

TÜRBAN SORUNU BAĞLAMINDA SİYASAL İSLÂMCI SÖYLEMİN “ALTERNATİF” YURTTAŞLIK TASARIMI*

Dr. Çağla KUBİLAY**

ÖZ

Bu çalışmada, türban sorunu bağlamında siyasal İslâmci söylemin “alternatif” yurttaşlık tasarımı ele alınmıştır. Bireyleri diğer bağluluklarının yanında (etnik, sınıfsal) dinsel bağluluklarından kopararak seküler bir zeminde yurttaş haline getirmeye çalışan Kemalist yurttaşlık anlayışı, siyasal İslâmci söylemde türbanın ve dolayısıyla İslâmi yaşam biçimlerinin kamusal alana girmesinin önündeki en önemli engellerden biri olarak görülmektedir. Kemalizm’in laiklik ekseninde tüm yurttaşların eşit muamele görmesi gerekçesiyle temellendirdiği türbanın kamusal alandaki görünürlüğüünün engellenmesi, bu yurttaşlık anlayışının İslâmci söylemde “tekbiçimleştirici”, “dışlayıcı” ve “ayrımci” olduğu iddiasıyla tartışmaya açılmasına neden olmaktadır. Çalışmanın temel sorunsalı ise, İslâmci söylemde Kemalist yurttaşlık anlayışının eleştirisi üzerinden ortaya konan “alternatif” yurttaşlık tasarımının, yurttaşlığı demokratik bir tarzda yeniden yapılandırmada ne ölçüde başarılı olduğudur. Çalışmanın temel savı ise, İslâmci söylemde ortaya çıkan “alternatif” yurttaşlık tasarımının, yurttaşlığı demokratik bir tarzda yeniden yapılandırmaktan uzak olduğu, dahası Kemalist yurttaşlık anlayışına yönelttiği eleştirilerle kendisinin de malul olduğudur. Türban sorunu bağlamında İslâmci söylemde ortaya çıkan tasarımın, yurttaşı mümine, yurttaşlar topluluğunu ise inananlar topluluğuna yani ümmete indirgemekten öteye gidemediğidir.

Anahtar Kelimeler: İslâmci söylem, Kemalizm, türban, yurttaşlık, kimlik, farklılık

THE “ALTERNATIVE” CITIZENSHIP CONCEPTION IN POLITICAL ISLAMIST DISCOURSE IN THE CASE OF TURBAN QUESTION

ABSTRACT

This paper aims to analyze the “alternative” citizenship conception occurred in political Islamist discourse within the framework of turban question. Kemalist citizenship conception which tried to deport individuals from their religious loyalties beside others (e.g. ethnic and class related) in order to make them citizens in the base of secularism is considered as the main obstacle of the turban and Islamist life styles which aim to be public. Due to the ban of the turban’s public appearance by Kemalism with reference to the principle of secularism, this conception is signed with the claims of “homogenizing”, “exclusive” and “discriminatory” in Islamist discourse. The main problematic of the study is whether the alternative conception of citizenship occurred in Islamist discourse by criticism of Kemalist one can reconstruct the citizenship in a democratic way. The main argument of the study is that the alternative citizenship conception of Islamism fails in reconstructing the citizenship in a more democratic way. Within the framework of the turban question, the conception occurred in Islamist discourse cannot get beyond reducing citizen to believer and community of citizens to the umma.

Keywords: Islamist discourse, Kemalism, turban, citizenship, identity, difference

* Bu çalışma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı’nda 2008 yılında tamamlanan “Hegemonik Söylem Karşısında Siyasal İslâm’ın Kamusal Alan Tasavvuru: Türkiye’de Türban Tartışmaları” başlıklı doktora tez çalışmasının bir bölümünün yeniden gözden geçirilerek hazırlanmış versiyonudur. Bu çalışmanın daha kısa bir versiyonu, 3-6 Eylül 2009 tarihleri arasında Karaburun-Mordoğan’da düzenlenen Karaburun Bilim Kongresi’nde bildiri olarak sunulmuştur.

** Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi, e-posta: kubilay@media.ankara.edu.tr

1. GİRİŞ

Ulus-devletin *türdeşleştirici, evrensel, bütünleştirici, belli bir merkezden hareket eden* siyasal söylemi (Keyman, 1999, s.58-59), ulus-devletin bir meşruiyet sorunu ile karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. Meşruiyet sorununun temel kaynağı, günümüz liberal demokrasilerinin ‘bireysel haklar ve özgürlükler’ kavramına yaslanması; ama aynı zamanda temel işleyiş çerçevesi olarak ulus-devlete dayanmasıdır. Ulus-devletin meşruiyetinin temelinde yer alan ortak rızanın dayandığı ortak toplumsallık ‘ulus’ kavramında somutlaşmaktadır. Ulus ise farklılıklara değil, benzerliklere yaslanan türdeşleştirici bir toplumsallık öngörmektedir (Köker, 1997, s.42-43). Ulus-devletlerin ortaya çıkışından önce, geçmiş toplumların hemen hepsinde kültürel topluluklar ortak haklara sahip olarak görülmüş, kendi gelenek ve uygulamalarını yaşamalarında serbest bırakılmışlardı. Oysa ulus-devletler farklı bir toplumsal birlik anlayışına dayanmış; hakların sahibi olarak yalnızca bireyleri tanıyarak, aynı düzenlemelere tabi, benzer politik birimlerden oluşan homojen bir kanun alanı yaratmaya çalışmışlardır. Uzun süre önce kurulmuş toplulukları parçalayarak *özgürleştirdiği* bireyleri ortak kabul gören merkezi bir otorite temelinde yeniden birleştirmek isteyen ulus-devletler, kendi temelleri için kültürel ve toplumsal homojenliğe ihtiyaç duyduğu için toplumu bu yönde biçimlendirmek istemişlerdir (Parekh, 2002, s.11). Tam da bu nokta, yani bireysel hak ve özgürlükler ile ulus-devletin homojenleştirici boyutu, bir meşruiyet sorununa neden olmaktadır. Bireysel hak ve özgürlükler kavramı, bireysel katılım idealini içermekte, bireyin toplumsal bağlayıcılığı olan kararların alınma ve uygulanma sürecine dolaylı ya da doğrudan katılarak, kararların meşruluk zeminini belirleyen ortak rızanın oluşumuna etkide bulunmasını gerektirmektedir. Ulusa dayalı meşruluk ise, toplumsal bağlayıcılığı olan kararların dayandığı ortak toplumsal rızadaki toplumsallığı ancak ulus-devletin çerçevesi içinde kalması kaydıyla kabul etmektedir (Köker, 1997, s.43).

Ulus-devletin, sözü edilen meşruiyet sorunuyla karşı karşıya kalmasında, ‘farklılıklara saygı’yı ve ‘farklılıkların tanınması’nı esas alan kimlik temelli yeni toplumsal hareketlerle yeni toplumsal ve siyasal kuramlar etkili olmuştur. 1960’ların sonlarından itibaren Avrupa ülkeleri ve Amerika Birleşik Devletleri’nde yerli halklar, ulusal azınlıklar, eski ve yeni göçmenler, eşcinsel kadın ve erkekler, feministler gibi farklı grupların başını çektiği bir dizi düşünsel akım ve politik hareket ortaya çıkmıştır. Bu gruplar toplumdaki baskın kültürden farklı olan, onaylanmayan ve bastırılmaya çalışılan görenek ve hayat tarzlarını temsil etmektedir. Sözü edilen gruplar birbirinden oldukça farklı gündemlere sahip olmakla birlikte, toplumun büyük kısmının, yaşamın söz konusu alanlarını anlamak ve yapılandırmak için yalnızca bir “doğru”, “gerçek” ve “normal” yol olduğu biçimindeki tektipleştiren ya da asimile eden baskısına karşı direnmektedirler (Parekh, 2002, s.1). Yeni toplumsal hareketler paradigması altında temellendirilen bu hareketlerin “yeniliği”¹ kimlik temelli olmalarından

1 Bu dönemde ortaya çıkan hareketlerin “yeniliği” tartışma konusudur. Başta Alain Touraine olmak üzere Claus Offe, Alberto Melucci gibi pek çok düşünür bu hareketlerin ortaya çıkış koşulları ve nitelikleri itibarıyla eski toplumsal hareketlerden farklılaştıklarını ileri sürmektedir. Buna karşılık, Marta Fuentes ve Andre Gunder Frank yeni toplumsal hareketlerin esas itibarıyla eski olduğunu, ancak bazı yeni özellikler taşıdığını ileri sürmektedir. Fuentes ve Frank’a göre günümüzde Batı’da, Güney’de ve Doğu’da “yeni” olarak etiketlenen pek çok toplumsal hareket, bazı istisnalar dışında çağlar boyunca varolan toplumsal hareketlerin yeni biçimleridir. İşçi sınıfı ve sendika hareketlerinin tarihi, çoğunlukla geçen yüzyıldan başlatılmakla birlikte, köylü hareketleri ve yerel hareketler, etnik/milliyetçi, dinsel hareketler, hatta kadın hareketleri yüzyıllar boyunca, dünyanın pek çok yerinde de bin yıllar boyunca var olmuşlardır. Avrupa tarihi boyunca sayısız toplumsal hareket kaydedilmesine rağmen, bu hareketlerden bazıları şimdi “yeni” olarak adlandırılmaktadır. Roma’daki Spartakist köle ayaklanması, 12. yüzyılda başlayan Beguine ve diğer kadın hareketleri, köylü hareketleri vb. bu hareketlerin örnekleri arasındadır. Yalnızca ekolojik/yeşil hareketler ve barış hareketlerinin “yeni” olarak adlandırılmasının görece meşru olduğunu düşünen yazarlara göre, bunun nedeni, ekolojik felaketin kendisinin yeni olmasıdır. Pek çok çağdaş toplumsal hareketin yeni olan özelliği, örgütsel kapasite ve önderliği, eski işçi hareketlerinden, siyasal partilerden, kilise ve diğer örgütlerden devralmalarıdır. Yani, bu hareketler, eski biçimlerin sınırlılığından düş kırıklığına uğrayan ve yeni biçimler oluşturmaya çalışan önder kadrolarını kendilerine çekmektedirler. Yine yazarlara göre, bu hareketleri yeni kılan bir diğer özellik de, yüzyıllardır süregelen pek çok toplumsal hareketten daha fazla sınıfa ve katmana özgü bir hareket olmaya yönelmeleridir (Fuentes ve Frank, 1990, s.29-30).

kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, birbirinden oldukça farklı bu grupların, kimliklerinden kaynaklanan farklılıklarına saygı duyulmasına ve farklılıklarının tanınmasına yönelik bir mücadele yürüttüğü söylenebilir. Ancak bu mücadelede hedeflenen, baskın kültürün farklılıkları hoş görmesinden öte bir taleptir. Çünkü farklılıkları hoş görmek hiyerarşik bir anlayışı içinde barındırır; oysa burada talep edilen saygı ve tanınma, kültürel kimliklerin eşdeğer saygı esasına göre değerlendirilmesine yöneliktir (Parekh, 2002; Taylor, 2005).

1960’ların sonlarında ortaya çıkan bu farklı düşünsel ve politik akımların talepleri, 1980’lerin ortalarından itibaren canlanan yurttaşlık tartışmalarıyla da koşutluk içindedir. Zira uluslararası göçün artışı, milliyetçiliğin canlanması, Batı Avrupa’da çokkültürlü ve çok ırklı hale gelen bir nüfus yapısından kaynaklanan gerilim, seçmenlerin ilgisizliğinin artması, Doğu Avrupa’daki toplumsal hareketlerin demokratik politik talepler ve sivil özgürlükler etrafındaki devrimci dönüşümleri harekete geçirmesi, refah devletinin çözülüşü gibi gelişmeler (Somers, 1993, s.587; Kymlicka ve Norman, 2008, s.185), 1980’lerin ortalarından itibaren dünyanın pek çok bölgesinde yurttaşlık tartışmalarının canlanmasına neden olmuştur. Yeni toplumsal hareketlerin taleplerinin yurttaşlık tartışmalarıyla keşiştiği nokta, ulus-devletlere koşut olarak ortaya çıkan modern yurttaşlık anlayışının sorgulanması ve yeni yurttaşlık kavrayışları etrafında dönüştürülmeye çalışılmasıdır. Ulus-devlete yasal ve siyasal üyelik anlamına gelen modern yurttaşlık anlayışının dönüştürülmesinin gerisinde ise, modern yurttaşlığın dayandığı temel politik birim olan ulus-devletlerin gücünün azalmasının yanı sıra modern yurttaşlığın evrensellik ve eşitlik vaatlerini gerçekleştirilememiş olması yatmaktadır.

Türkiye’de ise yurttaşlık tartışmaları 1980’lerin sonlarından itibaren özellikle de 1990’larda ortaya çıkmıştır. Daha önce varlıkları tanınmayan ya da kamusallaşması engellenen kimliklerin –kadın, Kürt ve İslâmcı kimliklerin- kamusal talepleri, Türkiye’de de yurttaşlık kategorisinin sorgulanmaya başlanmasını sağlamıştır (Kadioğlu, 2008, s. 170-171). Bu kimlikler içerisinde özellikle İslâmcı kimliğin kamusal ve tanınma talebi, diğer kimliklere göre daha etkili olmuştur. Zira İslâmcılık, 1980’li yıllardan başlayarak, özellikle de 1990’ların ikinci yarısından itibaren tarihinde hiç görülmedik ölçüde güç kazanmış ve karşı hegemonik bir güç haline gelmeyi başarmıştır. İslâmcılık’ın karşı hegemonik bir güç haline gelmesi, gerek siyasal alanda İslâmcı partilerin giderek güç kazanması ve iktidar olması, gerek kamusal yaşamda İslâmî yaşam biçimlerinin daha fazla görünür hale gelmesiyle açığa çıkmaktadır. 12 Eylül 1980 askeri darbesinin ardından “ulusal birliği tesis etmek üzere” Türk-İslâm Sentezi’nin benimsenmesinin yanı sıra bu dönemde İran İslâm Devrimi’nin diğer Müslüman ülkelerde olduğu gibi Türkiye’deki İslâmcı hareketlere sınırlı da olsa “güç” vermesi, 1980’lerde uygulanmaya başlayan neo-liberal ekonomi politikalarının geleneksel olarak dindar olan Anadolu sermayesinin güçlenmesine katkıda bulunması, küresel ölçekte modernliğin krizinin İslâmcılar tarafından Kemalizm’in eleştirisinde kullanılması (Öniş, 2001; Gülalp, 2002; Çaha, 2004) gibi faktörlerin de etkisiyle İslâmcılık, bir karşı hegemonya yaratarak Kemalist hegemonyanın anlam ve değerleri üzerinde mücadele etmeye yönelmiştir.

İslâmcılık’ın Türkiye’de yurttaşlık tartışmasını yürüttüğü en önemli ve güncelliğini koruyan alanlardan biri türban² yasaklarıdır. Türbanlı kadınların özellikle eğitim, devlet kurumlarında çalışma ve seçilme

2 İslâmî örtünmenin adlandırılması konusunda Kemalizm ve İslâmcılık arasında bir mücadele söz konusudur: İslâmcılar “başörtüsü” sözcüğünü tercih ederken, Kemalistler “türban” sözcüğünü kullanmaktadır. Nitekim sözcük üzerindeki bu mücadele hegemonya mücadelesinin bir parçasıdır. Bu çalışmada “türban” sözcüğünün kullanılmasındaki temel gerekçe, çalışmanın Kemalizm içinde konumlanması değil, Anadolu’da yaygın olan ve geleneksel örtünmeyi işaret eden başörtüsü sözcüğünün daha çok kentli bir örtünme tarzı olan türbanı ifade etmede yetersiz kalmasıdır. Zira 1980’lerin sonlarında örtülü kadınlarla ilgili yapılan araştırmaların bulguları da (Göle, 2001; İlyasoğlu, 2000), türbanlı kadınların kendi örtülerini geleneksel başörtüsünden ayırdığını ortaya koymaktadır. Göle’nin bulgularına göre görülmüş kadınların İslâm’ı yorumlayış biçimleri ailelerinin geleneksel İslâmî yaşam biçimlerine ters düşmekte, kadınlar kendilerini ailelerinden ve “geleneksel Müslüman halktan” farklı görmekte; “kulaktan dolma” bilgilerle yetinmeyip, kaynaklara inip araştırma yapmış olmakla kendilerini *geleneksel müminlerden* ayırmaktaydılar. Bu ayırım, Göle’ye göre (2001, s.124) örtünme biçimleri arasındaki farkla simgelenmektedir. Türbanlı kadınlar, geleneksel halkın baş bağlama biçimi olan eşarbi örtünme olarak görmemişler, bu durumun da cehaletten kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir.



haklarının önündeki engeller ile kamusal alan olduğu gerekçesiyle bazı mekânlara girmelerinin yasaklanması, Kemalist yurttaşlık anlayışının sorgulamaya açılmasına neden olmuştur. Türban yasağı çerçevesinde geliştirilen bu sorgulamada İslâmcı söylemde yer bulan eleştirilerin temelini, bu anlayışın toplumsal farklılıkları görmezden gelen ve ortadan kaldıran, dolayısıyla da tektipleştirici bir anlayış olduğu iddiası oluşturmaktadır. Bu iddia, rejimin tektipleştiremediği türbanlı kadınları dışladığı ve ayrımcılık uygulamalarına yöneldiği yönündeki iddialarla da desteklenmekte ve derinleştirilmektedir. İslâmcı söylemde Kemalist yurttaşlık tasarımının tektipleştirici etkisi, yurttaşlığın toplumsal kimlik ve farklılık taleplerine yanıt verecek tarzda dönüştürülmesine ilişkin çağdaş tartışmalardan yararlanılarak sorgulanmaktadır. Bu çalışmanın temel amacı ise, İslâmcı söylemde Kemalist yurttaşlık anlayışının eleştirisi üzerinden ortaya konan “alternatif” yurttaşlık tasarımının ana hatlarını ortaya koymak ve bu “alternatif” tasarımın yurttaşlığı demokratik bir tarzda yeniden yapılandırmada ne ölçüde başarılı olduğunu incelemektir. Bu doğrultuda, çalışmada öncelikli olarak modern yurttaşlığın temel özelliklerine ilişkin kısa bir kuramsal ve tarihsel çerçeve sunulmuş ve modern yurttaşlığa yöneltilen eleştirilerin kaynakları ile temel argümanları ele alınmıştır. Modern yurttaşlığın daha demokratik bir tarzda yeniden yapılandırılmasına yönelik çeşitli görüşlere yer verilmesinin ardından ise çözümleme bölümünde, türban sorunu çerçevesinde, Kemalist yurttaşlığa yönelik olarak İslâmcı söylemde yer bulan eleştiriler incelenmiştir.

Çalışmada, türban sorununda önemli dönemeçler olarak nitelendirilen ve kamuoyunda yaygın olarak tartışılan örnek olaylar incelenmiştir. Bu örnek olaylar, 18 Nisan 1999 yılında gerçekleştirilen genel seçimlerde Fazilet Partisi’nden milletvekili olarak seçilen Merve Kavakçı’nın türbanı nedeniyle mecliste yemin etmesinin engellenmesi; 20 Kasım 2002 tarihinde dönemin meclis başkanının türbanlı eşiyle cumhurbaşkanını uğurlamasının ardından başlayan “protokol krizi”; 29 Ekim 2003’te Cumhuriyet Bayramı’nda Çankaya Köşkü’nde verilen resepsiyona türbanlı milletvekili eşlerinin çağrılmamasıyla yaşanan “resepsiyon krizi”; 29 Haziran 2004 tarihinde AİHM’nin Leyla Şahin davasını davacının aleyhine sonuçlandırdığı kararını açıklaması; 9 Şubat 2006 tarihinde Danıştay’ın Aytaç Kılınç adlı öğretmenin okul dışında da türban takamayacağına ilişkin kararını açıklaması. Bu örnek olaylar, *Milli Gazete*, *Yeni Şafak*, *Yeni Asya*, *Zaman* ve *Anadolu’da Vakit* gazetelerinde her bir olayı izleyen on beş gün boyunca yayımlanan köşe yazılarının çözümlenmesi yoluyla ele alınmıştır. Gazetelerin seçimindeki temel ölçüt ise, İslâmcı söylemin farklı fraksiyonlarını temsil etmeleri olmuştur.³

3 1970 yılından beri yayımlanan *Yeni Asya*’nın sahipleri Nur cemaatinin en büyük gruplarından Yeni Asya grubudur. Siyasetle her zaman yakından ilgilenen Yeni Asyacılar, geleneksel olarak DP-AP-DYP çizgisini desteklemişler; İslâmcı siyasal oluşumlara sıcak bakmamışlardır (Çakır, 2002, s.95-100). 1970’ten beri yayımlanan *Milli Gazete* ise Milli Görüş’ün yayın organıdır. MNP-MSP-RP-FP-SP çizgisini desteklemektedir. 1986 yılında Fehmi Kuru yönetiminde yayın hayatına başlayan *Zaman*, yayımlandığı ilk dönemde bağımsız Müslüman aydınların yönetiminde farklı konulara değinmiş ve Türkiye’de bağımsız bir İslâmcı kimliğin oluşumunda önemli rol oynamıştır. Sahiplerinin ortaya çıkan durumdan rahatsız olması sonucu kısa bir süre için *radikal* görünümlü bir kesimin eline geçen *Zaman*, daha sonra Mehmet Şevket Eyyi’nin yönetiminde sağcı bir rotaya oturmuştur. Gazete, daha sonra Fethullah Gülen cemaatinin eline geçmiştir. Gülen cemaati, 1988 yılından itibaren gazeteyi ANAP iktidarı savunuculuğuna ve resmi ideoloji takipçiliğine çekmiştir (Çakır, 2002, s.109-110). Gazete, günümüzde AKP destekçiliğiyle öne çıkmaktadır ve Türkiye’nin en çok satan gazetelerinden biridir. *Yeni Şafak*, Eylül 1994 yılında Hekimler Birliği Vakfı Başkanı Yakup Yönten ve Tufan Mengi’nin öncülüğünde kurulmuştur. Vakıf, gazeteyi bir buçuk ay çıkardıktan sonra ekonomik zorluklar nedeniyle yayına ara vermiş, sonra gazete, dönemin Ensar Vakfı Başkanı Ahmet Şişman tarafından satın alınmış ve 23 Ocak 1995 tarihinde farklı bir kimlikle yayına başlamıştır. Gazeteye daha sonra Mahmut Kış ortak olmuş, ilerleyen zamanlarda Kış ailesi gazetenin tek başına sahibi olmuştur. Gazetenin şimdiki imtiyaz sahibi Feza Gazetecilik A.Ş Adına Ali Akbulut, Genel Yayın Müdürü ise Ekrem Dumanlı’dır (www.zaman.com.tr). *Anadolu’da Vakit* ise 12 Eylül 1993’te *Beklenen Vakit* adıyla yayın hayatına başlamış, Vakit isminin ticari kullanım hakkını satın almadığı için bir süre sonra adını *Akit* olarak değiştirmiştir. 2001 yılının Aralık ayında ise hakkında açılan tazminat davalarının çokluğu nedeniyle iflas eden *Akit*, *Anadolu’da Vakit* adıyla yayın hayatına devam etmiştir. (arsiv.zaman.com.tr/2001/12/04).

Çalışmanın kuramsal dayanağı Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe’un geliştirdiği söylem kuramıdır. Laclau ve Mouffe (1992) söylemi, eklemleyici pratikten kaynaklanan yapılandırılmış bütünlük olarak tanımlar. Ancak toplumsalın açıklığı, söylemin nihai olarak kapanmasını ve anlamın nihai olarak sabitlenmesini engeller. Nihai anlam sabitliğinin olanaksızlığı ise kısmi sabitlenmeleri gerektirir ki bu durum aynı zamanda, bir söylemin diğer tüm olası anlamların dışlanması yoluyla kurulduğunu da gösterir. Tam da bu nedenle söylemler dışarıda bıraktıkları politik güçlere karşı savunmasız, oluşsal ve tarihi yapılardır. (Howarth ve Stavrakasis, 2000, s.4; Phillips ve Jorgensen, 2002, s.48). Anlamın kısmi sabitlenmesi ise düğüm noktaları ve boş gösterenler sayesinde mümkün olur.⁴ Laclau ve Mouffe’un söylem kuramının kilit kavramı hegemonyadır. Hegemonya ise, eklemleyici pratiklerin egemen olduğu bir alanda ortaya çıkmakla birlikte, hegemonyadan söz edebilmek için bu eklemleme yeterli değildir. Aynı zamanda eklemlemenin, kendisine antagonist olan eklemleyici pratiklerle karşı karşıya gelmesi yoluyla oluşması gerekir. Dolayısıyla hegemonya, antagonizmaların kesiştiği bir alanda ortaya çıkar ve bu nedenle de eşdeğerlilik ve sınır etkileri fenomenlerini varsayar. Hegemonik bir eklemlemenin iki koşulu olduğu söylenebilir: İlki antagonist güçlerin varlığı, ikincisi ise bunları ayıran sınırların kararsızlığıdır (Laclau ve Mouffe, 1992, s.170-172). Laclau ve Mouffe’un söylem kuramında hegemonya belirli bir tarihsel öznenin siyasal bir stratejisi olarak ortaya çıkmaz. Hegemonya, sembolik alana özgü, bu alanda işleyen ve bir tarihsel özneye zorunlu bir aidiyet ilişkisi dışında kavranması gereken bir siyasal ilişki biçimidir; sembolik alanda anlamın sabitlendiği noktaları kuran siyasal momenttir. Hegemonya, herhangi bir kurucu öznenin ya da merkezin ürettiği bir iktidar değildir. Foucault’nun iktidar kavramsallaştırmasına benzer biçimde, söylemsel olarak kavranması gereken, sonsuz söylemsellik alanında anlamın sınırlarını belli düğüm noktaları üzerinden kuran, güç ilişkilerine bağlı bir momenttir (Çelik, 1999, s.39).

Bu çalışmada, yukarıda kısaca sunulan kuramsal çerçeveye içinde, İslâmcı söylemde türban sorunu etrafında yaşanan tartışmalar bağlamında Kemalist yurttaşlık tasarımına yönelik olarak ortaya çıkan eleştiriler ve bu eleştiriler doğrultusunda ortaya konan yurttaşlık tasarımı çözümlenmektedir. Bu doğrultuda, Kemalist söylemde kısmi biçimde sabitlenen anlamların hangi müdahalelerle yerinden edilmeye ve yıpratılmaya çalışıldığı, türbanın kamusallaşmasına olanak sağlayacak bir yurttaşlık tasarımının hangi düğüm noktaları etrafında kurulmaya çalışıldığı incelenmektedir.

4 Laclau ve Mouffe, düğüm noktası kavramını, Lacan’ın *points de caption* kavramına gönderme yapar biçimde kullanmaktadır. Yazarlara göre bir düğüm noktası, diğer göstergelerin etrafında düzenlendiği ayrıcalıklı bir göstergedir. Diğer göstergeler, düğüm noktasıyla olan ilişkileri yoluyla anlam kazanır. Bir başka deyişle, düğüm noktası, anlamın kısmi sabitlenmesini sağlayan ayrıcalıklı söylemsel noktadır. Boş gösteren ise tam olarak, gösterilene olmayan bir gösterendir. Bir gösterenin boş gösteren olması için, hem bir gösterilene iliştilmemiş olması hem de bir anlamlandırma sisteminin ayrılmaz bir parçası olması gerekir. Zira toplumsalın kapanması imkânsız olsa da kapanma ideali hala bir imkânsız ideal olarak işlev görür. Toplular, böylece, bu imkânsız idealler temelinde örgütlenir ve merkezlenir. Bu ideallerin ortaya çıkışı ve işleyişinde gerekli olan boş gösterenlerdir (Laclau ve Mouffe, 1992; Laclau, 2003, s.95; Howarth ve Stavrakasis, 2000, s.8).



2. MODERN YURTTAŞLIK, ELEŞTİRİLER VE YENİ YURTTAŞLIK KAVRAMSALLAŞTIRMALARI

Tarihi Antik Yunan'a dayanan yurttaşlık, modern anlamını ulus-devletlerin yükselişiyle birlikte kazanmıştır. Antik Yunan'da yurttaşlık, kadınları, köleleri ve yabancıları dışarıda bırakmakla birlikte, hür ve servet sahibi erkeklerin "kamusal yaşama sırası geldiğinde yöneten ve yönetilen olarak katılması" anlamına gelmekteydi (Heater, 2007, s.32). Antik Yunan'daki bu anlamı, Roma İmparatorluğu ile birlikte dönüşüme uğrayan yurttaşlık, feodalizmle birlikte ortaçağ Avrupa'sında büyük ölçüde sönümlenmiş ve tekrar ortaya çıkmasında Rönesans döneminde İtalyan kent devletlerindeki hareketler etkili olmuştur. Ancak modern yurttaşlığın ortaya çıkışındaki esas itici güç Fransız Devrimi'dir (Smith, 2002, s.105-107). Zira Fransız Devrimi'nde sivil toplumun daha geniş kesimleri siyasal ve medeni haklardan yararlanmaya başlamıştır. Bu süreçte, "ulusal egemenlik" ilkesi, her türlü meşru siyasal iktidarın ulustan kaynaklandığını ifade ederken, yalnızca ulusal topluluğun üyeleri siyasal yurttaşlığı elde edebilmiştir. Dolayısıyla yurttaşlığın sınırları da ulus-devletin kendi teritoryal sınırlarıyla özdeşleştirilmiştir (Üstel, 1999, s.54, 81).

Ulus-devlete üyelik ya da siyasal aidiyet anlamını kazanan yurttaşlığın en belirgin özelliklerinden biri ulus kavramı ile arasında kurulan bağıdır.⁵ Yurttaşlık ile ulus arasında kurulan bağ, ulusa üye olmanın, yurttaşlığın uygulamaya geçirilmesinin yeterli olmasa da *gerekli* bir koşulu olarak ortaya çıktığını gösterir (Lecca, 1992, s.60). Bir başka deyişle modern yurttaşlık, ulus-devlete siyasal ve yasal üyelik anlamına gelmektedir ve son iki yüzyılı aşkın süredir yurttaşlık ve ulusluk, birbirinden ayrılmaz biçimde iç içe geçmiştir (Pierson, 2000, s.203). Yurttaşlığın, ulus-devlete üyelik zemininde tanımlanması, yurttaşlık kavramının, ulusu belirleyen 'dayanışma', 'ortak kültür', 'ulusal bilinç' vb. unsurlar tarafından sınırlanmasını getirmiştir (İçduygu vd., 1999, s.190). Zaten ulus kavramının kendisi, sosyal çeşitlilikten birlik ve bütünlük imgesi yaratmayı hedefleyen bir simgeleştirme işlemiyle ilgilidir. Dolayısıyla da ulusun, kendisini oluşturan unsurlardan farklı olarak bölünmez niteliği ve ortak iradesiyle anlam kazanan bir özgül şahsiyete sahip olması amaçlanmıştır (Üstel, 1999, s.54). Ulus üyeliği ile yurttaşlığın birbirine bağlanması, Brubaker'a göre (2008), modern yurttaşlığı belirleyen bir norm olarak *millilik* ile ifadesini bulur. *Millilik*, bir siyasal topluluğun aynı zamanda kültür, dil, adetler ve karakter bakımından türdeş özellikler göstermesi gerekliliğine işaret etmektedir. Bir ulus-devlet ancak bu sayede bir ulusun meşru temsilcisi ve gerçek ifadesi olabilir (s.58-59). Bu bağlamda modern yurttaşlık, farklılıkları silen bir kategori olarak iş görür. Farklılıkları ortadan kaldırmasında ise yine Brubaker'ın işaret ettiği *eşitlikçilik* devreye girer. *Eşitlikçilik*, bir tek tam üyelik statüsünün olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu norma göre her yurttaşın eşitliği söz konusudur; bazı yurttaşların, diğerlerinden farklılaşması yurttaşlık kavramıyla çelişki oluşturur (s.57).⁶

Evrensellik iddiası taşıyan modern yurttaşlığın eşitlikçi niteliği, ulus-devlete üyelik temelinde tanımlanan yurttaşlık ile liberalizmi birbirine bağlar. Ulus-devletin üyeleri olarak yurttaşların eşitliği,

5 Bu bağ, temelde iki biçim almıştır. Modern yurttaşlık kavrayışını beraberinde getiren ulus-devlet modellerine bakıldığında karşımıza Fransız ve Alman değişimleri çıkmaktadır. Fransa'da ulus, devletin kurumsal ve teritoryal çerçevesiyle ilişkili olarak kavranmış; ortak kültürün değil, siyasal birliğin ulusu oluşturduğu düşünülmüştür. Fransız ulus anlayışı *evrenselci*, *akılcı* ve *devlet merkezci* olmuştur. Alman ulus anlayışı ise, bunun tam karşısı olarak *tikelci*, *organik*, *farklılaşmacı* ve *Volk* merkezlidir. Bunun nedeni Almanya'da ulus fikrinin, ulus-devletten önce ortaya çıkarak gelişmesidir. Dolayısıyla Alman ulus fikri, siyasal bir nitelik taşımamış ve soyut yurttaşlık kavrayışıyla ilişkili olmamıştır. Bu anlayış doğrultusunda ulusun, etno-kültürel birlik ile oluştuğu ve siyasal birlik ile ifadesini bulduğu düşünülmüştür (Brubaker, 2008, s.67).

6 Brubaker'ın sözünü ettiği diğer dört ideal norm ise *kutsallık*, *demokratiklik*, *teklilik* ve *sosyal açıdan önemli olmaktır*. *Kutsallık*, yurttaşların devlet için fedakârlıkta bulunmalarını, bir başka deyişle etimolojik olarak "kutsal eylemler" ifa etmelerine işaret eder. Üyeliğin *demokratik* olmasına ilişkin norm ise yurttaşlığın açık olması gerekliliğini ifade eder. Üye olmayan uzun süreli sakinlerden oluşan bir nüfus demokratik üyelik anlayışını ihlal edeceğinden, devlet üye olmayan sakinlerin üye olmaları için bazı araçlar sunmalıdır. *Teklilik* ise her yurttaşın yalnızca bir devlete üye olması gerektiğine ilişkindir. Son olarak *sosyal olarak önemli* olma normu ise yurttaşlığın önemli ayrıcalıklar getirmesi, kutsallaştırılmış ödevlerin yanı sıra, üyeleri, üye olmayanlardan açıkça ayıran bir statü tanımlanmasını ifade etmektedir (2008, s.58-60).

liberal devletin tüm yurttaşlarına eşit mesafede davranması gerekliliğine ilişkin ilkesiyle uyumludur. Gutmann’ın (2005) belirttiği gibi, liberalizme göre yurttaşların eşitliğini ve özgürlüğünü sağlayan unsur, kamu dünyasının yansızlığıdır. Bu görüş uyarınca yurttaşların özgürlüğü ve eşitliği, kültürel kimlikler değil; gelir, sağlık, eğitim, din ve vicdan özgürlüğü, konuşma, basın ve örgütlenme özgürlüğü, işlemlerde eşitlik, oy verme hakkı, kamu görevlerine atanabilme hakkı gibi evrensel gereksinimlere, yani ortak niteliklere gönderme yapar (s.24). Bu nedenle de devletin, yurttaşlarına eşit mesafede davranabilmesi için, yurttaşların kimliklerini sivil toplum alanında bırakmaları gerekmektedir. Liberal eşitlik anlayışının, kimlikleri sivil toplum alanında bıraktırması, liberalizmin tektipleştirici etkisi olarak değerlendirilmektedir (Phillips, 1999). Aslında, liberal-bireyci yurttaşlık anlayışının,⁷ bireyi topluma önelemesi ve bu bağlamda, bireyi bir ortak iyi doğrultusunda hareketlendirmemiş olması, farklılıkların, kuramsal olarak, bir ortak iyide eritilmesinin önünde engel oluşturur. Ancak burada sözü edilen ve garantilenen farklılıklar, bireysel farklılıklar olmanın ötesine geçmemektedir.

Modern yurttaşlığın eşitlikçi niteliği, yurttaşlar arasındaki farklılıkları aynılığa indirgeyen bir işlev görmüştür. Modern politik düşünce, “herkese yurttaşlık” anlamında yurttaşlığın evrenselliğinin, yurttaşlık statüsünün tikel ve farklılıkları aşması anlamında bir evrensellik ima ettiğini öne sürer. Bunun anlamı, yurttaşlığın evrensellik özelliğinin, yurttaşlar arasındaki statü ve güç eşitsizliklerini göz ardı ederek, herkese politik kamuda aynı statüyü vermesidir. Eşitlik aynılık olarak anlaşıldığında evrensel yurttaşlık ideali, yurttaşlığın herkese yaygınlaştırılmasına ek olarak en az iki anlam daha taşır: İlk olarak evrensellik, tikele karşıt biçimde “genel” olarak tanımlanır. Bu durumda yurttaşların ortaklaşa sahip oldukları, nasıl farklılaştıklarına tezat oluşturur. İkinci olarak ise, yasalar ve kurallar bakımından evrensellik, bunların herkese ve aynı biçimde uygulanması anlamına gelir; bir başka deyişle yasalar ve kurallar, bireysel ve grup farklılıklarına kördür (Young, 1989, s.250). Yurttaşlığın evrenselliğinin ortaklaşılığa vurgu yapması ile bireysel ve grup farklılıklarını göz ardı etmesi, bir yandan etnik, dinsel, dilsel, cinsel vb. farklılıkların kamusal kazanmalarının önünde bir engel oluşturur, diğer yandan da toplumdaki baskın yaşam biçimleri karşısında bu tür farklılıkları dezavantajlı konuma iter. Evrensellik ve eşitlik iddiasındaki modern yurttaşlığın bu özellikleri, yurttaşlığa ilişkin tartışmaların hareketlenmesinde etkili olmuştur.

7 Modern yurttaşlıkla ilgili, biri “liberal” ya da “liberal-bireyci”, diğeri “klasik” ya da “yurttaş temelli cumhuriyetçi” olmak üzere iki gelenek bulunmaktadır. Aralarındaki en temel fark, ilkinin “statü”, ikincisinin “pratik” olarak yurttaşlık anlayışına dayanmasıdır. 17. ve 18. yüzyıllarda gelişen liberal bireyci yurttaşlıkta statüye yapılan vurgu, bireylerin dünyada aktif failler olma ihtimali için gerekli bir “ihtiyaç ve istihkak dilinin” ortaya çıkmasına neden olmakta ve bunlar yurttaş statüsünün hakları olarak görülmektedir. Burada yatan en temel tez, hakların bireylerin içsel bir parçası olduğudur. Zira bireyler toplumu ve devleti önceler. Burada sözü edilen haklar “doğal” haklar ya da “insan” haklarıdır. 17. yüzyıldan başlayarak elde edilen haklar temel olarak sivil, siyasal, hukuksal ve dinsel haklardır. Liberal bireyci anlayışta tüm bu hakların, bireylerin dünyada etkin failler olmasına olanak tanıdığı düşünülmektedir. Çünkü bu haklar bireyleri güçlendirerek, bireylerin eyleme geçmelerini mümkün kılar. Bu anlayışta, bireyler, diğerlerinin benzer haklarına saygı duyma, vergi ödeme ve ülke savunmasına katılma gibi görevleri olan egemen ve ahlâken özerk varlıklardır. Bunun dışında bireylerin, topluma karşı hiçbir yükümlülükleri yoktur. Bireylerin egemen ve ahlâken özerkliğinin anlamı, kamusal alanda yurttaş statüsünün getirdiği hakları kullanıp kullanmamakta özgür olmaları, hakları kullanmamalarının yurttaşlık statüsünde herhangi bir sorun yaratmayacağıdır. Yurttaş temelli cumhuriyetçilikte ise yurttaşlık bir pratik olarak kavramsallaştırılmaktadır. Pratikte temellenen bu anlayışta bir görevler söylemi işbaşındadır. Görevlerin yerine getirilmesi sayesinde, bireyler yurttaş olarak kabul edilir. Bu görevler, yurttaşların kendileri gibi yurttaşlardan oluşan siyasal bir topluluğu tanımlamak, tesis etmek ve devam ettirmek için yapması gereken şeylerle ilgilidir. Bu bağlamda, cumhuriyetçi anlayışta, bireylerin toplumu önelemediğini aksine, bu anlayışın toplum temelli olduğunu belirtmek gerekir. Bireylerin egemen ve öncelikli olmadığı bu anlayışta, bireylerin zamanları, kaynakları ve bazen hayatları bile talep edilebilir. Bunları yerine getirmemek, yurttaş olmayı bırakmak anlamına gelir (Oldfield, 2008, s.93-99).



Yasalar önündeki eşitliğin fiili eşitliğe yol açmadığı, tersine eşitsizlik üreterek baskın kültür dışındaki yaşam biçimlerinin, kültürlerin özel alana itilmesine ya da ulusal kimlik içinde eritilmesine neden olduğu savı, küreselleşme ile birlikte daha da keskinleşerek modern yurttaşlığın eleştirisindeki mihenk taşlarından biri haline gelmiştir. İmgelerin, malların, enformasyonun, sermayenin ülkeler arasındaki hareketliliğini hızlandıran küreselleşme, aynı zamanda daha önce kamusal alana çıkması engellenmeye ve özel alana hapsedilmeye çalışılan kimliklerin de kamusal alanın sınırlarını zorlamasını hızlandırmıştır. Bir başka deyişle ırk, etnisite, cinsiyet, din, dil gibi farklılıkların kamusal taleplerinin artmasında küreselleşme etkili olmuştur (Kadıoğlu, 2008, s. 170).⁸ Zira küreselleşme ulus-devletlerin gücünü azaltma yönünde etkide bulunurken, ulus-devletlerin bu tür farklı kimlikleri ulusal-kimlik içerisinde eritmeye/asimile etmeye yönelik gücü de azalmaktadır. Esas itibarıyla, küreselleşmenin, kimlik politikaları açısından etkisi iki türlü olmaktadır: Bir yandan küresel bir kültür dayatarak kültürler arasındaki farkları silerken, diğer yandan da etnik ve/veya dinsel kimliklerin yükselişine neden olmaktadır. Bu sonuçları *türdeşleştirici* ve *parçalayıcı* olarak nitelendirmek mümkündür. Küreselleşmenin etkisiyle kültürler bir yandan birbirine daha fazla benzerken, diğer yandan da ulus-altı kimlikler ekseninde kendilerini yeniden tanımlamaktadırlar. Etnik ve/veya dinsel kimliklerin yükselişi, türdeş bir bütünlük olarak kurgulanan ulus-devletlerin meşruiyetlerinin sarsılmasına neden olmaktadır.

8 Küreselleşme tarafından desteklenen kimlik politikaları, taşıdığı özgürleşimci potansiyelle demokrasinin gelişmesine katkıda bulunuyor gibi görünmekle birlikte, küreselleşmenin etkisinin her zaman olumlu olmadığını da akılda tutmak gerekmektedir. Zira modern yurttaşlığa ilişkin eleştirilerde küreselleşmenin etkisi, yalnızca kültürel boyutla ya da kimlik temelli politikalarla sınırlı değildir. 1970'lerin ortalarında belirginleşen kapitalizmin krizine çözüm olarak üretilen yeni ekonomik örgütlenme modeli ve bunun ideolojik aygıtı olarak Yeni Sağ, refah devletini tasfiye ederek, modern yurttaşlığın da yeniden yapılandırılmasına yönelmiştir. Bu yeniden yapılandırma sürecinin en önemli boyutu ise, refah devletiyle birlikte gündeme gelen sosyal hakların tasfiyesine yönelik olarak ortaya atılan görüşlerdir. T. H. Marshall (2006) "Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar" adlı çalışmasında serbest piyasa ekonomisine sahip toplumlarda oy hakkının evrenselliği ile sosyo-ekonomik eşitsizlikler arasında bir gerilim olduğunu, dolayısıyla da siyasal ve medeni hakların kullanılabilmesi için sosyal hakların geliştirilmesi gerektiğini ve bunun da ancak refah devleti içinde mümkün olduğunu öne sürer. Buna karşın kapitalizmin yeniden yapılandırılması sürecinde refah devleti tasfiye edilirken, refah devleti içinde mümkün kılınan sosyal haklar da Yeni Sağ'ın saldırısına uğramıştır. Bu süreçte öne sürülen gerekçeler ise bu hakların negatif özgürlük talepleriyle uyumsuz olduğu, ekonomik olarak verimsiz olduğu ve serflüğün yolunu açtığı şeklindedir. Yeni Sağ, bu gerekçelerle tasfiyeye yöneldiği sosyal hakların yoksulların yaşam fırsatlarını gerçek anlamda geliştirmediğini ve onları pasifliğe yönelterek bir bağımlılık kültürü yarattığını ileri sürer. Kendi geçimini sağlayamayan işsizlerin, ortak yükümlülüğü yerine getiremediklerini ve bunun da tam üyeliği engellediğini savunur. Bu nedenle de Yeni Sağ'a göre bağımlıları yükümlü kılmak eşitliğe aykırı değil, tersine eşitliğin gereğidir (Kymlicka ve Norman, 2008, s.189-190). Dolayısıyla Yeni Sağ politikaların, yurttaşlar arasındaki ekonomik eşitsizlikler karşısında kayıtsız kalmayı yurttaşlığın yeniden yapılandırılmasında bir politika olarak benimsediği söylenebilir. Yoksullara devlet yardımının kesilmesi biçiminde ortaya çıkan bu politika, ekonomik yönden dezavantajlı durumda olanların, iddia edildiği gibi kendi ayakları üzerinde durmalarını sağlayamamış, aksine, sınıfsal eşitsizlikleri derinleştirmiştir (s.191). Bu durum, küreselleşmenin ekonomik boyutunun ekonomik yönden dezavantajlı durumdaki toplumsal gruplara yönelik politikaları ile kültürel yönden dezavantajlı gruplara, yani farklılıklarını kamusal alana taşıyamayan/taşınması engellenen gruplara yönelik politikaları arasında bir çelişkinin ortaya çıktığı izlenimini uyandırmaktadır. Ancak kültürel hakların ve kimlik politikalarının küreselleşme süreciyle birlikte desteklenmesinin, bir yanıyla özgürleşimci bir potansiyel taşıdığı, diğer yanıyla da sözünü ettiğimiz ekonomik eşitsizlikleri örtmeye çalışan bir "maske" işlevi gördüğü de söylenebilir. Dolayısıyla ilk bakışta çelişki gibi duran iki tür politika arasındaki ilişki, bir açıdan "tamamlayıcılık" ilişkisi olarak değerlendirilebilir. Bu durum, sınıf politikasının etkisini azaltmak üzere kimlik politikasının desteklenmesi olarak nitelendirilebilir. Küreselleşmeyle birlikte kimlik politikalarının desteklenmesinin bir başka boyutu ise sermayenin, malların küresel düzeydeki hareketliliğinin önünde engel oluşturan ulus-devletlerin gücünü azaltma çabasıdır. Zira küreselleşme, ulus-devletler içindeki dinsel, etnik, dilsel vb. farklılıkların desteklenmesi yoluyla ulus-devletin empoze ettiği ulusal kimliği aşındırarak, ulus-devletin egemenlik gücünü ve alanını da zayıflatmaya yönelmektedir. Nitekim Sovyet Bloğu'nun yıkılmasının ardından Balkanlar'da yaşanan politik gelişmeler bu durumun en iyi bilinen örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yugoslavya'nın milliyetçiliğin yükselişiyle birlikte 1991-1992 yılları arasında parçalanması ve etnik unsurlar arasındaki kanlı savaşlar, kimlik politikasının keskinleştirilmesinin ölümcül sonuçları olarak akılda tutulmalıdır.

Bu meşruiyet sorunun gerisinde ise, Fransız Devrimi ile birbirine bağlanan ulus ve yurttaşlık kavramlarının, modern yurttaşlığın özel alanda bıraktığı farklılıkların kamusal alanda görünür olma talepleriyle birbirinden ayrılması yatmaktadır (Köker, 1997; Üstel, 1999).⁹

Giriş bölümünde sözünü ettiğimiz ‘farklılıklara saygı’ ve ‘farklılıkların tanınması’ ekseninde ortaya çıkan kimlik temelli toplumsal hareketler, T. H. Marshall’ın sınıflandırmasıyla sivil, siyasal ve sosyal haklar¹⁰ olarak beliren modern yurttaşlık haklarının ötesinde yurttaşlık kavramına yeni hakların dâhil edilmesine yönelik taleplerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu taleplerin karşılanması bağlamında, yeni yurttaşlık kavramlaştırmaları tartışılmaktadır: ‘farklılaşmış yurttaşlık’, ‘anayasal vatanseverlik’, ‘çokkültürlü yurttaşlık’, ‘radikal demokratik yurttaşlık’, ‘cinsel yurttaşlık’ vb. (Işın ve Turner, 2002, s.2). Yurttaşlığa ilişkin güncel tartışmalar arasında konumuz açısından önem taşıyan nokta ise, feminizmin modern yurttaşlığa yönelik itirazları ve bu itirazlar ekseninde ortaya koyduğu yeni kavramsallaştırmalarıdır.

9 Farklılıklara yapılan vurgu, postmodern ve postmarksist yaklaşımlarca teorik olarak desteklenmiştir. Modernliğin öldüğüne ya da en azından aşıldığına, modern sonrası bir döneme geçildiğine işaret eden postmodern teoriler, Aydınlanma’nın evrenselleştirici varsayımlarına ya da üst-anlatılarına karşılık çeşitlilik ve farklılığa, tikel olana yaptıkları vurguyla (Powell ve Moody, 2003, s.4), bu hareketlerin bir *karşı taarruz* başlatmalarına kavramsal olarak destek vermiştir. Lyotard’ın modernliğin üst-anlatılarına karşı dil oyunlarının çoğulluğuna yönelik vurgusu, Foucault’nun iktidar ilişkilerinin mikro-politikasına dönük ilgisi bu bağlamda anılabilir. Postmodernizmin *ötekilik* konusundaki ilgisi ise toplumsal hareketler konusundaki duyarlılığın gelişmesine neden olmuştur (Harvey, 1999, s.60-64). Postmarksist yaklaşımlar ise, tikellik üzerindeki vurgularıyla postmodernizmle benzerlik taşımakla birlikte evrensel olanı kesin biçimde reddetmemekle farklılaşırlar. Laclau, günümüzde demokrasiyi düşünmenin eşitlikten değil, çoğulluğun ve farklılıkların kabulünden geçtiğini belirterek çoğul ve farklı olanlar üzerinde siyasetin nasıl inşa edilebileceği sorusunu sorar. O’na göre toplumsal sınıf kavramı, toplumsal aktörlerin kimliklerini belirlemeye devam etmekle birlikte, artık öznelerin kimliklerini sistematik biçimde belirlememektedir. Öznelerin kimlikleri dağılmakta ve çoğullaşmaktadır. Postmodernizm bu dağılmayı mutlaklaştırarak, öznelerin evrensel ortak kimliklerinin artık mümkün olmadığını iddia eder ve evrensel olanı bir kenara atar. Laclau ise postmodernizmden farklı olarak evrenselin bir kenara atılmasına karşı çıkar; evrenseli mutlak biçimde reddetmek yerine, evrenseli kendine ait somut bir içerikten yoksun, bir *boş yer* olarak görmek gerektiğini belirtir (2003, s.92). Laclau’ya göre saf tikellik çağrısı günümüz toplumlarında ortaya çıkan sorunlara çözüm getirmekten uzaktır. Laclau’ya göre bu durumun iki nedeni vardır: İlk neden, herhangi bir içerikten bağımsız ve aşkın herhangi bir evrenselliğe tenezzül etmeyen saf bir tikelcilik iddiasının aslında kendi kendisini yalanlayan bir girişim olmasıdır. Tikelliğin geçerli tek ilke olması durumunda tikelcilik adına cinsel, ırksal ve ulusal azınlıkların haklarını savunma halinde, toplum-karşıtı reaksiyoner grupların kendi kaderini tayin etme hakkını da kabul etmek gerekir. Hatta çeşitli grupların talepleri zorunlu olarak birbiriyle çatışacağı için bu çatışmaları düzenleyici nitelikte daha genel bir takım ilkelere başvurmak zorunluluğu ortaya çıkar. Nitekim kendi öz kimliğinin kuruluşunda böyle ilkelere başvurmayan bir tikellik yoktur. İkinci neden ise, öteden beri var olduğu düşünülen bir uyum durumunda çeşitli tikelcilikler birbiriyle antagonist bir ilişki içinde değil, tutarlı bir bütün halinde yan yana varolacaklardır. Bu ise saf tikelciliği savunan bir argümanın tutarsızlığını gösterir. Çünkü kimlikler eğer farka dayalı, antagonist olmayan bir ilişki içindelerse, bu her kimliğin aynı şekilde farka dayalı ve bağıntısız olduğu anlamına gelir. Bu doğrultuda, belli bir kimliğin yalnızca tüm diğer kimliklerin varlığını değil aynı zamanda farklılıkların farklılıklar olarak kurulmasını sağlayan bir bütünsel zeminin varlığını da ön varsayar (2003, s.81-82).

10 T. H. Marshall, İngiltere örneğinden hareketle geliştirdiği yurttaşlık kuramında, yurttaşlığın sivil, siyasal ve sosyal boyutlardaki gelişimini ortaya koymaktadır. Marshall’a göre 18. yüzyıl bireylerin hukuksal statüsünü ve sivil haklarını temel alan önemli bir sivil haklar gelişimine tanıklık etmiştir. Bu haklar bireysel özgürlük, konuşma özgürlüğü, düşünce ve inanç özgürlüğü, mülk edinme ve sözleşme yapma özgürlüğü ve adalet hakkı gibi hak ver özgürlüklere ilişkindir. Seçme ve seçilme hakkı ile örgütlenme haklarını içeren siyasal haklar ise 19. yüzyılda siyasal eşitlik için işçi sınıfının verdiği mücadelenin bir sonucu olarak gelişmiştir. Marshall’ın kuramının üçüncü boyutunu oluşturan ve 20. yüzyılda genişleyen sosyal haklar ise ekonomik refah ve sosyal güvenlik gibi haklara sahip olmaktan, çağdaş bir birey gibi yaşayabilmek hakkına dek uzanan bir haklar dizisidir (Marshall, 2006, s.6-7).



Modern yurttaşlığın evrensellik ve eşitlik iddiasını sorgulayan feminist eleştirilerin başlangıç noktası, kadınların tarih boyunca yurttaşlıktan dışlanmış olmaları ile hem teorik hem de pratik olarak yurttaşlığın evrensellik iddialarına rağmen eril olmasıdır (Lister, 2003). Daha önce belirtildiği gibi Antik Yunan'da ortaya çıkan yurttaşlık, köleleri ve yabancıları olduğu gibi kadınları da dışlayan, hatta kadınların dışlanması üzerine kurulu bir kategoridir. Antik Yunan'da özgür yurttaşların ortak kullandığı *polis* (*koine*), tek tek kişilere ait olan *oikos*'tan (özel alan) kesin bir biçimde ayrılmıştı. Yurttaş olabilmenin koşulu ise özgür, servet sahibi ve erkek olmaktı. Dolayısıyla *polis* özgür erkeklerin alanı iken, *oikos* kadınların ve çocukların alanıdır. Habermas'ın ifadesiyle, bir kişinin (yurttaşın) *polis*'teki konumu *oikos*'taki despotluğuna bağlıdır (Habermas, 2000, s.60). Ancak kadınların yurttaşlıktan dışlanmışlıkları yalnızca Antik Yunan ile sınırlı kalmamış, modern yurttaşlığın ortaya çıktığı ulus-devletler çağında da bu durum devam etmiştir. Kadınların tam yurttaşlık haklarını elde etmek üzere verdikleri mücadeleler, kadınların hâlâ bu haklardan tam olarak yararlanmasını sağlayamamıştır. Bugün dünyanın bazı bölgelerinde kadınlar, hala yurttaşlık haklarını tam olarak elde edememiştir.

Kadınların yurttaşlık haklarını elde edememelerinden daha önemli bir sorun, elde edilen hakların kullanımı açısından ortaya çıkan eşitsizliklerdir. Daha açık bir anlatımla, yurttaşlık haklarının kullanımı açısından da kadınlarla erkekler arasında, kadınların aleyhine işleyen önemli farklılıklar bulunmaktadır. Zira kamusal ve özel alanlar arasındaki ayırım, toplumsal cinsiyetçi yapılanmasını korumaktadır. Batı politik düşünce geleneğinde, bu ayırım, kadınların ev işi, yeniden üretim, çocukların ve hastaların bakımı ve beslenmesi gibi tipik olarak kadınlara düşen faaliyet alanlarının *özel* bölgeyle sınırlandırılmasına (Benhabib, 1999, s.152) ve dolayısıyla da erkek deneyiminden çıkarsanan kamusal alandan ve kamusal alanın aktörü olma itibarıyla yurttaşlıktan dışlanmalarına hizmet etmiştir. Bu ayırımın toplumsal cinsiyetçi boyutunu sorunlaştıran feminist teorisyenlerin, modern yurttaşlığa ilişkin eleştirilerinin yoğunlaştığı yerlerden biri de bu noktadır. Zira kamusal alan-özel alan arasındaki ayırım toplumsal cinsiyetçi yapılanmasını koruduğu sürece, modern yurttaşlığın dayandığı eşitlik ilkesi erkeklerin lehine bir sonuç yaratmaktadır. Bu noktada vurgulanan, kadınların kamu yaşamına katılmalarını engelleyen özel hayatların yaşanma biçimidir. Kadın ve erkek arasındaki işbölümü çoğu kadın için çifte bir iş yükü anlamına gelmektedir. Özel yaşamların düzenlenme biçimi erkeklerin katılımını teşvik ederken kadınların katılımını azaltmaktadır. Salt zaman sorunu bile kadınların karar alma süreçlerine katılımlarının önünde önemli bir engel teşkil etmektedir (Phillips, 1995).

Feminizm içinde modern yurttaşlığın evrensellik ve eşitlik iddialarının aslında kadınların dışlanmasına neden olduğu yolunda geliştirilen argümanlar, çeşitli modeller etrafında tartışılmaktadır. Bu tartışmaları, Lister'ı (2003) izleyerek üç model etrafında ayrıştırabiliriz: toplumsal cinsiyetten arındırılmış yurttaşlık (*gender-neutral citizenship*), toplumsal cinsiyet açısından farklılaşmış yurttaşlık (*gender-differentiated citizenship*) ve toplumsal cinsiyet açısından çoğulcu yurttaşlık (*gender-pluralist citizenship*). Daha ziyade liberal feministlerce savunulan ilk modelin temel vurgusu eşit hak ve yükümlülüklerdir. Liberal feministler kadınların erkeklerle eşit yurttaş olabilmeleri için daha geniş bir haklar dizisi uğruna mücadele etmekte, ancak yurttaşlık ve politikanın hakim liberal modeline ilişkin bir sorgulamaya yönelmemektedirler. Yurttaşlığın toplumsal cinsiyetçi niteliğinin, bu hak ve yükümlülüklerin tahsisi ve kullanımıyla ilgisiz olması gerektiğini savunan bu model, önceliği, kadınların politik arenada ve iş dünyasında erkeklerle eşit koşullarda rekabet edebilmesini sağlamaya vermektedir (Lister, 2003, s.6; Mouffe, 1992, s.373).

İkinci model olan toplumsal cinsiyet açısından farklılaştırılmış yurttaşlıkta ise liberal feministlerin aksine, yurttaşlığın toplumsal cinsiyetten arındırılması değil, yurttaşlık teori ve pratiğinin kadınların deneyimlerine uygun hale getirilerek dönüştürülmesi amaçlanır. Kadın ve erkeklerin eşitliğinin değil farklılığının benimsendiği bu model içinde kadınların annelik vasıflarını öne çıkaran ve kadınların anne

olarak kimliği ile ailenin alanının imtiyazlı kılınması gerektiğini savunan maternalist düşünce öne çıkmaktadır. Bu model içinde görülebilecek bir başka yaklaşım ise, Carole Pateman'ın yaklaşımıdır. Toplumsal sözleşme kuramlarını inceleyen Carole Pateman, bu sözleşmelerin esasında “erkek kardeşler” arasında yapıldığını ortaya koymuştur. Fransız Devrimi'nin ünlü sloganı, özgürlük ve eşitliğin yanı sıra kardeşliği vurgularken, kardeşlik, iktidarın babadan (kraldan) alınarak erkek kardeşler arasında paylaştırılmasını sağlamıştır. Kadınların kardeşlikten dışlanmalarının temelinde ise, toplumsal sözleşme kuramlarında göz ardı edilen evlilik sözleşmesi yatmaktadır. Evlilik sözleşmesi, kadınların denetimlerini kocalarına vererek onları kamusal alandan ve dolayısıyla da yurttaşlıktan dışlamıştır (Pateman, 2004). Bu bağlamda Pateman, yurttaşlığın her tür farklılıktan azade soyut birey kategorisine yaslanıyor görünmesine rağmen, bu bireyin esasen eril olduğunu ortaya koyarak feminist yurttaşlık tartışmaları içinde önemli bir yer kazanmıştır. Pateman, yurttaşlığın eril bireye dayanılarak inşa edilmiş olması nedeniyle, kadınların terimin bugünkü anlamında tam yurttaş olamayacaklarını belirtir ve toplumsal cinsiyet açısından farklılaşmış yurttaşlığı savunur. Düşünürün savunduğu anlamda farklılaşmış yurttaşlık, kadınların kadın olarak, bedenleri ve sembolize ettikleri her şeyle tanınmalarını öngörür (Mouffe, 1992, s.375; Pierson, 2000, s.233).

Toplumsal cinsiyet açısından çoğulcu yurttaşlıkta ise farklılaşmış yurttaşlığın tersine kadınların farklılığı vurgulanmaz; ancak bu durum, bu modeli liberal feministlerin savunduğu toplumsal cinsiyetten arındırılmış yurttaşlığa da yakınlaştırmaz (Lister, 2003). Bu model içerisinde değerlendirilen Chantal Mouffe'un geliştirdiği radikal demokratik yurttaşlık, modern yurttaşlığın sınırlılıklarının giderilmesi gerektiğini; ancak bunun cinsel farklılığı yurttaşlık tanımıyla ilişkilendirme yoluyla gerçekleştirilemeyeceğini öne sürer. Mouffe göre, yurttaşlığın yeni bir kavramsallaştırmasında cinsel farklılık göz önünde bulundurulmamalıdır. Zira Mouffe, kadınların eşitliği için mücadele anlamına gelen feminizmin, ortak bir öz ve kimliğe sahip tanımlanabilir bir ampirik grup olarak kadınların eşitliğini gerçekleştirmeye yönelik bir mücadele değil, kadınlık kategorisinin maduniyet biçiminde yapılandırıldığı çoğul formlara karşı bir mücadele anlamına gelmesi gerektiğini savunur. Dolayısıyla da kimliğimizi tek bir konuma (sınıf, ırk ya da toplumsal cinsiyete) indirgeyen bir yaklaşım yerine öznenin farklı söylemler ve özne konumları aracılığıyla nasıl inşa edildiğini anlamamıza olanak tanıyan bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiğini ileri sürer (Mouffe, 1992, s.374, 382). Çoğulcu yurttaşlık yaklaşımının bu özelliği, grup kimliklerini sabit hale getiren/donduran farklılaşmış yurttaşlık yaklaşımlarının tehlikelerine de dikkat çeker. Çoğulcu yaklaşımlar kadın ve erkeklerin yurttaşlıklarının biçimlenmesinde toplumsal cinsiyetle kesişen cinsiyet, sınıf, ırk, din ve yaş gibi toplumsal bölünmeler dizisine duyarlıdır (Lister, 2003).

Sonuç olarak denilebilir ki, modern yurttaşlığın evrensellik ve eşitlik vaatlerini gerçekleştirememesi nedeniyle ortaya çıkan yeni yurttaşlık kavramsallaştırmaları, ulus-devletler içerisinde yer alan farklılıkların kamusallaşması ve böylece kendi ihtiyaç, çıkar ve beklentilerini dile getirmesine olanak sağlaması bakımından özgürleşimci bir potansiyele sahiptir. Ancak bu özgürleşimci potansiyelin aynı zamanda yurttaşlar arasındaki sınıfsal eşitsizlikleri de gözler önüne seren ve böylece sınıfsal eşitsizlikleri gidermeye dönük stratejiler öneren politikalarca desteklenmesi gerekir. Zira ekonomik eşitsizliklerin olduğu bir ortamda, yurttaşların yalnızca kültürel, dilsel, toplumsal cinsiyete dayalı, dinsel vb. farklılıklarını kamusallaştırarak özgürleşmeleri, kendi başına yeterli olmaktan oldukça uzaktır.



3. KEMALİST YURTTAŞLIK TASARIMI VE “MEDENİYET DEĞİŞİKLİĞİNİN GÖSTERGESİ”¹¹ OLARAK KADINLAR

Cumhuriyet’in ilanının ardından devlet eliyle yaratılmak istenen kamusal alan, bu yapılanmasına uygun bir yurttaşlık tasarımı gerektirmiştir. Dolayısıyla Kemalist yurttaşlık tasarımının¹² temel özellikleri, Cumhuriyet’in kurucu ideolojisince öngörülen kamusal alanın niteliğinin ortaya konmasıyla belirginleştirilebilir: Günümüzde bile, Türkiye’de kamu ve kamusal alan sözcükleri daha çok devlet, devlete ait alan ve işleri ifade eder. Bu durumun en önemli nedeni Türkiye’de kamusal alanın devlet eliyle yaratılması, dahası devletle özdeş kılınmasıdır. Osmanlı modernleşmeci seçkinlerinden Cumhuriyet’in kurucularına/devletçi seçkinlerine geçen pozitivist siyaset teorisinin belirlediği siyaset tarzı, kamusal alanın devletle özdeş kılınmasının altında yatan en önemli faktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu siyaset tarzının toplumsal ilişkileri, doğal olgulara benzer biçimde *üretilebilir* ve *denetlenebilir* olarak kavraması nedeniyle, Cumhuriyet döneminde devlet ve dolayısıyla devletçi seçkinler, bu üretim ve denetimin temel ve hatta tek aktörü olarak görülmüştür. Bir başka deyişle devlet değişimin aracı olarak, toplumun modernleştirilmesi görevini üstlenmiştir. Siyasetin bir *sosyal teknik* olarak kavranması, kamunun da idari bir saha olarak tanımlanmasını beraberinde getirmiştir (Toker ve Tekin, 2002, s.87). Özetle, devletçi seçkinler, Cumhuriyet’in ilanının ardından benimsenen topyekûn Batılılaşma hedefi doğrultusunda *yeni bir toplum* yaratırken, devleti topluma önceleyerek adeta toplumu dışlamışlar ve kamusal alanın oluşum koşullarını ortadan kaldırmışlardır. Tek partili dönem boyunca toplumun ortak meselelerine ilişkin söz söylenen ve bu doğrultuda eylemde bulunulan devletin dışında bir alan olarak kamusal alan ve demokratik bir meşruiyet ilkesi olarak kamusalıktan söz etmek mümkün değildir. Göle’ye (2000, s.24) göre tek partili dönem boyunca “modernist pratiklerin ve yaşam biçimlerinin uygulandığı bir alan” olarak kamusal alandan söz edilebilir. Ancak Göle’nin sözünü ettiği kamusal alan Batı Avrupa’da ortaya çıkan bir “demokratik meşruiyet ilkesi” olarak kamusalılık ve “eleştirel ve rasyonel tartışma ve görünürlük alanı” olarak kamusal alan ile benzer özellikler taşımamaktadır. Devlet/parti, kendisini tüm siyaset alanıyla ve ulusla özdeşleştirdiği için, devlet aygıtının keyfi ve baskıcı iktidarını denetleyecek bir demokratik muhalefet alanı olarak kamusal alanın da ortaya çıkmasına imkân verecek koşullar yoktur. Dolayısıyla Göle’nin sözünü ettiği devlet eliyle kurulan kamusal alanın ancak bir *sözde* kamusal alan olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Cumhuriyet dönemi *sözde* kamusal alanı modern yaşamın sembollerinin sergilendiği bir alan olarak, feodal dönemdeki “iktidarın sembollerinin sergilendiği” temsili kamusalığa benzemektedir. Feodalitenin, temsili kamusalığındaki temsiliyet halk adına değil, halkın önünde yöneticilerin egemenliklerinin simgesi olan armaların, silahların, kıyafetlerin, jestlerin vb. sergilenmesi anlamına gelir (Habermas, 2000, s.64-66). Benzer biçimde Cumhuriyet’in kamusal alanı da, giyim kuşamdan, yeme içme alışkanlıklarına ve sokakta yürümeye kadar modern yaşam biçimine ait unsurların, bu yaşam biçimini benimsemiş olanlarca görünür kılındığı bir alan olmuştur.

11 “Medeniyet değişikliğinin göstergesi” olma ifadesi Nilüfer Göle’den (2001) ödünç alınmıştır.

12 Türkiye’de tebaadan yurttaşa geçişin tarihi, II. Meşrutiyet’e dayanmakla birlikte, bunun hukuksal arka planını Tanzimat ve Islahat Fermanları’nın Osmanlı topraklarında yaşayanlara sağladığı kimi haklar oluşturmaktadır. Bu fermanlarla Osmanlı tarihinde ilk kez, uyrukların dinlerine bakmadan hepsinin yaşamlarını, onurlarını ve mülkiyetlerini koruyan bir yasal düzenleme uygulamaya konmuştur. Tanzimat reformları ve 1876 Anayasası, imparatorluk topraklarında yaşayanları, farklı dinsel-etnik toplulukların üyeleri olarak değil, bir toplumu oluşturan bireyler olarak görmüştür (İçduygu vd., 1999, s.193). II. Meşrutiyet’in, yurttaşlık bakımından önemli yanı ise, modern merkezi devletin ihtiyaç duyduğu bir kamusal ve siyasal alan anlayışına geçişte önemli bir aşama oluşturmasıyla ilgilidir. Bu dönemde yeniden uygulanmaya başlanan Kanuni Esasi çerçevesinde hak ve özgürlükler biçimsel düzeyde de olsa güvence altına alınmış, seçme ve seçilme hakkı hayata geçirilmiş, cemiyetler kanunu ile meşruiyet kazanan dernek, kulüp ve siyasal partiler farklı projelerle ortaya çıkmıştır. Tüm bu sayılanlar, bu dönemde “yurttaş” a yeni bir alan açılması anlamına gelmiştir (Üstel, 2004, s.25-56).

Cumhuriyet’in ilanı, öncelikli olarak bir ulus-devlet inşa etme ve buna uygun bir ulus ve ulusal kimlik yaratmanın örneği olarak belirginleşmektedir. Yaratılan bu ulus ve ulusal kimlikte Cumhuriyet’in altı okunun özellikle üçünün *laiklik*, *milliyetçilik* ve *halkçılık*ın daha belirgin biçimde etkisi görülmektedir. Ahmet Yıldız’ın (2002) belirttiği gibi, ulusal kimlik, seküler, özellikle 1930’lardan itibaren etnisist-soya dayalı, yani Türkçü ve solidarist bir temelde inşa edilmiştir. Bu üç ekseninde türdeş bir toplum yaratılmaya çalışılmış, bu türdeşliği bozacak unsurlar çatışma kaynağı olarak değerlendirilmiş; dönemin “imtiyazsız sınıfsız kaynaşmış bir kitleyiz” şiarının da büyük ölçüde dile getirdiği gibi etnik, sınıfsal ve dini göstergelerin kamusal alandaki görünürlükleri mutlak yasak kapsamına alınmıştır (s.212-215). Bu farklılık göstergelerinin kamusal alana girişlerinin önlenmesinde, sınıfların olmadığı tezinden yani solidarizmden, Türkleştirme politikalarından ve laiklikten yararlanılmıştır. Böylece kamusal alana, bu tür bağlanmalardan ve dolayısıyla rejimin *tehlikeli* olarak nitelendirdiği özelliklerinden *arınmış*, bu nedenle de *tektipleşmiş* yurttaşların girmesine olanak tanınmıştır.

Tek partili dönem boyunca rejimin tehlikeli olarak saydığı unsurlar arasında yer alan ve çalışma konumuz açısından önemli olan dine, daha doğrusu İslâm’a yönelik bakış açısına daha yakından bakmak gereklidir. Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında, çevrenin önemli bir unsuru olarak din, kendisini çevreye karşı güçlendirmek isteyen devlete yönelik önemli bir tehdit kaynağı olarak algılanmıştır (Mardin, 2002). Ulus-devletin inşası sürecinde devlet, kendisini çevreye karşı güçlendirmeye çalışmış; çevrenin devlete yönelik muhalefetinin önemli bir birleştiricisi olarak din, Cumhuriyet’in ilk yıllarında yoğunlaşan laikleştirici reformlar yoluyla denetim altına alınmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede belirtilmesi gereken, Cumhuriyet’in kurucularının, dini “bir şahsi vicdan meselesi”ne indirgeyerek dini özel alana sürgün etmelerine olmalarına rağmen, dini tamamen dışlamaya ya da toplumu dinsizleştirmeye yönelik bir amaç gütmemiş olmalarıdır.¹³ Cumhuriyet’in kurucuları için problemli olan nokta, dinin kendisi değil, dinin yorumlanma biçimidir. Bu doğrultuda dillendirilen görüş, gerilemenin kaynağının doğrudan din değil, dinin yüzyıllardır süregelen yanlış, hurafelere dayalı yorumlanma tarzı olduğudur. Bu görüşten hareketle, İslâm, Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla “doğru” bir şekilde yeniden yorumlanmış, bu “yeni” yorum da resmileştirilmiştir (Çınar, 2005, s.73). Dolayısıyla Cumhuriyet’in din ile ilişkisinin esas ekseninin, devletin dini kendi denetimi altında tutmanın araçlarını yaratma çabası olduğu söylenebilir. Tıpkı Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulması yoluyla olduğu gibi, amaç, dinin, devletin belirlediği bir zeminde ve resmi İslâm yorumuyla hareket etmesinin olanaklılık koşullarını yaratmaktır. Bu bağlamda, devlet resmi İslâm yorumunu benimsetmeye çalışırken, aynı zamanda dinsel grupların ve dinsel bağlanmaların etkisini azaltmaya da çalışmış, bu yöndeki reformlar, ulusal birliğin sağlanması yönünde önemli araçlar olarak görülmüştür.

Mardin (2005, s.70), laikleştirici reformların kişinin toplum içindeki bağımsızlığını genişletmeyi amaçlarken, Mustafa Kemal’in kişiyi cemaat hayatının etkisinden kurtarmayı da eş zamanlı olarak hedeflediğine işaret etmektedir. Bir başka deyişle laikleştirici reformların, kişiyi, İslâm cemaatinin kolektif baskısından kurtarmaya yöneldiği söylenebilir. Mardin, bu cemaat baskısının en küçük

13 Devletçi seçkinlerin dini tamamen dışlamamasının bir örneği de 1923 yılında Türkiye ile Yunanistan arasında yapılan nüfus mübadelesidir. Yeğen’e göre (2002, s. 209-210), Türkiye’de yaşayan Rumlar ile Yunanistan’da yaşayan Müslümanların mübadele edilmiş olması, yurttaşlığın Müslüman olmaya işaret ettiğini göstermektedir. Müslüman olmak, Türk olmanın anahtar unsuru iken, Müslüman olmamak Türk olmayı engelleyen bir unsurdur. Güralp de (2007, s.24-25), nüfus mübadelesinin din esasında yapılmış olmasının, Türk ulusal kimliğinin dini özüne işaret ettiğini ileri sürmektedir. Bora’ya göre (2003, s.42) ise, mübadelelerin din esasına göre yapılmış olmasına rağmen, Müslümanlık ulusal kimliğin mümeyyiz vasıflarına dahil edilmemiştir. Tersine, Müslümanlığı ulusal kimliği oluşturan unsurlar arasından dışlamaya yönelik özel bir çaba sarf edilmiştir. Bunun nedeni de İslâm’ın Batı medeniyetinin evrenselliğinin de, Türk kimliğinin özgünlüğünün de dışında addedilmiş olmasıdır. Bir başka deyişle, İslâm, ancak evrensel medeniyet ölçülerine yani seküler bir varoluşa ve Türk kimliğine uyarlanarak sorunsuzlaşabilecektir.



birimi olan mahallenin “kesif bir *gemeinschaft*” olarak, kişilerin tüm yaşamlarını kuşattığını ve denetim altına aldığını, Cumhuriyet dönemi reformlarının, bir yönüyle, bu denetimi etkisiz hale getirmeye çalışan bir kurallar dizisi ve onun yerine kişiye hareketlerinde sorumluluk veren bir düzenlemeler sistemi yerleştirmeye çalıştığını belirtmektedir. Mardin’den hareketle, laikleştirici reformların, *ergin bireyin* yaratılmasına yönelik olduğu söylenebilir. Bu ergin birey yaratma süreci, Aydınlanma’nın en önemli veçhesidir. Kant, “Aydınlanma Nedir?” sorusuna, “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olamama* durumundan kurtulmasıdır,” diye yanıt verir. *Sapere aude!* Yani “aklını kendin kullanmak cesaretini göster” sözü, Kant’a göre Aydınlanma’nın parolasıdır (Kant, 1984, s.213). Ergin olamama durumu, insanın kendi aklını kullanmak yerine, “ahlâki standartları ve nihai doğruyu bulmada başkalarına bağımlı olmasını” ifade eder. Dolayısıyla, Aydınlanma’nın ergin birey anlayışı, dışsal kısıtlamaların etkisinden uzak biçimde, özgür ve akli kararlar vermeyi işaretlemektedir. Türk modernleşme projesi bağlamında, laikleştirici reformların, kişileri dinsel cemaatlerin ve dolayısıyla dinsel bağlanmaların etkisinden kurtarma amacının, bir ergin birey tasavvuruna yaslandığını söylemek mümkün olmakla birlikte, yurttaşlığın, “muasır medeniyetler seviyesine ulaşma” olarak belirlenen bir ortak iyi anlayışının taşıyıcılığını üstlenmek olarak kavramsallaştırılması, bireylerin erginleşmesinin önüne geçmektedir. Yurttaşın ortak iyinin belirlenmesi sürecinden dışlanarak, yalnızca bu ortak iyinin taşıyıcısı olmakla *görevlendirilmesi* bireylerin özgür ve akli karar verme yetilerini kullanmasına engel olmaktadır. Bu çerçevede, bireylerin ortak iyinin taşıyıcıları olabilmeleri, cemaatlere olan sadakatlerinin yerini, devlete olan sadakatin almasına bağlanmıştır. Devlete sadakat, Üstel’in (2004) belirttiği gibi vatana yönelik bir bağlanma duygusunun uyarılmasıyla yaratılmak istenmiştir. Burada amaçlanan, vatana yönelik bağlanma duygusunun yaratılmasıyla, dinsel aidiyeti tali hale getirmek ve böylece bir ulus ve yurttaşlar topluluğu inşa etmektir.

Diğer kolektif bağlanmaların yanı sıra kişiyi dinsel bağlanmalarından kurtarmayı amaçlayan ve bu doğrultuda laiklik ilkesince biçimlendirilen Kemalist yurttaşlık anlayışının kadınlarla ilgili boyutuna baktığımızda ise şunları söylemek mümkündür: Modernleşmenin bir proje haline getirildiği Cumhuriyet döneminde, kadın sorunu bu projenin merkezinde yer almıştır. Kadınların toplumsal konumlarının dinin ve dinin etkisinde şekillenen geleneklerden kaynaklandığı, bunların terk edilmesiyle ya da en azından etkisinin azaltılmasıyla kadının toplumsal konumunun iyileştirileceği düşüncesi Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında modernleşmeci/devletçi seçkinlerin dayandığı temel yönelimlerden biri olmuştur. Zira İslâm gelişmenin önünde engel olarak görüldüğü ölçüde, İslâmi bağlar içindeki kadını da engel olarak görülmüştür. Yeni rejim, kadınları İslâmi bağlardan koparmak ve gerçekleştirdiği laikleştirici reformlar yoluyla kadınların kamusal görünürliğini artırmak istemiştir. Göle’nin (2001, s.100) ifadesiyle, Kemalizm’de kadınların kamusal kazanmaları, “medeniyet değişikliğinin göstergesi” olarak anlandırılmıştır. Çünkü kadınların kamusal görünürlük kazanması, İslâm’ın belirlediği yaşam alanının dışına taşması ve bu alanların Batılı değerlerin etkisi altına girmesi anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda kadınların “medeniyet değişikliğinin göstergeleri/taşıyıcıları” olarak görünüşleri büyük önem taşımış ve kadınların örtülerinden *kurtarılmasına* öncelik verilmiştir. Örtüyü (ya da peçeyi) Doğulu/Müslüman kadının *geri kalmışlığının, ezilmişliğinin, tecrit edilmişliğinin* işareti olarak kavrayan oryantalist tahayyülün (Yeğenoğlu, 2003) izlerinin açıkça görüldüğü bu yaklaşım, *modern kadınının*, ancak örtüsünden *kurtulduğu* ölçüde modern olabileceği düşüncesinin Cumhuriyet’in kurucu ideolojisi tarafından benimsendiğini ortaya koymaktadır. Her ne kadar kadınların örtünmelerine yönelik herhangi bir yasaklama söz konusu olmamışsa da, kadınların modernliğe uygun biçimde giyinmeleri ve yaşamları teşvik edilmiştir.¹⁴

¹⁴ Kadınların modernliğe uygun biçimde giyinmelerinin teşvik edilmesinde, bizzat Mustafa Kemal etkili olmuştur. Mustafa Kemal yaptığı konuşmalarda kadınların yüzlerini tanınmayacak şekilde kapatmalarının “barbarca” bir tavır olduğunu ve bu durumun düzeltilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Atatürk, 1984, s.19).

Cumhuriyet yönetimi, kadınların kamusal görünürlüğüne teşvik etmenin yanı sıra kadınların yurttaşlık haklarını da “vermiştir.” 1926 yılında kabul edilen Medeni Kanun kadınların medeni haklarını düzenlemiştir¹⁵ ve ardından kadınların seçme ve seçilme hakları, pek çok Batılı ülkeden bile önce tanınmıştır. Ancak yurttaşlık haklarının tanınması, kadınların tam yurttaşlığı elde etmeleri anlamına gelememiştir. Zira kadınların “medeniyet değişikliğinin taşıyıcıları” olarak kamusal alanda görünürlükleri teşvik edilmekle birlikte, bu görünürlüğü yalnızca *sergilenme* ile sınırlı kaldığını söylemek mümkündür. Bunun önemli bir nedeni, Kemalist reformların kamusal ve özel alanlar arasındaki ayrımın toplumsal cinsiyetçi yapılanmasına yönelik herhangi bir müdahalesinin olmamasıdır. Ayrımın toplumsal cinsiyetçi niteliğini koruması kadınların özel alanla tanımlanmasına hizmet etmiştir.¹⁶ Kadınları örtülerinden kurtarıp kamusal görünürlüklerini artırarak modernleştirmeye çalışan Kemalist reformların, kadınların özel alanla tanımlanmasına neden olan ataerki örüntülerle mücadele etmek yerine İslâmi ataerkiyi kaldırarak yerine Batılı bir ataerki getirdiği söylenebilir. Dolayısıyla, ataerki ideoloji, değişen toplumun değişmeyen temeli olarak düşünülebilir (Berktaş, 2002, s.276). Nitekim kadınların siyasal haklarının tanınmış olması da kadınların siyasal katılımlarına olanak tanıyan bir reform gibi görünse de kadın hareketinin Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren bastırılmış olduğunu da dikkate almak gerekir.¹⁷ Kadınların siyasal katılımlarına ilişkin önemli bir nokta ise, 1935 seçimlerinde 18 kadın milletvekilinin meclise “sokulmasıdır” ki yakın zamana dek meclise giren kadın milletvekillerinin sayısı, bu sayıyı yakalayamamıştır. Ancak tek partili dönemde meclise giren kadın milletvekillerinin kadınlar adına, yani cinsiyet ayrımcılığından kaynaklanan kadın sorunlarıyla ilgili olarak konuşabildiğini söylemek mümkün değildir. Zira bu dönemde kadınların tüm haklarının zaten “verildiği” düşüncesi hakimdir. Saktanber’in belirttiği gibi Kemalist rejim kadınlardan eleştirel bir katılım beklememiş, minnettarlıkla donanmış, uyumlu bir yandaşlık talep etmiş ve bunu da büyük ölçüde elde etmiştir. Rejime minnet borcu duymayan kadınları ise, Halide Edip örneğinde olduğu gibi pasifize etmiştir (2002, s.327).

Kemalist reformlar, kadınların toplumsal konumlarını düzeltmeyi vaat etmekle birlikte kadını özgürleştirmeyi ya da kadın bilincinin ve kadın kimliğinin gelişmesine katkıda bulunamamıştır. Zira

15 Medeni Kanun ile birlikte çok eşliliğin kaldırılması, kendi eşini seçme, boşanma davası açma, boşanmadan sonra analık haklarını korumanın yanı sıra mahkemede tanıklık, miras ve mülkiyet gibi pek çok hak kadınlara tanınmıştır. Ancak kanun, cinsler arasında tam bir eşitliği gerçekleştirmekte yetersiz kalmış, erkeğe eşitler arası birincil konum sağlayan bazı maddeler içermiştir: kadının çalışmasının kocanın iznine bağlanması, evlilik birliğinin başkanının erkek olması, evlilik birliğini kocanın temsil etmesi, kadının evin idaresinden sorumlu tutulup, kocasının yardımcısı ve danışmanı olarak tanımlanması, evin geçiminin sağlanmasının kocaya verilmesi vb. (Arat, 1998, s.56-57).

16 Falih Rıfkı Atay ve Peyami Safa’nın metinlerinin incelenerek kadının kamusal alandaki varlığının erken cumhuriyet dönemindeki sınırlarını çözümleyen bir çalışma, Kemalizm’in kuruluş aşamasında kadınlara yönelik çifte bir söylemin varlığını bulgulamaktadır. Bu çifte söylem, bir yandan seçme ve seçilme hakkı vererek kadının kamusal alana girişine resmi bir icazet vermektedir, diğer yandan ise kadının haddizatında ulusun annesi olmasının ve gene kadının iffetliliğinin altının çizilmesi yoluyla özel alanla tanımlanmasını beraberinde getirmektedir. Bu saptama, biri modernleşmeci diğeri muhafazakâr olarak bilinen iki yazarın, farklı bağlamlarda da olsa ortaya koyduğu görüşlerle somutlaşmaktadır. İki yazar, farklı yönelimlerine rağmen, kadının kamusal varlığına ilişkin tahayyül düzleminde büyük ölçüde örtüşen görüşler sergilemektedir. Ayrıntı için bkz. Durna, 2008.

17 Nezihe Muhittin, 1923 yılında Kadınlar Halk Fırkası’nı kurmak istemiş, ancak rejimin önderleri böyle bir partinin kurulmasının, CHF’ye olan ilginin azalmasına neden olacağını düşünerek partinin kurulmasına engel olmuşlardır. Bunun üzerine Nezihe Muhittin ve arkadaşları 1924 yılında Türk Kadınlar Birliği’ni kurmuş; ancak Birlik, 1935’te rejimin artan otoriter eğilimlerine paralel olarak kapatılmıştır. Birliğin kapatılış gerekçesinde, Türkiye’de artık kadınların haklarını elde ettiği, dolayısıyla birliğin yapabileceği bir şey kalmadığı ifade edilmiştir (Arat, 2005, s.90; Tekeli, 1991, s.102). Tekeli’ye göre (1991, s.96) tüm bunlara bakıldığında Cumhuriyet döneminde kadınlara yönelik yapılan reformların kadın hakları adına yapılmadığı, devlet katındaki dönüşümün aracı olarak kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Kemalizm, dönemin otoriter/faşist rejimlerinden kendisini ayırmaya çalışırken kadın haklarını araçsallaştırmıştır. Bir başka deyişle, kadın hakları Batı’ya karşı demokratik bir rejimin göstergesi olarak kullanılmak istenmiştir. Zira Türkiye’de kadınlara siyasal hakları tanınırken, aynı dönemde Almanya’da, Naziler önemli kamusal görevlerde bulunan kadınları tekrar özel alana gönderme yönünde politikalar izlemektedir. Dönemin sloganı “mutfak, kilise, çocuk”tur.

reformlar, Türk kadınlarını, daha iyi eş ve anne yapacak eğitim ve becerilerle donatarak, onların cumhuriyetçi ataerkil düzene katkılarını artırmayı amaçlamıştır (Arat, 1998, s.52). Cumhuriyetin, kadınlardan beklentisinin bu doğrultuda olması, kadınlara yurttaşlık kimliğinin annelik rolleri bağlamında verilmesiyle de açığa çıkmaktadır. Nitekim ders kitaplarındaki cinsiyet rollerine ilişkin olarak yapılan çalışmaların bulguları da kadınların büyük ölçüde özel alanla tanımlanarak, annelik rollerinin öne çıkarıldığını göstermektedir (Üstel, 2004; Gümüšoğlu, 1998). Ancak Cumhuriyet döneminde anneliğin geleneksel annelikten farklı olacağı da ifade edilmiş; anneler, *cahil ve geleneksel* ezilmiş kadın imgesinin karşısı olarak konumlandırılmıştır: Eğitilmiş, genç Cumhuriyet'e yeni nesiller yetiştirecek *modern anne/yurttaş* (Bora ve Sayılan, 1998, s.135). Dolayısıyla kadınların eğitimi hem kendi çocuklarının, hem de ulusun anneleri olarak ulusal gelişmeyi sağlamanın bir yöntemi olarak görülmüş ve kadınların özgürleşimi ulusal hedefler içinde ikincilleştirilmiştir.

Özetle Cumhuriyet rejimi, yurttaşlık statüsünün haklarını “verme” konusunda, kadınların bu haklar için mücadele etmesine gerek kalmayacak biçimde “cömert” davranmıştır. Ancak yurttaşlık haklarının kullanılabilmesi için gerekli demokratik koşulların, o günün şartları itibariyle bulunmaması, tıpkı erkek yurttaşlar için de geçerli olduğu gibi, hakların kullanımını engelleyen bir etki yaratmıştır. Pozitivist siyaset teorisi uyarınca devletin/devletçi seçkinlerin değişimin aktörü olarak görülmesi nedeniyle siyaset alanının halka kapatılması, halkın siyaset süreçlerinden dışlanmasıyla sonuçlanmıştır. Bu siyaset koşullarında yurttaşlara düşen devletçi seçkinler tarafından belirlenen ortak iyinin taşıyıcısı olmaktır. Bu koşulların kadınların aleyhine işleyen bir başka yönü ise, tıpkı Batı'da olduğu gibi kamusal ve özel alanlar arasındaki ayrımın toplumsal cinsiyetçi boyutudur. Bu boyut, kadınların annelik vasıfları itibariyle özel alanla tanımlanmasına hizmet ederek, kadınların kendilerine verildiği kadarıyla bile olsa yurttaşlık haklarını kullanmalarının önüne önemli bir engel olarak çıkmıştır. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarının yurttaşlık açısından hakim olan anlayışının aradan geçen yıllar boyunca önemli bir değişim geçirmeden varlığını sürdürdüğünü söylemek mümkündür. Zira kadınların yurttaşlık haklarını kullanmalarını engelleyen toplumsal cinsiyetçi yapılanma büyük ölçüde devam etmektedir.

4. KEMALİST YURTTAŞLIK TASARIMINA YÖNELİK İSLÂMCI ELEŞTİRİLER VE “ALTERNATİF” BİR YURTTAŞLIK KAVRAYIŞI

Önceki başlıkta temel özellikleri kısaca belirlenen Kemalist yurttaşlık anlayışı, türbanın ve dolayısıyla İslâmi yaşam biçimlerinin kamusal alana girmesi yönünde mücadele eden İslâmcılık'ın temel hedeflerden biri haline gelmiştir. Yurttaşlık anlayışı üzerinden yürütülen hegemonya mücadelesinde, bir karşı hegemonik güç olarak İslâmcılık'ın söylemsel alanında yer alan düğüm noktaları, “tektipleştirme”, “dışlama” ve “ayrımcılık” ile “farklılıkların tanınması”dır. Bu düğüm noktaları ile anlamların kısmî biçimde sabitlendiği İslâmcı söylemde, Kemalist yurttaşlık tasarımının tektipleştirici boyutu ortaya konmakta ve tektipleşmeyen unsurların bu tasarımda dışlandığı ve ayrımcılığa uğradığı iddia edilmektedir. Dışlayıcılık ve ayrımcılık ile malûl olan bu yurttaşlık tasarımının demokratik bir kamusal alana uygun olmadığı ise yurttaşlığa ilişkin güncel tartışmaların belkemiğini oluşturan farklılık taleplerinin söylemsel alana eklenmesiyle mümkün kılınmaktadır.

İslâmcı söylemde, Kemalist yurttaşlık tasarımı, öncelikli olarak bu tasarımın tektipleştirici boyutu odağa alınarak sorunlaştırılmaktadır. Danıştay'ın Aytaç Kılınç'a ilişkin kararının ardından kaleme alınan aşağıdaki alıntı, Kemalizm'in tektipleştiriciliğine yönelik eleştirilerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır:

Çünkü bu ülkede tüm farklı düşünceler yadırganır ve yargılanırlar!.. Ne de olsa “sürü mantığı” ile yetiştirilmişiz... Çocukluğumuz ve gençliğimiz “tek yol”la, “tek doğru” ile, “tek hedef”le şekillenmiş.. “Atatürk diyor ki”ler götürmüş ortalığı!.. “Cumhuriyet/hürriyet” kafiyeleri doldurulmuş (özgürlük geri dursun) beynimize, laiklik nutku eşliğinde “uzanan elleri kırıp dilleri koparmaktan” söz eden büyüklerimizi dinleye dinleye eğitimimizi tamamlamışız. Anlayacağınız “tek boyutlu insan” olarak salınmışız ortaya! Böyle bir toplumda, hedefi değişik, doğrusu farklı olanlar “düşman” muamelesi görürler... (Yavuz Bahadıroğlu, “İnanmak ve yaşamak”, *Anadolu’da Vakit*, 13 Şubat 2006).

Alıntının yazarının Danıştay’ın kararına ilişkin değerlendirmelerinin odağını, Kemalizm’in “cumhuriyetin değerlerini taşıyacak yurttaş yetiştirme” idealinin eleştirisi oluşturmaktadır. Yazar bu yöndeki eleştirilerini, Kemalizm’in tek boyutluluk arzusunu öne çıkararak temellendirmekte ve toplumsal alanda farklı düşüncelerin yok sayma ve yasaklama ile karşılaştığını ifade etmektedir. Yazarın da işaret ettiği gibi, Cumhuriyet’in öngördüğü bu “tektipleşmiş” yurttaştan beklenen, kamusal alanda yönetimi eleştirmesi ve denetlemesi değil, devletçi seçkinler tarafından belirlenen *ortak iyiyi* taşınması, bir başka deyişle “muasır medeniyet seviyesine ulaşmak” için gerekli olan görevleri yerine getirmesidir. Üstel’in (2004) de belirttiği gibi Cumhuriyet dönemi yurttaşlık kavrayışı, daha ziyade bir görevler söyleminden oluşmaktadır. Burada, Kemalist yurttaşlık kavrayışının, görevlerle tanımlanan ‘yurttaş temelli cumhuriyetçi yurttaşlık’ anlayışıyla benzerliği ortaya çıkmaktadır. Kemalist yurttaşlık anlayışı, yurttaşlığın bir görevler söylemine dönüşmesi ve dolayısıyla yurttaşlığın yerine getirilecek görevler aracılığıyla elde edilip sürdürülmesi bakımından cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışına benzemektedir (Üstel, 2004; Kadıoğlu, 1999). Ancak cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışında toplum, bireyi öncelerken, Kemalist kavrayışta, organizmacı toplum anlayışının sonucu olarak devlet, bireyi öncelemektedir. Yine cumhuriyetçi yurttaşlıkta öne çıkan katılım boyutunun, Kemalist yurttaşlık tasarımında bulunmadığı ortadadır. Tek parti döneminden başlayarak, siyaset alanının halka kapatılması ve siyasetin devletçi seçkinlerle sınırlandırılması, yurttaş katılımını, seçme ve seçilme faaliyetine hapsedmektedir. Bu bağlamda, Kemalist yurttaşlık tasarımının bir katılım anlayışı barındırmaktan ziyade, devletçi seçkinler tarafından tanımlanan ortak iyinin yurttaşlar tarafından taşınmasına dayalı bir anlayışa yaslandığını söylemek daha doğrudur. Bu bağlamda, bu anlayışta yurttaşlık, Bora’nın (1997) ifadesiyle, daha çok “idrak edilmesi ve milli rüşte ermesi gereken bir değerdir.”

Kemalizm’in tüm yurttaşların eşit muamele görmesi gerekçesiyle temellendirdiği türban yasağı, İslâmcı söylemde “dışlama” ve “ayrımcılık” sözcükleriyle işaretlenmektedir. Burada söz konusu olan, hegemonya mücadelesi veren iki kesimin kendi kısmî çıkarlarını genelleştirmelerine ilişkin bir mücadeledir. Hegemonik kamusal alanın savunucuları, “rejimin laik niteliğini koruma” ya da “rejime yönelik tehdidi bertaraf etme” biçimindeki kısmî çıkarlarını tüm yurttaşlara eşit muamele etme çerçevesinde genelleştirmeye çalışırken, İslâmcılık’ta ise bu eşitlik iddiasının, “dışlamaya” ve “ayrımcılığa” dönüştüğü belirtilmektedir. İslâmcı söylemde ortaya çıkan bu dışlayıcılık vurgusu, dışlanan tüm kolektif bağlanmalar arasında bir eşdeğerlilik zincirinin kurulmasına neden olmakta; bir başka deyişle, tikel/somut kimlik ve talepleri daha geniş bir eşdeğerlikler zincirine oturtmaktadır. Böylece türbanın kamusallaşmasına ilişkin talepler, etnik grupların, sınıfların, farklı mezheplerin, kadın hareketinin talepleriyle bir eşdeğerlik zincirine girmektedir. Bu durum, İslâmcı taleplerin, “kendi tikelciliğine kapanmış bir bakış açısından daha genel bir bakış açısına çıkmasını sağlamakta” (Laclau, 2003, s.35) ve böylece İslâmcı taleplerin kendi çıkarlarını genelleştirmesine yol açmaktadır.

İslâmcılık’ın, Kemalizm’e karşı diğer dışlanmış tikeliliklerle kurduğu eşdeğerlilik ilişkisi, yurttaşlığın farklılık taleplerinin kamusallaşmasına izin verecek biçimde dönüştürülmesine ilişkin argümanların İslâmcı söyleme eklenmesine neden olmaktadır. Zira yurttaşlık üzerine yapılan tartışmalarda iki temel hareket noktası bulunmaktadır: İlki, yurttaşların yasal eşitliklerinin daima fiili eşitliği sağlamadığı biçimindeki saptama; ikincisi ise eşitleştirme operasyonunun benzerleştirmeye eşlik eden ve benzemediği oranda da dışlayan doğasına ilişkin sorgulamalardır (Üstel, 1999, s.93). Türban sorunu



etrafındaki tartışmalara bakıldığında yurttaşlık tartışmalarının temellendiği bu iki noktanın, İslâmcı söyleme eklemelendiği ve bu doğrultuda tikel kimlik ve taleplerin kamusallaşmasının yurttaşlar arasında fiili eşitliği sağlayabileceğine ilişkin yaklaşımın benimsendiği görülmektedir. Aşağıdaki alıntı, ulusu ve ulusal kimliği bir birlik tahayyülü üzerine kuran ve bu tahayyülden hareketle şekillenen Kemalist yurttaşlık tasarımının ve kamusal alan tasavvurunun farklılık talepleri doğrultusunda yeniden yapılandırılmasına yönelik bir çağrı niteliği taşımaktadır:

Aslında insanın ailesinin, evinin dışındaki tüm alanlar "kamusal alan" olarak kabul edilir. Herkesin rahatlıkla girip çıkabildiği kamusal alanın temel özelliği aleniyet, gönüllü katılım ve iktisadîdir. Her toplumun kendine özgü olarak kurabileceği kamusal alanın belli bir ideoloji temelinde ve tek tiplilik üzerinde kurulması en önemli sorun olmaktadır. *Zira toplum farklılık üzerinde yükselen bir yapıdır. İnsanlara farklılıklarını evinizde yaşamın demek asla kabul edilemez faşizan bir tavidir. Kamusal alanın sadece eşitlik ve tek tiplilik üzerinde değil aynı zamanda özgürlük ve farklılık ilkeleri temelinde kurulması gerekmektedir.* Kamusal alanda başörtüsü takılamaz demek, insanların bu alanda özgürlüklerinin, farklılıklarının ve eşitliklerinin tanınmaması demektir. Totaliter ideolojilerin toplumu tek tiplendirerek herkesi eşitleştirmeleri anlayışı artık tarihin derinliklerinde kalmalıdır. (Davut Dursun, "Kamusal alan ve farklılığı kabul etmek", *Yeni Şafak*, 5 Aralık 2002).¹⁸

Alıntının yazarı, türban sorunu etrafında hegemonik kamusal alan tasarımını tartışmaya açarken, küreselleşmeyle birlikte ulus-devletlerin karşılaştıkları meşruluk krizinin nedeni olan eşitlik ve eşitliğin yol açtığı tektiplilik sorununu vurgulamaktadır.¹⁹ Yazarın amacı, türbanın aleniyet kazanmasına engel olan yurttaşlık ve kamusal alan tasarımını eleştirmek olmakla birlikte, toplumun farklılıklar temelinde kurulmasına ilişkin vurgu, her tür farklılığı işaret etmektedir. Kamusal alanda tikel kimlik ve taleplerin aleniyet kazanmasını engelleyen, devlet ve ulusu özdeşleştiren organizmacı toplum anlayışının terk edilmesinin, kamusal alanı demokratik bir tarzda yeniden yapılandırmak için gerekli olduğu vurgulanmaktadır. Bu vurgu, yasal olarak eşit, ancak fiili olarak eşit olmayan tüm tikelliklerin önlerindeki engellerin kaldırılmasına yöneliktir. Kamusal alanın farklılık ve özgürlük ekseninde kurulması gerekliliğine ilişkin bu vurgu, tekil bir kamusal alan yerine kamular çoğulluğunun geçirilmesi gerektiğine yönelik tartışmalardan beslenmektedir.²⁰ Nancy Fraser, Charles Taylor, Jane

18 Vurgular bana ait.

19 Tektiplilik sorununun vurgulandığı diğer yazılar: Koray Düzgören, "Herkes niçin taraf olmak zorunda olsun?" *Yeni Şafak*, 30 Ekim 2003; Mustafa Karaalioglu, "Raporlu Resepsiyon", *Yeni Şafak*, 30 Ekim 2003.

20 1990'ların ilk yarısında başta Ali Bulaç olmak üzere İslâmcı entelektüellerin Türkiye'de tartışılmasını sağladıkları Medine Vesikası, İslâmcı söylemde Kemalist yurttaşlığın eleştirisi doğrultusunda ortaya konan ve çoğulculuğa vurgu yapan bir yurttaşlık modeli olarak görülebilir. Vesikanın, İslâm peygamberinin Medine'ye hicretinden sonra, Medine'de bulunan Yahudiler, Müslümanlar ve Medineli Arap müşrikler (putperestler) arasında, bir arada yaşamının formülü olarak gerçekleştirildiği iddia edilmektedir. Vesikanın gerçekliğine ilişkin tartışmalar bir yana, vesika dolayısıyla ortaya konan model, "yeryüzünde bir devletin vazettiği ilk yazılı anayasa olma özelliğine sahip olan" vesika hükümlerinden günümüz toplumlarına uygun ilkeler çıkarsama girişimi olarak görülmektedir (Bulaç, 2004: 508). Bu girişimin temel amacı ise, esasen, bir "birlikte yaşama" önerisi geliştirmektir. Zira Bulaç'a göre ulus-devletlerin küreselleşmeyle birlikte parçalanması nedeniyle, ulus-devlet düzenlemelerinin öngördüğünden daha geniş bir çoğulluğu mümkün hale getirecek "birlikte yaşama" projelerine ihtiyaç vardır. Aksi takdirde farklı din ve etnik grupların varlıklarından kaynaklanan çatışmaların durdurulması imkânsızdır. Bu doğrultuda farklı inanç sistemlerinin kendilerini özgür biçimde ortaya koymalarını mümkün kılan tek yol, tekil bir yargı sisteminin bırakılarak, bunun yerine her cemaatin kendi inanç sistemine göre yaşamasına olanak sağlayan çoklu yargı sistemlerinden meydana gelen bir sistemin benimsenmesidir (Bulaç'tan akt. Baban, 2009, s.74). Medine Vesikası da bu noktada, farklılıkların bir arada yaşamasına, çoğulculuğa olanak sağlayan bir model olarak ortaya konmuştur. Ancak alternatif olarak sunulan bu modelin, "sivil olarak adlandırılabilir her şeye nihayetinde kendisini ancak etnik, mezhepsel ya da bir dünya görüşü kulübü içerisinde ifade etmek zorunda bırakıyor olması" (Tezcan, 2004, s.521) en önemli sorunlu yanlarından biridir. Sözleşmeye katılan tarafların sosyal bloklar, daha doğrusu dinsel cemaatler olması modelin tehlikeli olarak nitelendirilebilecek bir boyuttur. Çünkü bu cemaatçi anlayış, bireyi cemaatin içinde eriten, onu cemaatle özdeşleştirip cemaat dışında bireye bir alan bırakmayan bir anlayışa yol açmaktadır. Cemaatlerin, çeşitli normlar ve yaptırımlar aracılığıyla, bireyin kendisini gerçekleştirmesinin önüne büyük engeller çıkartması, farklılık taleplerinin bireysel boyutunu yok etmekte, yalnızca cemaatlerin farklılığına olanak tanımaktadır.

Mansbridge, Gerard Hauser gibi teorisyenlerin, sosyo-kültürel çeşitliliğin tanınması amacıyla geliştirdikleri yaklaşımlar, tekil bir kamusal alanın getirdiği eşitsizliklerin altını çizmekte ve kamular çoğulluğunun tanınmasının özgürleşimci boyutuna işaret etmektedir (Asen, 2000, s.424-425).

Birbirinden farklı talep ve kimliklerin geniş bir eşdeğerlik zincirine oturtulmuş olması, aynı zamanda, aralarındaki farkların çökertilmesine de neden olmaktadır. Bir başka deyişle, tüm diğer farklarla girilen bu eşdeğerlilik ilişkisi içinde, İslâmcılık bir fark olarak kendisini iptal etmektedir. Esasen, burada, eş zamanlı olarak iki farklı işlem bir arada gitmektedir. Çünkü “herhangi bir somut mücadele kendi tikelliğini aynı anda savunan ve lağveden çelişik bir hareketin boyunduruğu altındadır” (Laclau, 2003, s.102). Kendi kısmî çıkarlarını ya da tikel kimlik ve taleplerini genelleştirmek üzere kurulan eşdeğerlilik zinciri, İslâmcılık’ın kendi kimliğini koruması amacıyla aynı anda bozulmaktadır. Bu eşdeğerlik zincirinin bozulması, Kemalizm’in dışladığı diğer tikel kimlik ve taleplerin göz ardı edilmesi ya da hâlihazırda dışlanmış olanların yeniden dışlanması şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Diğer tikel talep ve kimliklerin göz ardı edilmesinde kullanılan strateji, dışlamanın yalnızca İslâmî yaşam biçimini benimsemiş kadınlarla sınırlandırılmasıdır. Bu sınırlandırma, “türbanlı kadınları ikinci sınıf vatandaş olarak görme”, “rejimin türbanlı kadınları ikinci sınıf insan olarak kabul etmesi”, “türbanlı kadının sistem dışına itilmesi” vb.²¹ şeklindeki ifadeler yoluyla gerçekleştirilmektedir. Bir başka ifadeyle, toplumsal alanda hakim olan ataerkil örüntülerin neden olduğu kadınlara yönelik diğer dışlama ve ayrımcılık stratejileri söylemsel alanın dışına atılmakta ve dışlama, yalnızca türbanlı kadınlara hasredilmektedir. Ancak kadınları özel alana ilişkin faaliyetlerle (ev işi, annelik, çocukların ve yaşlıların bakımı gibi) tanımlayan kamusal ve özel alan arasındaki sınırları belirleyen toplumsal cinsiyetçi yapılanmanın sorunsallaştırılmayarak yalnızca türbanın kamusallaşmasının önündeki engellere odaklanması, kadınların yurttaşlık haklarının tartışılmasını sınırlı bir alana hapsedmektedir. Daha önce belirtildiği üzere özel hayatların yaşanma biçiminin bizatihi kendisi, kadınların mevcut yurttaşlık haklarını kullanmaları önünde önemli bir engel oluşturmaktadır. Dolayısıyla kadınları özel alana ilişkin faaliyetlerle tanımlayan anlayışın kendisi sorgulanmaksızın türbanlı kadınların kamusal alanda var olmalarına ilişkin ortaya konan talebin, daha ziyade türbanlı kadınların sayısal olarak artışlarını/görünürlüklerini hedeflediği söylenebilir. İnsel’in de belirttiği gibi “İslâmcı siyasal tavır içinde kadınların kendi seçtikleri bir kılıkta kamu alanında yer almaları özgürlüğü değil, kamu alanında tesettürlü kadınların çoğalmasının siyasal-simgesel anlamı önemlidir” (2000, s.23). Zira türban yaşayışının kaldırılması halinde türbanlı kadınların “orada” ne eyleyecekleri belirsizdir; çalışma yaşamına, siyasal yaşama katılmalarının anlamı ve önemine ilişkin herhangi bir tasavvurları görülmemektedir.

Türban yaşayışının doğrudan muhatabı olan kadınlar açısından bakıldığında, çalışma kapsamında incelenen gazetelerin kadın köşe yazarlarının yazılarında da Kemalizm’in dışlayıcılığının yalnızca türbanlı kadınlara hasredildiği görülmektedir. Dışlamanın türbanlı kadınlarla sınırlandırılmasını sağlayan, rejimin esas itibarıyla örtülü ve örtüsüz kadınlar arasında bir ayrımcılık gözettiği ve bu ayrımcılığın örtülü kadınlar aleyhine işlediği biçiminde ifade edilen argümandır. Fatma Karabıyık-Barbarosoğlu’nun, Danıştay’ın Aytaç Kılınç’a ilişkin kararının ardından kaleme aldığı yazısından yapılan aşağıdaki alıntı, bu argümantasyon biçiminin örneklerinden biridir:

21 İfadelerin alındığı yazılar sırasıyla; Mehmet Ocaktan, “Sezer cumhuriyeti”, *Yeni Şafak*, 22 Ekim 2003; Tamer Korkmaz, “Merve Kavakçı, neyi temsil ediyor?”, *Zaman*, 4 Mayıs 1999; Fehmi Kuru, “Kim okur, kim dinler?”, *Zaman*, 5 Mayıs 1999.



80 öncesi ve 80'li yıllar boyunca rahatlıkla "düşman" kategorisinde belirginleştirilmeye çalışılan tesettürlü kadınlar, 90'lı ve 2000'li yıllarda kendileri için belirginleştirilmiş sınırları giderek daha müphem kimlikler ortaya koyarak aşmayı denediler... Okulun girişinde başını açarak, şapka ile saçlarını saklayarak, velhasıl şekil üzerinde direnmeyerek, laikçinin "ötekilik" çemberini aşmaya çalıştı. Ötekilik çemberi aşılmaya çalışıldıkça medya yeni bilgiler pompaladı... Medyanın pompaladığı "bilgiler" ışığında laikçi zihniyet için, şu karşıdan gelen "gittikçe bana benzeyen, benimle aynı mekanları, markaları, mini etek hariç aynı giyim tarzı ve aksesuarını paylaşan kadın kimdir?" sorusu ve soruya verilen cevap hayati bir önem taşıyor oldu. Her ne kadar kadınlık paydasında kerhen "a onlar da kadın ve süsleniyooo, kuaföre gidiyooo ve tatil yapıyooo" formülüyle, eşitlenmeye razı olursa da, başta taşınmakta olan başörtüsü son anda eşitlenmeyi devre dışı bırakıyor." Bu benim dostum olamaz, başındaki başörtüsü onu benim dostum yapmayı engelleyen önemli bir gösterge; ama düşman olarak tanımlamamı, onun içerisi ile dışarı arasındaki farklılıkları silikleştirmesi engelliyor." Öyleyse yeni tanım gerekiyor." Tehlikenin" tanımını değiştirerek, başörtülü için her tarafı dışarıya kılmak. Ve daha da önemlisi başörtülüğü "dışarıklık" kılmak (Fatma, Karabıyık-Barbarosoğlu, "Bir 'yabancı' olarak tesettürlü kadınlar", *Yeni Şafak*, 14 Şubat 2006).

Alıntıda yazarın esas olarak işaret ettiği Kemalizm'in ya da kendi ifadesiyle "laikçi zihniyetin" türbanlı kadınları tam da türbanlı kadınları nedeniyle diğer kadınlarla eşit görmediğidir. Bir başka ifadeyle, yazar, yasalar önündeki eşitliğin fiili olarak işlemediğini ima etmektedir. Örtülü ve örtüsüz kadınların yaşam biçimlerinin benzerliğine rağmen, örtünün son kertede kadınlık ortak paydasında ortaya çıkan eşitliği bozduğunu ve örtülü kadınların "düşman" olarak görülmesine yol açtığını iddia etmektedir. Yazarın ortaya koyduğu bu argüman, çalışma kapsamında incelenen diğer kadın köşe yazarlarınca da vurgulanmaktadır. Bu argüman, "başörtülü kadınların bedel ödemesi", "kötü örnek olarak görülmesi", "başörtülü kadının kamusal alandan sürülmesi", "direndiği/direttiği için hayata 1-0 yenik başlaması", "kamusal alandaki bütün kapıların kapatılması"²² gibi ifadeler yoluyla dile getirilmektedir. "İslâmcı kadın yazarların" türbanlı kadınların rejim tarafından dışlanmalarına ilişkin bu ifadeleri, örtülü olmayan kadınların kamusal alana girmelerinde karşılarına çıkan engelleri büyük ölçüde görmezden gelmelerine neden olmaktadır. Zira türbanlı kadınların kamusal alandan dışlandıklarına ilişkin görüşlerinin temelinde, Türkiye'de kamusal alanın laiklik ilkesi doğrultusunda ve seçkin bir anlayışa yaslanarak devlet eliyle *kuruluşu* yatmaktadır. Rejimin kamusal alana örtülerinden *kurtarılmış* kadınların girmelerini teşvik etmiş olması, "İslâmcı kadın yazarların" dışlanışlığı örtülü kadınlara hasretmelerini kısmi olarak haklılaştırmaktadır. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, Kemalist reformların kamusal ve özel alan arasındaki toplumsal cinsiyetçi yapılanmayı muhafaza ederek kadınları esas itibarıyla özel alana dair faaliyetlerle (özellikle de annelikle) tanımlamış olması, kadınların kamusal yaşama katılmaları ve mevcut yurttaşlık haklarını kullanmaları önünde önemli bir engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla yurttaşlık haklarının kullanımı önündeki başlıca engel ya da yasalar önündeki eşitliği fiili olarak eşitsizliğe dönüştüren unsur yalnızca türban değil, daha ziyade kadınları özel alanla tanımlayan ataerki örüntülerdir.

"İslâmcı kadın yazarlar" arasında kadınları tahakküm altına alan ataerki sorunsallaştırılmakla birlikte,²³ "kadın hakları" söylemi ile feminizme yönelik mesafeli bir duruşun benimsendiği

22 İfadelerin alındığı yazılar sırasıyla: Sibel Erarslan, "Bedel ödemek deyince", *Anadolu'da Vakit*, 10 Temmuz 2004; Sibel Erarslan, "İkna odasından kötü örnekler", *Anadolu'da Vakit*, 17 Şubat 2006; Özlem Albayrak, "Kariyerli türbanlılar", *Yeni Şafak*, 9 Şubat 2006; Merve Kavakçı, "Yine türban", *Anadolu'da Vakit*, 2 Temmuz 2004.

23 "İslâmcı kadın yazarlar" arasında ataerki örüntülerin sorunsallaştırılması, ilk olarak 1987 yılında Ali Bulaç'ın *Zaman* gazetesinde feminizm karşıtı bir yazı yayımlanmasıyla gündeme gelen tartışmayla belirginleşmiştir. "Feminist Bayanların Kısa Aklı" başlığını taşıyan yazıda Bulaç, feminizmin, ortaya çıktığı ilk dönemde kadınların kapitalist düzen tarafından sömürülmesine karşı çıktığı için yerinde talepler öne sürmekle birlikte, günümüz Batı toplumlarında erkeklerin de en az kadınlar kadar modernliğin olumsuz etkilerine maruz kaldıkları için anlamını yitirdiğini savunmaktadır. Kadınların yaşadıkları olumsuz koşulları, ataerki örüntüler temelinde değil, modernlik ve kapitalizm bağlamında ele alan Bulaç'a göre Batılı kadının konumunun müsebbibi onu çalışmak durumunda bırakan kapitalizmdir. Oysa "bizim tarihimizde" böyle bir durumun ortaya çıkması mümkün değildir; çünkü kadını aşağılayacak koşullar söz konusu değildir. Dolayısıyla da feminizm gereksiz ve hatta zararlıdır (*Zaman*, 17 Mart 1987). Bulaç'ın bu tavrı karşısında, bir grup "İslâmcı kadın yazarın", yazının yayımlanmasından yaklaşık altı ay sonra, aynı gazetede bir dizi yazısı yayımlanmıştır. "İslâm'da Kadın" teması etrafında Bulaç'a yanıt veren Mualla Gülnaz, Tuba Tuncer, Yıldız Ramazanoğlu, Hatice Öncül, Elif Halime Toros, Yıldız Kavuncu gibi yazarlar, feminist

söylenebilir. Bu mesafeli yaklaşımın gerisinde ise feminizmde “beden siyasetinin” öne çıkarılması yatmaktadır ki bu durum, bedenın “Allah’ın emaneti” olarak kavrandığı İslâmi düşünceye sahip kadınlarca feminizmin bu yönüyle kabul edilmesi olanaksız bir düşünce sistemi olarak görülmesine yol açmaktadır (Şişman, 2006; Albayrak, 2006; Böhürler, 2006, Erkilet, 2004). Feminizme yönelik mesafeli duruşun bir diğer nedeni ise, “İslâmcı kadın yazarların” Türkiye’deki feminist hareketin çok büyük bir bölümünün türbana ilişkin negatif bir tutuma sahip olduğunu düşünmeleridir. Türbanın, “İslâmcı kadın yazarlarca” hem dini bir vecibe hem de kadınların kamusal alana çıkışlarını sağlayan bir “vize”, özgürleştirici bir araç olarak kavranmasına karşılık, feministlerin türbanı kadını esaret altına alan bir araç olarak gördüklerine ilişkin sav, feminizme yönelik mesafeli tutumu pekiştirmektedir. Diğer yandan özellikle türban kullanma ya da örtünme hakkını bir kadın hakkı ve türban yasağını da kadın haklarının ihlali olarak değerlendirmenin, Müslüman kimliğin “bütüncüllüğüne” yönelik bir tehdit olarak algılanması da söz konusudur. Buna göre türbanlı kadınlar dışlama ve ayrımcılığa uğramakla birlikte, bu meseleyi kadın hakları söylemi ile çerçevelemek Müslüman kimliği cinsiyetçi bir ayrıma dayandırmak anlamına gelmektedir (Karabıyık-Barbarosoğlu, 2006; Şişman, 2006). Bu sav, rejimin esas itibarıyla kadın-erkek tüm “inanana” yönelik dışlayıcı ve ayrımcı stratejiler izlediğine işaret etmektedir. Kadın hakları söylemine yönelik bu tutum, çalışma kapsamında incelenen köşe yazılarında ortaya çıkan ayrımcılığın ve dışlamanın yalnızca türbanlı kadınları değil, tüm “inanana” hedeflediğine ilişkin savla koşutluk içindedir. İslâmcı söylemde türbanlı kadınlar üzerinden temellendirilen Kemalizm’in dışlayıcılığı, “inananaın öz vatanlarında parya olması”, “mürtecilik”, “çoğunluğun kendini sığıntı gibi hissetmesi”, “inananaın zenci muamelesi görmesi”²⁴ vb. biçimde adlandırılmakta ve böylece kadınlara yönelik bir ayrımcılık tüm “inanana” genişletilmektedir.²⁵ Bu durum, mücadeleyi, bir kadın meselesi, kadının bedenine ve görünürlüğüne ilişkin, dolayısıyla da tüm

argümanlardan hareket ederek Bulaç’ın görüşlerine karşılık vermişlerdir. Yazarlar, yalnızca kadın-erkek eşitliğine değil, kadınların ev içi rollerle tanımlanmalarına karşı çıkmışlar; kadınlar üzerindeki tahakkümün kapitalizme mal edilemeyeceğini ileri sürerek, kadınlar ile erkekler arasındaki ilişkileri sorunlaştırmışlardır. Yazarlar, kadın olmaktan kaynaklanan baskıları dile getirmede feminizmin kavramsal araçlarından yararlanmakla birlikte kendilerine ilişkin olarak yapılan feminist tanımlaması konusunda tedirgin davranmışlar ve feminist gruplarla herhangi bir dayanışma olasılığının mümkün olmadığını da ifade etmişlerdir. “Feminist hareket tıpkı sosyalist hareket gibi kendisini jakoben, tekçi ve laik cumhuriyet ideolojisinden, yani Kemalizm’den ayırtırmak zorundadır” (akt. Çakır, 2000, s.56) diyen yazarlar, Türkiye’deki feminist hareketin dayanışma çağrısını, kendi ideolojilerini dayattıkları gerekçesiyle reddetmişlerdir.

24 İfadelerin alındığı yazılar sırasıyla; Ahmet Taşgetiren, “Elde var utanç”, *Yeni Şafak*, 6 Mayıs 1999; Ali Bayramoğlu, “Başörtüsü sorunu dedikleri”, *Yeni Şafak*, 23 Kasım 2002; Abdülkadir Özkan, “İnanç özgürlüğü sürekli daraltılıyor”, *Milli Gazete*, 11 Şubat 2006; Davut Şahin, “Mevlit sahnesi”, *Yeni Asya*, 23 Ekim 2003.

25 Mürtecilik”, “sığıntılık”, “inananaın öz vatanlarında parya olması” gibi ifadeler, İslâmcı söylemdeki mağduriyet ya da mazlumluk söyleminin örnekleri olarak karşımızda çıkmaktadır. Fethi Açıkel’in Türk-İslâm sentezini tanımlayan bir unsur olarak ortaya koyduğu ‘*kutsal mazlumluk*’, İslâmcı söylemde sıklıkla görülen bu *ıstırap* anlatısını tanımlamaya oldukça elverişlidir. Açıkel’e göre “*Kutsal mazlumluk*, geç kapitalistleşmenin ve hızlı modernleşmenin şiddeti karşısında toplumsal, kültürel ve imgesel yurtsuzlaşmaya uğrayan; mülksüzleşerek altlarındaki maddi zemini hızla kaybeden yığınların *güç istemlerini* temsil eden baskıcı-nevrotik bir siyasal ideolojiye dönüşme momentidir. Bir toplumsal yapının kapitalizme, uluslararası güç dengeleri ve modernleşmenin patolojileri içinde ürettiği *savunma, karşı çıkma ve eklenme* stratejisidir. *Kutsal mazlumluk*, içinde Türk milliyetçiliğinden İslâmî motiflere, kapitalizm öncesi değerlerin yüceltiminden yarı-cemaatçi bir toplum anlayışına, anti-kozmopolitan yönelimlerden idealize edilmiş nostaljik bir tarih anlayışına, şüpheli bir dünya kurgusundan ezikliğin bireysel görünümüne kadar pek çok söylemsel ögeyi içinde barındıran ve modernleşme süreci içinde, Türk Sağının geliştirdiği en önemli ideolojik dizgedir” (1996, s. 155). Kutsal mazlumluk, bir yandan toplumsal ve ekonomik geri kalmışlık ile kitlelerin ezikliğini dile getirir, diğer yandan da bunu aşmanın nevrotik-baskıcı yollarını siyasal aygıt dolayımıyla eklemeler (s.155). Bu söyleminin en önemli özelliği, ezikliğin yanı sıra bir *iktidar istencini* de vurgulamasıdır (s.153). İslâmcı söyleme bakıldığında iktidar istencinin, devlete/devletçi seçkinlere karşı halkın istenci olarak sunulduğu görülmektedir. Bir başka deyişle, halkın inançlarını yok sayan, baskılayan devletin karşısına, mütedeyyin halkın iktidar istenci çıkarılmaktadır. Bu mazlumluk söylemi, esasen, İslâmcı söylemde halk ve iktidar bloğu/devlet arasındaki antagonistik ilişkiyi destekleyen bir etki yaratmaktadır. Ancak, İslâmcı söylemde halkın siyasal etkinliğinin sınırlandırılması, iktidar istencinin esasen halk değil, *halkın çıkarlarını bilen* İslâmcı/popülist seçkinlerin istenci olduğuna işaret etmektedir (Kubilay, 2009). Aslında bu mazlumluk ya da mağduriyet söylemi Türkiye’deki siyasal söylemlerin ortak özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim benzer bir mağduriyet söylemi Kemalizm’de de görülmektedir. 1950’lerden bu yana Türkiye’nin bir karşı devrim sürecine sokulduğu görüşü, buna bağlı olarak laik ve demokratik devletin kurumlarının kapatılması ya da devlet kurumlarının *karşı devrimci güçler* tarafından işgal edilmesi, Kemalistlere düzenlenen suikastlar vb. nedeniyle Kemalizm’de kendisini mağdur olarak algılamaktadır (Erdoğan, 2002, s.587).



kadınlara genişletilebilecek bir mesele olmaktan çıkarıp İslâm çatısı altına almakta ve böylece mücadelenin kapsamını genişletmektedir. Toplumsal cinsiyet temelli dışlamanın söylemsel alanın dışına çıkarılması yoluyla, söylemsel alana eklenen feminist argümanlar yerinden edilmekte ve böylece kadın hareketiyle kurulabilecek olan eşdeğerlik ilişkisi bozulmaktadır.

İslâmcılık'ın diğer tikel kimlik ve taleplerle kurduğu eşdeğerlilik zincirini bozan bir başka unsur, yukarıda belirtildiği gibi, diğer tikellikleri dışlamasıdır. Aynı kimlik ve talepleri dışlamaları nedeniyle, bu kez, hegemonya mücadelesi halindeki İslâmcılık ve Kemalizm aynı eşdeğerlilik zincirine oturmaktadır. Kendi farkını iptal eden bu durumu ortadan kaldırmak için, İslâmcılık, aslında hegemonik yurttaşlık tanımının da dışarıda bıraktığı farklılıkları onun içine ya da yanına yerleştirmektedir:

Herkes elini vicdanına koysun ve bu ülkede hukukun nasıl kangren olduğunu düşünsün. Zina yapan öğretmeni görevine döndürecek ve zinayı “kötü örnek olarak” görmeyeceksin. Fakat sıra başörtüsüne gelince, “kötü örnek olur” diyerek sokaktaki başörtüsüne el uzatacağın. Zina, fuhuş, dünya kuruldu kurulalı çirkindir, ahlâk dışıdır. Başörtüsü dünya kuruldu kurulalı iffetin, sadakatin, nezahetin sembolüdür. Başta Allah'ın emridir. Kur'an'ın talimatıdır. Sonra, Anadolu kadınının geleneğidir. Bu toprakların milli kıyafetidir. (Arif Çevikel, “Adaletin bu mu Danıştay?”, *Anadolu'da Vakıf*, 20 Şubat 2006)

Homoseksüellere bile özgürlük istiyorsunuz, arkasından Kur'an öğretmek isteyenlere “Kanuna aykırı eğitim”den 1 yıl hapis cezası vermeye kalkışıyorsunuz. (Ali Karahasanoğlu, “Dünyada olmayan yasaklar Türkiye’de”, *Anadolu'da Vakıf*, 9 Temmuz 2004)

Türban yasağı çerçevesinde, iki ayrı olay bağlamında kaleme alınan yazılardan ilkinde evlilik dışı cinsel ilişki, ikincisinde ise farklı cinsel eğilime sahip olanların kamusal talepleri, İslâmî taleplerin karşısına çıkarılmaktadır. İlk alıntıda erkek egemen toplumda hâlâ tabu olan ve bu nedenle kadınların kimi zaman uğruna hayatlarını kaybettiği evlilik dışı cinsel ilişki “zina” olarak adlandırılmakta ve bu yolla gayri ahlâkileştirilmektedir. Örtünün “dünya kuruldu kurulalı iffetin, sadakatin, nezahetin” sembolü olduğunun belirtilmesi, bir yandan tikel bir giyinme biçimini doğallaştırıp genelleştirmekte, diğer yandan da farklı giyim biçimlerine sahip olanların, daha doğrusu örtünmeyen kadınların “iffetsiz, sadakatsiz ve ahlâken temiz olmadığını” iddia etmektedir.²⁶ Gül Aldıkaçtı Marshall (2005, s.112) da Türkiye’deki feminist ve İslâmcı kadınların örtünmeye ve çalışma yaşamına ilişkin yaklaşımlarını ele aldığı yazısında, özellikle ortodoks İslâmcı kadınların, örtünmeyi ahlaki/gayriahlaki dikotomisine indirgediklerini ifade etmektedir. Buna göre, ortodoks İslâmcı kadınlar, örtünmeyi iffet, eşe bağlılık ve

26 Bu iddia, İslâmcılar'ın örtünme karşısına çıkardıkları mini etek örneğinde sıklıkla görülmektedir. Her ne kadar “isteyen mini etek giyer, isteyen başını örter” diyerek mini etek karşısında *hoşgörülü* olduklarını zaman zaman ifade etseler de, bunu bir *ahlâksızlık* sembolü olarak sunma eğilimleri daha baskındır. Çalışma bağlamında incelenen köşe yazılarında da bu sunumun örneklerini görmek mümkündür. Mehmet Şevket Eygi, örtünmeye yönelik olarak laik kesimden gelen tepkilere karşılık, “Bazı ilerici gazeteciler, okumuşlar, İslâm'daki tesettürün kadınları şehvet aracı gibi görmekten kaynaklandığını iddia ederler. Onlar, genç ve güzel hanımların şu kış kıyamette mini etekle gezmesini şehvet kamçılayıcı bir davranış olarak değerlendirmez de; İslâm'ın, kadınları korumak için vaz'etmiş (koymuş) olduğu tesettürü dillerine dolar” diyerek mini eteğin kadınların erkekleri tahrik etmesinin bir aracı olduğunu ifade etmektedir (“Tesettür”, *Milli Gazete*, 23 Kasım 2002). “İslâmcı kadınlar” da kimi zaman bu görüşleri daha sert bir biçimde dillendirmişlerdir. Örneğin Macide Göç, “Başörtüsü vahyi bir emirken, kapitalist tüketim kültürünün ürettiği mini etek vahiy karşıtı bir ifsad halidir. Başörtüsü insan hakları içinde değerlendirilebilir; ancak toplumsal hayatta ifsadı yaygınlaştıran vahye aykırı tutum ve davranışların bu kapsam içinde görülmesi söz konusu olmamalıdır” (akt. Çakır, 2000, s.62) derken, İslâmî ahlâk temelinden hareket etmektedir. Aslında mini eteğe görece daha ılımlı bir yaklaşım sergileyenlerde bile, esas sorun, bunun, örtünmenin tam karşıtı olarak sunulmasıdır. Böylece örtünme karşıtı giyimin mümkün tek biçiminin mini etek olduğu ima edilmekte, bu sayede, örtünmeyenler gayriahlâkileştirilerek, giyinmenin ve örtünmenin tikel bir biçimi olan türban da genelleştirilmektedir. Örtünme ve mini eteği karşı karşıya koyan benzer örnekler için bkz. Hasan Karakaya, “Erkeklerle yaşa!.. Ama başörtüsüyle yaşama!”, 18 Şubat 2006; Mehmet Talü, “Geniş bir din hürriyeti vardır”, *Milli Gazete*, 20 Şubat 2006.

onurla, örtünmemeyi ise iffetsizlik, namussuzluk, zina ve gafletle eşitlemektedir. İkinci örnekte sözü edilen homoseksüellik ise cümlede yer alan “bile” sözcüğünün açıkça gösterdiği gibi toplumun yaşam biçimine temelden “aykırı” bir biçimde sunulmaktadır. Her iki örnekte İslâmî yaşam biçimine yönelik engellerin karşısına konan bu farklılık talepleri *ahlâki* bir zeminden hareketle dışlanmaktadır. Bu bağlamda, İslâmcı söylemde kamusal alanın ahlâki bir temelde, daha doğrusu İslâmî ahlâk temelinde dönüştürülmeye çalışıldığını söylemek mümkün gözükmektedir.

Tüm bu söylenenler ışığında İslâmcı söylem alanına eklenen farklılık taleplerinin yalnızca İslâmî taleplere işaret ettiğini; dolayısıyla da Kemalizm’e yöneltilecek dışlayıcılık iddiasının, İslâmcılık için de geçerli olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu bağlamda Kemalizm’in toplumu tektipleştirdiği yönündeki iddia, esasen, *toplumun dinsizleştirilmesi* ithamıyla sınırlı kalmaktadır. Bu doğrultuda da İslâmcı söylem alanına eklenen “farklılık taleplerinin kamusallaşması gerekliliği” yönündeki çoğul kamular, çokkültürlülük gibi çağdaş teorilerden beslenen argümanların, Kemalizm’in *dinsizleştirmeyle* itham edilmesi yönünde işlev gördüğü ortaya çıkmaktadır. Burada çoğulculuk ya da çokkültürlülükle kastedilenin, halkın zaten yaşayageldiği dinsel ritüellerin kamusal alana yayılması isteğinden öteye gidemediği, dolayısıyla da İslâmcı söylemde çoğulculuğun, içini *dindarların* doldurduğu bir tasarım olduğunu söylenebilir. Böylece İslâmcı söylemde Kemalizm, modern bireylerden oluşan tektip bir toplum yaratmakla suçlanırken, aynı tektip toplum ideali dindarlık düzleminde yeniden üretilmektedir.

İslâmcı söylemde dindarlık düzleminde tektip bir toplum idealinin bulunduğu savını destekleyen bir başka unsur ise, halk ve millet kategorilerinin tanımlanma biçimleridir (Kubilya, 2009). Türban yaşamının meşruiyetinin yerinden edilmesinde kullanılan ve (muhafazakar) popülist söylemin İslâmcı söyleme eklenmesi sonucu karşımıza çıkan devlet-halk/millet karşıtlığı, laik ya da “dinsiz” devletin, halkın ya da milletin inançlarına rağmen türban yaşamını sürdürdüğüne işaret etmektedir. Bu işaretlemeye sorunlu olan nokta, aşağıdaki alıntıda olduğu gibi halkın ya da milletin yalnızca Ortodoks İslâmî unsurlardan oluşuyor gibi sunumudur:

Cumhuriyetin 80. yılı, hayatın *çilesini çekmeye devam eden cumhurun* her şeye rağmen sabredip haline şükrederek Ramazan’ı ihya etmeye çalıştığı; buna karşılık *cumhurla kavgalı zihniyetin* tıynetini sergilemeyi sürdürdüğü bir ortamda idrak ediliyor (Güleçyüz, “Ramazan ve Cumhuriyet”, *Yeni Asya*, 29 Ekim 2003).²⁷

Alıntının yazarı, bir yanda “hayatın çilesini çeken cumhur”, yani millet; diğer yanda da “cumhurla kavgalı zihniyet”, yani devlet olmak üzere iki temel kesimden söz ederken, muhafazakar popülist söylemin İslâmcı söyleme eklenmesine uygun olarak, toplumsal-siyasal alanı yalnızca iki bileşene -devlet ve millet- sahipmiş gibi sunmaktadır. Millet, İslâm’ın şartlarından biri olan ramazan ayını yaşamasıyla tanımlanmakta ve bu tanımlamada millet İslâmî inançlarını yaşayan, dindar bir kitle olarak işaretlenmektedir. Devlet ise mütevekkil “cumhurla kavgalı” ve “kutsal değer ve ritüellere saygısız” bir şekilde sunulmaktadır. Bu sunum, devleti ve milleti birbirine tamamen dışsal, homojen ve geçirimsiz iki ayrı yapı olarak işaretlerken aynı zamanda milleti bütüncül bir biçimde kavramsallaştırmaktadır. Alıntıda da görüldüğü gibi, İslâmcı söylemde millet sözcüğü, yalnızca ortodoks İslâm’ı yaşayanlara işaret ederken, İslâm’ın diğer yaşanma biçimleri, farklı mezhepler ve farklı dinlerin mensupları ile inançsızlar millet kategorisinin dışında tutulmaktadır. Milletin ortodoks İslâm temelinde tanımlanması, İslâmcı söylemdeki millet kavramlaştırmasının, modern millet kavramlaştırmasından farklı olarak “aynı dine inanan insan topluluklarını ve dolayısıyla dinsel bir semboller sistemini ve dinsel bir aidiyeti işaret eden” (Toprak, 1995) Osmanlı Devleti’ndeki millet kavramlaştırmasına yakın olduğunu ortaya koymaktadır.²⁸ İslâmcı söylemde milletin dinsel bir cemaat biçiminde kavramsallaştırılması,

²⁷ Vurgular bana ait.

²⁸ Millet ve halk kategorilerini Ortodoks İslâm çerçevesinde tanımlayan benzer yazılar için bkz. Ekrem Kızıldağ, “Bu trajedi artık bitmeli”, *Milli Gazete*, 26 Kasım 2002; Lütfü Özşahin, “Tunuslaşma yolunda ilk adım mı?”, *Milli Gazete*, 17 Şubat 2006; Faruk Çakır, “Yasak savunucuları da mahçup”, *Yeni Asya*, 12 Şubat 2006; Faruk Çakır, “Hangi halk, hangi gündem?”, *Yeni Asya*, 27 Kasım 2002; Fehmi Koru, “Çıktık açık alınla”, *Yeni Şafak*, 29 Ekim 2003.



muhafazakâr popülizmin İslâmcı söyleme eklemlendiği noktaya işaret etmektedir. Zira muhafazakâr popülizmin ayırt edici özelliği, toplumsal özne olarak halkı geleneğin koruyucusu sıfatıyla yücelterek, organik bir varlık, bir cemaat olarak tahayyül etmektir. Bu cemaat genellikle sekülerleşmemiş, dinsel referanslı bir cemaattir (Bora ve Erdoğan, 2004, s.632).

Halk ve millet kategorilerinin ortodoks İslâmî işaretleyerek, bunun dışında kalan unsurların söylem alanının dışına atılmasını da göz önünde bulundurduğumuzda yurttaşlık düzleminde sürdürülen hegemonya mücadelesinde, söylemsel alana eklemlenen tikel kimlik ve taleplerin kamusallaşmasına ilişkin argümanların araçsallaştığını söylemek mümkün hale gelmektedir. Bu nedenle, Kemalist yurttaşlık tasarımı dönüşürme işlemi, bu tasarımın demokratik bir tarzda yeniden yapılanmasına yol açmaktan ziyade, yurttaşı mümine dönüştürmekte ve bu tasarıma din enjekte etme işlemiyle sınırlı kalmaktadır. Ancak burada ‘*din enjekte etme*’ ifadesi iki nedenle eksiktir: İlk neden, daha önce belirtildiği üzere Cumhuriyet’in yaratmak istediği ulus, ulusal kimlik ve yurttaşlık alanından dinin tamamen dışlanmamış olmasıdır. İkinci neden ise 1980’den sonra ulus ve yurttaşlığın bileşenleri arasında dinin *resmen* enjekte edilmesidir. 12 Eylül darbesinin ardından yurttaşlar arasında çözüldüğü düşünülen tutunumun sağlanabilmesinde (Üstel, 2004, s.328), bir başka deyişle “ideolojik olarak parçalanmış toplumda *birlik ve dayanışmayı* takviye edebilecek, istikrarı sağlayacak bir unsur olarak din” (Kurtoglu, 2004, s.213), devlet tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Daha önce ulusu tanımlayan unsurlar arasında sayılmayan din, 1980’lerin ikinci yarısından itibaren ulusu oluşturan unsurlar arasındaki yerini almıştır (Üstel, 2004). Bu iki nedenden dolayı, Kemalist yurttaşlık tasarımının İslâmcılık tarafından dönüştürülmesi, *yeniden* enjeksiyon işlemi olarak tanımlanabilir. Zira 28 Şubat 1997’den itibaren başlayan süreç, dinin siyasal ve kamusal yaşamdaki yerinin ve etkinliğinin azaltılmasına neden olmuş; azaltılan bu etkinliğin restorasyonu, dinin yurttaşlık tanımına yeniden enjekte edilmesini gerektirmiştir. Bu enjeksiyon işleminin sonucu ise, “yurttaşın mümine dönüştürülmesi” olarak adlandırılabilir. Yurttaşlığa ilişkin güncel tartışmalardan beslenen bu dönüştürme işleminde, eklemlenen kavramların yalnızca İslâmî yaşam biçimlerine yöneltilerek, diğer tikel kimlik ve taleplerin özellikle de ahlâki bir zemine dayanarak dışlanması, yurttaşlar topluluğunun bir ‘inanlar topluluğu’na yani ‘ümme’t’e dönüştürülme arzusunun belirtileri olarak ortaya çıkmaktadır.

5. SONUÇ

1980’lerden bu yana Kemalist hegemonyanın anlam ve değerleri üzerinde mücadele eden İslâmcılık, türban yasağı etrafında yaşanan tartışmalar çerçevesinde Kemalizm’in yurttaşlık anlayışını da sorgulamakta ve bu anlayışın dönüştürülmesine çalışmaktadır. Ulus-devlet yapısı içinde evrensellik ve eşitlik iddiasıyla meşruiyetini sağlamaya çalışan modern yurttaşlık anlayışının, ırk, etnisite, cinsiyet, din, dil gibi farklılıkların kamusal taleplerinin artışıyla birlikte tartışılır hale gelmesi ve bu tartışmalarla birlikte yurttaşlığa ilişkin olarak ortaya çıkan yeni kavramlaştırmalar, Kemalizm’e karşı yurttaşlık düzleminde sürdürdüğü hegemonya mücadelesinde İslâmcılık’ın söylem alanına eklemlenmektedir. “Farklılıkların tanınması talebinin eklemlenmesi” olarak ifade edebileceğimiz bu durum, İslâmcılık’ın yurttaşlıktan ve dolayısıyla kamusal alandan dışlanan diğer farklılık taleplerini de kapsamına işaret etmektedir. Ancak türban sorunu etrafında yapılan tartışmalara ve geliştirilen argümanlara bakıldığında, İslâmcı taleplerin, büyük ölçüde kendi tikelliğine hapsoldüğünü söylemek mümkündür. Zira yukarıda belirtildiği gibi, kamusal alana farklılık taleplerinin eklemlenmesi ya da farklılıkların kamusal kazanması yönünde görüşler ortaya konmakla birlikte, halihazırda dışlanan bu farklılık talepleri İslâmcı söylem alanının da dışına atılmaktadır. Farklılık taleplerinin yalnızca İslâmî yaşam biçimini işaretlemesi nedeniyle Kemalist yurttaşlık anlayışına yönelik “tektipleştirme”, “dışlayıcılık” ve “ayrımcılık” iddiaları İslâmcılık için de geçerli hale gelmektedir. Bu bağlamda

yurttaşlığa ilişkin güncel tartışmaların İslâmcı söylem alanına eklenmesinin araçsal bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Bu araçsallaşmanın gerisinde ise İslâmcılık’ın kendi hegemonik performansını artırma arzusu yatmaktadır.

Farklılık taleplerinin İslâmi yaşam biçimini ve özellikle türbanlı kadınları işaretlemesinin bir başka sorunlu boyutu ise, kadınların yurttaşlık haklarını kullanmaları önündeki engellerin türban yasağı ile sınırlandırılmasıdır. Her ne kadar türban yasağı, kadınların özellikle çalışma, eğitim ve seçilme hakları önünde önemli bir engel olsa da tek engel değildir. Kadınların mevcut yurttaşlık haklarını kullanabilmeleri, aynı zamanda onları özel alana dair faaliyetlerle tanımlamaya devam eden ataerkil örüntülerin ortadan kaldırılmasını gerektirmektedir. Ancak çalışma kapsamında incelenen köşe yazılarında, türbanlı kadınların kamusal alana girişleri savunulmakla birlikte, burada daha çok görünür olma üzerinden bir tahayyülün bulunduğunu söylemek mümkündür. Zira incelenen köşe yazılarında kadınların kamusal alanda var olduklarında “orada” ne yapacaklarına dair bir tasavvur bulunmamaktadır. Öte yandan kadınlara yönelik dışlamanın ve ayrımcılığın tüm “inananlara” genişletilmesi, mücadeleyi, bir kadın meselesi, kadının bedenine ve görünürlüğüne ilişkin bir mesele olmaktan çıkarmaktadır. Çalışmada “dışlanmışlığın ve ayrımcılığın tüm inananlara genişletilmesi” olarak nitelendirilen bu durum, kadınların büyük siyasal projeler içinde ikincilleştirilmesinin ya da sembolleştirilmesinin bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, aslında İslâmcılık’ın da Kemalizm’e yönelttiği eleştirilerle malul olduğunu ortaya koymaktadır. Kemalist yurttaşlık anlayışının eleştirisinde kullanılan “yurttaşı ortak iyinin taşıyıcısı haline getirme”, “bireyi edilgenleştirme” gibi iddialar, İslâmcılık için de geçerlidir. Kemalizm’de ortak iyi “muasır medeniyetler seviyesine erişme” olarak ortaya çıkarken, kadın yurttaştan beklenen de bu ortak iyinin gerçekleşmesi için gerekli olan görevleri yerine getirmesiydi. Benzer biçimde İslâmcılık’ta da kadınlardan beklenen, kendi ihtiyaç, çıkar ve beklentilerini dile getirmeleri ve bunları gerçekleştirmek üzere eylemde bulunmaları değil; türbanın kamusal alanı kazanması dolayısıyla İslâmi yaşam biçiminin kamusal alanı kazanmasına olanak yaratmaktır. Bu bağlamda, kamusal alandan dışlandığını ve ayrımcılığa uğradığını düşünen türbanlı kadınların, yurttaşlığın daha demokratik bir tarzda yeniden yapılandırılmasını sağlamak üzere yapması gereken öncelikle Kemalizm ve İslâmcılık arasındaki hegemonya mücadelesinde araçsallaştıklarını fark etmeleri ve buna uygun stratejiler geliştirmeleridir. Bu çerçevede en çok gereksinim duyulan nitelik ise eleştirelliktir. Ancak eleştirel bir perspektif sayesinde kadınlar, gerek gelenekten, gerek modernleşmeci perspektiften, gerekse İslâm’ın hükümlerinden kaynaklanan baskıların üstesinden gelebilme potansiyeline kavuşabilirler.

KAYNAKÇA

Açıkkel, F. (1996). ‘Kutsal Mazlumluğun’ Psikopatolojisi. *Toplum ve Bilim* 70: 153-198.

Albayrak, Ö. (2006). Özlem Albayrak ile Söyleşi. *Türban ve Kariyer: Evden İşe Bizden Bireye*. (Der.) M. Sever. içinde. İstanbul: Timaş, 17-48.

Aldıkaçtı-Marshall, G. (2005). Ideology, Progress, and Dialogue: A Comparison of Feminist and Islamist Women’s Approaches to the Issues of Head Covering and Work in Turkey. *Gender & Society* 19(1): 104-120.

Arat, Y. (2005). Türkiye’de Modernleşme Projesi ve Kadınlar. Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik (Der.) S. Bozdoğan ve R. Kasaba. içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 82-98.

- Arat, Z. (1998).** Kemalizm ve Türk Kadını. *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*. (Der.) A. B. Hacımırzaoğlu. içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 51-70.
- Asen, R. (2000).** Seeking the ‘Counter’ in Counterpublics. *Communication Theory* 4: 424-446.
- Atatürk, M. K. (1984).** *Atatürk’ün Türk Kadını Hakkındaki Görüşlerinden Bir Demet*. (Der.) T. Arıkan. Ankara: TBMM Yayınları.
- Baban, F. (2009).** Türkiye’de Cemaat, Vatandaşlık ve Kimlik. *Küreselleşme, Avrupalılaşıma ve Türkiye’de Vatandaşlık*. (Der.) E. F. Keyman ve A. İçduygu. içinde. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 59-83.
- Benhabib, Ş. (1999).** *Modernizm, Evrensellik ve Birey*. (Çev.) M. Küçük. İstanbul: Ayrıntı.
- Berktaş, F. (2002).** Doğu ile Batı’nın Birleştiği Yer: Kadın İmgisinin Kurgulanışı. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*. (Der.) U. Kocabaşoğlu. içinde. İstanbul: İletişim, 275-285.
- Bora, A. ve Sayılan, F. (1998).** Resmi İdeolojide Kadın Hakları Söylemi. *Birikim* 105-106: 134-136.
- Bora, T. (1997).** Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik. *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*. (Der.) N. Bilgin. içinde. İstanbul: Bağlam, 53-62.
- Bora, T. (2003).** *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik Muhafazakârlık İslâmcılık*. İstanbul: Birikim.
- Bora, T. ve Erdoğan, N. (2004).** Muhafazakâr Popülizm. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık* (Der.) A. Çiğdem. içinde. İstanbul: İletişim, 632-644.
- Böhürler, A. (2006).** “Ayşe Böhürler ile Söyleşi. *Turban ve Kariyer: Evden İşe Bizden Bireye*. (Der.) M. Sever. içinde. İstanbul: Timaş, 133-160.
- Brubaker, W. R. (2008).** Fransa ve Almanya’da Göç, Vatandaşlık ve Ulus-Devlet: Karşılaştırmalı Bir Tarihsel Analiz. *Vatandaşlığın Dönüşümü, Üyelikten Haklara*. (Der.) A. Kadioğlu. içinde. İstanbul: Metis, 55-92.
- Bulaç, A. (1987).** Feminist Bayanların Kısa Akli. *Zaman*. 17 Mart 1987.
- Bulaç, A. (2004).** Medine Vesikası ve Yeni Bir Toplum Projesi. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*. (Der.) Y. Aktay. içinde. İstanbul: İletişim, 503-513.
- Çaha, Ö. (2004).** Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslâmi Uyanış Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplum. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*. (Der.) Y. Aktay. içinde. İstanbul: İletişim, 475-492.
- Çakır, R. (2000).** *Direnış ve İtaat: İki İktidar Arasında İslâmcı Kadın*. İstanbul: Metis.
- Çakır, R. (2002).** *Ayet ve Slogan: Türkiye’de İslâmi Oluşumlar*. İstanbul: Metis.
- Çelik, N. B. (1999).** Söylem Kuramları, Hegemonya Kavramı ve Kemalizm. *Doğu Batı* 8: 33-47.
- Çınar, M. (2005).** *Siyasal Bir Sorun Olarak İslâmcılık*. Ankara: Dipnot.
- Durna, T. (2008).** Türk Modern/Muhafazakar İmgeleminde Kadının Kamusal Varlığının Sınırları: Falih Rıfki Atay ve Peyami Safa Örneği. *Kültür ve İletişim* 11(2): 75-106.

- Erdoğan, N. (2002).** Neo-Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya. *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: Kemalizm*. (Der.) A. İnel. içinde. İstanbul: İletişim.
- Erkilet, A. (2004).** *Eleştirellikten Uyuma: Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*. Ankara: Hece.
- Fuentes, M. ve Frank, A. G. (1990).** Toplumsal Hareketler Üzerine On Tez. (Çev.) A. Gürata, T. Bora. *Birikim* 16: 29-41.
- Göle, N. (2000).** *Modernist Kamusal Alan ve İslâmi Ahlak. İslâm’ın Yeni Kamusal Yüzleri*. (Der.) N. Göle. içinde. İstanbul: Metis, 19-40.
- Göle, N. (2001).** *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis.
- Gutmann, A. (2005).** Giriş. *Çokkültürcülük*. (Der.) A. Gutmann. (Çev.) Ö. Kabakçıoğlu. içinde. İstanbul: YKY, 23-41.
- Gülalp, H. (2002).** Using Islam As Political Ideology: Turkey in Historical Perspective. *Cultural Dynamics* 14(1): 21-39.
- Gülalp, H. (2007).** Giriş: Milliyete Karşı Vatandaşlık. *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma: Ulus-Devletin Sorgulanması*. (Der.) H. Gülalp. (Çev.) E. Kılıç. içinde. İstanbul: Metis, 11-34.
- Gümüsoğlu, F. (1998).** Cumhuriyet Döneminde Ders Kitaplarında Cinsiyet Rollerini (1928-1998). *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* (Der.) A. B. Hacımirzaoğlu. içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 101-128.
- Habermas, J. (2000).** *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*. (Çev.) T. Bora ve M. Sancar. İstanbul: İletişim.
- Harvey, D. (1997).** *Postmodernliğin Durumu*. (Çev.), S. Savran. İstanbul: Metis.
- Heater, D. (2007).** *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*. (Çev.) M. D. Üst. Ankara: İmge.
- Howarth, D. R. ve Stavrakakis, Y. (2000).** Introducing Discourse Theory and Political Analysis. *Discourse Theory and Political Analysis: Identities, Hegemonies and Social Change* (Der.) D. R. Howarth, A. J. Norval, Y. Stavrakakis. içinde. Manchester University Press, 1-23.
- Işın, E. F. ve Turner, B. S. (2002).** Citizenship Studies: An Introduction. *Handbook of Citizenship Studies*. (Der.) E. F. Işın ve B. S. Turner. İçinde. London: SAGE, 1-10.
- İçduygu, A., Çolak, Y., Soyarık, N. (1999).** What is the Matter with Citizenship? A Turkish Debate. *Middle Eastern Studies* 35(4): 187-208.
- İlyasoğlu, A. (1994).** *Örtülü Kimlik*. İstanbul: Metis.
- İnel, A. (2000).** İslâm, Kadın ve Özgürleşme. *Birikim*, 137: 22-25.
- Kadioğlu, A. (1999).** *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*. İstanbul: Metis.
- Kadioğlu, A. (2008).** Türkiye’de Vatandaşlığın Anatomisi. *Vatandaşlığın Dönüşümü, Üyelikten Haklara*. (Der.) A. Kadioğlu. içinde. İstanbul: Metis, 167-184.
- Kant, I. (1984).** *Seçilmiş Yazılar*. (Çev.) N. Bozkurt. İstanbul: Remzi.
- Karabıyık-Barbarosoğlu, F. (2006).** *İmaj ve Takva*, İstanbul: Timaş.

- Keyman, F. (1999).** *Türkiye ve Radikal Demokrasi, Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Yönetim.* İstanbul: Bağlam.
- Köker, L. (1997).** Çokkültürlülük ve Demokratik Meşruluk Sorunu. *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* (Der.) N. Bilgin. içinde. İstanbul: Bağlam, 41-50.
- Kubilay, Ç. (2009).** İslâmcı Söylemde Kamusal Alan Tasavvuru: Devletle Tanımlanan Kamusal Alanın Millete Tahvili ve Kamusal Alanın Reddi. *Alternatif Politika* 1(3): 325-362.
- Kurtoğlu, Z. (2004).** Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Siyaset. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık.* (Der.) Y. Aktay. içinde. İstanbul: İletişim, 201-216.
- Kymlicka, W. ve Norman, W. (2008).** Vatandaşın Dönüşü: Vatandaşlık Kuramındaki Yeni Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme. *Vatandaşlığın Dönüşümü, Üyelikten Haklara.* (Der.) A. Kadioğlu. içinde. İstanbul: Metis, 185-217.
- Laclau, E. (2003).** *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme.* (Çev.) E. Başer. İstanbul: Birikim.
- Laclau, E. ve Mouffe, C. (1992).** *Hegemonya ve Sosyalist Strateji.* (Çev.) A. Kardam ve D. Şahiner. İstanbul: Birikim.
- Leca, J. (1992).** Yurttaşlık Üzerine Sorular. (Çev.) G. Koca. *Birikim* 55: 57-66.
- Lister, R. (2003).** Feminist Theory&Practice of Citizenship. Paper presented at the annual conference of the DVPW (German Political Science Association), Mainz.
- Mardin, Ş. (2002).** *Türkiye’de Toplum ve Siyaset.* İstanbul: İletişim.
- Mardin, Ş. (2005).** *Türkiye’de Din ve Siyaset.* İstanbul: İletişim.
- Marshall, T. H. (2006).** Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar. *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar.* T. H. Marshall ve T. Bottomore. (Çev.) A. Kaya. içinde. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1-56.
- Mouffe, C. (1992).** Feminism, citizenship and radical democratic politics. *Feminists Theorize the Political.* (Der.) J. Butler ve J. W. Scott. içinde. New York and London: Routledge, 369-384.
- Oldfield, A. (2008).** Vatandaşlık: Doğal Olmayan Bir Pratik mi? *Vatandaşlığın Dönüşümü, Üyelikten Haklara.* (Der.) A. Kadioğlu. içinde. İstanbul: Metis, 92-106.
- Öniş, Z. (2001).** Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to Co-existence. *Contemporary Politics.* 7(4), 281-298.
- Parekh, B. (2002).** *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek, Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori,* (Çev.) B. Tanrıseven. Ankara: Phoenix.
- Pateman, C. (2004).** Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme. *Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar.* (Der.) J. Keane. (Çev.) L. Köker vd. içinde. Ankara: Yedi Kıta Yayınları, s.119-146.
- Phillips, A. (1995).** *Demokrasinin Cinsiyeti.* (Çev.) A. Türker. İstanbul: Metis.
- Phillips, A. (1999).** Farklılığa Nasıl Yaklaşmalı: Fikirler Politikası mı, Yoksa Mevcudiyet Politikası mı? *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması.* (Der.) Ş. Benhabib. (Çev.) Z. Gürata ve C. Gürsel. içinde. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı, 199-219.

- Phillips, L. ve Jorgensen, M. W. (2002).** *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: SAGE.
- Pierson, C. (2000).** *Modern Devlet*. (Çev.) D. Hattatoğlu. İstanbul: Çiviyazıları.
- Powell, J. ve L. Moody, H. (2003).** The Challenge of Modernity: Habermas and Critical Theory. *Theory & Science*. http://theoryandscience.icaap.org/content/vol4.1/01_powell.html
- Saktanber, A. (2002).** Kemalist Kadın Hakları Söylemi. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm* (Der.) A. İnsel. içinde. İstanbul: İletişim, 323-333.
- Smith, R. M. (2002).** *Modern Citizenship. Handbook of Citizenship Studies*. (Der.) E. F. Işın ve B. S. Turner. içinde. London: SAGE, 105-115.
- Somers, M. (1993).** Citizenship and the Place of the Public Sphere: Law, Community, and Political Culture in the Transition to Democracy. *American Sociological Review* 58(5): 587-620.
- Şişman, N. (2006).** *Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset*, İstanbul: İz .
- Taylor, C. (2005).** *Tanınma Politikası. Çokkültürcülük*. (der.) A. Gutmann. (Çev.) Y. Salman. içinde. İstanbul: YKY, 42-84.
- Tekeli, Ş. (1991).** Tek Parti Döneminde Kadın Hareketi de Bastırıldı. *Sol Kemalizm’e Bakıyor*. (Der.) R. Çakır ve L. Cinemre. içinde. İstanbul: Metis.
- Tezcan, L. (2004).** İslâmcılık ve Toplumun Kurgusu. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*. (Der.) Y. Aktay. içinde. İstanbul: İletişim, 517-524.
- Toker, N. ve Tekin, S. (2002).** Batıcı Siyasal Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* (Der.) U. Kocabaşoğlu. içinde. İstanbul: İletişim, 82-106.
- Toprak, Z. (1995).** Aydın, Ulus-devlet ve Popülizm. *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* (Der.) S. Şen. içinde. İstanbul: Bağlam, 39-81.
- Üstel, F. (1999).** *Demokrasi ve Yurttaşlık*. Ankara: Dost.
- Üstel, F. (2004).** “Makbul Vatandaş”ın Peşinde: II. Meşrutiyetten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi. İstanbul: İletişim.
- Yeğen, M. (2002).** Yurttaşlık ve Türklük. *Toplum ve Bilim* 93: 200-217.
- Yeğenoğlu, M. (2003).** *Sömürgeci Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*. İstanbul: Metis.
- Yıldız, A. (2002).** Kemalist Milliyetçilik. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm*. (Der.) A. İnsel. içinde. İstanbul: İletişim, 210-234.
- Young, I. M. (1989).** Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship. *Ethics* 99(2): 250-274.

ÇALIŞMA İÇİNDE YER VERİLEN KÖŞE YAZILARI

- Albayrak, Özlem**, “Kariyerli türbanlılar”, Yeni Şafak, 9 Şubat 2006.
- Bahadıroğlu, Yavuz**, “İnanmak ve yaşamak”, Anadolu’da Vakit, 13 Şubat 2006.
- Bayramoğlu, Ali**, “Başörtüsü sorunu dedikleri”, Yeni Şafak, 23 Kasım 2002.
- Çakır, Faruk**, “Hangi halk, hangi gündem?”, Yeni Asya, 27 Kasım 2002.
- Çakır, Faruk**, “Yasak savunucuları da mahçup”, Yeni Asya, 12 Şubat 2006.
- Çevikel, Arif**, “Adaletin bu mu Danıştay?”, Anadolu'da Vakit, 20 Şubat 2006.
- Dursun, Davut**, “Kamusal alan ve farklılığı kabul etmek”, Yeni Şafak, 5 Aralık 2002.
- Düzgören, Koray**, “Herkes niçin taraf olmak zorunda olsun?” Yeni Şafak, 30 Ekim 2003.
- Erarslan, Sibel**, “Bedel ödemek deyince”, Anadolu’da Vakit, 10 Temmuz 2004.
- Erarslan, Sibel**, “İkna odasından kötü örnekler”, Anadolu’da Vakit, 17 Şubat 2006.
- Eygi, Mehmet Şevket**, “Tesettür”, Milli Gazete, 23 Kasım 2002.
- Karaalioğlu, Mustafa**, “Raporlu Resepsiyon”, Yeni Şafak, 30 Ekim 2003.
- Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma**, “Bir ‘yabancı’ olarak tesettürlü kadınlar”, Yeni Şafak, 14 Şubat 2006.
- Karahasanoğlu, Ali**, “Dünyada olmayan yasaklar Türkiye’de”, Anadolu'da Vakit, 9 Temmuz 2004.
- Karakaya, Hasan**, “Erkeklerle yaşa!.. Ama başörtüsüyle yaşama!”, Anadolu'da Vakit, 18 Şubat 2006.
- Kavakçı, Merve**, “Yine türban”, Anadolu’da Vakit, 2 Temmuz 2004.
- Kızıldaş, Ekrem**, “Bu trajedi artık bitmeli”, Milli Gazete, 26 Kasım 2002.
- Korkmaz, Tamer**, “Merve Kavakçı, neyi temsil ediyor?”, Zaman, 4 Mayıs 1999.
- Koru, Fehmi**, “Çıktık açık alınla”, Yeni Şafak, 29 Ekim 2003.
- Koru, Fehmi**, “Kim okur, kim dinler?”, Zaman, 5 Mayıs 1999.
- Ocaktan, Mehmet**, “Sezer cumhuriyeti”, Yeni Şafak, 22 Ekim 2003.
- Özkan, Abdülkadir**, “İnanç özgürlüğü sürekli daraltılıyor”, Milli Gazete, 11 Şubat 2006.
- Özşahin, Lütfü**, “Tunuslaşma yolunda ilk adım mı?”, Milli Gazete, 17 Şubat 2006.
- Şahin, Davut**, “Mevlit sahnesi”, Yeni Asya, 23 Ekim 2003.
- Talü, Mehmet**, “Geniş bir din hürriyeti vardır”, Milli Gazete, 20 Şubat 2006.
- Taşgetiren, Ahmet**, “Elde var utanç”, Yeni Şafak, 6 Mayıs 1999.