun ve öğretmenliğin doğrudan hizmet edebilme ve Allah’ın rızasını kazanma konusunda daha uygun bir meslek olduğuna inanma… 1980’li yılların ikinci yarısından itibaren tesettürlü öğrencilerin propagandist olarak algılanmasında “tebliğ”in muhtevasının kasıtlı olarak yanlış doldurulmasının önemli rolü vardır.” (Barbarosoğlu, 2016a: 45)

O yüzden başörtüsü yasakları zamanında başörtüsü yerine türban kelimesi kullanılmıştır. Üniversitedeki başörtülü öğrencilere halkın destek vermesini engellemek için “bunlar sizden farklı imajı yerleştirilmeye çalışılmış ve onlara türbanlılar denilerek bir ayrıma gidilmiştir. Laikçiler evinde oturan ve kamusal alan talebi olmayan başörtülü kadınları mübarek saymış üniversitede okuyan, meslek sahibi olan yani kamusal alan talebinde bulunan başörtülü kadınları tehlikeli olarak algılamıştır (Barbarosoğlu, 2016a: 46). Bu durum da halkın bir kesiminin okuyan tesettürlü öğrencilere önyargıyla bakmasına sebep olmuştur.

Bununla birlikte Barbarosoğlu kamusal alanın çok da ahlaki bir alan olmadığını ve Müslümanların ille de bu alanda var olma talebini eleştirir. Ayrıca Ona göre bazı çevreler tarafından “öcü” ilan edilen ve farklılaştırılan başörtülü kadınlar bu alanda var olabilmek için kendilerinin farklı olmadıklarını ispata kalkışmıştır. Kamusal alanda öteki kadınlara benzediğinde hürriyetini kazanacağını düşünen başörtülü kadın din ve ahlaki açıdan farklı olduğunu davranışlarıyla göstermek yerine markalı ve pahalı giyinerek tüketim açısından

onlarla aynı olduğunu ispat eylemine girişmiştir. Bu durum da bütün meselenin "bir metre bez" etrafında odaklanmasına sebep olmuştur. Barbarosoğlu böylece yasakçı zihniyetin iki kere kazandığını ifade eder. Hem yasaklayarak Müslüman kadın kimliğini kamusal alandan uzaklaştırmış hem de kamusal alanda görünür olmak için Müslüman kadınların başlarındaki örtüye rağmen "Kapitalist dünyanın değerleriyle barışık bir kimliğe doğru" dönüşmesini sağlamıştır (Barbarosoğlu, 2016a: 36).

2.1.4. Hidayet Romanları Aracılığıyla Edinilen Kamusal Alan Tecrübesi

Radikal ve muhalif söylemlerin İslami çevreleri baskıya aldığı bir dönem olan 1980'li yıllarda, Hidayet romanları, insanlara daha kolay anlaşılır bir din ve o dönemde çok fazla dışarı hayat yaşantısına sahip olmayan dindar kızlara kamusal alan tecrübesi sunmayı amaçlamıştır. Dönemin birçok dindar kızı da bu kitapları okuyarak evlerinin dışındaki dünya hakkında bilgi sahibi olmaya çalışmışlardır. Barbarosoğlu'nun bu konudaki düşüncelerine geçmeden önce hidayet romanlarının genel tanımları, ona yöneltilen eleştiriler ve 90'lar sonrası değişen dindar edebiyatı kısaca ele alınacaktır.

Karakterlerinin İslam'la şereflendiği hidayet romanlarının ortak amacı topluma müşterek İslam ülküsü sunmaktır. Kenan Çayır'a göre hidayet romanları kadınların toplumdaki pozisyonunu temel almıştır. Romanlarda İdeal İslami düzen için kadının iffeti ve namusu önemlidir ve kadınların başörtüsünü takması teşvik edilir. Başörtüsü kadınları fitneden korur ve ideal İslam'ın devamlılığı için gereklidir. Bununla birlikte, Çayır romanların kadınların kamusal alanda profesyonel bir işe sahip olma isteklerini İslam'ı tebliğ etme amacıyla birlikte meşrulaştırdığını belirtir (Çayır, 2007: 18). Hidayet Edebiyatı'nı Edebiyat ve İslamcılık ilişkisinde ele alan ve geçmişten günümüze etkisini devam ettiren bir tür olduğunu söyleyen Köse ise hidayet romanlarını şu şekilde ifade eder:

> "Müslümanca bir yaşam için ideal olanı arayan hidayet romanları, 1970'li yıllarda yükselişe geçen İslâmcılığın etkisiyle yazılmış metinlerdir. Bu metinlerde

çoğunlukla ana karakterlerin kötücül iç/dış çatışmalardan sıyrılarak huzurlu bir dindar kimliğe doğru yönelmeleri anlatılır. Bu değişim anlatısını güçlendirmek için karakterler, zamanlar ve mekânlar arası çelişkilerin kutuplaştırıldığı anlatılar (öyküler) geliştirilmiştir." (Köse, 2014: 7)

Bununla birlikte, hidayet romanları içerik, üslup ve edebi olmak üzere birçok yönden eleştirilmiştir. Düzgün bir hayat yaşamayan kişiler bin bir gece masallarında bile karşılaşılmayacak bir tesadüfle İslam'la tanışıyorlar. Ayrıca hızlı şekilde yazılan bu romanlar günlük hayattaki haberleri çok abartmaktadır (Ağar, 1987-1988: 75). Acemice yazılmış bu eserler ne bir roman için gerekli edebi üsluba sahip ne de İslami düşünceyi yansıtma kapasitesindedir (Miyasoğlu, 1999: 101). Bu eleştirilerin yanı sıra, Çayır 1990'larda dindarların kolektif söylemden bireysel söyleme geçmeleri ve artık üst iş pozisyonlarında yer edinmeleri sebebiyle bu romanlarda Müslümanların alt sınıfa aitmiş gibi gösterilmesinin İslamcılar tarafından kabul edilmediğini ifade eder. Ona göre değişen söylemle birlikte 90'lı yıllardan itibaren dini kitaplar da değişmiştir. 1980'lerin ideolojik kitapları ve birisini hidayete erdirme romanları popülaritesini kaybetmiştir (Çayır, 2007: 136).90'lı yıllardan itibaren Müslüman yazarlar okumuş dindar kadınların modern hayatta karşılaştıkları sorunlar ve ikilemler hakkında yazmaktadırlar. Bu alanda etkin yazarlardan olan Cihan Aktaş kitaplarında dışarıda çalışamayan eğitimli kadınların hayal kırıklığını işler. Bu kadınlar kararsız bir kimliğe sahiptirler: ne taşralıdır ne de şehirli; ne ev hanımıdır ne de iş kadını; ne hırslıdır ne de rahattır; ne dışarıda var olabilmeyi başarmış ne de evde mutludurlar (Aktaş, 1991: 32).

Barbarosoğlu'na göre ise hidayet romanlarının en dikkat çeken yönü erkek karakter aracılığıyla dinden uzak bir yaşamı olan genç kızın hidayete ermesidir. Kız başını örtünceye kadar bir dizi sıkıntının üstesinden gelerek başını örter ve hikâye mutlu sonla biter. Barbarosoğlu asıl hayatın başladığı yerde romanın bitmesini eleştirir. Hayatın başladığı yer metcezirlerle doludur. Barbarosoğlu popüler roman olarak gördüğü hidayet

romanlarının kurgusunun buna müsait olmadığını ve okuyucusuna çatışmasız bir mutluluk sunduğunu ifade eder. Bu da gerçek hayattan kopuk bir durumdur (Barbarosoğlu, 2016a: 85). Bunun yanı sıra, Barbarosoğlu hidayet romanlarını insanları dış görünüşe dayalı sığ bir çatışmanın içine ittiğini ifade eder. Bütün başı açık kadınların kötü olması ya da başını örter örtmez kişinin mükemmelleşmesi gibi uç anlatımların gerçek hayatta karşılığı yoktur (Barbarosoğlu, 2016a: 90).

Her ne kadar hidayet romanları gerçek hayatı yansıtmaktan uzak da olsa bir dönemin özellikle 1980'li yılların dindar gençliğine özellikle genç kızlarına cazip gelmiştir. Kapalı çevrelerde yaşayan genç kızlar, kadınlar bu romanlar vasıtasıyla kamusal alan tecrübesi edinmeye çalışmıştır. Roman onlara olağanüstü bir kamusal alan tecrübesi sunar. Maalesef okur, bu tecrübenin gerçekliğe uymayan taraflarını görecek birikime sahip değildir. Böylece okur hayatında hiç karşılaşamayacağı tipler ve tartışma ortamları için enerji ve depolamış olur (Barbarosoğlu, 2016a: 98). Romanların kahramanları okuyucuların asla gerçekleştiremeyeceği tebliğler ve tartışmaları bütün inanalar için gerçekleştirmiş olur. Barbarosoğlu'na göre bu durum paylaşılan bir sevap ve huzur ortamı sunar. Ayrıca kitaplarda Allah'a inanmayanları ikna edecek diyalogların geçmesi okuyucuyu da aynı durumla karşılaşması halinde nasıl davranacağı konusunda rahatlatır. Barbarosoğlu böylece okuyucuların yapay bir dini doygunluğa ulaştığına ve bu durumun çok tehlikeli olduğuna dikkat çeker (Barbarosoğlu, 2016a: 92). Bununla birlikte, Barbarosoğlu 90'lı yıllardan itibaren hidayet romanlarının etkisini yitirdiğini ve TV'nin yaygınlaşmasıyla gençlerin yazılı basına ilgisinin azaldığını ifade eder (Barbarosoğlu, 2016a: 200).

2.2. FATMA BARBAROSOĞLU'NDA KADIN TEMASI

2.2.1. Kadın Tanımlamaları

Modern insan sürekli bir tanımlama merakı ve çabası içindedir. İçinde yaşadığı dünyayı betimleyerek ve belli sınıflara ayırarak algılayabilmektedir. Tanımlanma takıntısından en çok da kadınlar nasibini almaktadırlar. "Modern kadın", "geleneksel kadın", "Şık kadın", "rüküş kadın", "başörtülü kadın", "laik-çağdaş kadın" gibi tanımlamalarla kadınlar şekilciğe maruz kalmaktadırlar. Barbarosoğlu da şekilciliğe aşırı vurgu yapmanın muhtevanın oluşmasını engellediği ve kabuğun kalınlaşmasına neden olduğunu ifade eder. Günümüzde yaşanan şekilci sıkıntılar insanların şehirli kimlik üzerinden sıkıntı çekmesinden ve kimliğini muhkem kılamamasından kaynaklanmaktadır (Barbarosoğlu, 2007b). Barbarosoğlu'nun yazılarında çeşitli kadın sınıflamalarına rastlamaktayız:

2.2.1.1. Laik-Modernist Asri Kadın

Cumhuriyet'in ilk yıllarında rejimin sunduğu kıyafeti giyerek, modern çağdaş kimlikleriyle devlet ideolojisinin lokomotifi durumunda olan kadınlardır. Mesleğinde başarılı, yeni rejimin yeni kızları çok partili döneme kadar yeni hayatın inşa edicisi kadınlar, her mesleği icra eden ilk ve başarılı "öncü kadın" kimliği taşır (Barbarosoğlu, 2016b:38). Günümüzde bu kadınlar kendilerini "Kemalist-çağdaş" olarak tanımlamaktadırlar. Bununla birlikte, gündüz başarılı bir kadını olmak ve akşamları da modern tarzda kıyafetlerle davetlerde medenileşmenin sembolü olma sorumluluğuna sahip bu kadınlar ilerleyen zamanlarda feministlerce "yorulmaz kadın kimliği" olması yönüyle eleştirilir. Birçok yerde bulunmaya çalışan bu kadınların aslında hiçbir yerde olamamaları ve talep edememeleri eleştirinin odak noktasını oluşturmuştur Bunun yanı sıra, Barbarosoğlu'nun bu tip kadın tanımı ile Cihan Aktaş'ın "Elitist-Batıcı Kadın" tanımı arasında benzerliklere rastlamak mümkündür. Son Osmanlı zamanlarında Islahat ve Tanzimat Fermanlarından sonra ortaya çıkan elitist grup halkı zevksiz ve cahil olarak

görüp kendilerini halkı eğitecek seviyede olduğunu iddia ederler. Bu kadınlar Batı uygarlığının üstün bir model olduğuna inandığı ve yerli olanı küçümsedikleri için "Çağdaş Batı Uygarlığı" tartışma götürmez bir idoldür onlara göre. Yetiştirilme koşullarına ve çocukluk ideallerine bağlı olsalar da batıcılık ülküsüyle bunları harmanlamışlardır (Aktaş, 1991: 43). Elist takım Kadın hakları hareketini batıcılıklarının kanıtı olarak görmüşlerdir. Nitekim, Cumhuriyet'ten birkaç on yıl önce başlayan "asrileşme" kampanyasının bir parçası olmuştur kadın konusu. Bu çerçevede de, Cumhuriyet'le birlikte Atatürk'ün kadın hakları konusunda düzenlemeler yapmasını ve kadınlar için yapılan değişimleri ilk önce bu kadınlar sorgusuz-sualsiz benimsemişler ve asri kadın kimliğine bürünmüşlerdir (Aktaş, 1991: 40).

2.2.1.2. Cumhuriyetin Dindar Kadınları

Yeni rejimin sunduğu kadın modelini benimseyip savunan kadınlar olduğu gibi yeni kadın tipini onaylamayan ve bu kimliği taşımak istemeyen de bir grup kadın olmuştur. Barbarosoğlu, Cumhuriyet'in ilanından 1950'li yıllara kadar olan dönemde yaşayan eğitimli dindar kadınlarla görüşmeler yaparak, onların mücadelelerini "Cumhuriyet'in Dindar Kadınları" eserinde detaylı anlatmıştır. Onlar için şu ifadeyi kullanır: "Harf inkılâbına, hem eskimeyen yazı, hem de yeni yazı öğrenerek ve öğreterek; "yeni kadın tipi"ne, başlarını örterek; kamusal hayatın seküler diline, üniversite mezunu ama dini vecibelerini yerine getiren bir kimlik üzerinden karşılık verdiler." (Barbarosoğlu, 2016c: 17). Osmanlı bakiyesi dindar kadın olarak da tanımlanan bu kadınlar Osmanlı ile Cumhuriyeti, kamusal hayatın seküler dili ile özel hayatın mahremiyetini birbirine bağlayan bir kuşak işlevi görmüşlerdir. Öncü cumhuriyet kadınları bütün enerjilerini ulusu çağdaş medeniyet zirvesine çıkarmaya harcarken dindar kadınlar zamanlarını Allahın rızasını kazanmaya örgütlemişlerdir (Barbarosoğlu, 2015a: 148).

2.2.1.3. Geleneksel Dindar Kadınlar

Barbarosoğlu'nun yazılarında geleneksel dindar kadın ifadesine çok sık rastlanır. Ancak Barbarosoğlu belli bir tanımlama getirmemiştir. Bu durumun makul sebebi olarak gelenekselliğin artık dindar çevrelerde bile benimsenmemesini ve dindar kesimin modern kavramlar kullanmasını görebiliriz. Buna rağmen, yazıların geneline baktığımızda "geleneksel dindar kadın" eğitim almamış, dini geleneksel olarak yaşayan kişi olarak algılamaktayız. Aktaş ise "Gelenekçi Kadın" tipinin dindar/Müslüman kadınla özdeşleştirilmesinin büyük bir yanılgı olduğunu söylerken gelenekçi kadının Müslüman olmadığını söylemenin mümkün olmadığını ifade eder. Ona göre gelenekçi Müslüman kadın derinliksiz bir dindarlığa sahiptir. Genel-geçere uyan, yönlendirilen, zihinsel işleyişi kısırlaşmış, içinde yaşadığı toplumun gelenekleriyle dinin kuralları arasındaki farkı ayırt edemeyen bir kadındır o. Bu noktada Aktaş kadınların gelenekçiliğinden bahsederken kavmi gelenekleri, dini ahkâmların yerine oturtulmuş batıl inanç ve hurafeleri, yoz toplumsal ve bireysel alışkanlıkların sürüşünü, İslam'a aykırı olarak devam eden çarpık aile ilişkileri içerisinde kadının eziklik durumunu kast eder (Aktaş, 1991: 80-83).

2.2.1.4. Modern Dindar Kadınlar

Modernlik üzerinde kafa yormayan ve modernleşmeye ayak uyduran kadınlardır. Modayı takip eder, modern olmaya olumlu mana yükler ve tüketim kültürünü benimsemişlerdir. Hayatındaki öncelikler ve sonralıklar sırasını dine göre değil de modernite üzerinden tayin eder ve moderne direnmeyi aklından bile geçirmez. Barbarosoğlu, o kadınların başörtüsü mücadelelerini dini muhtevadan ziyade kadın haklarına yaptığı vurgu ile modern bir kadın hareketi olarak sunduğunu ifade eder (Barbarosoğlu, 2017a:170). Aktaş'ın "Tüketici-Boş Kadın" tiplemesi Barbarosoğlu'nun kadın tanımlamasıyla tüketim açısından bazı ortak noktalara sahiptir. Tüketici kadın kapitalizmin üretim-tüketim kısır döngüsünü besleyen bir konumdadır. Genellikle ekonomik soruna sahip

olmayan, yalnızca anı yaşayacak kadar zeka kapasitesine sahip ve birçok hayati yükümlülüklerden bihaber bu kadınlar hem kendi cinsi hem de kocası ve çocukları için faydasızdırlar (Aktaş, 1991: 70).

2.2.1.5. Mükedder Kadınlar

Barbarosoğlu, başörtülerini hürriyetlerinin sembolü olarak taşıyan ve hürriyetlerini Allah'a kul olarak belirleyen mümin ve mükedder kadınlardan bahseder (Barbarosoğlu,2006). Onun açısından önemli olan kendini "modernin içinde direnen" olarak konumlandıran kadınlardır ve onların öncelikler ve sonralıklar listesine ne kadar riayet ettikleridir. Onlar için şu ifadeleri kullanır:

> "Sıralamanın sıhhatini değerlendirme noktasında referans aldıkları kişi ve kurumlar ve de en önemlisi, moderne direnmenin nirengi noktası olan muhabbet diline ne kadar sadık kaldıkları. Modern olmayı olumlu bir değer olarak görenlere hemen her yerde rastlamak mümkün. Modernlik üzerinde kafa yormuş, fakat direnen konumda kalmayı tercih etmiş kadınlar! En çok sizden haber almaya ihtiyacım var." (Barbarosoğlu, 2017a:171)."

Aktaş'ın "Aydın Müslüman Kadın" modeli Barbarosoğlu'nun "mükedder kadın" tanımıyla benzer özellikler taşır. Aydın Müslüman kadın bütün iyilikleri ve hayırlı eylemleri, Allah'ın dinini en güzel yaşama kaygısıyla yapar. İçinde yaşadığı toplumun sorunlarını çok iyi tanıyan, kadınlığı ve insanlığıyla alakalı olarak ayrı ayrı ve iç içe sorumluluk taşıyarak, eylemleriyle üretkenliğe dönük biridir. Sürekli sorular soran zihinsel işleyişiyle geleneksel ve genel geçer belirli "din"le yetinmeyerek yaptığı araştırmalarla kendi dininin asli kimliğinin ve bu bağlamada asli kişiliğini tanıyıp sahiplenir (Aktaş, 1991: 120-123).

2.2.1.6. Türbanist Kadınlar

Barbarosoğlu, başörtülü kadınları/kızları özne olarak görmeyen, her durumda başörtüsünü birincil ve o başörtüsünü taşıyan kişiyi ikincil durumda gören kadınları "türbanist" olarak tanımlar. Tabi bu türbanist özelliği taşıyan erkekler de vardır. Barbarosoğlu, türbanistlerin özelliklerini şöyle açıklar:

> "Türbanistler, başörtülüleri savunuyormuş gibi yaparken esasında kendi makamlarını, mevkilerini, yıpranan, eskiyen düşünce dünyalarını "türbanist tavırlar" üzerinden onarmaya çalışırlar. Mesela kamuoyu önünde başörtüsünü savunan türbanistler, gündelik hayatlarında karşılarına çıkan bir başörtülü ile asla göz hizasından bir ilişki kurmazlar. Kendileri yukarda, başörtülü şahıs ona temana eden konumda olmalıdır. Türbanistler tirübünlere oynamayı severler. Türbanistler başörtülülerin en çok mağduriyetlerini severler. Göle mağduriyet üzerinden maya çalındıkça, mağdurların avukatı rolü kendilerinde ebediyen kalmış olacaktır. Türbanistler tıpkı anti-türbanistler gibi başörtülüleri fon kâğıdı olarak sever. Türbanistlerin fikirsel ya da vicdani bir dertleri yoktur. Onların ilgiye ve alkışa ihtiyacı vardır." (Barbarosoğlu, 2008d).

2.2.1.7. Anti-türbanist Kadınlar

Türbanistlerin varlığı anti-türbanistlerin oluşmasına neden olmuştur. Rasyonel bir dil yerine irrasyonel bir dile sahip başörtüsüne karşıtı kadınlar savundukları konumu korku ve tiksinti üzerinden anlatmaya çalışırlar. Barbarosoğlu bu kadınların özelliklerini şu şekilde ifade etmektedir:

> "Anti-türbanistlerin en önemli özelliği, uzlaşmaya ve tartışmaya kapalı oluşlarıdır. Fikir ile değil klişelerle tartışırlar. Kedilerin, köpeklerin, kuşların özgürlüğünü tartışmaya hazırdırlar. Ama tesettürlü bir genç kızın özgürlüğünü akıllarından geçiremeyecek kadar empati yoksunudurlar. Tesbihatları "eskiden

türban yoktu" şeklindedir. Haftada 70 bin defa söylerlerse laikliğin korunacağını düşünürler. "Benim babaannem" imajını her zaman ve mekân için rehber olması yolunda gayret gösterirler." (Barbarosoğlu, 2015a: 94).

Aynı zamanda Barbarosoğlu, modern zihniyetin temel özelliği olan konuyla arasına mesafe koyarak, analitik düşünme becerisinin anti-türbanistlerde olmadığını ve eleştirilerini belli bir mesafeden dile getiremediklerini ifade eder. Onları daha birikimli ve mantıklı tartışmalar yapmaya davet eder (Barbarosoğlu, 2008a).

2.2.1.8. Kalbi Olan Başı Açık Kadınlar

Barbarosoğlu insanlara dindar olmalarına ya da olmamalarına, başörtülü ya da başörtüsüz olmalarına göre değer biçmez. Ona göre insanlar ikiye ayrılır: Kalbi olanlar ve kalbi olmayanlar. Kalbi olmayanlar durumları kendi nefislerine ve çıkarlarına göre değerlendirip, kendine benzemeyenleri dışlarlar. Kalbi olmayan başı açık kadınlar başörtülülerin özgürlüklerini umursamazken, kalbi olan açık kadınlar elleri vicdanlarında bütün haksızlıklara karşı dururlar. Onlar kendi zümresinin ya da kendi mevkilerinin peşinde değillerdir. Barbarosoğlu kalbi olan bütün kadınlara birlikte olma çağrısı yapar:

> "Kalbi olan bütün kadınlar olarak nefeslerimizi biriktirmemiz gerekiyor. Bize hiç benzemeyene saygı göstermeyi, her ne olursa olsun insan yanımızın, anne yanımızın yek dil olmaya yeteceğini görmek ve göstermek zorundayız. Korkusuz! Lakin merhametli, şefkatli. Yalnız kendi çocuğuna değil dünyadaki bütün çocuklara analık yapacak kadar yüreği engin kadınlara ihtiyacımız var. Sınıfımızı, konumumuzu korumak adına her türlü ahlaksızlığa razı olmak için "korku" biriktirmek neden!!! Hadi hesaplaşalım aynadaki çehremizle. Türbanistlere de antitürbanistlere de karşı durmanın tam zamanı." (Barbarosoğlu, 2007b).

Aktaş da bu tip kadınlardan "Aydın Kadın" olarak bahseder. Ona göre ideolojileri ne olursa olsun; yaşadıkları toplumun nesnel koşullarının, yani o toplumu oluşturan

bireylerin kimliklerinin, tarihlerinin, dillerinin, dinlerinin, gelenek ve göreneklerinin farkındadırlar ve onlara saygı duymayı bilirler. İnsani değerleri ve özellikleri kendi ideolojilerine rağmen savunmayı başarabilen birileridir. Görece bir adalet, hak hukuk ve barış anlayışına sahip değildirler. Barış ve özgürlüğü sadece kendi yoldaşları için talep etmez tüm insanlık için ister. Zulüm kendi ideolojisi tarafından yapılıyorsa onu eleştirmeyi ve sorgulamayı da bilir (Aktaş,1991: 107). Özetle, objektif ve hakkaniyete uygun bir vicdana sahiptirler.

2.2.2. Tesettür

Tanınma gereksinimi modern çağla birlikte başlamıştır. Modern öncesi zamanlarda "kimlik" ve "tanınmaktan bahsedilmezdi. Bu o kişilerin bir kimliğe sahip olmadıkları için değil; bu tanımlar onlar için bir problem teşkil etmiyordu ve bu konuları konuşma gereği dahi duymuyorlardı. Taylor kimliği kişinin toplumdaki birbiriyle olan ilişkisi içerisinde değerlendirerek kamusal düzeyde ele alır. Taylor'a göre tanınma isteği kimlik ile ilişkilidir. Sonuç olarak onun için kimlik, "kısmen tanınma ya da tanınmama yoluyla çoğunlukla da başkalarının yanlış tanıması yoluyla (…) biçimlenir" (Taylor, 2005: 42-46)

Türkiye'de yaşanan tartışmalarla başörtüsü bir kimlik sembolü haline gelmiştir. Barbarosoğlu bu meseleyi sosyolojik bir mesele olarak ele alınmasından rahatsızlık duyar ve başörtüsünü Taylor'un "tanınma takıntısı" içinde yorumlamaktan çekinir. Başörtüsü, inananların bedenleri aracılığıyla dünya ve ahiret tasavvurunu gün yüzüne çıkarmalarıdır. Bu yönüyle Taylor'un tanımından farklı bir tanınma talebidir. İslam'da "tanınma" politikaları açısından kişinin kimliğinin ilk bakışta fark edilmesi gerekir, bunu da Müslümanlar kıyafet yoluyla gerçekleştirir. Ona göre "Başörtüsü bir kimlik değil, kimliği olanların kullandığı örtüdür" (Barbarosoğlu, 2016a: 55,56).

Barbarosoğlu'na göre "baş örtme, ontolojik bir duruştur". Müslümanlar bunu göz ardı ettiğinde ve kamusal alan mücadelelerini karşıtlarına sosyolojik bir dille anlattığında bu duruşa zarar vermektedirler. Barbarosoğlu başörtüsü kavramını Batılı sosyologların kavramlarıyla açıklamaya çalıştığımız zaman laikçi kesimle ortak bir dile kavuşacağımızı ancak kendi meselemize yabancılaşacağımızı ifade eder. O başörtüsünün kimliğin sembolik dışa vurumu olarak yorumlandığında, Allah ile kul arasındaki yolculuğun başlamayacağını savunur. Başörtüsünün bir kimlik olarak tartışılmasından ziyade bu yolculuk üzerinde herkesin tekrar düşünmesi gerekmektedir (Barbarosoğlu, 2016a:62).

Barbarosoğlu başörtülü kadınlardan bir "mükemmellik" beklentisi içindedir. Ona göre erkekler dışarıda dindar kimliklerini saklayabilirken "Dindar kadınlar başörtüleriyle kendi varlıklarını karşı taraf için şeffaflaştırmış olmaktadırlar." Bir tesettürlü kadın sadece kendisini temsil etmekle kalmaz diğer tesettürlü kadınları da temsil eder. Kamusal alanda var olan kadının İslam'ın temel ilkelerinden olan "İyiliği emret, kötülükten men et" düşüncesiyle hareket etmesi gerekir (Barbarosoğlu, 2016a: 38). Bununla birlikte Nazife Şişman tesettürlü kadınların başörtüsü yasaklarını aşıp kamusal alanda görünme çabasının "mükemmellik" idealinin önüne geçtiğini ve ne olursa olsun başörtüsüyle kamusal alanda var olma çabasına dönüştüğünü eleştirir (Barbarosoğlu, 2016a: 43).

Şişman başörtüsünün Batı'yla mücadele halinde olan İslam toplumlarında kendi kültürel değerlerine ve sömürgeci güçlere karşı milli bir kültürün sembolü olduğunu ifade eder. Bu sembolleşme sürecinde dini muhtevanın yerini siyaset alabiliyor. Şişman Türkiye'de de yaşanan başörtüsünün gündelik siyasetin bayrağı haline getirilerek kullanılmasının ve böylece onu örtenlerde hiçbir bir dini duruşa tekabül etmeyen bir uygulamaya dönüşmesini eleştirir (Barbarosoğlu, 2016a: 51). Barbarosoğlu da "başörtüsünün partiyi aşan yüksek bir siyasete ait" olduğunu ifade eder. Çünkü gündelik siyasetin dengeleri her an değişebilir ve değişen dengelerle "doğrular" da değişir. Ancak kendi konumunu siyasi oluşuma göre değil de, Yaratıcının karşısında "kul" olarak belirleyenler için ilkeler

değişmez. Allah'ın ilkeler bütün zamanlar içindir. Ona göre başörtüsü " Kadının dünya üzerindeki duruşunu ve hiyerarşik yapıdan doğrudan Yaratıcısının emirlerine tabi olduğunun ifadesidir." (Barbarosoğlu, 1999b). Müslümanların karşı çıkması gereken başörtüsünün siyasi bir sembol olarak gösterilmesinden ziyade parti sembolü olarak gösterilmesi olmalıdır. Bir tarafta başörtüsünü bahçesinin ürünü olarak diğer tarafta başörtülülerin hakkını korumayarak başörtüsünden siyasi rant elde eden ve kendi vizyonsuzluklarını başörtüsüne gösterdikleri tepkilerle örten siyasi partilere karşı mesafeli durulmalıdır (Barbarosoğlu, 1999a).

Barbarosoğlu Türkiyeli kadınlarla Arap dünyasının kadınlarının baş örtme biçimlerini mukayese eder. Türk kadınları başını iktidarı simgeleyen bir "yücelik" ve "muhkemlik" ile örterken Arap kadınlarında bu muhkemlik yoktur. Arap kadınları ev yaşamı ve kamusal alan arasında ayrım yaşamadıklarından dolayı özel günlerde ipek frapan kıyafetlerinin üstlerine aldıkları abayelerle öylesine örtülmüş bir başörtüsü izlenimi vermektedirler. Oysaki Orta Asya'da at koşturan Türk kadını dirayetini kamusal alan yasaklarıyla mücadelesinde de göstermişlerdir. Tesettürlü olmanın bedelini yaşamlarında ödeyen kadınlar başörtüsünü muhkemleştirerek bir "iktidar" mesajı vermişlerdir. Ancak Barbarosoğlu bu mesajın iktidarda olan bir siyasi partiyle alakalandırılmasını ve böylesine önemli bir konunun siyasete alet edilmesini eleştirir. Ona göre: "Tesettürlü kadınlar kökeni Göktürk kadınlarına kadar uzanan "muktedir kadın" imajını, modern kıyafetler ve özellikle de baş bağlama şekli ile güncelliyor. Belki de "Devlet"in hoşuna gitmeyen, kökü mazide olan bu güç."(Barbarosoğlu, 2008b).

Barbarosoğlu uzun yıllardır var olan başörtüsüyle ilgili tartışmaları Arendt'in hakikat tanımlamasına benzetir. Ona göre hakikat, doğru ile siyaset arasındaki çatışmanın hikâyesidir ve çok karmaşıktır. Barbarosoğlu başörtülüleri tek bir grupta toplanmasından rahatsızlık duyduğunu, kim başını ne sebeple örtüyorsa ödülünü/cezasını da referans aldığı şey aracılığıyla alacağının ifade eder ve şöyle açıklar:

> "Çünkü otuz yıldır aynı konuyu çeke/büze öyle bir noktaya getirdik ki, hiçbir söylem ve iddia artık kamusal alanda "görünen" başörtülü genç kızları/kadınları tek başına izah edemeyecektir. Dini bütün bir anlayışın görünür simgesi olarak başını örten, vücut dilini bu anlayışa göre ortaya koyarak "kadınlığını" parantez içine alan başörtülüler olduğu gibi; "kadınlığını" başörtüsü vurgusu ile göstermek isteyenler de (artık) oldu/olacak. Kapitalist dünyaya karşı duran bir anlayış ile başını örtenler olduğu gibi, kapitalist dünyanın değerleri ile sonuna kadar barışık başörtülüler de oldu. Aynı tarz başını örtenler arasında dışarıdan bakıldığında bir örnek gibi duran başörtülüler arasında son derece eğitimli, birkaç dil bilen, genç kızlar/kadınlar olduğu gibi; aldığı parayı giyimine kuşamına yatıran, tiki kızları rol model olarak benimseyen overlokçu/tezgâhtar kızlar da var. Dışarıda görseniz asla bir tezgâhtar olacağına ihtimal veremeyeceğiniz aksesuarlarıyla, onlar başlarındaki örtüyü de bir aksesuar gibi taşıyor zaten. Ya da ontolojik duruşunu markalar üzerinden kurmaya çalışan yeni zengin ailelerin üzerine titrenen kızları." (Barbarosoğlu, 2008c).

Başörtüsünü kim neden takıyorsa onu takmaya devam edecek. Barbarosoğlu'na göre; yapılması gereken nasıl başı açık kadınlar tek bir paydada toplanmıyorsa tüm başörtülüleri de homojen bir topluluk olarak görme hatasından ve özellikle bazı siyasi partilerin emanet sesi olarak algılanmasından vazgeçmektir. Barbarosoğlu başörtüsü tartışmalarını Lessing'in batı felsefesini çok meşgul etmiş hakikat tartışmalarını bitirdiği sözüyle bitirir: "Bırakın herkes doğru sandığı şeyi söylesin, asıl hakikati de Tanrı"ya emanet edin." (Barbarosoğlu, 2008c).

2.2.3. Feminizm

Feminizm düşüncesi modernleşme sürecinden sonra ortaya çıkmış olgulardan biridir. Feminizm ilk olarak Batı'da çıksa da etkileri tüm dünyayı sarmış ve hatta Müslüman

kadınları bile etkilemiştir. Barbarosoğlu ise sadece kadını önceleyen Feminizm akımını onaylamaz ve İslam gibi bir kutsalın Batı kaynaklı terimlerle yan yana anılmasını doğru bulmaz. İslami Feminizm kavramını ve Müslüman kadınların feminizm dilini kullanmasını da eleştirir. Ona göre tesettürün kadın hakları çerçevesine indirilmesi başörtüsünün ontolojik duruşuna zarar vermektedir (Barbarosoğlu, 2016a: 146). Ayrıca Barbarosoğlu başörtü yasağını "kadın hakları" seviyesinde savunanları ve bunu kabul ettirmeyi çalışanların gözünde başörtüsünün dini değil de siyasi bir anlam taşıdığını söyler. Başörtüsünü böyle siyasi bir kalıba sokup savunan tesettürlülerin metafizik duruşlarının olup olmadığı konusunda endişe taşıdığını dile getirir (Barbarosoğlu, 2017a: 141). Bunun yanı sıra, Barbarosoğlu Müslüman kadınların başörtüsü yasakları sürecinde hiçbir kapsamlı proje ve analize sahip olmadan sırf başkaları tarafından ciddiye alınmak kaygısıyla 8 Mart kutlamalarını çok ciddiye aldıklarını ifade eder. Ayrıca Batı'nın İslam eleştirilerini kadın ve aile hukuku konularında yoğunlaştırması dindarların 8 Mart gibi günleri kutlamayı "atlamamak" gibi bir duruma sokmuştur. Ona göre başörtüsüne özgürlük isteme dışında hiçbir alt yapıya sahip olmayan 8 Mart kutlamalarını yapan ve diğer kadınlardan farkları olmadığını ispat etmeye çalışan Müslüman kadınlar "kendisi olmaktan vazgeçmiş İslamcı kadınlardır". Bu durumu şu şekilde açıklar:

> "Laikçi feministler kim olduklarını Müslüman kadınlar gibi olmadıkları şeklinde belirlemeye ve savunmaya çalışırken; başörtüsünü kadın hakları çerçevesine indirgeyen görüş ise Müslüman kadın kimliğini; hâkim kamunun kadın profiline olabildiğince yaklaşmış bir şekilde kurgulama yoluna gidiyor. Böylelikle başörtüsü ile görünür kılınmış olan farklılık, feminist gündemi benimseme ve eklemlenme ile nötr hale getirilmeye çalışılıyor (Barbarosoğlu, 2000).

Hayatı boyunca kadın-erkek ayrımı yapmayan, insan olma paydasında eşitlenmeyi önemseyen Barbarosoğlu, modern hayatın kadim zamanlarda birbirini tamamlayan her şeyi düşman haline getirdiğini ifade eder. Eski kültürde zıtların birbirini çektiği ilkesi

varken modern kültür kadın-erkek, yaşlı-genç ve fakir-zengin arasında düşmanlık fikrini aşılamaktadır. Feministler sürekli kadın sorununu konuşmaktadır. Hâlbuki 21. yüzyılda konuşulması gereken erkek sorunudur. Barbarosoğlu'na göre erkekler sadakat, vefa, tahammül ve merhamet gibi kimliklerinin asli unsurlarını kaybetmektedir. Kavvam (koruyup gözeten, sorumluluk alan) sıfatını taşıyacak erkeklerin sayısı giderek azalmaktadır. Barbarosoğlu erkeklerin nasıl yaşadığı, ne hissettiği, evlilikleri neden sürdüremediği gibi problemler konusunda olan araştırmaların azlığını eleştirir. Barbarosoğlu'na göre çözüm kadim kültürdeki gibi hayatı bütünlemekten geçer. Kadınların rahat bir yaşamlarının olması babalarının, ağabeylerinin, erkek kardeşlerinin, eşlerinin, oğullarının da huzurlu bir hayata sahip olmasıyla doğru orantılıdır. Zengin fakire yardım ederek, genç yaşlıdan dua alarak huzura kavuşuyorsa kadının huzuru da "kendisini takdir edecek, kanatlarını kırmayacak sorumluluk sahibi, merhamet ehli bir eşte gizlidir" (Barbarosoğlu, 2014a).

19. yüzyıldan beri kadınlar daha fazla haklara sahip olmakta ve bu haklar beraberinde onlara yeni sorumluluklar yüklemektedir. Kadınlar özgürleştiğini düşünürken bazen bu durum onlar için külfet haline de gelebilmektedir. Çünkü yapması gereken işler çoğalmaktadır Barbarosoğlu da, Tanzimat'tan Cumhuriyete kadar olan süreçte modernleşme tarihine bakıldığında eskiden beri kadın sorunu değil bir erkek sorunu olduğunu vurgular. Osmanlı modernleşmesi çocukların eğitim sorumluluğunu annelere yüklemiştir. Ona göre, çocuklarla ilgili sorunlardan yalnızca annenin sorumlu görülmesi, toplumsal baskının anne üzerinde olmasıyla erkekler tüm sorumluluklarından kurtulmuşlardır (Barbarosoğlu, 2012d). Bu durum da kamusal alanda artan kadın kimliğine paralel olarak azalan erkek kimliğinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Azalan erkek kimliğini kadınların lehine gören feministlerin aksine kadınların aleyhine bir durumdur. Barbarosoğlu azalan erkek kimliğinin kadınların daha fazla çalışmasına ve

yorulmasına sebep olacağını savunur. Ona göre ilerde eski ninelerinin günlerini arayan nostaljik bir nesil çıkacaktır (Barbarosoğlu, 2010).

Medyada sıklıkla kadına yönelik şiddet haberleri verilmektedir. Suçlular erkekler ilan edilip bu şekilde sonuca varılmaya çalışılmaktadır. Barbarosoğlu "Kadına Şiddete hayır değil ŞİDDETE HAYIR demedikçe, güçlüler güçsüzlere zarar vermeye onları öldürmeye devam" edeceğini söyler. Ona göre kadınlara yönelik şiddet sorunu kadın-erkek cinsiyet ayrımcılığı üzerinden değil ahlaki bir kriz olarak değerlendirilmelidir (Barbarosoğlu, 2015b). Yüz yıldan fazla geçmişe sahip olan ve kadın sömürüsü gibi argümanları kabul gören Feminist kurama rağmen dünyada şiddet ve sömürü devam ediyor. Barbarosoğlu bu durum için feminizmin dünyayı kadınların yöneteceğinde düzeleceği tezine sahip olduğunu ve feragat ve hizmet anlayışı olmadıkça şiddet ve sömürünün artacağını ifade eder. Ona göre "güçlülerin güçsüzleri ezmeyerek, kendini yeryüzünde kendisini Allah'ın halifesi olarak görecek bir anlayışın yerleşmesi, tek kurtuluştur" (Barbarosoğlu, 2015a: 45).

2.2.4. Modernleşme

Modernite rüzgârı insanlara "hayat tarzı" paketi olarak tüketim kalıpları sunmaktadır. İnsanlar artık kimliklerini yaşadıkları hayat tarzıyla öne çıkarmaya başlamışlardır. Yoksun olmadıkları göstermek istercesine tükettikçe var olan bir kimlik tayin etmişlerdir kendilerine. Barbarosoğlu'na göre Müslümanlar direnmek yerine özellikle 1980'li yıllar sonrasında bu akıma kendilerini teslim etmiş ve alternatif hayat adı altında her şeyin Müslüman'ca tüketildiği bir hayat tarzı geliştirmişlerdir. Her şeyin Müslümancasının çıkarılmasıyla dindarların öncelikler sıralaması değişmiştir. Dindarlar alternatif kamu alanlarını takvaya uydurmaya çalışmışlardır ancak kamusal alan görünürlük alanı iken takva gizlidir. Kamusal alan ancak fetvaya uygun olarak düzenlenebilir (Barbarosoğlu, 2015a: 62). Bu durum da üst kimliğini muhafazakâr-İslamcı- dindar olarak ifade eden

kişilerin olarak son yirmi yılda yeme-içme adabında, giyim-kuşam kültüründe, insani ilişkilerinde takvadan fetvaya doğru yol almasına neden olmuştur (Barbarosoğlu, 2012c).

Kapitalist sistem medya aracılığıyla ihtiyaçların sınırsızlığı algısını insanların zihinlerine öylesine yerleştirmiştir ki eskiden başını sokacak huzurlu bir ev isteyen kişi artık yazlık-kışlık evlerin ihtiyacını duymakta, istemektedir. İslam'da kanaat anlayışı geçerliyken dindarlar "Müslümanlar her şeyin en iyisine layıktır." tezine dayanarak lüks bir yaşantıyı tercih etmişlerdir. Böylece melezleşme teorileri kapsamında "şatafat ve takva", Müsrif ve mümin", "modern ve Müslüman" gibi birincisi ikincisini bozan öğeler oluşturmasına neden olmuştur. Bu melezlenmiş tablo İslami unsurları bin bir renk içinde tek renge indirmeye çalışmaktadır (Barbarosoğlu, 2015a: 47).

Barbarosoğlu 90'lı yıllardan itibaren İslami kanallarda yapılan tesettür giyim, tatil ve otel reklamlarının modern ve dindar kadının çatışmalı bir alan olmadığını ve tüketim kültürüne bir engel teşkil etmediğini içselleştirmeyi başardığını ifade eder:

> "Böylelikle kendini dindar olarak tanımlayan insanların hayatındaki öncelikler ve sonralıklar listesinin kendisinin modern ya da modernin içinde direnen konuma getireceği üzerinde düşünülmeden ve tartışılmadan; kendini modern Müslüman olarak görenlerin, arkalarındaki destekleyicilerden aldıkları güç ile moderne direnenleri önemsiz kılmaya çalışan dilleri, İslami kamunun "hâkim" dili haline gelmiş oldu." (Barbarosoğlu, 2017a: 170)

Barbarosoğlu tatilin bir sektör haline gelmesini, kapitalist sürecin zamanı ve mekânı tüketim odaklı örgütlemesine bağlar. Eskiden malayani işlerden uzak durmak öğütlenirken modern çağda kapitalist sistemin etkisiyle "eğlence merkezli hayat" ön plana çıkarılmaktadır. Tabi bu süreçten Müslümanlar da etkilenmiştir (Barbarosoğlu, 2015a: 113). Barbarosoğlu dindarları seküler hayat tarzıyla tatil paydasında eşitlemeye çalışan "helal tatil" paketlerini "Ellerin tatili haram bizimki helal" söylemiyle eleştirir.

Tatil ekonomisini özellikle kadınlar üzerinden yürüten reklamlar "haremlik-selamlık" teklifleriyle dindar kadınları cezp etmeye çalışmaktadır (Barbarosoğlu, 2016d). Ayrıca, Ona göre, tüketim kültürünün ürünü olan beş yıldızlı otel reklamlarının dini kavramları kullanarak insanların dini duygularını sömürmesi yanlıştır. Barbarosoğlu tatil yapılmasından ziyade tamamen yeme-içmeye, gösterişe ve tüketime dayalı beş yıldızlı otellere hapsolunmuş tatilleri doğru bulmaz. Tatilde değerlerin tatil edilmesi değil, aksine insan olma şuurunu pekiştirecek eylemler yapılmasını ister. Tatilde ruhun da dinlenmesi gerekmektedir. Buna örnek olarak yıllık izninde gönüllü olarak Afrika'ya hasta bakmaya giden doktorları örnek verir. Dolayısıyla Barbarosoğlu'na göre "en "helal" tatil, muhafazakârları avlamak için oluşturulmuş "helal tatil" paketleri değil, yıllık izninde başkalarının mutluluğuna vesile olmaya çalışanların tatili"dir (Barbarosoğlu, 2016e: 18-22).

2.2.5. Moda ve Tesettür

2.2.5.1. Moda

Moda (mode) Latince, oluşmayan sınır anlamına gelen "modus"tan gelir. Ortaçağ Fransa'sında La Mode olarak kullanılmıştır (Partridge, 2006:201). İngilizce karşılığı fashion'dır ve biçim, şekil, tarz ve üslup anlamlarını içerir. Türkçe'de moda için TDK tarafından yapılan tanımlama 3 grupta toplanır:

> "1. Değişiklik gereksinimi veya süslenme özentisiyle toplum yaşamına giren geçici yenilik
>
> 2. Belirli bir süre etkin olan toplumsal beğeni, bir şeye karşı gösterilen aşırı düşkünlük
>
> 3. Geçici olarak yeniliğe ve toplumsal beğeniye uygun olan."

Barbarosoğlu ise "Moda" kavramını "Modernleşme" üzerinden açıklar. Modernleşme sanayileşen yapılarla birlikte ve buna paralel olarak ortaya çıkan "sosyal" ve "siyasal"

değişimdir (Erkal, 1992: 148). Gökalp modernleşmeyi sosyal seviyede kabul ederken İranlı sosyolog Ali Şeriati medeniyet ile modernleşmeyi farklı tanımlar ve modernleşmeyi ferdi seviyede kabul eder. Ona göre "medeniyet; fertlerin düşünce, görüş tarzı, anlayış ve bilgi seviyelerinin yükselmesi olduğu halde, modernleşme ferdin maddi unsurları, tüketim araçlarına sahip olması ve onları kullanılması imkânıdır (Türkdoğan, 1988: 74). Barbarosoğlu modernleşmeyle birlikte geleneksel toplumda referans alınan örf ve adetlerinin yerini modern toplumda "moda" nın aldığını ifade eder ve modernleşme sürecinde giyim anlayışında meydana gelen zihniyet değişiminin modanın oluşmasına katkıda bulunduğunu savunur. Geleneksel toplumlarda giysi statüyü belirler ve alt tabaka üst tabakayı taklit edemezdi. Ancak modayla kıyafetler alt üst ilişkisine dayanmaz ve alt sınıf üst sınıf taklit edebilir hale gelmiştir. Fransız İhtilaliyle toplumun tüm katmanlarında etkili olan eşitlik ve hürriyet kavramlarıyla moda da insanları bir bakıma giyimde eşitlemiştir. Artık moda, "yeni olan"dır ve insanı "modern"leştirendir (Barbarosoğlu, 1995: 18-28).

Barbarosoğlu modanın toplumda baskı mekanizması oluşturduğunu ve bireyin gruba kendisini kabul ettirmesi için grubun giydiği üniformayı giymek zorunda olduğunu ifade eder. Ona göre modanın diğer üniformalardan ayrılan yönü sürekli değişerek bir tarzın savunuculuğunu yapıyor olmasıdır. Toplumun üniformasıyla mücadele etmek isteniyorsa kişinin kendine özgü bir üslubu ve dünya görüşünün olması gerekir. Yeterli olgunluğa erişmeyen fertler için kitlenin çekim gücü daha kuvvetlidir (Barbarosoğlu, 1995: 51). Kitlelerin psikolojisini çok iyi tahlil eden Gustov Le Bon bunu "prestij" (nüfuz) adını verdiği ve engel olunamaz bir otorite olarak açıklar. Ona göre prestij bir kişinin, eserin yada bir fikrin üzerimizde kurmuş olduğu hakimiyettir. Bizde bulunan eleştiri yeteneğini felce uğratarak içimizi hayret ve saygıyla doldurur. Gustov Le Bon prestiji yapay ve kişisel olmak üzere ikiye ayırır. Kişisel prestije sahip olmayanlar yapay prestij için

mücadele verirler (Gustov, 2016: 128). Moda da yapay prestijin elde edilmesini gerçekleştiren bir unsur olarak görülür.

Totaliter kavramı baskıcı siyasi rejimler için kullanılırken Barbarosoğlu bu kavramı moda için de kullanır. Ona göre "Moda totaliter bir müessesedir." Yeni moda ürün o kadar sık sunulur ki; bu ürüne sahip olmayanlar kendini dışlanmış hisseder. Moda-demode diyalektiği içinde kişilerde sürekli bir ihtiyaç oluşturulur. Sürekli moda olanı almaya mahkûm edilmekteyiz. Bu mahkûmiyet iki türlüdür. Birinci grup kendi zevkini oluşturamadığı için modaya uğruna rüküş de olsa o şekilde giyinirler ve modanın kölesi olmuşlardır artık. İkinci grup kendine ait zevk sahibi olan kişilerdir ve baskıyı çok hisseden gruptur. Ürün almak için gittiklerinde sadece moda olanların satılması, bu kişilerin seçim alanını daraltır (Barbarosoğlu, 2015a: 20-21).

2.2.5.2. Tesettür Modası

1970 ve 1980'li yıllarda tesettürlü olmak "cinsel çekiciliğin saklanması"nı amaçlar ve daha çok zevksiz ve özensiz giyinmek olarak algılanırdı. Ancak 90'lı yıllardan itibaren tesettürlüler arasında şıklık adeta bir mit haline gelmeye başlamıştır. Barbarosoğlu kadınlardaki bu "şıklık mitinin" erkekler tarafından oluşturulduğunu söyler. O "tesettürlü şıklık" anlayışının oluşmasıyla dindar kesimin kamusal alan talebi arasında ilişkisi kurar ve bu durumu üç süreçle açıklar: İlk olarak "Müslüman kanallar" olarak lanse edilen TV kanallarında tesettürlü sunucu kadınların görünmesi bu anlayışın yaygınlaşmasında birinci derecede etkili olmuştur. Sunucunun ekran dilinin doğası gereği her gün yeni bir kıyafet giymesi ve onu makyajıyla desteklemesi sokaklardaki tesettürlü kadınların "şık"lığını çok etkilemiştir. Barbarosoğlu'na göre kadınlar şık giyinerek kamusal alanda var olabileceği yanılgısı içine girmişlerdir. Bir diğer faktör kadınların yoğun olarak çalışma hayatına dâhil olmalarıdır. Bu süreçteki üçüncü önemli neden yukarıdaki iki sürecin ana payandasını oluşturur. Ana payanda dindarların daha iyi bir yaşam arzusu içine girmiş olmalarıdır. Dindar kesim olduğundan başka türlü görünme çabasındadır. Bu

durumdaki erkekler eşlerinin başkaları tarafından görünür olmasını ister. 1980'li yıllarda panellerde bile bir arada oturmayan eşler 90'lar sonrası el ele konserde görüntü vermekten kaçınmamış ve ifrat-tefrit arasında gel-gitler yaşamıştır (Barbarosoğlu, 2016a: 113-115). Müslümanların dinde orta yolu bulamayıp ifrat ve tefrit arasında geliş gidişler yaşaması bugünkü yozlaşmaya sebep olmuştur. Barbarosoğlu da 1970'li yıllarda takva uğruna helal olanın bile cendere altın alınıp estetik olmayan kıyafetlerin dayatılmasını bugün giyim alanında yaşanan yozlaşmanın sebebi olarak görür. Ona göre takva insanın kendi eriştiği olgunluktur. Hiç kimse zorla ehli takva yapılamaz. O sıkışmışlık bugün patlak vermiş, dün evde bile giyilmeye çekinilen elbiseler dışarıda Müslümanlar tarafından giyilir olmuştur (Barbarosoğlu, 2015a: 30).

Bütün bu yaşananlar "tesettür modası" kavramının doğmasına zemin hazırlamıştır. Barbarosoğlu tesettür ve moda kelimelerinin yan yana gelmesinden rahatsızlık duyar ve bunun çeşitli gerekçelerle açıklar. Öncelikle tesettür örtmek ve sadece bedensel olarak algılanmaya karşı koymak manasına gelirken moda doğrudan dikkat çekmeye yöneliktir. Moda her gün değişirken tesettürün değişmeyen belli ilkeleri vardır. Bu ilkelerle moda her zaman uyuşmayabilir (Barbarosoğlu, 2016a: 119). Moda kendini moda paradoksu anlayışıyla sürdürür. Yani, zengin kişiler diğer kişilerden ayrılmak için yeni modalar oluştururken, onlardan ayrılmak istemeyen alt kesimler de zenginleri taklit ederler ve böylece her yeni moda kısa süre içinde demode olur. Kapitalist zihniyet insanları paraları da olmasa da paraları varmış gibi giyinmeye yönlendirir. İnsanlar da maddi durumları el vermese bile modaya uyarak karşısındakine zengin görünmeye çalışır. Bu durum sonrasında ortaya çıkan israf ve gösteriş İslam diniyle bağdaşmaz (Barbarosoğlu, 2015a: 27). Aynı zamanda moda sürekli dış güzelliği önceler ve onun iyi olduğunu savunur. Hâlbuki İslam'da aslolan iç güzellik ve güzel ahlaktır.

Her moda bir tarza sahipken, her tarz moda değildir. Moda gelip geçici ve bilinçli davranış yoksunuyken, tarz bilinçli davranışlardan ve zaman içinde tecrübelerden birike

birike oluşur (Barbarosoğlu, 2015a: 23). Fred Davis moda ile kararsız kimlik arasında bağlantı kurar. Barbarosoğlu da bu bağlantıdan yola çıkarak tarz ile kararlı kimlik arasında bir bağlantı kurar. Ona göre bireyin tarzının olması demek kişinin kitle kültürüne karşı direnmesi ve direndiği noktadan itibaren kendisini kendi zevkleri ve ilkeleri doğrultusunda yenileyebilmesidir. Tarz sahibi olmak demek aynı zamanda bir tercihe sahip olmak demektir. O yüzden Barbarosoğlu tesettürlü kadınların giyimde tarz sahibi olmalarını ister. Kadınların sahip olacağı giyinme tarzıyla kendilerine özgün bir tercih ve duruşa sahip olacağını ifade eder (Barbarosoğlu, 2016a: 121). Bu her zaman modanın aksi yönünde davranmamız gerektiği anlamına gelmez. Eğer moda bizim estetik ölçülerimize uygun kıyafetler sunuyorsa alabiliriz. Modaya uymak uğruna zevkinin dışında bir ürün tercih etmezsin. Böylece moda tarafından yönetilen değil, modayı yöneten ve tercihte bulunan konumunda olursun (Barbarosoğlu, 2015a: 32).

Barbarosoğlu başörtülü kızların giyiminin tesettürden uzaklaşarak moda çizgilerine bürünmesini kimliklerin ifade ediliş biçimleriyle ilişkilendirir ve bu genç kızları iki değişik kategoride toplar: İlk grup İslami ilkelere riayet etmekten çok ailesinin isteğiyle örtünen ve kırsal kesimde yaşayan genç kızlardır. Başındaki örtüyü ailesinin baskısıyla taşıyan genç kız dini ilkelere uyma konusunda kendini mesul hissetmez ve bu da başörtülülerde beklenmeyen davranışlara rastlanmasına sebep olur. Diğer gruptaki genç kızlar dini yönelimle başlarını örtmüş ve üst gelir seviyesindedirler. Bu kızlar eski çerçeveden kopmadıklarını ispat etmek yükümlülüğü içerisinde, maddi ve manevi dünya arasında yaşanan kararsızlığın maddi dünyadan yana ağır basan kısmını temsil etmektedirler (Barbarosoğlu, 2017a: 118). Bu bağlamda Fred Davis "giyilen kıyafet ile kimin memnun edilmek istendiği" sorusunu sorar (Davis, 1997: 36). İkinci gruptaki genç kızların dindar kesimden ziyade modern/laik zihniyete bir mesaj göndermek istediği görülmektedir. Başındaki örtünün geleneksel kodlar içerisinde yorumlanmasını bertaraf ederek modern bir çizgi sunma gayreti içindedirler

2.2.5.3. Tesettür Defileleri ve Modacılar

Modernite din gibi kutsalları tabu olarak görür ve onlarla sürekli bir çatışma halindedir. Barbarosoğlu da modanın kutsalla çatışmaya girerken kendisini tabu olarak sunduğunu savunur ve ayin havası şeklinde sunulan defileleri dinsel bir gösteriye; sunulan kıyafetlerin ahlaki ve estetik açıdan tartışılmasını tabulaştıran modacıları da din adamına benzetir. Ona göre " Modern dünyada kutsalın sınırları gittikçe daraltılırken, kutsal olmayan kutsalın alanına taşınmaktadır." (Barbarosoğlu, 1995: 44). Kamusal alan dini değerlerden arındırılırken, evren boşluk kabul etmez ilkesi gereği, yerini yeni kutsallıklar doldurmaktadır. Barbarosoğlu'na göre din adamlarından boşalan yeri modacılar doldurmaktadır üstelik din adamlarından daha hoşgörüsüz davranarak. Çünkü din adamları, kamusal alanın seküler yapısı gereği, kılık-kıyafetlerle ilgili bir değerlendirmede bulunamazken modacılar başörtülü kadınları içererek tüm kadınların giysilerini olmuş-olmamış şeklinde yorumlarda bulunabiliyorlar. İlginç olan ise onların otoritesi asla sorgulanmıyor. Bu yüzden Barbarosoğlu modacıları "kamusal alanın mübarekleri" şeklinde adlandırmaktadır (Barbarosoğlu, 2016b: 151).

Barbarosoğlu, tesettür defilelerini "kimliğin ötekilik üzerinden ve şov içinde dönüştürülmesinin bir örneği" olarak görür ve şu şekilde açıklar:

> "Nitekim tesettür defilelerine karşı çıkan seküler zihniyet, iç çamaşır giyimini sunan bedenlerin başlarının kapatılmasına karşı çıkarken, esasında ötekinin kendine yaklaşma biçiminden endişe duyduğunu ifade etmektedir. "Öteki" aynı mekânı (podyum), aynı bedeni (manken) aynı ritüeli (defile) kullanarak kendisine en yakın mesafeye geldiğini ilan etmektedir. Tesettür defilelerini hazırlayanlar "ben de buradayım" mesajını verirken şov mekânlarının kadim sahipleri, "buradayım" mesajını işgal olarak okumaktadır." (Barbarosoğlu, 2016b: 29).

Bununla birlikte Barbarosoğlu tesettür defilelerini estetik açıdan kötü ve Müslüman olarak da rencide edici bulur. Bir gün önce iç çamaşır sergileyen mankenler, diğer gün tesettür defilesi adı altında Müslüman kadın kıyafetini sunmaktadır. Ona göre defilelerde yapılan vurgu Müslüman kadından ziyade onu taşıyan mankenedir. Müslüman kadınlardan da mankenler gibi kıyafeti taşıması istenir. Giymesi değil çünkü giymek bedenin evidir ancak taşımak ise bırakıp değiştirilebilen bir yüktür (Barbarosoğlu, 2015a: 29). Sonuç olarak, bedenin sergilenmesini uygun bulmayan dinin temsilcileri oldukları iddia edenlerin bu şekilde tesettür defileleri düzenlemeleri tesettür giyimindeki kararsızlıkların daha çok artmasın neden olmuştur.

2.2.6. Gündelik Seküler Hayat

Modern öncesi insanlar dünyayı bir bütün olarak görmüşlerdir. Günlük hayatta hâkim olan dil yaratıcıyı her an yanında hisseden ve onu razı etmeye çalışan insanların dilidir. Barbarosoğlu'na göre, modernleşmeyle birlikte insanlar kendilerini yaratıcıdan bağımsız olarak algılamış ve din hayattaki önceliğini kaybetmiştir. Geleneksel düşüncenin bütün olarak yorumladığı hayat seküler ve mahrem alanda gerçekleştirilen dini törenler şeklinde iki kategoriye ayrılmıştır. Dinin bilgisinin gündelik hayattan çekilmesiyle ve gündelik hayatın sekülerleşmesiyle insanlar dinden uzaklaşmışlardır. Maalesef modern dünyaya ayak uydurma telaşında olan Müslümanlar da dünyayı ve ahireti bir bütün olarak görme konusunda zaafa düşmüşlerdir. Hâlbuki Müslümanların dilinde dini ve din dışı ayrımımın olmaması ve eylemlerinde referans noktası olarak dinin referans alınması gerekir (Barbarosoğlu, 2017a: 120,121). Dindar zihniyet ibadet zamanı ve günaha uzak durma niyetiyle seküler zihniyetten ayrılırken daha çok kazanma, başarılı olma ve makam sevdasıyla seküler zihniyete yaklaşıyor (Barbarosoğlu, 2015a:166).

Barbarosoğlu dini hayatımızı dış faktörlerin belirlediğini söyler. Buna örnek olarak mesai saatleri Ramazan'a göre ayarlanmadığı için, sadece sekiz defa toplu iftar yapma fırsatı

bulan insanları verir. İnsanların zamanı olmadığı için değil, zamanın örgütlenişi dini dikkate almadığı için insanlar dini ritüellerden uzaklaşmakta ve seküler hayatın içinde kaybolmaktadır. Barbarosoğlu zamanın örgütlenişi ile zihniyetin oluşması arasında doğrudan bir bağlantı kurar. Ona göre dini ritüellerin zamanı örgütleyiş biçimi insanlarda itidal oluşturur. Mesela, kişi namazla günde beş kere kendini derleyip toparlar. Ancak dini hayatın örgütlenmiş zamanın tamamen dışına çıkarılması bugün Müslümanların en temel sorunudur. Gün boyu kılmadığı namazları evde kılmaya çalışan kişiler, vaktin bölünmüş bereketine kavuşamazlar (Barbarosoğlu, 2016a: 79).

Nazife Şişman dindar kadınların kamusal alana çıkışının seküler-modern bir gündelik hayatı uygulamasını zorunlu kılarak dini ritüellerden arındırılmış, modern ve seküler aile atmosferinin oluşmasını hızlandırdığını söylemektedir. Ona göre, artık dindar kadınların kandil günlerinde helva yapıp dağıtacak ve Yasin toplantısı yapacak zamanı yoktur (Barbarosoğlu,2016a:77). Barbarosoğlu ise yeni neslin aklı önceleyen bir zihniyetle büyükannelerimizin büyük bir aşk ile yaptıkları Cuma sohbetleri lüzumsuz görmeleri dini, atmosferin parçalanmasına sebep olmuştur (Barbarosoğlu, 2017a: 164). Günlük hayattaki dini ritüellerin bid'at sayılıp terk edilmesi de gündelik hayatın sekülerleşmesine zemin hazırlamıştır. Günlük hayat tören ister. Hayattan dini törenlerin çıkarılması onların yerine tüketim törenlerinin yerleşmesine sebep olmuştur. Örneğin, kandillerde hediyeleşmek bid'at sayılırken yılbaşında kutlamalar ve hediyeleşmeler yaygınlaşmıştır (Barbarosoğlu, 2016a: 81). Bununla birlikte, dindar kesim seküler bir zihniyetle tamamen şov dünyasına ait olan kutlamalar da üretmiştir. Barbarosoğlu dindar kesimde başını örten kızlara yapılan düğün salonlarında bir kutlama havasında geçen "baş örtme törenleri"ni eleştirir. Öyle bir noktaya gelmiştir ki doğum günü bile kutlamayı uygun görmeyen dindar kesimin baby shower yapan kızları ve torunları olmuştur. Dindar erkeklere gelince çoğu seküler kızlarla evlenip görünmez oldular (Barbarosoğlu, 2014b).

Sonuç olarak, Barbarosoğlu'na göre gündelik hayat kadınların hâkim olduğu bir hayattır. Dünya ve ahiret bilgisi de ve bu bilgiye uygun hayat tanzimi gündelik pratiklerle bilince yerleşir din ve değişmeyenin bilgisi ancak geniş zamanda öğrenilir. Zamanın genişliğini sağlayan da kadınlardır. Çalışan kadınların mesai saatleri ve ev hanımlarının televizyona çok vakit ayırması bu geniş zamanının daralmasına sebep olsa bile Barbarosoğlu, Şişman'ın gündelik hayatın sekülerleşmesi karşısında ancak kadınların bir set oluşturabileceği fikrine katılmaktan kendini alamaz. Ona göre günlük yaşamın sekülerleşmesinde son kale kadınlardır (Barbarosoğlu, 2016a: 83).

2.2.7. Kadınların Çalışması

Kadınlar tarih boyunca çalışmışlardır. Çalışmayan kadınlar üst kesimin çalışmaya ihtiyaç duymayan kadınları olmuştur. Kadınlar bağda, bahçede ya da esnaf olan eşlerinin yanında ona yardımcı olmak için çalışmışlarıdır. Ancak Sanayi Devrimiyle birlikte üretim ekonomisine geçilmiş ve kadınlar dışarıda yabancılarla birlikte çalışmaya başlamışlardır. Böylece dışarıda yabancı insanlarla bir arada, saatlerce aynı ortamda olan kadının yükü ve stresi çoğalmıştır. Öncesinde aile kurumunun içinde çalışan kadın artık aile kurumunun dışında aileyi tehdit eden bir yapı kazanmıştır. Bu da çocuk sayısının azalmasına ve boşanmaların artmasına sebep olmuştur (Barbarosoğlu, 2012a).

Dindar kesimin bir kısmı bu gibi olumsuz sonuçlarından dolayı kadınların çalışmasına karşı çıkmıştır. Hâlbuki Hz. Muhammed bile kızı Hz. Fatıma'nın hizmetçi talebini reddetmişken İslami kesimin kadınların çalışmasına karşı çıkması yersizdir. Barbarosoğlu'na göre kadınların çalışmasından doğan sorunları küresel boyutta ele almalıyız. Kadınların çalışma saatleri evine ve ailesine de vakit ayıracak şekilde ayarlanmalıdır. Bununla birlikte dindar kesim evini ihmal ettiği gerekçesiyle çalışan kadını suçlamak yerine erkeğin de "kavvam" sıfatına sahip çıkıp ailesine vakit ayırmasını savunmalıdır (Barbarosoğlu, 2012a).

Barbarosoğlu dindar erkeklerin kadınların çalışmasına karşı çıkmalarının yanlışlığı kadar, kadınlar çalışma hayatında ne kadar çok olursa o kadar ileri gidilmiş sayılır yolundaki düşüncenin de yanlış olduğunu ifade eder (Barbarosoğlu, 2011). Ona göre bir ülkenin gelişmişliğinin kadınların çalışma hayatında olmasıyla ilgisi yoktur. Buna rağmen Barbarosoğlu kadınların çalışması gerektiğini savunur. Ona göre çalışmayan kadınlar ya tüketimin kölesi olmakta ya da televizyonun kölesi olarak zamanlarını boşa geçirmektedirler. Müslüman bir kadın zamanını iyi örgütlemeli ve bir şeyler üretmelidir. Bu üretme normal mesai saatleri içerisinde dışarıda çalışmak şeklinde de olmayabilir. Ancak aktif olarak hayata katılmalıdır (Barbarosoğlu, 2012b).

2.2.8. Kadınların Model Sorunu

Günümüzde Müslüman kadınlar rol model sıkıntısı yaşamaktadırlar. Elbette Hz. Peygamber'in hanımları ve Sahabe hanımları, Kuran'da geçen Hz. Asiye ve Hz. Meryem gibi şahsiyetler tüm inananlar için örnek model olarak sunulmuştur. Ancak, Barbarosoğlu bu şahsiyetleri çocuklara ve genç kızlara anlatacak donanımda olunmadığını ifade eder. Ayrıca Barbarosoğlu'na göre örnek hayat hikâyeleri sunulurken daha çok şekilci bir anlatım ön plana çıkmaktadır. Mesela, Hz. Fatıma'nın bir mindere sahip olduğu fakat günümüz kadınlarının çok fazla eşyalara sahip olduğu anlatılarak sadece şekle dayanan ve davranışlarda dönüştürücü ve kalıcı etkisi bulunmayan bir yaklaşım sergilenmiş olmaktadır. Hâlbuki dindar kadınların Hz. Fatıma'nın davranışları ve ahlakını bilmeye ihtiyacı vardır (Barbarosoğlu, 2016a: 107).

Barbarosoğlu'na göre dindar kadınların Cumhuriyet tarihi boyunca kamusal alandan dışlanmasının da örnek model sıkıntısında etkisi vardır. Cumhuriyet tarihi boyunca tesettürlülerin ülkenin geri kalmasının sembolü olarak görüldüğünü ifade eden Barbarosoğlu o dönemin dindar kadınları hakkında bilgiye sahip olmadığımızı şu şekilde açıklar:

> "Kadın kıyafetlerinin modernleşmesi, Türkiye modernleşmesinin lokomotifi olarak seyretmeye başlayınca kadın tarihindeki film kopar. Bu noktada biz sadece modern kadınların hikâyesini bilme yükümlülüğü altına girmiş oluruz. Yani bir tarafta modern kadınlar ve onların ideal görüşleri vardır, diğer tarafta onların karşısında engel olarak duran, onlara zarar veren yobaz din adamı tiplemeleri. *Vurun Kahpeye, Çalıkuşu* gibi romanlar gerek okul müfredatlarıyla, gerekse dizi filmlerle ortak şuuraltımıza kazınmıştır. Cumhuriyet nesli, modern kadınların karşılaştığı dramatik ve trajik hikâyeleri içselleştirmiş olarak bilirken, aynı dönemin "öteki" kadınlarının hikâyesini öğreneceği tüm kaynaklar sansüre tabi tutulmuştur. Öteki kadınlar bir yıl önce, bir ay önce, belki bir gün önce tesettüre riayet edip evlerinin köşesinde usul usul Kur'an okuyarak ait olduğu bir dünyanın içinde nefes alırken ertesi gün yabancı bir adamın kollarında dans etmeyi gerçekten istemişler midir? Bilmiyoruz. Çünkü öteki kadınların hikâyesi yok sayılmıştır" (Barbarosoğlu, 2017a: 94,95).

Barbarosoğlu 1950'li yıllardan itibaren çok partili hayata geçişin de rahatlığıyla tesettürlü doktor ve öğretmenlere rastlandığını ifade eder. Ancak, O dindar kesimin 1980'li yıllara kadar kadınların çalışmasına karşıt olan tavırları yüzünden bu şahsiyetlerle ilgili detaylı bilgiye sahip olunmadığını ifade eder. Ona göre o süreçte kamusal alandaki tesettürlü hanımların örnek hayatlarının görünmemesi için çaba sarf edilmiştir. Hal böyle olunca da başörtüsüne özgürlük sağlamak için Pekin Konferansı'na, Helsinki sözleşmesine atıfta bulunan anlayışlar gelişmiştir. Dindar kadınlar kendileriyle herhangi "bir geçmiş ve kültürel bağı bulunmayan bu düşünceleri içine sindirememiştir" (Barbarosoğlu, 2016a: 109).

Bunların yanı sıra, Barbarosoğlu dindar TV kanallarının tesettürlü sunucuları gündüz kadın programlarına konuşlandırmasını doğru bulmaz. Çünkü Ona göre kadın programları şova yönelik programlardır ve tesettür şov dünyasına ait değildir. Ancak

düşünce ağırlıklı ve eleştirel seviyesi yüksek olan bir programda sunuculuk yapan tesettürlü hanım kamusal alan için rol model teşkil edebilir (Barbarosoğlu, 1999c).

Cumhuriyet döneminin dindar kadını dışlayan uygulamaları ve onu devam ettiren zihniyet sebebiyle kamusal alanda yer alamayan kadınlar rol model sıkıntısı yaşamışlardır. Kadınların kamusal alanda çok fazla görünür olmasını istemeyen muhafazakâr kesim de dışarda aktif olan dindar kadının hikâyesini önemsememiştir. Hz. Peygamber döneminde yaşamış kadınların hayatlarının şekilci bir üslupla anlatılması da dindar kadınların bu örnek şahsiyetlerin hayatlarını örnek alarak yaşamalarını engellemiştir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Fatma Barbarosoğlu, dönemin kamusal alan yasaklarına maruz kalmış, bazı zamanlar modern hayat ve kendi dindar camiası arasında ikilemler hissetmiş, dindar kadınların modernleşmeyle yüzleşmesini bizzat yaşamış ve tanıklık etmiş, kimi zaman eleştirmiş kimi zaman çözümlemeler getirmiş dönemin kilit isimlerinden biridir. Bu çalışmada, Türkiye'deki dindar kadınların kamusal alan ve modern hayattaki durumlarının Fatma Barbarosoğlu'nun bakış açısıyla incelenmesi hedeflenmiştir.

Tüm dünyayı etkisi altına alan modernleşme için tek bir evrensel doğru vardır. İnsanlığa sunduğu doğrunun haricindeki her şey yanlıştır. Hâlbuki doğru ya da gerçek bilim insanın yorumlamasına ve ortama göre değişir. Nitekim çeşit çeşit insanın oluşturduğu sosyal düzenler içinde de farklı fikirler ve akımlar ortaya çıkmaktadır. Modernleşme kamusal alanda tek tip bir grubun hâkim olmasına izin verir. Ancak kamusal alanda herkesin temsil bulduğu çoğulcu bir anlayışın olması gerekir. Bu bağlamda, Türkiye'deki modernleşme hareketleri incelendiğinde genelde Batıyı kesin doğru kabul edip halkın çoğunluğunu oluşturan dindarları dışlayan bir yapıda gerçekleştirildiği sonucuna varılmıştır. İlk modernleşme hareketlerinin başladığı Osmanlı'nın son döneminden günümüze kadar geçen sürece bakıldığında; dindarların modernleşmeyle olan ilişkilerinin, ona karşı takındıkları tavır ve tutumların, kamusal alandaki durumlarının sürekli bir değişim ve gelişim içinde olduğu gözlemlenmiştir. Şüphesiz, modernleşmenin ve toplumsal dönüşümün yapı taşı sayılan kadınların da durumu bu paralellikte bir seyir izlemiştir. Dindar kadınların kamusal alanda var olma talepleri ve modern hayattaki yaşantıları da değişim göstermiştir.

Türkiye'de kamusal alan, kadın ve din konusuna bakıldığında, Türk modernleşmesinin kadınlar aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışıldığı tespit edilmiştir. Geçmişten günümüze bir değerlendirme yapıldığında şöyle değerlendirmelere ulaşılmıştır. Osmanlı'da 2.

Meşrutiyet'le birlikte kadınlar kamusal alanda daha fazla görünmeye başlamıştır. İlk kadın dergisi bu dönemde çıkarılmış ve kadınların birçok dernek ve gazete faaliyetlerinde yer alması bu zamanlarda olmuştur. Cumhuriyet ile birlikte, medenileşme projesi olarak geçen modernleşme hareketlerinin simgesi kadın olmuştur. Bu çerçevede, kendisini vatanına adamış, şahsi taleplerini göz ardı eden öncü- ideal kadın tipi bile oluşturulmuştur. Bununla birlikte, bu kadın tipinin sonraki dönemlerde iki nedenden dolayı hedefine ulaşamadığını söyleyebiliriz. Öncelikle bu çaba, bireysel değerleri ötelediği ve kadının isteklerini yok saydığı için feministler tarafından eleştirilmiştir. Diğer neden ise dindar kadınların batılı görünümlü ideal kadın tipini reddedip, örtüsüyle kamusal alanda yer alma yönündeki ısrarlarıdır. 1946'da çok partili hayata geçişle DP parti etrafında toplanan dindar kesim kamusal alanda İslam'ın görünür olması doğrultusunda sonuçlara yol açmış ve bunlar da büyük ölçüde kadının örtüsü üzerinden gerçekleşmiştir. 70'li yıllara gelindiğinde dindar camiada Kemalizm'in medenileştirme projesine karşıt olarak İslamileştirme projesiyle insanları İslami bir bilinçle donatmak amaçlanmıştır. Bu açıdan kadınların örtünmelerinin ve İslam'ın onlara verdiği rollere dönmenin çözüm olacağına dair tebliğ hareketleri gerçekleştirmişlerdir. 1980'lere gelindiğinde bu talep üniversitelere başörtülü olarak girmeye dönmüştür. 1990'lı yılların sonuna kadar cemiyeti kurtarma, tebliğ yaparak insanları bilinçlendirme olarak ilerleyen dindar kadınların söylemi 28 Şubat sürecinden sonra kırılmaya uğramıştır. 28 Şubat'tan sonra başörtüsü yasakları şiddetini artırmış, kamusal alandan dışlanan dindar kadınlar kendi camiaları tarafından bile yalnız bırakılmıştır. Sorunlarıyla baş başa kalan kadınlar kendilerine yönelik bir bakış açısı ve yaşam algısı oluşturmuş, kolektif ideallerinin yerini bireysel endişeler almıştır. Dindar kadınlar modernleşmeyi tamamen reddetmek yerine başörtülü kimlikleriyle kendi inançlarından vazgeçmeden kamusal alanda bulunabilmenin yollarını aramışlardır. Kamusal alanda başörtülü olarak çıkmak yine

savunulmuş ancak 1970'li yılların toplumsal seviyedeki argümanlarıyla değil daha bireysel olarak değerlendirmişlerdir.

Bu konuda Fatma Barbarosoğlu'nun yazılarını değerlendirdiğimizde onun kendine has yanlarının olmasıyla birlikte, genel olarak 1990'lı yıllar sonrası değişen kadın söylemi içinde değerlendirmek mümkündür. Kimi konularda geleneği savunsa da çoğu zaman yazıları yenilikçi bir dille olmuş, dindar kadın ve karşı görüşteki kadınları iyi gözlemlemiş ve yorumlamış, modern hayat çıkmazında kalan kadınların meselelerini anlatmış ve çözüm yolları sunmaya çalışmıştır.

Barbarosoğlu'nun kamusal alanla ilgili tezlerinde Habermas'ın "edebi kamu" tanımından etkilendiği ve Türkiye'deki ilk kamusal alan oluşumları olarak Osmanlı'nın son zamanlarında oluşan edebiyatın tartışıldığı salonları gördüğü gözlemlenmiştir. Ona göre Cumhuriyet'le birlikte her kesimin toplanıp edebi bir konuyu tartışabildiği kamusal alanlar yok olmuştur. Çünkü Cumhuriyet kendi istediği ve belirlediği insan tiplerinin yer alabileceği bir kamusal alan yaratmaya çalışmış ve bunu da Barbarosoğlu "Cumhuriyet'in hegemonik kamusal alanı" olarak yorumlamıştır. Hegemonik kamusal alanda dindar kadın kimliği yok sayılmış ve silinmek istenmiştir. Osmanlı bakiyesi dindar kadınlar Cumhuriyet'in hegemonik kamusal alanına çıkmayı reddetmişse de kızları için bu mümkün olmamıştır. Barbarosoğlu'na göre, eğitimlerini tamamlayan dindar kızlar geri kalan hayatlarını Müslümanların oluşturduğu alt kamusal alanda dikkat çekmeden devam ettirmişler ancak dindar camia 1990'lı yıllardan sonra hegemonik kamusal alanda var olmayı bayraklaştırarak savunmaya başlamıştır.

Çalışmamız açısından dikkat çeken husus, Barbarosoğlu için 1990'lı yılların bir kırılma noktası olduğudur. Ona göre çok da ahlaki olmayan kamusal alanda dindarların başörtüleriyle illa var olma talebi Müslümanların tebliğ şuurunun azalmasına ve yok olmasına neden olmuştur. Kendilerini karşı tarafa anlatma çabaları onların, "sizden farklı

değiliz" söylemiyle Batı kaynaklı "feminizm" ve "insan hakları" kavramlarını kullanmalarına yol açmıştır. Hâlbuki Barbarosoğlu tesettürün batı kaynaklı argümanlarla savunulması ve insan hakları çerçevesine indirilmesinin onun "ontolojik duruşu"na zarar verdiğini ifade etmiştir. Çünkü tesettür kişinin yaratıcıyla olan yolculuğunun bir sonucudur ve onu kaynağı din dışı olan terimlerle açıklamak çok da mümkün değildir. Ayrıca ona göre başörtüsü hiçbir siyasi partinin simgesi değildir. Bu sürece paralel olarak dindar camia moderniteye direnmekten vazgeçmiş, kamusal alanı kendilerince yorumlayarak her şeyin Müslümancasını üretmişlerdir. Dindarların yaşamları özünde gizlilik saklı olan takvadan kamusal alanın görünür karakterine uygun fetvaya doğru kaymıştır. Barbarosoğlu'na göre eskiden öncelik verilen takvanın yerini imaj almıştır. Müslüman kadınların hayatlarında dinin önem verdiği mahrem yok sayılıp şova öncelik verilmiş ve uhrevi olandan dünyevi olana doğru bir eksen kayması yaşanmıştır. Bu çerçevede, "mümin ve müsrif", "şatafat ve takva", "tesettür ve moda" gibi İslam'a uymayan ve birbiriyle çelişen melez tanımlar meydana gelmiştir.

Barbarosoğlu'nun dikkat çeken diğer bir tarafı onun modayla ilgili söyledikleridir. O, tesettür ve moda kavramlarının yan yana anılmasını doğru bulmaz. Çünkü moda gösterişe yöneliktir ve sık sık değişmesi yönüyle israftır. Ancak İslam'da gösteriş ve israf uygun değildir. Aynı zamanda Barbarosoğlu modayı tarz ve kararlı kimlik üzerinden açıklar. O'na göre her moda tarz iken her tarz moda değildir. Moda gelip geçiciyken tarz insanın yaşam tecrübesiyle oluşturduğu hayat duruşudur. Tarz sahibi olmak hayatta bir tercihe sahip olmak demektir. Barbarosoğlu tesettürlü kadınların modanın kölesi olmalarını değil modayı yöneten ve giyimde kendi tarzlarının olmasını ister. Böylece giyinme tarzlarıyla hayatta bir duruş ve tercihe sahip olacaklardır. Bunun yanı sıra, Barbarosoğlu tesettür defilelerini şiddetli bir şekilde eleştirir. Ona göre modacılar kamusal alanın mübarekleri ve defileler de dinsel törenlerdir. Öyle ki modacılar din adamı gibi kadınların kıyafetlerini sert bir dille eleştirebilme hakkını kendilerinde görürler. Barbarosoğlu tesettür defileleri

için "kimliğin ötekilik üzerinden ve şov içinde dönüştürülmesinin bir örneği" yorumunu yapar ve tesettür kıyafetin iç çamaşırı sergileyen mankenler tarafından sunulmasını rencide edici bulur.

Barbarosoğlu'nun önemli tespitlerinden diğeri ise gündelik hayatın sekülerleşmesidir. Modern hayata direnmekten vazgeçen dindar camia daha fazla kazanma ve makam sevdası gibi sebeplerle seküler zihniyete yaklaşmıştır. Ayrıca Barbarosoğlu'na göre gündelik hayat kadınların hâkimiyetinde olan bir alandır. Gündelik hayat tören ister. Kadınların kandillerde helva yapıp komşularına dağıtması ve hediyeleşmesi, Cuma sohbetleri, Yasin toplantıları gibi dini ritüeller dini hayatı canlı tutan törenlerdir. Bununla birlikte Barbarosoğlu iki nedenle bu törenlerin yok olmaya yüz tuttuğunu ve onların yerini seküler törenlerin aldığını savunmuştur. Bu sebeplerden birincisi kadınların bu törenlere ayıracak vakitlerinin olmadığını ifade etmeleridir. Ancak Barbarosoğlu'na göre bir insan zamanını dine uygun olarak örgütlediğinde dini aktivitelere ayıracak vakti her zaman bulur. İkinci neden ise dini törenleri bid'at sayan ve aklı önceleyen neslin varlığıdır. O nesil ki kandillerde hediyeleşmeyi, Mevlid okumalarını ve Yasin toplantılarını eleştirerek kadınlar arasında var olan dini atmosferin parçalanmasına sebep olmuştur. Böylece geleneksel, kadınların samimiyetle ve Allah rızasıyla yaptıkları dini ritüellerin yerini büyük düğün salonlarında yapılan baş örtme törenleri, yılbaşı hediyeleşmeleri, baby shower gibi tamamen gösterişe dayalı seküler törenler almıştır.

Sonuç olarak, dava bilinciyle ve modern hayata direnerek kamusal alanda var olma talebi olan kadınlar artık daha bireysel kaygılarla ve modern hayata uyum sağlayarak kamusal alanda yer almaya başlamışlardır. Bu söylem değişikliğinin kadınların bireysel anlamda güçlenmelerine, kendi sorunlarını çözümler üretebilmelerine katkı sağlarken bazen de kendi değerlerinden ödün vermesine ve dini samimiyetin azalmasına yol açtığını gözlemlemekteyiz. Çünkü seküler bir anlayışa sahip olan modern hayatı dine uygun hale getirmek çok da mümkün görünmemektedir. Modern hayattan tamamen soyutlanmış bir

seçenek de çok mantıklı görünmemekle birlikte ancak dini önceleyen bir zihniyetle ve sürekli bir nefis mücadelesi halinde olarak dindar kalmak mümkün görünmektedir. Barbarosoğlu da bu şekilde bir zihniyete sahip olmakla birlikte onun için değişen dünyada değişmeyenin-dinin- dilini korumak hiç de kolay olmamıştır. Ona göre İslam'ın hayat felsefesi hayatı yavaşlatarak ve tefekkür ederek yaşamaktır. Bu bağlamda modern hayatın insanı çepeçevre sarması ve hızı Barbarosoğlu'nun modern hayata karşı mücadelesini sınırlandıran hususlardan olmuştur. Buna rağmen Barbarosoğlu modern dünyaya karşı direnç göstermiş ve teslim olmamak üzere çaba sarf etmiştir. Verdiği eserlerde ve demeçlerde modern hayata dışardan bakarak dinin dilini öncelemiş, modernite rüzgârına kapılan dindarların şov ve mahrem, imaj ve takva gibi kavramlar kullanarak ifrat-tefrit arasında gel-gitler yaşadığını ifade etmiştir. Kendisi de özel yaşamında ölçülü bir hayata sahip olan Barbarosoğlu söylemleriyle dindarların özeleştiri yapmalarını sağlamış ve onlara bu konuda yeni ufuklar açmasına vesile olmuştur. Bu çerçevede Barbarosoğlu modern hayata karşı mücadelede genel olarak başarılı olmuştur diyebiliriz.

Çalışmamız yazar-sosyolog Fatma Barbarosoğlu'nun kamusal alan, kadın ve din konularındaki düşüncelerini incelemeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda dindar kadınların geçmişten günümüze kamusal alandaki serüvenini karşılaştıkları zorlukları, verdikleri mücadeleleri ve değişen tutumları ve Barbarosoğlu'nun bu konudaki düşünceleri, eleştirileri ve çözümlemeleri detaylı bir şekilde sunularak tez amacına ulaşmıştır. Tezin din sosyolojisi alanına katkıda bulunması ve yararlı bir çalışma olmasını temenni ediyorum. Son olarak, farklı düşüncelere açık, hiçbir zümrenin hâkimiyetinde olmayan her kesimden insanın rahat yer alabileceği adil bir kamusal alan temenni ediyorum.

KAYNAKÇA

ACAR, F. (2011). Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın. Ş. Tekeli (Editör). 1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar. (5. Baskı.) İstanbul: İletişim Yayınları

ADIVAR, H. E. (2016). Yeni Turan. (6. Baskı) İstanbul: Can Yayınları

AGAR, M. E. (1987-1988). Son iki yılda roman ve hikaye. Suffe Kültür Sanat Yıllığı içinde. İstanbul: Suffe Yayınları

AKTAŞ, C. (1991a). Tesettür ve Toplum. Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme İstanbul: Nehir yayınları.

AKTAŞ, C. (1991b). Sistem İçinde Kadın İstanbul: Beyan Yayınları

AKTAŞ, C. (2007). Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık İstanbul: Kapı Yayınları

AKTAŞ, C. (2016). Bacıdan Bayana. İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi. İstanbul: İz Yayıncılık

AKTAŞ, C. (2017). Üç İhtilal Çocuğu. İstanbul: İz Yayıncılık

ALBAYRAK, Ö. (2008, 15 Mart). *İslamcı Feminist*. Yeni Şafak.

ALTINDAL, A. (1991). Türkiye'de Kadın. İstanbul: Anahtar Yayınevi

ALTINTAŞ, R. (2005). Din ve Sekülerleşme. İstanbul: Pınar Yayınları.

ALTUN, F. (2002), Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş, İstanbul: Yöneliş Yayıncılık.

ANDERSON, P. (2002) Postmodernitenin Kökenleri, Çev: Elçin GEN, İstanbul: İletişim Yayınları

ARENDT, H. (2008) *İnsanlık Durumu*. (Çev. Bahadır Sina Şener) İstanbul: İletişim Yayınları

ASIM, S. (1989) Osmanlı'da Kadınlığın Durumu İstanbul: Arba Yayınları

BARBAROSOĞLU, F. (1995). Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet. İstanbul: İz Yayıncılık

BARBAROSOĞLU, F. (1999a, 4 Haziran). Evet! Başörtüsü siyasi bir simgedir. Yeni Şafak

BARBAROSOĞLU, F. (1999b, 30 Nisan). Şifre çözücü unsur olarak başörtüsü. Yeni Şafak

BARBAROSOĞLU, F. (1999c, 19 Temmuz). Kadın programları, başörtülü sunucular ve kamusal alan

BARBAROSOĞLU, F. (2000, 10 Mart). Kendisi Olmaktan Vazgeçmiş İslamcı Kadınlar. Yeni Şafak

BARBAROSOĞLU, F. (2006, 24 Kasım). Göle yeni maya: "Tesettürsüz dindarlık". Yeni Şafak

BARBAROSOĞLU, F. (2007a, 9 Mart). Kadınlar Günü perhizimi nasıl bozdum. Yeni Şafak.

BARBAROSOĞLU, F. (2007b, 2 Kasım). Kalbi olan başı açık kadınlar. Yeni Şafak

BARBAROSOĞLU, F. (2008a, 22 Ocak).Antitürbanist kadınlar biraz daha rasyonel ve birikimli olabilse! Yeni Şafak

BARBAROSOĞLU, F. (2008b, 31 Ekim). Başörtüsünün iğneleri: Bedeli ödenmiştir. Yeni Şafak

BARBAROSOĞLU, F. (2008c, 5 Şubat). Herkesin örtüsü kendine. Yeni Şafak.

BARBAROSOĞLU, F. (2008d, 25 Ocak). Türbanistleri deşifre ediyorum. Yeni Şafak

BARBAROSOĞLU, F. (2010, 1 Mart). Evler kime kalacak? Erkelere mi, kadınlara mı? Yeni Şafak

BARBAROSOĞLU, F. (2011, 28 Aralık). Emine Erdoğan ile üçüncü sayfa haberlerine dair sohbet ettik. Yeni Şafak

BARBAROSOĞLU, F. (2012a, 19 Mart). Altın emzik, altın patik hediye/Yokluğun pençesine kendi teslim ediyor Emine! Yeni Şafak

BARBAROSOĞLU, F. (2012b, 21 Mart). Kadınların çalışması ve zaman idraki. Yeni Şafak

BARBAROSOĞLU, F. (2012c, 10 Şubat). Söz destanından göz destanına aşk ve dindarlık. Yeni Şafak

BARBAROSOĞLU, F. (2012d, 3 Şubat). Türk erkeği ne ister!/Erkekten sorumlu devlet bakanlığı. Yeni Şafak

BARBAROSOĞLU, F. (2014a, 13 Ekim). Dünya erkek çocukları günü ilan edilinceye kadar... Yeni Şafak

BARBAROSOĞLU, F. (2014b, 24 Ekim). Her güne yeni bir adet: Baş örtme törenleri. Yeni Şafak

BARBAROSOĞLU, F. (2015a). Sözüm Söz (3. Baskı). İstanbul: Profil Yayınları

BARBAROSOĞLU, F. (2015b, 9 Mart). Kadına şiddet meselesini ahlaki kriz olarak ele almak zorundayız! Yeni Şafak

BARBAROSOĞLU, F. (2016a). Kamusal Alanda Başörtülüler. (5. Baskı) İstanbul:Profil Yayınları

BARBAROSOĞLU, F. (2016b). Şov ve Mahrem. (5. Baskı) İstanbul: Profil Yayınları

BARBAROSOĞLU, F. (2016c). Cumhuriyet'in Dindar Kadınları. (4. Baskı) İstanbul: Profil Yayınları

BARBAROSOĞLU, F. (2016d, 13 Temmuz). ‘Ellerin tatili haram bizimki helal!’ Yeni Şafak

BARBAROSOĞLU, F. (2016e). Elin Tatili Haram Bizimki Helal. Nihayet Dergisi s. 19 ss. 18-20

BARBAROSOĞLU, F. (2017a). İmaj ve Takva (13. Baskı) İstanbul: Profil Yayınları

BARBAROSOĞLU, F. (2017b, 8 Mart). Hocam bir iklimdi (2). Yeni Şafak

BAŞDEMİR, H. Y. (2011). Türkiye’de Din Özgürlüğü ve Laiklik. Ankara: Liberte Yayınları

BEKİROĞLU, N. (2014). Şair Nigar Hanım. (3. Baskı) İstanbul: Timaş Yayınları

BERKTAY, F. (1998). Cumhuriyetin 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler. Edt. Ayşe Berktay-Hacımirzaoğlu İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları

BORA, A. (2010). “Hatırlananlar ve Unutulanlar: İslam Coğrafyasında Modernleşme ve Kadın Hareketleri”. *Bilig,* Bahar Dergisi s53 ss51-66

CANATAN K. (1998, Şubat). "Bir Paradigma Sorunu Olarak Kamusal Alan-Özel Alan ikilemi". Sözleşme. 4. 8-11.

CEVİZCİ A. (1999), ‘modernlik’ maddesi, Felsefe Sözlüğü, İstanbul: Paradigma Yayınları

COULDRY, N. ve DREHER, T. (2007). "Globalization and the Public Sphere: Exploring the Space of Community Media in Sydney". Global Media and Communication. Vol3(1). 79 - 100.

ÇABUKLU, Y. (2006). Uzam ve Kötülük. İstanbul: Everest Yayınları.

ÇAHA, Ö. (2003), “Mahrem Kamusal Alan”, Sivil Toplum Dergisi, Yıl 1, Sayı: 2; 79-88.

ÇAHA, Ö. (2004), "Ġdeolojik Kamusal Alanın Krizi", Açık Toplum Yazıları, Liberte Yayınları, Ankara; 62-80

ÇAKIR, S. (1996). Osmanlı Kadın Harekâtı. 2.Baskı İstanbul: Metis Yayınları.

ÇAYIR, K. (2000). İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu. Nilüfer Göle içinde. İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri (s. 41-67). İstanbul: Metis Yayınları.

ÇAYIR, K. (2007) *Islamic Literature in Contemporary Turkey From Epic to Novel* A.B.D: Palgrave Macmillan Yayınları

DURAKBAŞA, A. (2002), Halide Edip Türk Modernleşmesi ve Modernizm, İstanbul: İletişim.

EBESTEIN, W. (1996). Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri. Çev, İsmet Özel. İstanbul: Şule Yayınevi,

EL -NAWAWY, M. ve KHAMIS, S. (2010). "Collective Identity in the Virtual Islamic Public Sphere: Contemporary Discourse in Two Islamic Web Sites". The International Communication Gazette. Vol 72(3). 229 - 250.

ERKAL, M.. (1992). İktisadi Kalkınmanın Kültür Temelleri, İstanbul: Kuşak Yayınları

FALAY, N. (2014), "Kamusal Alanın Oluşumu, Dönüşümü ve İktisadi Boyut", Journal Of Life Economics, Sayı 2, ss. 51-70.

FRAZER, N. (2004). "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek". Kamusal Alan, çev. Meral Özbek- Cemal Balcı. İstanbul: Hil Yayınları. 103-132

GIDDENS, A. ve Cristhopher P. (2001). Modernliği Anlamlandırmak. Çev., Murat Sağlam ve Serhat Uyurkulak. İstanbul: Alfa Yayınları

GÖKALP, Z. (1990), Türkçülüğün Esasları, Haz: Mehmet Kaplan, Ankara: MEB.

GÖLE, N. (1997). *Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites.* Middle East Journal, Vol. 51, No. 1 (Winter, 1997), pp. 46-58

GÖLE, N. (2016). Modern Mahrem. Medeniyet ve Örtünme. 13. Baskı İstanbul: Metis Yayınları

GÖLE, N. (2017). Melez Desenler. (5. Baskı) İstanbul: Metis Yayınları

GÖZE, A., (2016), Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, Ankara: Beta Yayınları.

GUSTOV Le Bon. (2016). Kitleler Psikolojisi. (Çev. Hasan Can) (2.Baskı) Ankara: Tutku

HABERMAS J. (1994), "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", Çev., Gülengül Naliş, Dumrul Sabuncuoğlu ve Deniz Erksan, Postmodernizm, haz., Necmi. Zekâ, İstanbul: Kıyı Yayınları

HABERMAS, J. (2004). "Kamusal Alan". Kamusal Alan İçinde (ss. 95-102). Meral Özbek (Ed.), İstanbul: Hil Yayınları.

HABERMAS, J. (2012) *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar) (10. Baskı) İstanbul: İletişim Yayınları

İLYASOĞLU, A. (2013). Örtülü Kimlik. (4. Basım) İstanbul: Metis Yayınları

JEANNIERE, A. (2011), "Modernite Nedir", (Derleyen: Küçük, Mehmet), Modernite Versus Postmodernite, İstanbul, SAY Yayınları.

KANDİYOTİ, D. (2015), Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar, İstanbul: Metis.

KARADAĞ, A. (2006). Kamusal Alan Modelleri: Çoğulcu Perspektiften Bir Değerlendirme, (Ed.), Kamusal Alan ve Türkiye, Ankara: Asil Yayınları.

KAYA, Ş. (2016) "Yeni Türkiye" İnşaasında Kadın, Yeni Türkiye'nin Toplumsal Yapısı, Der: İbrahim Kata, Ankara: İmge.

KARPAT, K. (2009), Elitler ve Din, İstanbul: Timaş Yayınları

KASABA, R. ve BOZDOĞAN, S. (2011). Eski İle Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları

KİRMAN, M. A. (2005). Din ve Sekülerleşme. Adana: Karahan Kitabevi.

KÖSE, A. (2002). Sekülerizm Sorgulanıyor. İstanbul: Ufuk Kitapları.

KÖSE, E. (2014). Sessizliği Söylemek. Dindar Kadın Edebiyatı, Cinsiyet ve Beden. İstanbul: İletişim Yayınları

KURNAZ, Ş. (1996) İkinci Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.

KÜÇÜK, T. A.(2011). Laikliğe İlişkin Tartışmalar ve İki Laiklik Modeli, Hasan Yücel Başdemir (ed.), Türkiye'de Din Özgürlüğü ve Laiklik. Ankara: Liberte Yayınları

LUCKMAN, T. (2003). Görünmeyen Din. (A. Coşkun; F. Aydın Çev.) İstanbul: Rağbet Yayınları.

MACIONIS, J. J. (2012). *Sosyoloji.* (Çev. V. Akan) Ankara: Nobel Kitap

MARDİN, Ş. (2003). *Yeni Osmanlı Düşüncesi* İstanbul: İletişim Yayınları

MARDİN, Ş. (2014). Din ve İdeoloji (22. Baskı) İstanbul: İletişim Yayınları

MARDİN, Ş. (2015). Türkiye, İslam ve Sekülarizm. (4. Baskı) İstanbul: İletişim Yayınları

MARDİN, Ş. (2017). Türk Modernleşmesi Makaleler 4 (25. Baskı) İstanbul: İletişim Yayınları

MARSHALL, G. (2003). Sosyoloji Sözlüğü. (O. Akınhay; D. Kömürcü Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

MERÇİL, İ. (2002). İslamcı Kadın Aydınlar. *Tarih ve Toplum, 219.*

MERNISSI, F. (1991). *In The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam.* İngiltere: Perseus Books Yayınevi

MİYASOĞLU, M. (1999) . Sanat ve Edebiyat Konuşmaları. Ankara: Akçağ.

NEGHT, O. ve KLUGE, A. (1993). Public Sphere and Experience. Minneapolis: University of Minessota Press.

NEGHT, O. ve KLUGE, A. (2004). "Kamusal Alan ve Tecrübe'ye Giriş". Kamusal Alan içinde. Der: Meral Özbek. İstabul: Hil Yayınları. 133 - 141.

ORTAYLI, İ. (2000). Osmanlı Toplumunda Aile. İstanbul: Pan Yayınları

ORTAYLI, İ. (2011). Gelenekten Geleceğe. İstanbul: Timaş Yayınları

ÖZDEN, M. (2005) *Müslüman Kelamında Sekülerleşme Süreci*. (Yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÖZKAN, F. (2005). *Yemenimde Hâre Var Dünden Yarına Başörtüsü.* İstanbul: Elest Yayınları

PARLAK, B., (2011), Kamu Yönetimi Sözlüğü (Public Administration Dictionary), Bursa: MKM Yayıncılık.

PARTRIDGE, E. (2006), Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English London New York: 4. Basım Routledge yayınları

SAKTANBER, A. (2002). Living Islam. Women, Religion & The Politicization of Culture in Turkey. London- New York : I.B. Tauris Publishers

SALVOTORE, A. ve EICKELMAN, D. F. (2006). Public Islam and Common Good. Boston, MA: Brill Publication.

SANCAR, S. (2004). *Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi,* Doğu-Batı Dergisi, yıl 7, s29. ss197-211.

SAVUT, E. (2016), "Kültür Endüstrisi: Kamusal Alanin Tüketimi," Pamuk- kale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı 23, ss. 15-28.

SAYIMER, İ. (2014). Yeni medya ortamlarında ağlar oluşturan toplumsal hareket deneyimleri. Elektronik Mesleki Gelişim ve Araştırma Dergisi (Ejoir), cilt:2, 97-98.

SENNETT, R., (2010), Kamusal İnsanın Çöküşü, Çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

SLATTERY, M. (2011). *Sosyolojide Temel Fikirler.* (Çev. Ü. Tatlıcan, G. Demiriz) İstanbul: Sentez Yayıncılık

SMITH, A. (2009). Toplumsal Değişme Anlayışı. (Çev. Ülgen Oskay). İstanbul: Gündoğan Yayınları

STARK, R. "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme". Ali Köse içinde Sekülerizm Sorgulanıyor (s.14). İstanbul: Ufuk Kitaplan

ŞİŞMAN, N. (2008) Emanetten Mülke. Kadın. Beden. Siyaset. (6. Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık

ŞİŞMAN, N. (2011) Başörtüsü: Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı (2. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları

ŞİŞMAN, N. (2017) Dijital Çağda Müzlüman Kalmak (3. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları

ŞİŞMAN, N. (2018) Günün Kısa Tarihi (2. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları

TAZEGÜL, M. (2005). Modernleşme Sürecinde Türkiye (2.b.). İstanbul: Babil Yayınları.

TEKELİ, Ş. (1988). *Kadınlar İçin: Yazılar (1977-1987).* İstanbul: Alan Yayıncılık.

TOHİDİ, N. (2004). *İslami Feminizm: Tehlikeler ve Ümit Vaad Eden Unsurları.* (Çev. İhsan TOKER). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi C.45, S.2, s.279-289. doi: 10.1501/Ilhfak_0000000186

TOKER, İ. (2005) *Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din-Başkent Kadın Platformu Örnek Olayı,* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

TOPÇU, F. (2009). *Din ve Toplum Ekseninde 2000'li yıllarda Yeni Dindar Kadın Söylemi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

TUKSAL, H. Ş. (2000) *Kadın Bakış Açısına Sahip Olmalıyız.* Birikim s.137. ss. 48-59

TUKSAL, H. Ş. (2018). Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri (7. Baskı). Ankara: Otto Yayınları

TÜRKDOĞAN, O. (1988). Değişme, Kültür ve Sosyal Çözünme. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yapı Kredi Yayınları, Birinci Basım, İstanbul-1997

TÜRKDOĞAN, O. (2005). İslam Değerler Sistemi ve Max Weber. İstanbul: IQ Kültür ve Sanat Yayınları.

VAROL, A. (2010). Bilgi toplumunda kamusal alan. Sosyal Bilimler Dergisi, (4), 126-127.

WARD, R. E. / Rustow, Dankwart A. (1968), "Introduction", Political Modernization in Japan and Turkey, (ed.) Princeton University Press,

ZYGMUNT B. (2017), Modernlik ve Müphemlik, Çeviri: İsmail Türkmen. İstanbul, Ayrıntı Yayınları

ZİHNİOĞLU, Y. (2003), Kadınsız İnkılâp, İstanbul: Metis Yayınları.

İNTERNET ARACILIĞIYLA ERİŞİLEN KAYNAKLAR

Moda Tanımı

http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c1e9d86a750c3.51561857 Erişim Tarihi: 28/12/2018

Fatma Barbarosoğlu'nun Nihayet Dergisi'ndeki Söyleşisi

http://www.nihayet.com/hayatimizin-hikayesi/elin-tatili-harambizimki-helal/ Erişim Tarihi: 29/12/2018

Yıldız Ramazanoğlu'nun Feminizm Hakkındaki Düşünceleri

https://www.yenisafak.com/yenisafakpazar/musluman-kadini-kocasini-katlederek-ozgurlestiremezsiniz-429976 Erişim Tarihi: 20/11/2018

Davis'in Moda ve Kimlik İlişkisi

Moda, Kültür ve Kimlik, Fred Davis - Çeviri: Özden ARIKAN, Online kitap http://lib1.org/_ads/31C66B420048C8A02947 FB498CCCE290 Erişim Tarihi: 22.12.2018

Kentleşme ve Sekülerleşme İlişkisi

AQUAVIVA, S. S. (1960) The psychology of dechristianisation in the dynamics of the industrial society 09-225. https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/003776866000700302 Erişim Tarihi: 18.03.2019

Arendt'in Kamusal Alan Tanımı

ARENDT, H. (1990) Philosophy And Politics. Social Research, Spring 90, vol. 57, Issue 1. Erişim Adresi: https://www.jstor.org/stable/i40043650

ÖZET

ERYILMAZ, Sümeyye, Türkiye'de Kamusal Alan, Kadın ve Din: Fatma Barbarosoğlu Örneği, Yüksek Lisans Tezi (Danışman: Prof. Dr. İhsan TOKER), Ankara Üniversitesi, 2019, 97 sayfa.

Bu tez Türkiye'deki dindar kadınların kamusal alan ve modern hayattaki durumlarını Fatma Barbarosoğlu'nun bakış açısıyla incelemeyi amaçlamaktadır. İlk modernleşme hareketlerinin başladığı Osmanlı'nın son döneminden günümüze kadar geçen sürece bakıldığında; Müslüman kadınların kamusal alanda var olma talepleri ve modern hayattaki yaşantıları da değişim göstermiştir. Fatma Barbarosoğlu'na göre Cumhuriyet'in hegemonik kamusal alanından dışlanan dindar kadınlar 1980'li yıllara kadar hayatlarını samimiyet ve dava bilincinin olduğu alternatif kamusal alanlarda sürdürmüşlerdir. Ancak 1990 yıllardan sonra dindar camia kamusal alanda var olmayı bayraklaştırarak savunmaya başlamışlardır. Ona göre çok da ahlaki olmayan kamusal alanda kadınların başörtüleriyle illa var olma talebi Müslümanların tebliğ şuurunun azalmasına ve yok olmasına neden olmuştur. Ayrıca, Barbarosoğlu kamusal alan yasakları sürecinde dindar kadınların tesettürü Batı kaynaklı "feminizm" ve "insan hakları" kavramlarıyla savunmasının tesettürün "ontolojik duruşu"na zarar verdiğini ifade etmiştir. Bu sürece paralel olarak dindar camia moderniteye direnmekten vazgeçmiş, kamusal alanı kendilerince yorumlayarak her şeyin Müslümancasını üretmişlerdir. Böylece, Müslüman kadınlar dinin önem verdiği mahremi yok sayıp şova öncelik vermiş ve uhrevi olandan dünyevi olana doğru bir eksen kayması yaşanmıştır. Bu çerçevede, "mümin ve müsrif", "şatafat ve takva", "tesettür ve moda" gibi İslam'a uymayan ve birbiriyle çelişen melez tanımlar meydana gelmiştir.

Anahtar Sözcükler: *Kamusal Alan, Kadın, Din, Modernleşme, Sekülerleşme, Tesettür*

ABSTRACT

ERYILMAZ, Sümeyye, Public Sphere, Woman and Religion in Turkey: The Case of Fatma Barbarosoğlu, P.G. Thesis (Supervisor. Prof. Dr. İhsan TOKER), Ankara University, 2019, 97 pages.

This thesis aims to investigate positions of religious women in public sphere and modern life from the viewpoint of Fatma Barbarosoğlu. When the process from Late Ottoman Period, in which first modernization movements started, to present is viewed, Muslim women's demands of existing in public space and living in modern life has changed. According to Fatma Barbarosoğlu; until 1980s, religious women excluded from Republic's hegemonic public space maintained their life in alternative public spheres which have sincereness and consciousness of cause. However, after 1990s, religious community has started to defend appearing in public space firmly. In her view, women's demand of taking place in public sphere, which is not moral, with their headscarves has led to decrease and loss of Muslim's proclamation consciousness. Besides, Barbarosoğlu stated that in the process of public sphere prohibitions, women's defending veiling by western terms like "feminism" and "human rights harmed "ontological attitude" of veiling. In parallel with this process, religious community has given up standing against modernity and generated everything in a Muslim way by interpreting public place in their opinion. Thus, Muslim women have ignored privacy to which the religion gives importance by giving priority to show and axis shift has occurred from ethereal towards earthly. In this context, blending combinations which are non-religious and conflicting with each other such as "Muslim and extravagant", "flashiness and piousness" and "veiling and fashion" have come into existence.

Anahtar Sözcükler: *Public Sphere, Woman, Religion, Modernization, Secularization, Veiling.*