



**T. C.**

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**CİHAN AKTAŞ ESERLERİ BAĞLAMINDA  
İSLAMCI KADIN ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR  
ARAŞTIRMA**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**MAHMUT ÇELİKER**

**BURSA – 2020**



**T. C.**

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**CİHAN AKTAŞ ESERLERİ BAĞLAMINDA  
İSLAMCI KADIN ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR  
ARAŞTIRMA**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**MAHMUT ÇELİKER**

**Danışman:**

**Prof. Dr. Vejdi BİLGİN**

**BURSA – 2020**

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

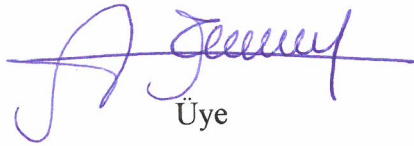
Felsefe ve Din Bilimler Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda 701621051 numaralı Mahmut ÇELİKER'in hazırladığı "Cihan Aktaş Eserleri Bağlamında İslamcı Kadın Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma" konulu Yüksek Lisans Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 28/2/2020 günü 1000 - 1130 saatleri arasında yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının başarılı (başarılı / başarısız) olduğuna oybirliği (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.



Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. Abdurrahman KURT

Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. Kemal ATAMAN

Marmara Üniversitesi

...../ .. / 2020



**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih:29/01 / 2020

Tez Başlığı / Konusu: Cihan Aktaş Eserleri Bağlamında İslamcı Kadın Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 125 sayfalık kısmına ilişkin, 29 / 01 / 2020 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)\* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 13'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

29.01.2020

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Mahmut ÇELİKER

Öğrenci No: 701621051

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: Yüksek Lisans


Statüsü:  Y.Lisans  Doktora

Danışman  
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN  
29.01.2020

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Cihan Aktaş Eserleri Bağlamında İslamcı Kadın Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza



**Adı Soyadı** : Mahmut Çeliker

**Öğrenci No** : 701621051

**Ana Bilim Dalı**: Felsefe ve Din Bilimleri

**Programı** : Din Sosyolojisi

**Statüsü** :Yüksek Lisans

## ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Mahmut ÇELİKER  
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi  
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din bilimleri Bilim Dalı  
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi  
Sayfa Sayısı : x + 110  
Mezuniyet Tarihi : .... / .... / 2020  
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

### **CİHAN AKTAŞ ESERLERİ BAĞLAMINDA İSLAMCI KADIN ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA**

Bu çalışmanın amacı Cihan Aktaş'ın eserlerinde ele aldığı "İslamcı kadın" olgusunun sosyolojik bir analizini yapmaktır.

Birinci bölümde Osmanlı modernleşmesi ve bu bağlamda tartışılmaya başlanılan "kadın" konusu hakkında bilgi verilmiştir. Osmanlı modernleşmesiyle ortaya çıkan "İslamcı tipoloji" içinde yer alan ve modernleşme-batılılaşma ideolojisi arasında kalan "kadının durumu" mercek altına alınmıştır. Akabinde Cumhuriyet Dönemi'nde yeni bir imaj ve rol biçilen "çağdaş" kadın ve bu kadına sağlanan yasal haklar ele alınmıştır. Daha sonra "İslamcılık" ve "İslamcı kadın" kavramlarının Türkiye tarihindeki tanımlanma süreci irdelenmiştir.

İkinci bölümde Cihan Aktaş'ın eserleri hakkında bilgi verilmiş ve müellife göre "İslamcı kadın" olgusu incelenmeye çalışılmıştır. "Müslüman kadın"ın konumu ve rolü, Aktaş'ın eserlerindeki değişim ve gerilim noktaları tespit edilerek "İslamcı kadının" politik bağlamı sosyolojik bir analize tâbi tutulmuştur. Ayrıca modernizasyon sürecindeki "İslamcı kadın"ın kamusal alandaki iz düşümleri, geçirdiği anlamsal değişim ve dönüşüm analiz edilmiştir. Bunun yanında Aktaş'ın kadın tipolojileri ele alınmış ve ideal kadın tipolojisi incelenmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** *Müslüman Kadın, İslamcı Kadın, Cihan Aktaş, Kamusal Alan, İslamcılık, Modernleşme*

## ABSTRACT

Name and Surname : Mahmut Çeliker  
University : Bursa Uludag University  
Institution : Social Science Institution  
Field : Philosophy and Religion Studies  
Branch : Sociology of Religion  
Degree Awarded : Master  
Page Number : x+110  
Degree Date : .... / .... / 2020  
Supervisor : Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

### A SOCIOLOGICAL RESEARCH ON ISLAMIST WOMAN IN THE CONTEXT OF THE WORKS OF CİHAN AKTAŞ

This thesis purports to make a sociological analysis of what is called “the Islamist woman” in Cihan Aktaş’s works.

The first chapter deals with “a debate on woman” in the context and as a part of Ottoman modernization. The woman who is a part of the Islamist typology can also be located in a mixture of modernized-westernized ideological context in the 19th. century and her position as such deserves to be closely studied. In the following Republican years the woman appears in the image and role of the “contemporary woman” together with the recently endowed rights to her is a part of this research. The research after that focuses on the definitions of the Islamist ideology and “the Islamist woman” in the sociological and political terminology.

In the second chapter of this thesis the reader will find information and location of Cihan Aktaş with his presentation of the Islamist woman. In this context, the Islamist woman’s place and role, thereby the political implications of her presentation in view of the changes and tensions in Cihan Aktaş’s works are sociologically analyzed. Also, this chapter sets out to analyze Cihan Aktaş’s concept of “the Islamist woman” as the writer describes her images in public, her transformation and changes she is subjected to. As a conclusion, this thesis tries to direct the reader’s attention to the description of the ideal woman by the writer Cihan Aktaş, after writing out the typologies of many women types.

**Keywords:** Cihan Aktaş, Islamist Woman, Muslim Woman, İslamism, Public Sphere, Modernization.

## ÖNSÖZ

Kadın konusu modernleşme pratikleriyle birlikte dikkate alınan ve dün olduğu gibi bugün de ekseriya politik ve/veya dini bir veçhe ile ilgi çekmeye devam etmektedir. Türkiye'nin modernleşme sürecindeki değişiminde aktif rol biçilen kadın figürü, değişimin ana damarlarından biri olma özelliğini taşımıştır. Daha çok seküler bir dünya tasavvuru ile oluşturulmaya çalışılan kadın modeli, İttihat Terakki iktidarından 1950'li yıllara kadar canlılığını korumuştur. İslamcılığın bu dönem içerisindeki sessizliği gerekli imkân ve şartların sağlanmasıyla sona ermiş ve 1950-1970 yılları arasında kendi karakteristik yapısını oluşturmaya çalışan İslamcıların şehir hayatında yer almaya başlamasıyla mütedeyyin kadınların hak ve taleplerinin öne sürülmesinin yolu açılmıştır. İslam'ın bir gereği olan başörtüsüne kamusal alanda getirilen kısıtlamalara karşı direnen kadınlar bu davalarında "İslamcı kadın" karakteriyle ön saflarda varlık göstermişlerdir.

1980 kuşağının önemli İslamcı kadın yazarlarından biri olan Cihan Aktaş'ın İslamcı kadınlarla ilgili yazdığı inceleme ve araştırma yazıları bu dönemi anlamamız açısından bize ışık tutmuştur. Kendisinin de başörtüsü meselesinin tanıklarından biri olması, konuya olan hâkimiyeti ve değerlendirmeleri önem arz etmektedir. Başka bir ifadeyle, kendisi mezkûr sürecin hem bir aktörü hem de bir analizcisidir. Cihan Aktaş polemik ve düşünsel metinlerinin dışında yazı türlerinde de (söz gelimi edebiyat eserlerinde ve günlük köşe yazılarında) kadın sorununa dair yazılar kaleme almıştır. O, özellikle unutulmuş ve politik sahanın dışında kalmış konuşulmayan sıradan insanların iç dünyalarını, sokak annelerini, göç mağdurlarını ve kendi var olma mücadelesini veren kadınları konu edinmiştir. Bu yüzden Aktaş, bize sadece İslamcı kadınların başörtüsünden dolayı özel alana sıkışmış dünyalarında söz etmemiştir. O, aynı zamanda, İslamcı kadının kamusal alandaki dönüşümüne de dikkat çekmiş; aile içi sorunları, kadının kadınlık rolü ve kimliğiyle taşıdığı görevleri de hatırlatmıştır.

Kadın konusunda geniş bir yelpazede araştırma ve değerlendirmelerde bulunan Cihan Aktaş'ı okumak ve anlamaya çalışmak dönemin serencamını anlamak bakımından dikkate değer ipuçları sunmaktadır. Bu vesileyle Cihan Aktaş'a tez çalışmamda göstermiş olduğu ilgi ve alakadan dolayı ne kadar teşekkür etsem azdır. Ayrıca başta kadın konusu olmak üzere kendisinden her daim istifade ettiğim çok kıymetli Doç. Dr. Alev Erkilet'e de buradan şükranlarımı belirtmek istiyorum.



Yüksek lisans sürecinde bu alanla ilgili her konuda kendisine danışabilme fırsatı veren tez danışmanım çok kıymetli Prof. Dr. Vejdi Bilgin'e çok teşekkür ederim.

Yine yüksek lisansa başlamamda çok büyük paya sahip olan ve bize ufuk veren çok değerli Prof. Dr. Kemal Ataman'a, yüksek lisans döneminde tanıma imkânı bulduğum, ilmi birikimleri ve öğrenim sürecinde yaptıkları katkılar dolayısıyla Prof. Dr. İzzet Er, Prof. Dr. Abdurrahman Kurt, Prof. Dr. Kasım Küçükalp, Doç. Dr. Ahmet Albayrak, Dr. Öğretim Üyesi Turgay Gündüz ve Prof. Dr. Ömer Çaha'ya teşekkür ederim.

Bu süreçte her daim bana destek olan ve Osmanlıca tercümelerinde bana yardımcı olan amcam Dr. İlhan Çeliker'e, tez döneminde bana moral veren kardeşim Dr. Orhan Çeliker'e, her daim yanımda olan değerli dostlarım Muhammed Furkan Araz, Serkan Akça, Hasan Hüseyin Çağiran, Merve Çağiran, Nihat Çam, Pakize Başyigit, Çiğdem Yaramışlı ve Şener Yiğit'e teşekkür ederim. Ve elbette her daim desteklerini esirgemeyen kıymetli aileme teşekkürü bir borç bilirim.

**Mahmut Çeliker**

İstanbul - 2020

## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI .....	ii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	iii
YEMİN METNİ .....	iv
ÖZET .....	v
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ .....	vii
İÇİNDEKİLER.....	ix
GİRİŞ.....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MODERNLEŞME SÜRECİNDE KADIN VE İSLAMCI KADIN

A) OSMANLI'DA MODERNLEŞME VE KADIN .....	5
1) Osmanlı Toplumunda Kadın .....	7
2) Tanzimat Fermanı ve Yeni Haklar .....	13
3) Yerli Feminizmin İzleri.....	19
B) CUMHURİYET TÜRKİYE'SİNDE "ÇAĞDAŞ KADIN" MODELİ.....	21
1) Cumhuriyet Rejiminin Yeni Kadın İmajı.....	22
2) Kadına Sağlanan Yasal Haklar.....	24
C) İSLAMCILIK VE İSLAMCI KADIN .....	26
1) Türkiye'de İslamcılık.....	29
2) Türkiye'de İslamcı Kadın .....	32
a) İslamcı Kadının Kendini Tanımlama Süreci .....	35
b) İslamcı Kadının Kamusal Alana Çıkışı ve Şule Yüksel Şenler.....	37

## İKİNCİ BÖLÜM

### CİHAN AKTAŞ VE İSLAMCI KADIN

A) İSLAMCILIK VE İSLAMCI KADIN .....	41
--------------------------------------	----

1) İslamcılık.....	41
2) İslamcılığın Siyasal Seyri.....	45
3) İslamcı Kadın .....	49
B) İSLAMCI KADININ KAMUSAL ALAN TECRÜBESİ.....	54
1) İslamcı Kadının Özel Alanla Tanımlanması .....	56
2) İslamcı Kadının Kamusal Alandaki İlişkilerinin Değişimi: “Bacıdan Bayana” .....	60
3) İslamcı Kadının Kamusal Evi: Modern Mahrem .....	71
C) MODERN-KAPİTALİST DÜZEN KISKACINDAKİ "MÜSLÜMAN KADIN" .....	77
1) Kapitalist Sistem İçinde Kadın.....	79
a) Batıcı-Elit Kadın.....	80
b) Yoz/Nesne Kadın.....	81
c) Tüketici/Boş Kadın.....	81
d) Gelenekçi Kadın .....	82
e) Aydın Kadın.....	82
f) Aydın Müslüman Kadın.....	83
2) Modanın Kiskacında Kadın.....	85
<b>SONUÇ .....</b>	<b>92</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA .....</b>	<b>96</b>

## GİRİŞ

Türkiye’de modernleşme hareketleri “batılılaşma” pratikleri olarak da isimlendirilebilir. Osmanlı Devleti’nde Tanzimat Fermanı’yla başlayan bu süreç radikalleşmiş bir anlayışla ve ivme kazanarak Cumhuriyet Türkiye’sinde de devam etmiştir. Batı dünyasıyla (esasinda, modern dünyanın gerekleri ile) köprü kurulmuş ve Batılılaşmanın temel ilkeleri olan rasyonel-evrenselci anlayış, ulus-devlet kurgusunu benimseyen asker-kökenli aydınlar tarafından hayata geçirilmiştir. Toplumun kültürel, ekonomik, siyasi ve eğitsel gibi her alanına hâkim olması istenen “Batılılaşma” ideali Doğu-Batı tartışmasının doğmasına sebep olmuştur. Bu tartışma, başka bir ifadeyle, İslamcılar ve Batıcılar arasındaki, iki ayrı toplum tahayyülü tartışmasıdır. Bu tartışmalarda merkezî yerde bulunan konulardan biri de kadın konusu olmuştur. Çünkü Türk modernleşmesinin ayrılmaz bir parçası olarak görülen “kadın”, modernleşme hareketinin en görünür olgusu ve asli unsurudur. Laik, evrenselci ve rasyonalist bir modelin benimsenmesini isteyen modernleşme hareketi; Müslüman ve muhafazakâr toplum içerisinde birçok tartışmanın fitilini ateşlemiştir. Batılılaşma sürecinde önemli konulardan biri olan kadın-erkek eşitliği, kadının kamusal alanda çalışması, kadının kılık ve kıyafeti gibi konular İslamcı kanat için yeni tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu durum aynı zamanda İslamcılarının yeni perspektiflerle İslamcılık düşüncesinin kadın konusuna etraflıca değerlendirmesine olanak sağlamıştır.

Türk modernleşme sürecinde kadının modern reaksiyonlar içerisinde vitrin yüzü olarak kullanılması ve diğer taraftan birçok Müslüman toplumda olduğu gibi Türkiye’de de modernleşme sürecinin sınırlarını ve gidişatını belirleyen bir aktör olarak karşımıza çıkması, genelde kadın özelde İslamcı kadın konusunu çalışmamızı elzem kılmıştır. Bu tezin ana hattını oluşturan İslamcı kadının alamet-i farikası şudur: Bu tipolojideki kadın “başörtüsü” sorunuyla ve sıklıkla mağdur ve çeşitli düzeylerde aktif bir rolle karşımıza çıkmaktadır.

Cihan Aktaş'ın edebi eserleri araştırma konumuza dâhil edilmemiştir. Aktaş'ın kadın konusuyla ilgili araştırma ve inceleme yazıları tezin ana eksenini meydana getirmiştir. Bu tezi hazırlarken Aktaş'ın inceleme ve araştırma yazılarının yanında çeşitli dergilerde yayınlanan yazılarından da faydalandık. Aktaş'ın hem 80 kuşağından gelen bir isim olması hem de o dönemin önemli İslamcı kadın yazarlar arasında yer alması çalışmamızı ampirik veriler yönünden güçlendirmiştir.

Nitekim Aktaş, 1980'den bu yana yazılarıyla "İslamcı kadınların" sorunlarına ışık tutmuş ve "İslamcı kadın" olgusuna olan merakımızı arttırmıştır. 1960 yılında Erzincan'da doğan Aktaş, İstanbul DGSA Mimarlık Yüksek Okulu'ndan 1982 yılında mezun olmuş; yazarlığın yanı sıra mimarlık, gazetecilik ve okutmanlık yapmıştır. İslamcılık, kadın, şehircilik, sinema gibi konulardaki çalışmalarının yanı sıra roman ve hikâyeler yazarı kimliğiyle de tanınmaktadır.

Aktaş, İslamcı kadınların sorunlarını sadece kamusal alanla sınırlı görmemiştir. O kadınların hem kamusal alanda hem de özel alanda sorunlar yaşadığını, bu iki alan arasındaki diyalektik ilişki neticesinde mağduriyetlerin arttığını belirtmektedir. Kadınlar, çalışma saatlerinden aile içi rollerine kadar çeşitli problemlerle karşı karşıya kalmışlardır. Bu tezin öncelikli amacı şudur: Cihan Aktaş üzerinden "İslamcı kadın" olgusunu, başörtüsü meselesi başta olmak üzere özel alan-kamusal alan ikilemi çerçevesi içerisinde, sosyolojik açıdan tartışmaktır. Ayrıca Aktaş'ın zikrettiği "bacı", "Müslüman kadın" ve "başörtülü kadın" kavramlarını toplumsal cinsiyet bağlamında açıklamaktır.

Türkiye'de İslamcı kadın hareketi, her ne kadar 28 Şubat sürecinde kendini göstermeye başlamış olsa da arka planda bu gelişimin zeminini hazırlayan İran devrimindeki kadın faktörü ve Türkiye'deki feminist hareketler olmuştur. Bu tezin amacı, İslamcı kadın hareketinin oluşum sürecinde etkili olan Türk modernleşme sürecindeki İslamcılık ve kadın bileşenlerinin meydana getirdiği reaksiyonu Aktaş'ın fikirleri üzerinden tekrar tartışmaya açmaktır.

Bu genel amacın altında hedefimiz Aktaş'ın "İslamcı kadın" olgusuyla ilgili düşüncelerini incelemektir. Özellikle kamusal alanda görünürlüğü artan kadının, feminist kadınlara nazaran fikri mücadelelerini, hayatlarını ve sistem içerisinde karşılaştığımız kadın tiplerini tartışmaya açmaktır. Bunlarla birlikte Aktaş'ın idealize ettiği "aydın

Müslüman kadın” kimliğinin geleneksel Müslüman kadın yaşayışı içerisindeki oluşum sürecini açıklamaktır.

Birinci hipotezimiz Aktaş’ın İslamcı kadın hareketi ile bir başka ifadeyle Müslüman kadının “özneleşme” süreci ile kurduğu ilişki doğrusal bir ilişkidir. Aktaş, bu özne ile erkek egemen bir dünya düzeninde kendi sorunlarıyla yüzleşen ve kendi sorunlarını çözmeye çalışan bir kadın profilini kastetmektedir. Ne var ki bu öznenin mezkûr profili kazanabilmesi için evvela bu süreçte kadının bilgilenmesini, çağın dinamiklerine hâkim olmasını, İslam’ın ana kaynaklarına vakıf olmasını şart koşar yazar. Bu kadın örneği, Hz. Peygamberin çevresindeki örnek sahabe kadınlardan alınır; böylece hem dinamik tarihsel bir süreç ifade edilir hem de gelenekle kurulması zaruri ilişki gerginliği ortadan kaldırılır.

İkinci hipotezimiz Aktaş’ın üzerinde durduğu İslamcı kadının kamusal alanda özneleşme sürecinin özel alanı tahrip ettiği, Nitekim Aktaş, İslamcı kadının kamusal alana çıkışını anlatırken “dışardaki yozlaşma”nın evin içine sirayet ettiğini vurgulamaktadır. Özellikle kadın bedeni, moda ve yeni modern kadın algısının değişmesiyle toplumsal rollerde de değişim söz konusu olmuştur. Kadın ve özelde İslamcı kadın kendi kimliğini muhafaza etmek için dindar ağabeylerinden bu yönde yeterli hassasiyeti görememiştir.

Bu çalışmada literatür taraması ve söylem analizi yöntemleri kullanılmıştır. Konumuzla ilgili literatür araştırmamızda öncelikle yüksek lisans ve doktora tezleri taranmıştır.<sup>1</sup> Ayrıca tez konumuz çerçevesinde Cihan Aktaş’la mülakat gerçekleştirilmiş

---

<sup>1</sup> Cihan Aktaş ve/veya İslamcı kadın konusuyla ilgili makale, yüksek lisans ve doktora çalışmaları için bkz. Kamile Şahin, “Cihan Aktaş Hikâyelerinde İslamcı Kadının Temsili”, *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, C. 10, S. 19, ss. 143-149, 2001; Derviş Erdal, “Cihan Aktaş Hikâyelerinde Ötekileştirilmiş Başörtülü Kadınlar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 2, ss. 573-594, 2012; Zehra Yılmaz, *28 Şubat Sonrası İslamcı Kadınlar*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005; Emel Çokoğullar Bozaslan, *1967’den 2000’lere Değişen İslamcı Kadın Kimliği: Cemiyetin Kurtarılmasından Bireysel Yaşam Kaygılarına*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012; Yasemin Gezer, *Kadın, Kimlik ve Modernizm: İslamcı Kadınların Sivil Örgütlenme Pratikleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013; Emine Yılmaz, *The Discourse of Gender Roles in the Islamic Female Writers: The Case of Cihan Aktaş and Yıldız Ramazanoğlu*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014; Merve Gülcü, *Cihan Aktaş’ın Hikâyelerinde Kadınların Dünyası*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014; Merve Yılmaz, *Cihan Aktaş Hikâyelerinde Aile*, (Yüksek Lisans Tezi), Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019; Mahbube Yavaş Bulut, *Contemporary Muslim Characters in Cihan Aktaş and Leila Aboulela*, İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019;

ve mülakat verileri analizlerde kullanılmıştır. Bugüne kadar yapılmış olan çalışmalar Cihan Aktaş'ın edebi eserleri ve sanatsal yönü üzerinedir. İslamcı kadın ile ilgili çalışmalarda da feminizm etkisi altında kalan bir kadın profili ortaya konmuştur. Hâlbuki bu çalışmalar bize Aktaş'ın İslamcı kadın olgusu hakkında yeterli veri sağlamamaktadır. Bundan dolayı hem İslamcı kadın mücadelesine tanık olmuş hem de bu süreçte aktif rol almış Aktaş'ın fikirleri üzerinden İslamcı kadını çalışmak konunun önemini arttırmıştır. Bu sebeple Cihan Aktaş'ın kurgusal metinleri dışında kalan araştırma ve inceleme eserleri, gazete ve dergilerdeki yazıları İslamcı kadın olgusu çerçevesinde sosyolojik bir perspektifle mercek altına alınmıştır. Bu doğrultuda çalışmamızın literatürdeki bu boşluğu doldurmaya katkıda bulunması amaçlanmıştır.

Bu çerçevede Aktaş'ın düşünsel ve edebi eserleri taranmış, ancak örneklem olarak düşünsel eserleri seçilmiştir. Bu kitaplar *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, *Tanzimat'tan 12 Mart'a Kılık-Kıyafet ve İktidar*, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliği*, *Sömürü Odağında Kadın*, *Sistem İçinde Kadın*, *Tesettür ve Toplum: Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, *Mahremiyetin Tükenişi*, *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey: İslamcılık*, *Türbanın Yeniden İcadı: Ayrımcı Bir Kamusal Tasarımı*, *H. Zeynep ve H. Fatma*'dır. Aktaş'ın eserleri yanında Ömer Çaha'nın *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*; Zehra Yılmaz'ın *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*; Aynur İlyasoğlu'nun *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Ögeleri* ve Nilüfer Göle'nin *Modern Mahrem* adlı eserleri kaynak olarak kullanılmıştır.

---

Zeynep Arslan Sarıcan, *Cihan Aktaş Öykülerinde Aile ve Aile Bireyleri Arasındaki İlişkiler*, (Yüksek Lisans Tezi), Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019; Şeyma Toruntay Yaman, *Cihan Aktaş'ın Hikâyeciliği*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019; Tuba Koçak, *Cihan Aktaş Hikâyelerinde Anlatı Yapısı*, (Yüksek Lisans Tezi), Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019; Zehra Yılmaz, *Küreselleşen İslam ve Türkiye'de İslamcı Kadınlar*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013; Gülşen Çakır Dinçer, *1970'lerden Günümüze Türkiye'de İslamcı Kadın Hareketi*, (Doktora Tezi), İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## MODERNLEŞME SÜRECİNDE KADIN VE İSLAMCI KADIN

### A) OSMANLI'DA MODERNLEŞME VE KADIN

Bu çalışmada, Türk tarihi açısından önemli bir kilometre taşı olarak kabul edilen 18. yüzyılın başlarında başlayan Osmanlı modernleşme hareketini, kadın konusunu merkez alarak, irdelemeye çalışacağız. Osmanlı'da sosyal bir sorun olarak kadın meselesinin ön plana çıkması 19. yüzyıla denk düşer. Siyasî, askerî, toplumsal ve kültürel değişikliklerin bir arada yaşandığı bu asır tarihçiler arasında "İmparatorluğun en uzun yüzyılı" olarak nâm salmıştır. Haliyle, bu dönemdeki her olgu gibi, kadın meselesi de Osmanlı Devleti'nin modernleşme pratikleriyle doğrudan alakalıdır. Bu çağın aktörleri kadar kendisine dair güçlü zihinsel farkındalık sahibi olan başka dönem aktörlerinden bahsetmek zordur. Hegel bu çağı tarif ederken zihinsel enerjisi yüksek bir metafor kullanır: İnsanlık ilk defa kafasının üzerinde yürümektedir.<sup>2</sup> Refleksif dikkati mukavim bir çağın self-refleksif dikkati gelişkin bu politik ve kültürel aktörlerinden, kadınlar hariç değildi elbette.

Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılı, Türkiye Cumhuriyeti ile Balkanlar başta olmak üzere Ortadoğu'da yirmiden fazla ülkenin kurulmasına zemin hazırlayan bir dönemdir.<sup>3</sup> Avrupa'da önemli değişikliklere yol açan Reform ve Rönesans hareketleri, Avrupa ülkelerine önemli bir ivme kazandırmıştır. Sanayi İnkılabı ve akabinde yaşanan gelişmeler Osmanlı pazarına büyük bir darbe vurmuştur.<sup>4</sup> Böylece savunma sahasına çekilen Osmanlı Devleti, özellikle 19. yüzyılın ikinci çeyreğinde, maruz kaldığı iç ve dış saldırılara karşı önlem almak durumunda kalmıştır. Yer yer atağa geçip bu saldırılara 19. yüzyılda cevap vermek istese de pek başarılı olamamıştır. Dramatik değişimlere sebep olan sanayileşme, kapitalizm ve iktisadi-siyasi emperyalizm karşısında en çok yıkama

---

<sup>2</sup> Guy Planty-Bonjour, *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2002, s. 78.

<sup>3</sup> Murat Belge, "Türkiye'nin Politik Tarihine Politik Bir Giriş", *Osmanlı'dan İkininli Yıllara: Türkiye'nin Politik Tarihi*, ed. Adem Çaylak vd., Ankara: Savaş Yayınevi, 2012, s. 47.

<sup>4</sup> Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Gönen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, ss. 51-52.



uğrayanlar geleneğe bağlı toplumlar olmuşlardır. Bunların başında çok uluslu bir yapıya sahip olan Osmanlı Devleti gelmektedir.<sup>5</sup>

Osmanlı'da başlayan modernleşme hareketleri tam manasıyla bir Batılılaşma hareketidir. Avrupalılaşma da diyebileceğimiz bu hareket, Cumhuriyete kadar devam etmiştir. Akabinde Cumhuriyet Türkiye'sinde inkılaplarla yönünü tamamen Batıya çevirmiştir. Başka bir ifadeyle, bu hareket sadece idari ve askeri alanla sınırlı kalmamış toplumsal bir dönüşüm hareketi olarak cereyan etmiştir. 'Devletçi- seçkinci' bir anlayışla yönetilen bu hareket, Tanzimat Dönemi ile başlayıp Cumhuriyet Dönemi'nde de devam eden bir süreçtir.<sup>6</sup>

Osmanlı Devleti'nin modernleşme hareketinin başlangıç noktasını, Niyazi Berkes'in tabiriyle "Türk Çağdaşlaşma Dönemi"ni Lale Devri'ne (1718-1730) kadar götürebiliriz. 12 yıllık bu dönem, ilk Batılı etkileşimin farklı bir boyuta taşındığı dönemdir. Özellikle Paris'te yeni açılan elçilikle beraber Avrupa tarzı sosyal yaşamın belirleyici unsurları İstanbul sarayını da etkilemiştir. Bu durum Osmanlı'nın Avrupalılaşması açısından ciddi bir önemi haizdir. Ancak Osmanlı'nın Batılılaşma girişimleri süt liman gerçekleşmemiş, kendisine yabancı bir kültüre tepki olarak itirazlara ve ayaklanmalara da yol açmıştır.<sup>7</sup> Aslında Osmanlı Devleti, Batı kültürüyle ilişkisini hiçbir zaman kesmemiştir. Fakat Osmanlı Devleti yükselme devrinde, Batı uygarlığına karşı kendi uygarlığını üstün görmüştür. Akabinde Osmanlı Devleti'nde baş gösteren sorunlar bu üstünlüğün el değiştirmesine sebep olmuştur. Osmanlı Devleti; Batı'nın ekonomik, askeri ve siyasi başarılarıyla baş etmek için yollar aramıştır. Çözüm yolları arayan Osmanlı Devleti'nde, Batı'nın ekonomik ve askeri galibiyetine karşılık onu tanıma ve taklit etme görüşü baskın olmuştur. Bu minvalde askeri alanda yapılması planlanan yeniliklere başlanmıştır. Ayrıca, önce askeri alanda yapılması planlanan yenilikler zamanla idari, ekonomik ve sosyal yapıyla alakalı birçok kurumsal değişikliği de beraberinde getirmiştir.<sup>8</sup>

Osmanlı modernleşmesinin önemli bir ayağı da kadın konusu ile ilgili yapılan yeniliklerdir. Özellikle kadın eğitime verilen önem, kadınların kamusal

---

<sup>5</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kurumsal Değişim ve Nüfus*, ed. Zeynep Berketaş, İstanbul: Timaş Yayınları, 2019, s. 15-23.

<sup>6</sup> Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014, s. 318.

<sup>7</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, der. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, ss. 41-44.

<sup>8</sup> Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s. 9-10.

görünürlüklerini gün yüzüne çıkarmıştır. Hatta kamusal alandaki dikkate değer sosyal faaliyetlerde seslerini duyurmalarına yol açmıştır. Burada kadın konusunu, toplumsal hareketler içerisinde ele alırken Osmanlı sivil toplumu açısından önemine işaret etmemiz daha makul olacaktır. Osmanlı'da geleneksel bir işlev gören loncalar ve vakıflar, Osmanlı'nın sivil toplum kanadını oluşturmuşlardır. Ancak bu kurumların devletle bütünleşmiş yapıları Batı'daki sivil toplumun işlevine (muhalif olması) uymamaktadır. Modernleşme ile birlikte Osmanlı'da "sivil toplum" alanı güçlenmiştir. Böylece Osmanlı modernleşmesinin imkân verdiği muhalefet zemininde kadınların da seslerini yükselttiğini söylemek mümkündür.<sup>9</sup> Modernleşme ile birlikte kamusal alanda, az da olsa, görünürlük kazanan kadınlar, Osmanlı modernleşmesinin önemli bir ayağını temsil etmiştir. Bir başka ifadeyle, Osmanlı'da kadınlar, 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı modernleşmesinin sembolik bir değeri olarak ön plana çıkmıştır.

### 1) Osmanlı Toplumunda Kadın

Osmanlı toplumunun homojen olmayan toplum yapısı bilinen bir gerçektir. Aile yaşamı ve kadın-erkek ilişkisiyle belirginleşen kültürel kalıpların söz konusu olduğunu ancak bunun yaşantı bakımından keskin bir ayrıma sebebiyet vermediğini belirtmek gerekir.<sup>10</sup> Hz. Muhammed döneminde kadın ve erkeklerin toplumsal hayatın birçok alanında birlikte çalıştığı görülmektedir. İslam peygamberinin eşi Hz. Hatice ticaretle uğraşmıştır. Bu dönemde ticaretle uğraşan kadınlar olmakla birlikte mescitlerde erkeklerle birlikte ibadet ettikleri de bilinmektedir.<sup>11</sup> İslam tarihinde kadınlar, sosyal ve siyasal alan içerisinde yer almışlardır. Yıllar sonra kadın ve erkek için ayrılan sınırların farklılaşması, Müslüman toplumların sosyolojik ve kültürel deneyimlerinin yanında üretim ilişkilerinin değişimiyle de ilgili bir süreçtir. Müslüman devletlerin fetih yoluyla dünya üzerinde yayılmaları ve neticesinde çok sayıda cariye kadını kendi toplumlarına getirmeleri, kadının toplumsal statüsü bakımından kritik önem taşımıştır. Bunun gibi erkek tahakkümü altındaki kamusal sistem, kültürel değerlerin kurumsallaşmasıyla yeni

---

<sup>9</sup> Ömer Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, Ankara: Savaş Yayınları, 2017, ss. 81-82.

<sup>10</sup> Kadınların kadın-erkek ilişkisi bakımından kamusal alandaki konumları Müslüman ya da gayrimüslim toplumlar olmasından ziyade geleneksel ve modern toplum arasındaki farkla ilişkilidir.

<sup>11</sup> Bahriye Üçok, *İslam'da Kadın*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1984.

bir hüviyet kazanmıştır. Müslüman toplumların kent merkezlerinde yaygın olan harem yaşantısının bunun bir sonucu olarak geliştiğini söyleyebiliriz.<sup>12</sup>

Klasik Osmanlı döneminde (16. yüzyıl öncesi) kadınlar ile erkeklerin uğraş alanlarında net bir ayrımın olmadığını görmekteyiz. Göçebe ve tarımla uğraşan erkekler ve kadınların birlikte çalıştığı alanlar pek çoktu. Özellikle kırsal alanda çalışan kadınlar, erkeklerle tarlada çalışırken giyiminde de buna göre (çalışmaya elverişli bir şekilde) bir serbestlik söz konusu olmuştur.<sup>13</sup> Kadınların tarlada çalışmasının yanında erkeklerin yaptığı birçok günlük işlerde de çalışmaları ahlaki değerler olarak erkekler için olduğu kadar, kadınlar için de en yüksek yerini korumuştur. Bu anlayışın Türkiye'ye gelen Yörüklerin savaşçı, göçebe ve mücadeleci hayat anlayışlarında büyük etkisi vardır.<sup>14</sup>

İstanbul'un fethi ile yeni bir döneme geçiş yapan Osmanlı Devleti, beylik devleti olmaktan çıkmış, merkezi gücünü sağlamlaştıran bir hüviyet kazanmıştır. Bizans saray kültüründen etkilenen Osmanlı padişahları, padişahın etrafında örgütlenen yeni bir bürokrasinin oluşumuna imkân tanımışlardır. Osmanlı Devleti, Bizans saray kültürünü kendi milli ve dini değerlerine uygun yeni bir formla kendi saray kültürünü dönüştürmüştür. Bu kültür içerisinde saray kadınlarının mevcudiyeti önemli ve özel bir öneme sahip olmuştur. Ancak, Bizans yönetici sınıfın kadınları ile yerel halk arasındaki derin ayrım anlayışı zamanla Osmanlı saray kültürüne de yansımıştır. Şehirde yaşayan yönetici kesimin ailesi artık haremden yeni bir yaşam tarzı ile tanışmıştır.<sup>15</sup> Böylelikle imparatorluğun sınırları içerisinde yerel halk ile saray ve çevresinin yaşam tarzlarının farklı olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle saray kadınlarının giyim-kuşamı ile büyük çoğunluğu kırsal kesimde yaşayan yerel halkın giyim-kuşamı arasında ciddi farklılıklar vardır.<sup>16</sup>

İstanbul'un fethiyle başlayan harem hayatı, saray kadınlarının özgürlükleri bakımından katı sınırlılıkları da beraberinde getirmiştir. Bilindiği üzere haremden kadınların sosyal hayatları birçok konuda sınırlandırılmıştır. Haremden kadınların kendi hemcinsleri

---

<sup>12</sup> Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, s. 83.

<sup>13</sup> Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, s. 83.

<sup>14</sup> Emel Doğramacı, *Türkiye'de Kadının Dünyası ve Bugünü*, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1992, s. 7.

<sup>15</sup> Pars Tuğlacı, *Türkiye'de Kadın: Osmanlı Döneminde İstanbul Kadınları*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1984, ss. 10-11.

<sup>16</sup> Meral Akkent, Gaby Franger, *Başörtü: Geçmişte ve Günümüzde Bir Parça Kumaş*, Frankfurt: Dağyeli, 1987, s. 102.

dışında birileriyle görüşmesi çok kısıtlıydı. Daha çok kendi ailesinin fertleriyle sosyal ilişkide bulunabiliyorlardı.<sup>17</sup> Onlar için haremde sosyal hayat öncelikle çocuk doğurmak ve ev hanımlığından ibaretti.<sup>18</sup>

Osmanlı topraklarında yaşayan ve özellikle İstanbul'da ciddi bir nüfusu olan Rum, Yahudi ve Ermeni kadınlarının, giyimlerindeki serbestlik dolayısıyla farklı millet olduklarını belli ediyorlardı. Saray kadınlarının giyiminin, bu ilk dönemde, gayrimüslim kadınların giyimine benzememesi için hassas davranılmıştır. Gayrimüslim kadınların, İstanbul'un fethinden önce yüzlerini koyu renk kumaş ile örttükleri söylenmektedir.<sup>19</sup> Osmanlı kadınlarının peçeyi daha önce Bursa döneminde kullanmaya başladığı bilinmektedir. Böylece İstanbul'daki Hıristiyan hemcinsleriyle birlikte bu yüz örtüsünü kullanmaya devam etmişlerdir.<sup>20</sup> Bu dönemde İstanbullu kadınlar, ayak bileklerine kadar uzun iki kat entariler giyer ve boyunlarına gerdanlık takarlardı. Uzun saçlar omuzlar üstünde dökük bırakılır ve tepesine hotoz<sup>21</sup> konurdu. İnce bir örtü ile hotozun üstünden arka tarafına doğru baş örtünürdü. Boyun ise tülle birkaç kez dolandırılırdı.<sup>22</sup>

16. yüzyılda Hicaz bölgesinin ele geçirilmesiyle "halifelik" unvanı da Osmanlılara geçmiştir. Osmanlı padişahlarının bu unvanla birlikte İslam dünyasındaki temsilcileri şer'i hükümlere olan hassasiyetlerine de yansımıştır. Müslüman kadınların örtünmeleri konusunda daha hassas davranmaları için fermanlar hazırlanmıştır. Özellikle 16. yüzyılda Avrupa ile gelişen ticari ilişkiler, kadınlar için bir İstanbul pazarının oluşumuna yol açmıştır. Pazarda yaşanan çeşitlilik kadınların dışarıdaki giyimlerine yansımıştır. Kadınların arasında adeta bir giyim yarışmasına dönüşen bu durum, padişahın dikkatini celp edecek boyuta kadar geldi. Bunun üzerine, kadınların giyecekleri feracelerin, yaşmak ve pabuçların şekil ve renklerini belirleyen, sokağa rastgele çıkmalarını yasaklayan ferman ve hükümler çıkarılmaya başlandı. Yalnız bu kontrol ve sınırlama

---

<sup>17</sup> Ayrıca bkz. Çağatay Uluçay, *Harem*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1971.

<sup>18</sup> Mehmet İpşirli, "HAREM", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/harem--kadinlar#2-osmanli-devletinde-harem> (17.05.2019).

<sup>19</sup> Akkent, Franger, *Başörtü: Geçmişte ve Günümüzde Bir Parça Kumaş*, s. 102.

<sup>20</sup> Cihan Aktaş, *Tanzimat'tan 12 Mart'a Kılık-Kıyafet ve İktidar*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018, s. 15.

<sup>21</sup> Hotoz: Kadınların süs için saçlarının üstüne taktıkları, çeşitli renk ve biçimde yapılmış küçük başlık. <http://sozluk.gov.tr/29.08.2019>.

<sup>22</sup> Pars Tuğlacı, *Türkiye'de Kadın: Osmanlı Döneminde İstanbul Kadınları*, s. 8.

sadece Müslüman kadınlara yönelikti. Osmanlı sınırları içerisinde gayrimüslim kadınlar, kendi örf ve inanışlarına göre giyinmeyi sürdürüyorlardı.<sup>23</sup>

Osmanlı'da İstanbul dışında kalan yerler taşra sayılırdı. Kırsal kesimde yaşayan kadınlar İstanbul gibi şehir kültüründen uzaktı ve bundan dolayı sosyal hayatları da farklıydı. Kent hayatındaki kadınlar çarşı pazara gidebiliyor, alışveriş yapabiliyor ve gezmelere çıkabiliyorken; kırsalda yaşayan kadınların böyle bir sosyal hayatları yoktu. Dolayısıyla taşradaki kadınların giyimleri de İstanbullu kadınların giyimine göre farklıydı. Kırsalda yaşayan kadınlar tarlada rahat çalışabilmek için şalvar, cepken, başörtüsü ve atkısıyla hayatının pratiğine uygunluk gösteriyordu.<sup>24</sup>

İstanbul'da 16. yüzyıldan itibaren yaşanan sosyal değişimin beraberinde bazı kısıtlamaları fermanlar yoluyla getirdiğini belirtmiştik. Fermanlar genel olarak kadına üç alanda müdahalede bulunuyordu: Kadınların erkeklerle olan ilişkileri, kadınların sokakta görünmeleri ve kadınların kıyafetleri ile ilgiliydi. 1725'teki fermanla kadın kıyafeti ile ilgili şöyle denmektedir:

“İstanbul, Osmanlı ülkesinin yüzsuyudur; ulema, sulaha, üdaba beldesidir, ahalisinin tabaka tabaka tespit edilmiş kıyafetleri vardır. ... Kadınlar bundan böyle büyük yakalı feracelerle sokağa çıkmayacaklardır, başlarına üç değirmiden büyük yemeni sarmayacaklardır. Feracelerinde süs olarak bir parmaktan kalın şerit kullanmayacaklardır. Kadınlar sokaklarda veya mesirelerde yeni çıkma büyük yakalı feracelerle görülürse feracelerinin yakaları o anda alenen kesilecektir, uslanmayıp ısrar edenler olursa, ikinci ve üçüncü seferinde yakalanıp İstanbul'dan taşraya sürgün edilecektir.”<sup>25</sup>

Bu fermanla dikkatimizi çeken iki nokta vardır. Birincisi İstanbul'un Osmanlı için yüzsuyu, âlimlerin şehri gibi hayâ, edep ve ilmin başkenti olarak nitelenmesidir. Bu da şehrin Osmanlı için ne kadar büyük bir değer olduğunu açıkça gösteriyor. İkincisi 'tabaka tabaka' belirlenmiş insanların kıyafetlerinin olmasıdır. Burada tabakadan kasıt dini topluluklardır. Dolayısıyla Osmanlı kadınlarının dini aidiyetlerine uygun kıyafetleri vardı. Osmanlıda özellikle kadınların kıyafetleri ile alakalı birçok fermanın yayınlanmıştır. İstanbul'u ekonomik piyasasıyla, ticari ilişkileriyle, para kaynaklarıyla,

<sup>23</sup> Pars Tuğlacı, *Türkiye'de Kadın: Osmanlı Döneminde İstanbul Kadınları*, s. 11.

<sup>24</sup> Şirin Tekeli, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, İstanbul: Birikim Yayınları, 1982, s. 194-195.

<sup>25</sup> Tuğlacı, *Türkiye'de Kadın: Osmanlı Döneminde İstanbul Kadınları*, s. 25.

modasıyla ve saray kültürüyle etkisi altına alan azınlıklar, her yönüyle etkili olmuştur. Kadınlarla ilgili fermanların çoğunluğunun İslami kaygılar taşıması bu etkinin sonucudur. Ancak bu kaygıyı Müslüman tebaanın taşıyıp taşımadığı da ayrı bir tartışma konusudur.<sup>26</sup> Anlaşılacağı üzere İstanbul gibi bir şehri tümüyle İslami değerler içinde tutmanın güçlüğü belirgindir.<sup>27</sup>

Osmanlı'da eğitim sisteminin ilk birkaç yüzyılına bakıldığında genel olarak eğitimin erkek öğrencileri hedef aldığını söyleyebiliriz. Osmanlı'da kız çocukları 11 yaşına kadar sübyan mekteplerinde (İlkokul) eğitim görebiliyorlardı. Fakat bu öğrenciler başkent gibi büyük kentlerde eğitim görme şansına sahiptiler. Kız çocuklarının bu okullarda kız-erkek karma eğitim aldıkları, bazı yerlerde de sadece kız öğrenciler için sübyan mektepleri bulunduğu iddiası mevcuttur. İddia diyoruz, çünkü Faik Reşit Unat'ın<sup>28</sup> verdiği bu bilgiye dair kaynak gösterilmediği için bu hususun ne kadar geriye gittiği hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz.<sup>29</sup> Elbette devletin yönetici kesiminin kız çocukları da özel hocalarla evde eğitim gördüğüne dair vesikalar vardır. Bu kadınların ileride vakıf, medrese, külliye gibi önemli kurumları kurdukları veya yönetici olarak çalıştıkları bilinmektedir. Bu konuda Osmanlı'da çok sayıda popüler kadınının olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinde ciddi bir sayıya ulaşmıştır. Aralarında şair, yazar ve hattat olanlar olduğu gibi bu kadınlardan çok sayıda dini kurum ve kuruluşa öncülük edenler de vardır.<sup>30</sup> Afet İnan'ın belirttiğine göre Osmanlı'da kadınlar 1538-1871 tarihleri arasında Tarsus'ta 1, Bağdat'ta 3 ve İstanbul'da 6 kütüphane açmışlardır. Bunun yanında 1667-1882 yılları arasında 69 mektep, 13 medrese yaptırmışlardır. Ayrıca İstanbul'da 1533 adet vakıf kurdukları bilinmektedir.<sup>31</sup> Gene Ankara'da 1585-1924 yılları arasında 43 tane vakıf kadınlar tarafından kurulmuştur.<sup>32</sup> Bunun yanında ticaretle uğraşan, kendi

---

<sup>26</sup> Osmanlı'da dinin kadın yaşantısı üzerindeki etkisi üzerine ayrıntılı bir tartışma için bkz. Nora Şeni, "Osmanlıdan Cumhuriyete Kadın", Yapıt: *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, 9 (Şubat-Mart 1985).

<sup>27</sup> Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, s. 87.

<sup>28</sup> Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1974, s. 6.

<sup>29</sup> Doğramacı, *Türkiye'de Kadının Dünü ve Bugünü*, ss. 18-19.

<sup>30</sup> Afet İnan, bu konuyla ilgili detaylı bir liste vermektedir. Bkz. Afet İnan, *Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması: Tarih Boyunca Türk Kadınının Hak ve Görevleri*, (3. Baskı), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1975.

<sup>31</sup> Sezer Taşkıran, *Cumhuriyet'in 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, Ankara: Cumhuriyet'in 50. Yıldönümü Yayınları, 1973, s. 23.

<sup>32</sup> Ankara'da kadınlar tarafından kurulan tüm vakıfların listesi için bkz. Halit Ongan, "Ankara Şer'iyeh Mahkemesi Sicillerinde Kayıtlı Vakfiyeler", *Vakıflar Dergisi*, C. 5, 1962, ss. 213-222.

adına dükkân açan kadınlar olduğu gibi fermanlardan edindiğimiz malumatlara göre mal ve köle alım-satımı yapan kadınlar da mevcuttu.<sup>33</sup>

Osmanlı toplumunda Tanzimat Dönemine kadar bu tür başarı örneklerine rağmen kadının sosyal ve siyasal haklarının erkeklere göre net bir şekilde ayrıldığını görmekteyiz. Kadına ayrılan alanın aile gibi özel bir alana çekilmesi, erkeğin ise kamusal alandaki etkinliği bunun açık bir tablosudur. Kadınların bu durumu sadece Osmanlı özelinde değil genel olarak tarıma dayalı sanayinin henüz gelişmediği toplumlar için de söz konusudur. Sanayi devrimiyle başlayan süreçle beraber kadınların çalışmasından sonra bu durum farklı bir boyut kazanmıştır. Özel alan ile kamusal alan arasındaki geçişlilik modernleşme süreciyle belirgin bir hal almıştır. Sanayi devriminden önce kadına uygun görülen yer aileydi. Ancak Avrupa'da başlayan ekonomik, kültürel ve siyasi gelişmelerin şartlarına bağlı olarak bu alanın dışına çıktılar. Ömer Çaha'ya göre bu durum kadınların, teoriden pratiğe geçerek kazandıkları bir başarıdır. Çaha onların, kendilerine biçilen aile gibi teorik bir alanı aşarak teoriye rağmen pratikte kamusal alanda yerlerini aldığını belirtmektedir.<sup>34</sup> Burada şunu ifade etmekte fayda vardır: Elbette kadınların nazarında sınırlı bir alandan çıkmak bir başarı olarak görülmüştür. Ancak, nihayetinde dönemin ekonomik ve politik gereklerinden dolayı kadının çalışması zaruri bir durum olarak görülüyordu. Bu da gösteriyor ki kadınların kamusal alandaki görünürlükleri, erkek tahakkümü altındaki kamusal alandaki mücadele alanlarını genişletmeleriyle mümkün olmuştur.

Osmanlı'da da benzer bir durumun olduğu söylenebilir. Osmanlı'da yaşanan sosyal ve ekonomik gelişmeler kadınların kamusal alandaki görünürlüklerinin artmasına sebep olmuştur. Osmanlı modernleşmesinin gelişmesiyle beraber yeni haklar ve imtiyazlarla kendilerine alan açan kadınlar; sosyal, ekonomik ve kültürel yönden birçok hak elde ettiler. Osmanlı modernleşmesinin 19. yüzyıldaki seyri adeta modernleşmenin sembolü haline gelmesini sağlamıştır. Bu dönemde kadınların geleneksel rollerinden önemli bir ölçüde sıyrılmaya başladıkları bilinmektedir. Bu gelişmelerin İstanbul gibi büyük yerleşim yerlerinde gözlemlendiği unutulmamalıdır.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Muhaddere Taşçıoğlu, *Türk Osmanlı Cemiyetinde Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kıyafetleri*, Ankara: Akın Matbaası, 1958, s. 15.

<sup>34</sup> Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, s. 90.

<sup>35</sup> Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, s. 90.

## 2) Tanzimat Fermanı ve Yeni Haklar

19. yüzyıl Osmanlı elitinin yüzünü Batı'ya çevirmeye başladığı bir yüzyıl olmuştur. Bu yüzyılda yaşanan toprak kayıplarının yanı sıra devletin içerde de gücünü iyice kaybetmesi devleti arayışlara sürüklemiştir. Devletin askeri, idari, ekonomik, hukuk ve eğitim alanlarında köklü reformların yapılması gerekiyordu. İlk modernleşme hareketlerini ordu içerisinde başlatmaya çalışan III. Selim Nizam-ı Cedid'i kurdu. Böyle bir değişime hazır olamayan bazı yeniçeriler "Moskof olurum, Nizam-ı Cedid olman" nidaları atmaya başlamıştı.<sup>36</sup> Devleti bulunduğu kötü durumdan kurtarmak amacıyla başlatılan bu sürecin kolay olmayacağı en başından kendini hissettirmeye başlamıştı.

Osmanlı modernleşmesi, idari ve hukuki yönden birçok gelişmenin yaşandığı bir süreç olarak başlamıştır. 1839 Tanzimat Fermanı, 1856 Islahat Fermanı, 1876 Kanun-i Esasi, 1877 Osmanlı meclisi ve 1908 Sened-i İttifak modernleşmenin kilometre taşlarını oluşturmuşlardır. Bu düzenlemelerin en önemli özelliklerinden biri Osmanlı'nın hukuki görüntüsünü güçlü kılma çabasıdır.<sup>37</sup>

'Tanzimat', sözcük anlamı 'nizam verme' anlamına gelen 'tanzim' sözcüğünün çoğulu olarak kullanılmıştır. Bu minvalde Tanzimat Dönemi, Osmanlı aydınları açısından, Batı karşısında bazı düzenlemelerle tekrar toparlanma evresi olarak değerlendirilmiştir.<sup>38</sup> Sultan 1. Abdülmecid'in imzasını taşıyan ve Mustafa Reşit Paşa'nın önderliğinde ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayun'u (Tanzimat Fermanı) ile 1839-1876 yıllarını kapsayan bir dönem başlamıştır. Ferman, Avrupa karşısında imparatorluğun varlığı ve bütünlüğünü koruma maksatlı, devlet tarafından başlatılan ve yönlendirilen 'savunmacı' bir reform programıydı. Modernleşmenin bir parçası olan Tanzimat reformları sadece idari, askeri ve mali alanlarla sınırlı kalmamış; geleneksel Osmanlı toplumunun yapısında, kentlerdeki yaşam biçiminde ve en önemlisi zihniyet dünyasında önemli değişimleri başlatmıştır.<sup>39</sup>

Bu döneme baktığımızda devlet ile toplumun önceliklerinin farklı olduğunu görmekteyiz. Devletin temel önceliği Osmanlı bürokrasisinin Batılılaşmayı sağlayarak

---

<sup>36</sup> Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 22.

<sup>37</sup> M. Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, ss. 137-141.

<sup>38</sup> Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 213.

<sup>39</sup> Yasemin Avcı, "Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Döneminde 'Otoriter Modernleşme' ve Kadının Özgürleşmesi Meselesi", Ankara: *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma Dergisi*, S. 21, 2007, ss. 2-3.



toplumu eğitimden geçirmektir. Hâlbuki toplum var olan düzenin değişmesinden kaygı duyuyordu. Toplumun beklentilerinden ve toplumdan bağımsız bir şekilde modernleşmeyi sağlamak isteyen devlet bürokrasisine karşı olanlar gericilikle itham edilmiş ve dışlanmışlardı.<sup>40</sup>

Tanzimat'ın ilanı ile kadın statüsüyle ilgili ciddi mesafeler kat edilmişti. 1856'daki Islahat Fermanı, Tanzimat Fermanı'nın kurallarını tekrarlayan, açıklayan ve genişleten bir ferman olarak yayımlandı.<sup>41</sup> Kimsenin cinsiyetinden dolayı ikincil duruma düşmeyeceğini belirterek Tanzimat Fermanı ile açıklığa kavuşmayan bu konu net bir şekilde açığa kavuşmuş oldu.<sup>42</sup>

Devlet bu dönemde, kadının hukuki güvencesini sağlamlaştırmak, düzenleme ve denetleme kolaylığını sağlamak maksadıyla bazı düzenlemeler yaptı. 1844 yılında başlayan çalışmalar ile kız kaçırma, cinayet gibi istenmeyen olaylara neden olan başlık parası geleneği kaldırılmak istendi.<sup>43</sup> 1850'de Anadolu'da yaygın olarak görülen başlık parası geleneği Meclis-i Vâlâ'da tekrar görüşülmüş, bu düzenleme ile bu usulün kaldırıldığı belirtilmişti. Yasağın bütün ülkede dikkate alınması öngörülmüştü.<sup>44</sup>

Kadınlar için yapılan iki önemli düzenleme bu dönemde yapılmıştır. Bunlardan biri 1858 Arazi Kanunu, diğeri ise 1881 Sicil-i Nüfus Nizamnamesi'dir. Arazi Kanunu ile daha önce mirastan pay alamayan yahut az bir miktar alan kadın, mirasta erkek gibi ortak kabul edilmiştir.<sup>45</sup> Nüfus Nizamnamesi'yle Osmanlı tarihinde ilk defa evlilik devlet müdahalesi ile resmi bir hüviyet kazanmıştır. Böylece çiftler evlilik izni almak zorunda kalmış ve imamlara nikâh memuru sıfatı verilerek resmiyet kazandırılmıştır. Dolayısıyla evlilik resmi bir statü kazanarak devletin kontrolü altına girmiştir.<sup>46</sup>

Şüphesiz yapılan reformlar yönetsel ve hukuksal reformlar yönüyle dikkat çekmiştir. Ancak yukarıdan aşağıya bir yöntemle başlatılan kurumsal modernleşme, geleneksel

---

<sup>40</sup> Ahmet İnel, Cengiz Aktar, "Devletin Bekası İçin Yürütülen Çağdaşlaşma Sürecinin Toplumsal Sorunları", *Toplum ve Bilim*, 31/39, s. 27.

<sup>41</sup> Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 216.

<sup>42</sup> Ercüment Kuran, "Türkiye'de Kadın Haklarının Gelişimi", *Milli Kültür*, C. 1/2, (1977), s. 30.

<sup>43</sup> İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2000, s. 152.

<sup>44</sup> Avcı, "Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Döneminde 'Otoriter Modernleşme' ve Kadının Özgürleşmesi Meselesi", s. 6.

<sup>45</sup> Ömer L. Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi*, İstanbul: Gözlem Yayınları, 1980, ss. 352-363.

<sup>46</sup> Şefika Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını*, İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1997, ss. 51-52.

Osmanlı toplumundaki ataerkil yapıyı da ciddi ölçüde etkilemiştir.<sup>47</sup> Geleneksel yapıda erkek için kamusal alanı, kadın için ev içi aile hayatını 'ideal' gören zihniyette de bazı değişiklikler olduğunu görüyoruz. Bu esasta yapılan en önemli reformlardan birisi de kadının eğitimi ile ilgili düzenlemelerdir. Kadınların eğitimine yönelik ilk çalışmalar şu şekilde başlamıştır. 1842 yılında Avrupa'dan getirtilen ebe kadınların Mekteb-i Tıbbiye'de verdiği kurslar, 1858'de açılan İnas Rüştüleri ile 1864'te İstanbul'daki ilk Kız Sanat Okulu, 1869 yılında ise yürürlüğe giren Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile 6-11 yaş arasındaki kızlara sübyan mekteplerinde devam zorunluluğunun getirilmesi, 1870 yılında kadın öğretmenler yetiştirmek için kurulan Darü'l-Muallimat ile kadın eğitiminin lise derecesine kadar yükseltilmesi, 1876 Kanun-i Esasi ile kadın-erkek tüm çocukların ilkokul eğitimini alması başlıca çalışmalardır. Temel ve yüksek eğitime yönelik bu atılımlar İstanbul, Selanik ve İzmir gibi büyük kentlerle sınırlı kaldı. Bu yüzden yapılan reformların dar bir sahada kaldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Tanzimat ile başlayan toplumsal değişimin özellikle üst tabakada görülmesinin ana sebebi bu kısıtlı hamleler olmuştur.<sup>48</sup>

Kadın eğitimi ile ilgili düzenlemelerle birlikte kadın konusunu ele alan yayınlar da çıkmaya başladı. 1868 yılında ilk yayımlanan gazetelerden olan *Terakki* gazetesi, Ali Reşid ve Filip Efendi'lerin hazırladığı, kadın konularına değinen bir gazetedir. 1888'de *Muhaderat* adlı bir kadın ekiyle yayımlanmıştır.<sup>49</sup> Kadın hakları ve kadının özgürleşmesi başlıklarında birçok yazı bu dönemde kaleme alındı.<sup>50</sup> Kadınların toplumda aktif rol almasını talep eden ve dönemin şartlarına göre feminist olarak adlandırabileceğimiz *Şukufezar* adlı bir dergi çıkarılmıştı. Dergi kadın haklarını savunurken erkeklerin kadınlara karşı duruşlarını da sert bir dille eleştiriyordu.<sup>51</sup>

Birçoğu erkekler tarafından çıkartılan dergiler olmakla birlikte sadece kadınlar tarafından çıkartılan dergiler de vardı. Fatma Aliye, Şair Nigar ve Makbule Leman gibi

---

<sup>47</sup> Ayşe Saraçgil, *Bukalemun Erkek: Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Ataerkil Yapılar ve Modern Edebiyat*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, s. 9.

<sup>48</sup> Gülay Arıkan, "Osmanlılarda Tanzimat Döneminde Kadınlarla İlgili Gelişmeler", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994, ss. 324-325.

<sup>49</sup> Yasemin Doğaner, "Hürriyet ve Modernleşme Enstrümanı Olarak Osmanlı'da Basın", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 29, S. 1, (Haziran 2012), s. 112.

<sup>50</sup> 1868-1900 tarihleri arasında Şefika Kurnaz'ın tespit ettiği 13 adet farklı magazin türünde dergi ve gazete olduğu belirtilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Şefika Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını*, İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1997.

<sup>51</sup> Taşkıran, *Cumhuriyet'in 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, s. 33.

tanınmış yazarların olduğu *Kadınlara Mahsus Gazete* (1895-1906) dergisi bunlardan biriydi.<sup>52</sup>

Tanzimat dönemiyle başlayan yenilikçi düzenlemeler kadının çalışma hayatına da etki etmiştir. 1873'te ilk kadın öğretmen atanmasının yapılması, 1883'te okullara kadın yönetici atanması kamusal alanda yapılan önemli yeniliklerdendir.<sup>53</sup>

Kadınların kamusal alandaki görünürlükleri Osmanlı-İngiliz Ticaret Antlaşması (1838) ile artmıştır. Kadınların ucuz emek potansiyeli olarak görülmesi sanayicilerin iştahını kabartan bir durum olmuştur. 1897'de İstanbul Kibrit Fabrikası'nda çalışan işçilerin yarısının kadın olması bunun açık bir örneğidir.<sup>54</sup>

Kadın konusu, Tanzimat dönemi boyunca Batıcı ve gelenekselci tarafların tartışma konusu olmuştur. Batıcı kesim kadının eğitimsizliğinin Osmanlı'nın gerileme sebeplerinden biri olarak görüyorken, gelenekselci kesim ise kadının yeni haklar ile kamusal alana çıkmasıyla mahremiyetine tehdit oluşturacağı düşüncesindeydi. Osmanlı'daki gelenekselci-İslamcılar kurtuluşun Asr-ı Saadet dönemine dönmekle sağlanacağını savunurken, daha modernist düşüncede olan Namık Kemal, Şemseddin Sami, Fatma Aliye ve Ahmet Mithat aydınlar ise kadının, erkekle kamusal alanda eşit statülerde olmasını savunuyordu.<sup>55</sup> Dönemin yazarları kurtuluş reçetesi olarak gördükleri düşüncelerini yazılarında hararetli bir şekilde dile getiriyorlardı. Şemseddin Sami'nin *Kadınlar* adlı eseri bu minvalde yazılmış çarpıcı bir eserdir. Kadınların eğitimi ve ailedeki yeriyle ilgili Batıcı bir anlayışla kaleme aldığı bir eserdir.<sup>56</sup>

Tanzimat ile başlayan yenilik hareketlerinin Avrupalıların gözünde pek tatmin edici görünmüyordu. Avrupalılar, Osmanlı toplumunda görülen çok kadınla evliliği, tesettür ve cariyeliği İslam dininin kadınlara değer vermediğinin kanıtı olarak kabul ediyorlardı. Tanzimat yazarları ise bu tenkitleri çürütmeye, modernleşme ile kadına sağlanacak hakların aslında İslamiyet'e ters düşmediğini ispata çalışmışlardı. Kadının özgürleşmesiyle ilgili yeni fikirlerin meşruiyetini İslam'da bulma gayretindeydiler.

---

<sup>52</sup> Taşkıran, *Cumhuriyet'in 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, s. 33.

<sup>53</sup> Yahya Akyüz, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Okul Yöneticiliğinde Dönüşümler ve Kadınların Okul Yöneticiliği", *Tarih ve Toplum*, (Mart 2001), ss. 57-63.

<sup>54</sup> Bayram Kodaman, "Tanzimat'tan Sonra Türk Kadını", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, S. 5, (1990), s. 266.

<sup>55</sup> Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, ss. 12-42.

<sup>56</sup> Şemseddin Sami, *Kadınlar*, haz. İsmail Doğan, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1996, ss. 12-27.

Böylece, İslamiyet'in ilk yıllarından (Asr-ı Saâdet) referanslar alınarak, kadınların hangi meslekleri icra ettikleri anlatılıyor, Hz. Zeynep, Hz. Aişe ve Hz. Fatma gibi şahsiyetler örnek gösterilmeye çalışılıyordu.<sup>57</sup> Bu çaba içerisinde olan Fatma Aliye Hanım bu yazarlara örnek olarak gösterilebilir. Fatma Aliye Hanım'ın 1919'da *Mehasin*'de kaleme aldığı makalede bu durum açık bir şekilde dile getirilmiştir.<sup>58</sup>

1908'de Jön Türklerin baskısı ile ilan edilen İkinci Meşrutiyet, İstanbullu kadınlar tarafından memnuniyetle karşılanmıştır. Osmanlı kadınları Meşrutiyet'in ilanı üzerine yapılan kutlamalara katılmışlardır. Dönemin ünlü kadın yazarlarından Emine Semiye'nin Hürriyet Meydanı'nda yaptığı, "Yaşasın Vatan! Yaşasın Millet, Yaşasın Hürriyet!" konuşması eşliğinde sloganlar atarak İttihad ve Terakki'nin renkleri olan kırmızı beyaz flamalarla gösteriler yapmışlardır.<sup>59</sup>

İttihad ve Terakki ile yeni bir döneme giren Osmanlı Devleti, Batı'dan teknik bilgi alma ve Batı endeksli bir eğitim anlayışına yönelmiştir. İttihad ve Terakki yönetimiyle bürokratik-aydın kesim, toplumun dönüşümünü sağlamaya çalışırken kadınlar 'ideal toplum' un taşıyıcı aktörü olarak kabul edilmiştir.<sup>60</sup>

Bu dönemde kadın konusunun üç kesimde (Türkçü, Batıcı ve İslamcı) tartışıldığını görmekteyiz. Türkçü kanadı Ziya Gökalp, Halide Edib ve Ahmet Ağaoğlu temsil ediyordu. Gökalp'e göre toplumun; aile, devlet ve millet olmak üzere üç temel ögesi bulunuyordu. Dolayısıyla kadın nirengi noktasını oluşturan bir öneme sahipti. Gökalp'e göre kadının konumunu anlamak ve belirlemek için Türk geleneklerine bakmak gerekiyordu. O, Türk kadınının kurtuluşunun ancak Türk medeniyetinin dinamikleriyle sağlanabileceğini savunuyordu. Çünkü Türk medeniyet ve kültüründe kadın ve erkek eşit haklara sahipti. Kadın hemen her alanda erkekle aynı statüde söz sahibi olmuştu. Siyasi, hukuki ve askeri bütün işlerde kadın, eşinin yanında yer almaktaydı.<sup>61</sup> Gökalp'e göre, kadın biyolojik yapısından dolayı toplumu doğuran ve kültürel açıdan da toplumun

---

<sup>57</sup> Ayşenur Kurtoğlu, "Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayınında Dinin Yer Alış Biçimleri", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü*, ed. Yıldız Ramazanoğlu, İstanbul: Pınar Yayınları, 2000, s. 24.

<sup>58</sup> Fatma Aliye, "Bazı Hususat-ı İctimaiye", *Mehasin*, (10 Eylül 1335/10 Eylül 1919), ss. 746-747.

<sup>59</sup> Ömer Sami Coşar, "Türk Kadınının Hak ve Hürriyeti Konusunda Tartışmalar", *Atatürk Ansiklopedisi* İstanbul: İstanbul Reklam Ltd. Şti., C.2, s. 59.

<sup>60</sup> Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, ss. 60-66.

<sup>61</sup> Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, haz. Salim Çonoğlu, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014, ss. 176-182.

sosyal yapısını inşa eden bir misyona sahipti. Kadın, erkeğin karakter ve kişiliğine doğrudan etki eden ana faktördü.<sup>62</sup>

Halide Edib de Gökâlöp gibi kadını, toplumun değişmez dinamikleri içerisinde mihenk taşı olarak görüyordu. Halide Edib'in ideal kadın profili dört temel üzerine kuruluydu. Türk kadını bilgili, karakterli, milliyetçi ve vatansever olmalıydı. Türk kadını, kendi sosyal politik hak ve hürriyetlerini koruyan ve geliştiren ve bu uğurda gerekirse ölmeyi göze alabilmelidir. Halide Edib, kadının çalışmasını insan olmanın bir şartı olarak görüyordu. Yazar, eserlerinde batılı kadınların çalışma hayatına dair örnekler vermiştir. Ona göre hangi alanda olursa olsun erkek tek başına yeterli değildir. Toplumun kalkınması için kadınların varlığı şarttır. Ülke kalkınması kadın haklarıyla paralel gelişir.<sup>63</sup> Halide Edib, kadınlarla ilgili yazılarında sürekli kadınlardan yana bir tavır takınmamış, erkek ilişkilerinde ve batı modernliği üzerinde eleştirilerde bulunmayı ihmal etmemiştir. Kendi idealize ettiği kadın imajına uymayanlara karşı dışlayıcı hatta aşağılayıcı bir tavır takınmıştır. Özellikle Çingene kadınlara ve kızlarına karşı tutumu bu minvaldedir.<sup>64</sup> Ona göre asrileşmek sadece lafızda kalan bir şey olmamalı, tam manasıyla asrileşmek gerekmektedir.<sup>65</sup>

Kısaca Türkçü aydınlar ülke kalkınmasını kadınların statüsü ile doğrudan ilişkili olduğunu belirtmişlerdir. Çaha, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren kadınlarla ilgili yapılan reformların temelinde de bu düşüncenin olduğunu iddia etmektedir.<sup>66</sup>

Osmanlının Batıcı aydınlarına baktığımızda, kadın konusunu daha çok feminist düşüncelerin etkisi altında değerlendirdiklerini görüyoruz. Batıcı aydınlardan aşırı çizgide yer alanlardan birisi Abdullah Cevdet'tir. Ona göre medeniyet sadece Avrupa medeniyetidir. Cevdet, Osmanlı kadınının tesettüre girmesine karşı çıkarak 'Hem Kur'an'ı hem de kadını aç!' sloganıyla aile hakkında aşırı reformları savunuyordu. Avrupa ve Amerika'dan damızlık erkek ithal etmek gibi aşırı fikirler bunlara örnek teşkil

---

<sup>62</sup> Ziya Gökâlöp, *Limni ve Malta Mektupları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1965, s. 42.

<sup>63</sup> Halide Edib Adivar, *Halka Doğru: Büyük Mecmua (1919) ve Yedigün (1936-1936) Yazıları*, haz. Feyza Hepçilingirler, İstanbul: Can Yayınları, 2017, ss. 122-125.

<sup>64</sup> Adivar, *Halka Doğru: Büyük Mecmua (1919) ve Yedigün (1936-1936) Yazıları*, s. 42.

<sup>65</sup> Adivar, *Halka Doğru: Büyük Mecmua (1919) ve Yedigün (1936-1936) Yazıları*, ss. 93-94.

<sup>66</sup> Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, s. 104.

ediyordu.<sup>67</sup> Aşırı batıcı çizgide yer alan bir başka yazar Ahmet Muhtar ise 1912 yılında "Ya garplaşırız ya mahvoluruz", diye yazmıştır.<sup>68</sup>

İslamcı kanadını Mustafa Sabri, Musa Kazım, Said Halim Paşa, Mehmet Akif ve Ahmed Hamdi Akseki gibi aydınlar oluşturuyordu. Genel olarak hepsinin ortak kanaati şuydu: Toplumun düzeni İslami kurallara göre yapılmalı ve kadının eğitimi, kadınları kamusal alana sokmayı değil daha sağlıklı ve dindar nesiller yetiştirmeyi amaçlamalıdır. İslamcılar kadına yönelik feminist düşüncelere şiddetle karşı çıkmışlardır. Onlara göre kadın-erkek kamusal ve özel alanının dünyalarına uygun yapılandırılması gerekir.<sup>69</sup>

### 3) Yerli Feminizmin İzleri

Osmanlı Devleti Tanzimat Dönemi'yle başlayan reform hareketleriyle kadın konusuyla ilgili ciddi mesafe kat etmiştir. İkinci Meşrutiyet'le birlikte Osmanlı'da kadın hareketlerinde bir canlanma söz konusu oldu. Osmanlı'nın önemli şehir merkezlerindeki (İstanbul, Selanik, İzmir) eğitilmiş kadınlar, kadın hakları konusunda önemli adımlar atmaya başladılar. Başta kadın dernekleri olmak üzere kadınlara hitap eden paneller, seminerler, sempozyumlar ve konferanslar düzenlediler. Böylece kadının geleneksel statüsünü sorgulamaya dönük tartışmalar başlamış oldu.<sup>70</sup>

Dernekler Kanunu'yla (1909), kendi derneklerini kurma hakkına sahip olan kadınlar, çok sayıda farklı amaçlara hizmet eden dernekler kurdular. Serpil Çakır bu dernekleri yardım, eğitim, kültür, ülke sorunlarına çözüm arayan, ülke savunmasına yönelik, siyasi amaçlı, siyasi partilerin dernekleri ve feminist dernekler olarak amaçsal kategorilere ayırmıştır. Taşradaki dernekler hariç 40 dernek saptaması yapan Çakır, bu verilerle kadın hareketinin ne durumda olduğunu belirtmiştir.<sup>71</sup>

Kadınların dönemin zihniyetine yansıyan vatanseverlik duyguları, çalışmalarına da yansımıştır. Kadınlar, Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı'nda çok önemli çalışmalar yapmışlardır. Gönüllülük esasına dayalı yapılmış olan bu çalışmalar devlet tarafından takdir edilmiş ve desteklenmiştir. Enver Paşa'nın desteklediği Osmanlı Kadınları

---

<sup>67</sup> Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1971, s. 162.

<sup>68</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000, s. 235.

<sup>69</sup> Kodaman, "Tanzimat'tan Sonra Türk Kadını", s. 162.

<sup>70</sup> Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, s. 107.

<sup>71</sup> Serpil Çakır, "Osmanlı Kadın Dernekleri", *Toplum ve Bilim*, S. 53, (Bahar 1991), s. 139.

Çalıştırma Cemiyeti'nin amacı kadınları çalışma hayatına çekmekti. Bunun yanında savaşlarla kaybedilen nüfusu telafi etmek için genç kadınları evlenmeye teşvik etmekti.<sup>72</sup>

1917 yılında Osmanlı'nın kendi iç dinamikleri göz önünde bulundurularak hazırlanan Hukuk-i Aile Kararnamesi yürürlüğe girmiştir. Kanunun hazırlanmasında Batı'da eğitim görmüş aydınlar, Gayrimüslimlerin temsilcileri ve medrese kökenli ulema görev almıştır. Bir İslam ülkesinde aile hukukuyla ilgili hazırlanan ilk kanun metni olma özelliğinin yanı sıra modern dünyanın beraberinde getirdiği yeni şartlar dikkate alındığında önemli bir düzenlemedir.<sup>73</sup> Bu kararnameyle birlikte kadınlara birçok hukuksal güvence sağlamıştır: Nişanlanmaya hukuksal bir boyut kazandırmış; evliliğe erkek için 18, kızlar için 17 yaş esas alındı; evlenmek için bir memur ve iki tanık şartı getirilmiş; çok evlilik sınırlandırılmış; kadına da erkek gibi boşanma hakkı verilmiştir.<sup>74</sup>

Kadınlar, 1919-1923 yılları arasında devam eden Kurtuluş Savaşı'nda önemli işler yapmışlardır. Başta İstanbul gibi büyük şehirler olmak üzere birçok şehirde işgal kuvvetlerine karşı mitingler düzenlemişlerdir. 19 Mayıs 1919'da yapılan Fatih Mitinginde Halide Edip dinleyicilere şöyle seslenmiştir:

“Bugün elimizde top, tüfek denilen alet yok; fakat ondan büyük, ondan kuvvetli bir silahımız var; Hak var, Allah var. Tüfek ve top düşer. Hak ve Allah bakidir. Topunun yüzüne tükürecek kadar evlatlar, analar, kalbimizde aşk ve iman, milliyet duygusu var.”<sup>75</sup>

Kadınlar daha sonra Erzurum'da gerçekleştirdikleri ilk kadın eyleminin akabinde Sivas'ta Anadolu Kadınları Müdafai Vatan Cemiyeti'ni kurarak savaşa fiilen katılmışlardı.<sup>76</sup> Vatanı müdafaa etmek için faaliyet gösteren kuruluşların yanında sadece kadını konu edinen feminist dernekler de vardı. Bunlardan birisi 1913'te kurulan Osmanlı Müdafai Hukuku Nisvan Cemiyeti'ydı. *Kadınlar Dünyası* yayınıyla Osmanlı kadınlarının erkekle aynı statüye sahip olması gerektiğini savunuyorlardı. Kadının kamusal alanda çalışabilmesi için gerekli hukuksal taleplerde bulunuyorlardı. Yerel feminist bir söylem geliştiren feminist üyeler, erkeklerin kadınlar hakkında yazıp

---

<sup>72</sup> Zafer Toprak, "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti, Kadın Askerler ve Milli Aile", *Tarih ve Toplum*, C. 9, S. 51, (Mart 1988), s. 35.

<sup>73</sup> Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, s. 113.

<sup>74</sup> Kodaman, "Tanzimat'tan Sonra Türk Kadını", s. 144.

<sup>75</sup> Kemal Arıburnu, *Milli Mücadelede İstanbul Mitingleri*, Ankara: Yeni Desen Matbaası, 1975, ss. 5-10.

<sup>76</sup> Leyla Kaplan, *Cemiyetlerde ve Siyasi Teşkilatlarda Türk Kadını (1908-1960)*, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 1998, s. 86.

çizmelerine de karşı çıkıyorlardı. Çünkü onlara göre kadınların durumunu ancak kadınlar anlamlardı. Feminist kadınların hukuksal eşitlik taleplerinin yanında seçme ve seçilme hakkının da kadınlara verilmesini talep ediyorlardı.<sup>77</sup>

Tanzimat'ın ilanından Cumhuriyete kadar yapılan düzenlemeler ile kamusal alan ve özel alan dikotomisinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Kadının kamusal alan tecrübesini hazırlayan süreç ailenin mahrem hayatının da değişmesini, en azından sınırlılıklarının farklılaşmasına yol açmıştır. Osmanlı kadın hareketinin geleneksel davranışların kamusal alanla bütünleşmesinden çok dönüşmesine sebep olmuştur. Toplumun geleneksel temelleri Osmanlı modernleşmesiyle bir dönüşüm sürecine girmiştir.

## **B) CUMHURİYET TÜRKİYE'SİNDE "ÇAĞDAŞ KADIN" MODELİ**

Osmanlı modernleşme sürecinde kadına ilişkin politikalar, Cumhuriyet Dönemi'nde de devam etmiştir. Ancak Cumhuriyet Dönemi'ndeki hızlı başlayan modernleşme adımları, laik ve modern bir anlayış taşıması bakımından Osmanlı modernleşmesine göre farklılık arz etmektedir. Özellikle bu dönemde kadın ile ilgili gelişmeler kritik öneme sahiptir.<sup>78</sup> Muasır medeniyetin giriş anahtarı olarak sembolize edilen kadın, yeni kurulan devletin kalkınmasında beşerî bir kaynak olarak kabul edilmiştir. Osmanlı'da modernleşme hareketlerini destekleyen kadro aynı zamanda Cumhuriyeti kurdu. Bu kadro, Osmanlı'da kökeni eskilere dayanan "devletçi" siyasal kültür ile modernleşme hareketleriyle önemli bir kazanım olan sivil toplumu devralmıştır. Ancak Cumhuriyeti kuran elit kadro, topluma ya da sivil topluma değil devletin kendisine önem vermiştir. Osmanlı Devlet'i'ndeki devleti her şeyin üzerinde tutma anlayışı yeni kurulan Cumhuriyet kadrosunda da aynı serencamı göstermektedir. Hatta Cumhuriyet döneminde reformların gerçekleşmesi adına katı bir bürokrasi ve merkezîyetçi devlet anlayışına gidilmiştir. Kurucu elit kadro, toplumu modernleştirmek adına otoriter politikalar gerçekleştirmiştir. Bunu başarmak için toplumu geleneksel değerlerinden koparmak, yerine tamamen Batı değerlerini ikame etmek istemiştir.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Serpil Çakır, "Bir Osmanlı Kadın Örgütü: Osmanlı Müdafaa-i Hukuku Nisvan Cemiyeti", *Tarih ve Toplum*, (Haziran 1989), s. 18.

<sup>78</sup> Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları, 2019, ss. 247-262.

<sup>79</sup> Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, ss. 96-99.



Devletin ideolojik olarak benimsediği milliyetçilik, toplumsal dayanışma ve bütünleşmede işlevsel bir araç olarak din ile birlikte ikame edilmeye çalışılmıştır. Dinin modernleşmeye olan olumsuz etkisini aza indirmek amacıyla din kontrol altında tutulmaya çalışılmıştır. Bunu "etatokratik" bir sistem ile ifade edebiliriz.<sup>80</sup> Elit kadronun milliyetçi ideolojisiyle İslami değerler yerine rasyonel ve safi seküler değerler ikame edilmeye çalışılmıştır. Devletin milliyetçi tarafının baskın olması ileriki zamanlarda da görüleceği gibi dindar insanların da genel olarak milliyetçi bir karaktere sahip olmasına neden olmuştur.<sup>81</sup> Dolayısıyla Cumhuriyeti kuran kadronun temel politikaları devlet-toplum ilişkisini doğrudan etkilemiştir.

Osmanlı modernleşmesiyle Türk kadınına verilen tüm haklar Cumhuriyet rejimine endeksenerek kadınların bu rejime minnettar kalması sağlanmıştır. Dolayısıyla Cumhuriyet rejiminin baskın söylemi, Osmanlı modernleşmesinin kadına sağladığı reformları silikleştirip görünmez hale getirmiştir.<sup>82</sup>

### **1) Cumhuriyet Rejiminin Yeni Kadın İmajı**

Cumhuriyet Dönemi'nde Batılılaşma süreci, Osmanlı modernleşmesinin devamı niteliğinde olmuş ancak kesif bir farkla: Batılılaşma daha radikal hamlelerle devam etmiştir. Toplumun yeni bir kültürle formüle edildiği düzenlemeler yapılmıştır. Bu düzenlemelerin başında kadınla ilgili olanlar gelmektedir. Toplumun modernleştirilmesi amacıyla fikrî manada yapılacak reformlar sadece şekilsel reformlarla sınırlı kalmamış, içeriğin de tamamen modernize edilmesi kararlaştırılmıştır. Alınan kararlar son derece otoriter politikalar ve politik aygıtlar yoluyla sağlanmaya çalışılmıştır. Yapılan reformlar toplumun Osmanlı-İslam geleneği ile olan bağları koparmaya dönük olmuştur.<sup>83</sup> Özellikle kadın konusu bu bağların koparılması adına atılmış adımlardan birisidir. Bu manada kadın konusu hem İslam geleneğinden kopuşun hem de modernleşme idealinin bir aracı olmuştur.

Kemalist rejimin Batı medeniyetine dâhil olma arzusu, kadın bedeni üzerinden güdülen proje ile gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. *Cumhuriyet* gazetesi tarafından 1926'da

---

<sup>80</sup> Ömer Çaha, *Açık Toplum Yazıları*, Ankara: Liberte Yayınları, 2004, ss. 133-157.

<sup>81</sup> Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, ss. 121-122.

<sup>82</sup> Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, s. 19.

<sup>83</sup> Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014, s. 11.

düzenlenen güzellik yarışması bu örneklerden sadece bir tanesidir.<sup>84</sup> Bu minvalde bakıldığında kadın, imparatorluktan Cumhuriyet rejimine geçişle, siyasal ve toplumsal tüm reaksiyonların temel kaynağı olmuştur.<sup>85</sup> Batıcıların kadınları "uygar Batıdan" ve dünyadan koparılmanın sembolü olarak gördükleri örtünme, kadınların mahremini ve toplumun ahlakını koruyan İslamcılar için tam tersine bir "erdem" olarak kabul edilmişti. Bu tartışmada galip gelenler Batıcılar olmuştur. Türk Kemalist Devrimi'nin başarılı olmasıyla yapılacak reformlar "ideal kadın" modelini hedeflemiştir. İdeal kadın modelinin sağlanması Kemalist reformların medeniyet değişimi tasarımıyla kadınların kamusal alandaki görünürlükleriyle kazandırılmak istenmiştir.<sup>86</sup>

Türkçü ve Batıcı aydınların sentezi olan Kemalist görüş, kadın kimliğinin oluşumunu sağlamıştır. Elbette bu görüşün ideoloğu Ziya Gökalp'tır. Gökalp'ın kadın hakkındaki tasavvuru bilgili veya okumuş, meslek sahibi kadındır. Cumhuriyetin kurucusu Atatürk'ün görüşleri de bu doğrultudadır. Atatürk, kadının erkekle birlikte ortak bir hayatı ahlaki, ilmi, içtimai ve iktisadi yönden kurlmaları gerektiğini düşünmektedir.<sup>87</sup> Bu anlayış çerçevesinde kadını kamusal alana dâhil eden yeni rejimin kadın modeli, Atatürk'ün çağdaş kadın modeli hakkındaki düşünceleridir. Atatürk, kadının çalışması ve erkeklerle ortak alanlarda çalışmasının yanında asli görevinin "analık" olduğunu dile getirmektedir: "Kadınların en büyük vazifesi analıktır. İlk terbiye verilen yerin ana kucağı olduğu düşünüldüğünde bu vazifenin ehemmiyeti layıkıyla anlaşılır."<sup>88</sup>

Atatürk'ün idealize ettiği kadın; çalışkan, dış görünüşü ile batılı, iyi, fedakâr anne ve Cumhuriyet ilkelerine bağlı birisidir. Atatürk, Cumhuriyet'in bir simgesi olması konusunda kadına önemli bir rol vermiştir: Törenlerde şortla gösterilere çıkılması, askeri üniformayla bayrak taşıması veya balolarda Batı modasına uygun kıyafetlerle dans etmesi bunlardan bazılarıdır. Ayrıca bu dönemde kadınlar parklar ve plajlarda görülmeye

---

<sup>84</sup> "Türkiye'nin ilk güzeli", *Hürriyet*, 01.03.1998, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/turkiyenin-ilk-guzeli-39008265>, (19.06.2019).

<sup>85</sup> Nazife Şişman, *Küreselleşmenin Peşesi İslam'ın Peşesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, s. 39.

<sup>86</sup> Göle, *Modern Mahrem*, ss. 29-30.

<sup>87</sup> Mustafa Kemal Atatürk, "Konya Kadınları ile Bir Konuşma", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri: II*, Ankara: Türk İnkılap Enstitüsü Tarihi, 1989, ss. 154-155.

<sup>88</sup> Mustafa Kemal Atatürk, *Söylev (Nutuk)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012, ss. 85-86.

başlanmış, kadın spor kulüpleri kurulmuş ve her yıl düzenlenen spor bayramlarına genç kızlar da katılmışlardır.<sup>89</sup>

Atatürk, kız çocuklarına karşı ayrı bir duyarlılık göstermiş, bazı kız çocuklarını evlatlık olarak sahiplenmiştir. Evlatlık olarak aldığı çocuklar<sup>90</sup> özellikle prestijli mesleklerde görev almışlardır. Kadınların Cumhuriyetle birlikte eşitlik gibi haklar kazandığını söylemek tek taraflı bir nitelendirme olacaktır. Aynı zamanda devletin potansiyel değer atfettiği kadının ülke kalkınmasına hizmet edici bir politikaya zemin hazırladığı da söylenebilir.<sup>91</sup>

Dönemin ideal kadın tipini tasvir etmeye çalışan Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Ankara* adlı kitabında Semra karakteriyle bu imajı anlatmaya çalışmıştır. Bu karaktere göre kadın, devrimlere sadakat içinde yaşayan, ciddi ve erkeklerin ilgisine pek aldırış etmeyen daha çok arkadaş canlısıdır. O, asla makyaj yapmaz. Aşk, duygusal bir zayıflıktır. Bundan dolayı aşk ve evliliğe karşıdır. Semra'ya göre lüks içinde yaşayan ve keyfine düşkün kadınlar ihanet içinde yaşayan kokonlardır.<sup>92</sup>

## 2) Kadına Sağlanan Yasal Haklar

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte kadınlar birçok yeni yasal hak elde etmiş oldular. Bu haklar genel olarak sosyal ve siyasal haklar olarak iki alanda kategorize edilebilir. Batılılaşma hareketleriyle birlikte Osmanlı'dan geriye kalan birçok şeyi ortadan kaldırmak isteyen Atatürk ve arkadaşları, 3 Mart 1924'te Hilafeti kaldırarak seküler hayata uygun bir adım atmış oldular. Bu adıma uygun olarak 17 Şubat 1926'da İsviçre'den Medeni Kanun'u aldılar. Türkiye'yi muasır medeniyetler grubuna dâhil etmek için Batı tarzı hukuk şart görülmüştür.<sup>93</sup>

Medeni Kanun'un Türk kadınına sağladığı hakları kısaca şöyle ifade edebiliriz: Kadına boşanma hakkının verilmesi, çok evliliğin yasaklanması, kadının mirasta erkekle eşit sayılması, evlilik yaşının sınırlandırılması (kız için 17, erkek için 18), mahkemede

---

<sup>89</sup> Bernard Caporal, *Kemalizm'de ve Kemalizm Sonrası Türk Kadını*, çev. Ercan Eyüboğlu İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1982, s. 651.

<sup>90</sup> Atatürk'ün manevi evlatları olan Afet İnan öğretmen ve tarihçi olarak yetişirken; Sabiha Gökçen pilot olarak yetişmiştir.

<sup>91</sup> Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, s. 125.

<sup>92</sup> Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Ankara*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

<sup>93</sup> Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ss. 521-522.

erkeklerle eşit muamele ve evliliğin bir memurun nezaretinde kılınmasıyla resmiyet kazanmıştır. Evlilik yaşı olağanüstü hallerde hem erkek hem kadın için 15 yaş olarak kabul edilmişti. Ancak bu yaş hadleri 1938'de erkek için 17 ve kadın için 15 yaşa indirilmiştir.<sup>94</sup> Bunları daha önce Osmanlı modernleşmesinde ele almıştık. Osmanlı döneminde bu hakların çoğu zaten verilmişti. Medeni Kanun, Osmanlı dönemindeki Aile Kararnamesi'nden iki maddede farklılık arz eder. Bunlar: kadının mahkemede erkeklerle eşit olması ve çok evliliğin yasaklanmasıdır.

Medeni Kanun ile birlikte kadına siyasal haklar da verilmiştir. 3 Nisan 1930'da belediye yasası çıkarılmış; kadınlara belediye seçimlerinde seçme ve seçilme hakkı tanınmıştır. Akabinde 5 Aralık 1934'te anayasa değişikliği ile milletvekili seçimlerinde kadınlara seçme ve seçilme hakkı verilmiştir.<sup>95</sup>

Türkiye'de sosyal ve siyasal alanda kadına sağlanan bu haklar devlet feminizmi olarak yorumlanmıştır. Özellikle bir İslam ülkesi olarak Türkiye'de kadına sağlanan hakların, emsalleriyle kıyaslandığında erken bir tarihte verilmiş olması beraberinde abartılı yorumları getirmiştir: "Türkiye'de devlet, kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanırken Avrupa gibi modern ülkelerde henüz bu haklar kadına sağlanmamıştı." Bu konu ilginç derecede abartılmış hatta Türkiye'de koyu feminist çizgideki kadınlar dahi kadına oy hakkının Avrupa'dan önce verildiğine inanmıştı. Son dönemlere kadar yaygın olan bu sanı kesinlikle yanlıştır. Avrupa'da Fransa, İtalya ve İsviçre hariç, bütün ülkeler 1934 yılından çok daha önce kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanımıştır. Ayrıca İtalya'da bilindiği gibi o tarihte faşist bir yönetim vardı. Dolayısıyla hiç kimsenin oy kullanma hakkı yoktu. Eskiden Osmanlı'ya bağlı olan Ermenistan, Azerbaycan ve Gürcistan 1921'de, Romanya 1929'da kadınlara oy hakkı tanımışlardır. Anlaşılacağı üzere Türkiye'de başta Avrupa olmak üzere dünyadaki diğer birçok ülkeden yıllar sonra kadınlara bu hakkı tanımıştır.<sup>96</sup> Bu minvalde bakıldığında kadınlara oy hakkının Türkiye'deki serencamı dünyanın hiçbir yerinde görülmemiştir. Devlet destekli törenlerle kadın günü olarak kutlanmış olan 5 Aralık tarihi, 1980'lerden sonra yerini dünyaca

---

<sup>94</sup> Turgut Akıntürk, "Türk Medeni Kanunu'nun Evlilik Hukukuna İlişkin Hükümlerinde Yapılması Öngörülen Değişiklikler", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 29, S. 1, (1972).

<sup>95</sup> Serpil Çakır, Hülya Gülbahar, "Kadının Yüzyılı Kronolojisi 1800-1999", *Kadın Hareketi 2000 Yılı Ajandası*, İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi, 1999.

<sup>96</sup> Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, ss. 479-482.

kutlanan 8 Mart'a bırakmıştır. Bu durum, Ömer Çaha'ya göre, kadınların rejime olan borçlarının hatırlanarak tazelenmesi içindir.<sup>97</sup>

Türkiye tarihi açısından kadınların, özellikle Tanzimat ile birlikte, devrimlerin yüklenebileceği en uygun kesim olarak telakki edilmesi manidardır. Zira Tanzimat'la başlayan asırlık modernleşme süreci sonunda modernleşmeyi talep eden önemli bir kadın kitlesi doğmuştu.<sup>98</sup> Bu süreçte devlet, kadınlara verdiği hakları abartarak ve onları ön planda tutarak onları rejimin modern ve koruyucu yüzü haline getirebilirdi. Türkiye'de seküler değerler konusunda en fazla hassas olan kesimin kadınlar olması uygulanan politikaların başarısını göstermektedir.<sup>99</sup>

Kadınlara ilgili diğer gelişmeler ise şunlardır: 6 Mayıs 1930'da kadın ve çocukların korunmasına ilişkin ilk düzenleme Umumi Hıfzıssıhha Kanunu ile yapıldı. Aynı yılda kadına doğum izni düzenlendi. 10 Haziran 1933 yılında Köy Kanunu'nda değişiklik yapılarak kadınlara köylerde muhtar olma ve ihtiyar meclisine seçilme hakları verildi. 8 Şubat 1935 tarihinde TBMM 5. Dönem seçimleri sonucunda 17 kadın milletvekili ilk kez meclise girdi, ara seçimlerde bu sayı 18'e ulaşmış oldu. 8 Haziran 1936'da İş Kanunu yürürlüğe girdi ve böylece kadınların çalışma hayatlarına bazı düzenlemeler getirildi. Kadınların ağır ve tehlikeli işlerde çalıştırılması 1935 tarihli 45 sayılı ILO sözleşmesi ile yasaklandı. 1945'te analık sigortası (doğum yardımı) 4772 sayılı yasa ile düzenlendi. 1949'da yaşlılık sigortasının kadın ve erkekler için eşit esaslara göre düzenlenmesi 5417 sayılı yasa ile sağlanmış oldu. 1950 yılında düzenlenen belediye seçimlerinde ilk kadın belediye başkanı (Müfide Fidan) Mersin'de seçildi ve 1952 yılında Sağlık Bakanlığı bünyesinde ana çocuk sağlığı hizmetleri verilmeye başlandı.<sup>100</sup>

### C) İSLAMCILIK VE İSLAMCI KADIN

İslamcılık, politik bir fikir, sosyal bir hareket, ahlaki bir duruş, yeni bir tahayyül gibi birçok iddia ile karşımıza çıkmaktadır.<sup>101</sup> İslamcılığı, İslami yaşamı hedefleyen bir kitle hareketi olarak tanımlayanlar olduğu gibi bu kavrama ideolojik bakanlar da vardır. İlk

---

<sup>97</sup> Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, ss. 130-132

<sup>98</sup> Afet İnan, *Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması: Tarih Boyunca Türk Kadınının Hak ve Görevleri*, ss. 85-98.

<sup>99</sup> Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, s. 134.

<sup>100</sup> Çakır, Gülbahar, *Kadın Hareketi 2000 Yılı Ajandası*.

<sup>101</sup> Ali Bulaç, "İslamcılığın Oluşumu, Gelişimi ve Bugünkü Durumu", *Umran*, S. 12, (2012), s. 36.

İslamcılık hareketinin, İslam'ın bütün boyutlarıyla hayatın her alanında ayrılmaz bir parça olarak mevcudiyetini sağlamak düşüncesine (amel-iman-/eylem-düşünce bütünlüğü) sahip olan Mutezile tarafından sistematize edilmiş olduğu söylenebilir. İslamcılık fikriyatının daha çok gündem olduğu ve tartışıldığı dönemlere baktığımızda kendi anlamını bize daha net verdiğini görmekteyiz. İslam'ın yaşandığı toplumlarda görülen baskılar, eşitsizlikler ve ahlaksızlıklar netice itibariyle İslami değerlerden uzaklaşma sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bu durumlardan kurtulmak, yeni bir söylem geliştirmek amacıyla çözüm yolları arayışı İslamcılık anlayışının en çok gündem olduğu zamanlar olmuştur.<sup>102</sup>

İslamcılık olgusunu, 1850'lerden sonra modern dünyaya karşı modern bir cevap olarak telaffuz edebiliriz. Zikrettiğimiz tarih Osmanlı Devleti'nin modernleşme hareketinin içinde olduğu bir tarihtir. Dolayısıyla İslamcılık düşüncesi, var olan İslam düşüncesinin revize edilerek yeni bir İslam düşüncesi olarak karşımıza çıkmaktadır. İsmail Kara'ya göre İslamcılık hareketi şöyle tanımlanabilir:

“XIX-XX. yüzyılda, İslami bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, eğitim...) yeniden hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... Kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların teklif ve çözümlerinin bütününe ihtiva eden hareket.”<sup>103</sup>

Ali Bulaç, İslamcılık ile ilgili belli bir tanımda mutabık kalınmadığını ifade eder. İslamcılığın, İslam'ın ana referans kaynaklarından hareketle oluşturulması gerektiğini belirtir. Bu referansla "yeni" bir insan ve beraberinde toplumu oluşturan siyaset/devlet oluşumunun sağlanması gerektiği kanaatindedir. Bu çerçevede oluşan dünya tasavvuru, yeni bir sosyal örgütlenme modelini meydana getirecektir. Ona göre Evrensel İslam Birliği'ni hedefleyen İslamcılık; ahlaki, toplumsal, ekonomik, politik ve uluslararası bir harekettir. Zira İslamcılık, İslam'ın hayat bulması ve dünyanın tarihi ve sosyal durumuna göre dünyanın yeniden kurulması idealine ulaşma çabasıdır.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> Yasin Aktay, "Sunuş", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C. VI, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, ss. 19-20.

<sup>103</sup> İsmail Kara, "İslamcılık Düşüncesi", *Umran*, S. 3, (1991), ss. 10-12.

<sup>104</sup> Bulaç, "İslamcılığın Oluşumu, Gelişimi ve Bugünkü Durumu", ss. 36-47

Modern Avrupa imajına karşı İslam dünyasında yeni bir çıkış yolu arayan İslamcılık hareketi, İslam ülkelerindeki devlet adamlarının batılılaşma hevesinden kurtulamamıştır. Yani ister yenilikçi ister muhafazakâr bir anlayış arz etsin herkes (İslamcılar da dâhil) batılılaşma taraftarı olmuşlardır. Ancak İslamcıların bu noktada diğerlerinden ayrıldığı görüş dini değerlerden ödün vermeme şartıdır. Başka bir deyişle İslam'ın batılı değerler ölçüsünde tekrar yorumlanması veya batılılaşmanın İslamileştirilmesi diye yorumlanabilir. İsmail Kara'nın ifadesiyle, "İslamcılığın ideolojik bir karakter kazanması ve bütünüyle İslam'la aynileştirilmesi buradan kaynaklanıyor."<sup>105</sup>

İslamcılığın seyrini üç kategoride değerlendiren Ali Bulaç'a göre ilk nesil İslamcılar (1856-1924) bilgili ve aydın kişilerden oluşur. İslam toplumunu aslına döndürme niyeti ile 'kurtarıcı' bir misyona sahiptirler. İkinci nesil İslamcılar (1950-2000) yeni bir toplum ve devlet kurma ideali ile 'kurucu' misyona sahiptirler. Üçüncü nesil İslamcılar (2000-) ise çoğulcu toplum fikri ile 'aşmacı ve dönüştürücü' misyonlara sahiptir.<sup>106</sup> Hilmi Ziya Ülken de benzer bir şekilde Türkiye'deki İslamcıları dört gruba ayırmıştır:

1. Gelenekçi-muhafazakârlar (Babanzade Ahmed Naim vd.)
2. Modernistler: Medrese ile mektebi, doğu ile batıyı birleştirmek isteyenler (İsmail Hakkı İzmirli, M. Şemseddin Günaltay vd.)
3. Bu ikisi arasında orta yol tutanlar (Musa Kazım vd.)
4. Modernizme-modernist İslamcılara karşı olanlar (Mustafa Sabri vd.)

Osmanlı'da Islahat Fermanı'yla birlikte İslamcılık hareketini, İsmail Kara'nın ifadesiyle "bir kalkınma ve kurtuluş" ideolojisi olarak ele aldığımızda, Osmanlıcılık harekâtının devamı ve Türkçülük cereyanının da öncesi şeklinde ele alabiliriz. "Osmanlı milleti" düşüncesinin Balkanlardaki toprak kayıplarıyla hezimete uğraması, devlet aydınlarının devletin toparlanması fikrini "İttihad-ı İslam"a (Panislamizm) çevirmelerine sebep oldu. Bilindiği üzere İslamcılık bir politika olarak II. Abdülhamid döneminde yürütülmüştür. İslamcılık böylece İttihad-ı İslam adı altında Osmanlı'nın etkin siyasi fikir hareketi olmuştur. İsmail Kara'ya göre her ne kadar bu dönemde bir devlet politikası olarak İttihad-ı İslam görülse de İslamcılık fikriyatı Abdülhamid tahttan indirildikten

---

<sup>105</sup> Kara, "İslamcılık Düşüncesi", ss. 11-12.

<sup>106</sup> Ali Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C. 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, 48-50.

sonra yapılabildiği. Çünkü bu dönemde İslamcı olarak bilinen aydınların çoğu II. Abdülhamid devrinde fikirlerini açıklama imkânı bulamamışlardır.<sup>107</sup>

Bu dönemde Tanzimat uygulamalarını yoğun bir şekilde eleştiren Yeni Osmanlılar<sup>108</sup> adında Osmanlı aydınlarından oluşan bir grup ortaya çıkmış ve muhalif söylemleriyle yönetimin baskıcı politikalarına maruz kalmışlardır. Yeni Osmanlılar, bu dönemde İslamcılık düşüncesinin ortaya çıkmasında kritik öneme sahiptirler. İslamcılık fikrini savunan aydınlar, *Sirat-ı Müstakim* dergisi etrafında toplanarak seslerini duyurmak istemişlerdir. Bu aydınlar arasında Şehbenderzade Ahmet Hilmi, Said Halim Paşa, Mehmed Akif, Said Nursi, Mustafa Sabri ve Musa Kazım gibi dönemin önemli aydınları vardır. Bu aydınlar II. Meşrutiyet'ten sonra oluşan fikir basın hürriyeti atmosferiyle *Sirat-ı Müstakim (Sebilürreşad)*, *Beyanülhak*, *Livâü'l-İslam*, *Hikmet*, *İttihad-ı İslam*, *Tasavvuf*, *İslam Mecmuası* ve *Volkan* gibi dergi ve gazetelerde İslamcılık düşüncesini tartışmışlardır. Yeni Osmanlıların birikimiyle oluşan İslamcılık düşüncesi, Cemaleddin-i Efgani, Muhammed Abduh, M. Ferid Vecdi ve M. Reşid Rıza gibi düşünürlerin fikirlerinden oldukça etkilenmiştir. Buradan anlaşılacağı gibi İslamcılık düşüncesi sadece Osmanlı'nın merkezi yerlerinde ortaya çıkan bir hareket olmamıştır. Mısır'da Cemaleddin-i Efgani ve Muhammed Abduh çizgisi, Hindistan'da Seyyid Ahmed Han, İslamcılık düşüncesinin önemli temsilcileridir.<sup>109</sup>

### 1) Türkiye'de İslamcılık

Türkiye'de İslamcılık, İttihad ve Terakki iktidarından 1950'li yıllara kadar sessiz bir dönem geçirmiştir. Bu dönem içerisinde Kemalist elit iktidarın din politikaları etkili olmuştur. Aslında, Millî Mücadele ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında (1920-1924) İslamcı harekete mensup kişilerin sayısı ve Cumhuriyet idaresi içindeki etkileri hiç de az değildir. Millî Mücadele yıllarında birçok İslamcı kişi bu mücadele içinde aktif rol almışlardır. Bu İslamcılarının başında İstiklal şairi Mehmet Akif gelmektedir. Akif'in, Cumhuriyet'in

---

<sup>107</sup> İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık*, İstanbul: Yeni Şafak Kültür Kitaplığı Kültür Dizisi, 1995, ss. 23-29.

<sup>108</sup> "Jön Türkler" ya da "Genç Osmanlılar" diye bilinenler arasında Namık Kemal, Menapirzade Nuri Bey, Ziya Paşa, Agâh Efendi, Yusuf Akçura ve Mustafa Fazıl Paşa gibi önemli simalar vardır. Bunlar Fransız Devrimi'nin kavramcılarının etkilenmiş Türk aydınları olarak Osmanlıyı bulunduğu olumsuz durumdan kurtarmanın yollarını aramışlardır. Detaylı bilgi için bkz. Feroz Ahmad, *Jön Türkler ve Osmanlı'da Milletler*, ed. Fahri Aral, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

<sup>109</sup> Azmi Özcan, "İslamcılık", *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/islamcilik#2-ikinci-mesrutiyet>, (18.07.2019).



kurulmasına kadar en büyük ideali "asrın idrakine Kur'an-ı söyletmek" olmuştur.<sup>110</sup> Ancak İslamcıların, bu etkinliğini ve dolayısıyla dinin siyasete olan ilişkisini tamamen kesecek olan hamleler, Mart 1924 itibarıyla çıkarılan üç kanunla gerçekleşmiştir. Hilafetin kaldırılması, Şeri'ye ve Evkaf Vekâlet'inin lağv edilerek yerine Diyanet İşleri Reisliğinin kurulması ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun ilan edilmesiyle İslamcılık düşüncesi, resmi olarak, Türkiye'nin gündeminden raflara kaldırılmış, bu kanun ve düzenlemelerle dini tartışmalar, dini kurtuluş arayışları ve dini içerikli öğrenmeler kesin olarak yasaklanmıştır. Bu süreç 1950'li yıllara kadar devam etmiştir. İslam ve Müslümanlık gibi kavramlar gayri resmi ve gayrikanuni yollarla (tarikatarlar, Kur'an kursları) kısıtlı imkânlarla varlığını sürdürmeye çalışmıştır.<sup>111</sup>

Cumhuriyet'le birlikte Türkiye'de yaşanan değişim ve dönüşüme karşın İslamcılar, pasif bir direnişle karşılık vermişlerdir. Bunun aksi olan, Şeyh Said isyanı gibi kalkışmalar, laik Cumhuriyet'in uygulamalarına dönük yapılmıştır. Farklı tezahürlere sebep olan İslamcılık düşüncesi, Said Nursi'de gizli siyaset, Akifte hicret, Elmalı'da uzlet ve İskilipli Atıfta uyumsuzluk olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>112</sup> Türkçe ezan, başörtüsü ve laiklik gibi konular "sessiz" dönemde İslamcıların "gizli" ve "kaçak" bir şekilde gündemlerini diri tutmaya yaramıştır. Bu yıllarda Said Nursi'nin faaliyetleri, Süleyman Hilmi Tunahan'ın Kur'an öğretimleri İslamcıların zor şartlar altında gerçekleştirdikleri faaliyetlerden bazılarıdır. Bu faaliyetlerin entelektüel yönleri olduğu söylenirse de İslamcılığın temel konuları olan asgari süreklilik şartını sağlama noktasında önemli bir görevi bu şekilde üstlenmişlerdir.<sup>113</sup>

"Sessiz" dönemin ardından Türkiye'nin çok partili hayata geçmesiyle İslamcılık hareketi, batılılaşmayla hesaplaşmasını siyasal alanda verdiği mücadeleyle sürdürmüştür.<sup>114</sup> İslamcılık, bu yıllarda daha önce şiddetle reddettiği milliyetçiliği içinde barındırmaya başlamıştır. Daha önce Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında İslamcılık düşüncesine yerleşen milliyetçilik duygusu, çok partili hayata geçişle beraber

---

<sup>110</sup> Fatma Bostan Ünsal, "Mehmet Akif Ersoy", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil, C. 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, ss. 72-79.

<sup>111</sup> Kara, "İslamcılık Düşüncesi", *Umrân*, ss. 10-12.

<sup>112</sup> Yasin Aktay, "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek", *Milel ve Nihal*, S. 5/3, (2008), ss. 13-50.

<sup>113</sup> Mustafa Tekin, "İslamcılığın Cinsiyeti", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, S. 31, 2013, ss. 550-567.

<sup>114</sup> Ahmet Çiğdem, "İslamcılık ve Türkiye Üzerine Notlar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil, C. 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, ss. 27-28.

Necip Fazıl Kısakürek gibi milliyetçi-ruhçu çizgi içinde daha da belirginleşmeye başlamıştır. Kısakürek'in Türklüğü, İslam dünyasının merkezi olarak gören bakışı, Nurettin Topçu'nun "Türk-İslam medeniyeti" olarak İslam'ı resmeden yaklaşımının öncüsü olmuştur. Ve böylece, II. Meşrutiyet İslamcılarının Türklük ve İslamcılık arasında kurduğu yakınlık Millî Mücadele döneminde gittikçe somutlaşmış ve nihayet Kısakürek ve Topçu'nun fikir potalarında eriyen entitelere dönüşmüştür.<sup>115</sup>

1946'da çok partili hayata geçişle beraber, aynı zamanda Türkiye'de devleti ve toplumu İslamileştirme tahayyülü olan İslamcılık düşüncesinin başlangıç dönemi olmuştur. Pakistan'da kurulan İslam devleti (1947), Mısır'da İhvan hareketinin politik tavrı ve İran'da (1953) Musaddık hareketinin ortaya çıkması, Türkiye'de İslamcılık hareketinde köklü değişimlerin yaşanmasına yol açmıştır.<sup>116</sup> Demokrat Parti iktidarı ile birlikte sanayileşmenin hız kazanması, köyden kente göçü ciddi manada arttırmış, bu durum, muhafazakâr köylü kesimin şehir kültürüne ve yaşamına karşı bir söylem geliştirmesine yol açmıştır. Özellikle okuma-yazma öğrenen bu kesim, dini ihtiyaçlarını zamanla sivil örgütlenmelerle dile getirmeye başlamışlardır. Diğer taraftan, İstanbul gibi büyük yerleşim yerlerinde çalışmaya başlayan muhafazakâr aile çocukları potansiyel İslamcı kesimi oluşturmaya başlamışlardır. İslamcıların siyasal isteklerini sloganlaştıran hareketin kıvılcıklarının başlamasında, daha önce adı geçen, Mevdudi, Ali Şeriatî, Seyyid Kutub gibi dönemin popüler İslamcı simalarının etkisi oldukça büyük olmuştur. Türkiye'de Müslümanların sokaklarda seslerini yükseltmeleri ve İslamcılığın gündem olması ise İslamcı kadınların<sup>117</sup> 1960'lı yıllarda sahneye çıkmasıyla başladığı söylenebilir.<sup>118</sup>

İslamcılık, 1960'lı yılların sonu itibariyle resmen siyasal alana çıkmasının yanı sıra şiir, öykü, roman gibi edebiyat alanında da önemli isimlerle canlılığını korumuştur. Hakan Arslanbenzer'in, "*Batıdan ithal etmediğimiz nadir şeylerden ikisi: İslamcılık ve şiir*" ifadesiyle dikkat çektiği gibi şiir, edebi türler arasında İslamcılıktan beslenen

---

<sup>115</sup> Burhanettin Duran, "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı: İdeolojik Kurumları, Dönüşümü ve Evreleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil, C. 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 136.

<sup>116</sup> Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli", s. 49.

<sup>117</sup> Bu konuyu *Türkiye'de İslamcı Kadın* başlığı altında daha geniş ele almaya çalışacağız.

<sup>118</sup> Cihan Aktaş, *Tesettür ve Toplum: Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Nehir Yayınları, 1992, s. 38.

türlerden biri olmuştur.<sup>119</sup> Şiirde; Mehmet Akif, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Cahit Zarifoğlu ve Rasim Özdenören gibi şairlerin yanı sıra 1970'lerde İsmet Özel gibi şairler, İslamcılık fikrini gündemde tutmuşlardır. Anlaşılacağı üzere İslamcılık, sadece siyasi bir söylem ve hareketle sınırlı kalmamış öncelikle bir fikir hareketi olarak devamlılığını sağlamaya çalışmıştır. Yusuf Kaplan'a göre İslamcılık, Müslümanların Batı'yla ve İslam'la doğrudan ve kalıplaşmış önyargılarından sıyrılarak ilişki içinde olması gereken bir düşünce dünyasıdır.<sup>120</sup>

## 2) Türkiye'de İslamcı Kadın

Osmanlı modernleşmesi paralelinde tartışma konusu olan İslamcılık olgusu, Cumhuriyet döneminde de çok boyutlu yönleriyle tartışmasını sürdürmüştür. İslami kalkınmanın önemli bir aktörü olarak görülen kadınlar, II. Meşrutiyetle birlikte önemli değişikliklerle modernleşme safhasında kendi nasiplerine düşen payı almıştır.<sup>121</sup> Cumhuriyet döneminde Kemalist zihniyetin kadın projesi olan çağdaş kadın imgesi, Müslüman Osmanlı kadının muhafazakâr resmini her yönüyle hafızalardan silmek istemiştir.<sup>122</sup> Kemalist kadronun rasyonalist politikası, toplumun her yönüyle batılılaşmasını ön görmüştür. Bu anlayışla yapılan değişim politikaları toplumun dinle ve geleneklere olan bağını koparmaya dönük olmuştur. Bu değişimlerde en çok görünürlük kazanan ve adeta vitrinde batılı imajını sağlamak için kadınlar ön plana çıkmıştır. Laik ve seküler bir kadın projesi olarak "Cumhuriyet kadını" portresi, tam olarak Batılı yaşamın resmedilmesi manasını taşımıştır.<sup>123</sup>

Osmanlı toplumunun tüm kurumlarında ve bu kurumların ilişki ağlarına nüfuz etmiş olan dini etkinliğin ortadan kaldırılması için laik ve pozitivist politik anlayış en esaslı mesele olarak görülmüştür. Böylece dinin kamusal alandaki görünürlüğüne ve temsil ettiği devlet aygıtlarına son vermek amacıyla hummalı bir çalışma başlatılmıştır. Bu

<sup>119</sup> Hakan Arslanbenzer, "'Biraz Üzgün ve Ömer Öfkesinde Biraz': İslamcılık, Modernlik, Şiir", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, S. 31, 2013, s. 653.

<sup>120</sup> Yusuf Kaplan, "İslamcılık: Bir Medeniyet Fikri ve Yolculuğu", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, S. 31, 2013, s. 787.

<sup>121</sup> Osmanlı modernleşmesinde kadınlarla ilgili düzenlemeler ve sağlanan haklarla ilgili konu başlığımız olan "Tanzimat Fermanı ve Yeni Haklar" bölümüne bakınız.

<sup>122</sup> Yıldız Ramazanoğlu, "Cumhuriyet'in Dindar Kadınları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C. 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 804.

<sup>123</sup> Utkan Kocatürk, *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*, Turhan Kitabevi, 1984, s. 98.

çalışmalar sadece devlet aygıtlarına olan müdahalelerle sınırlı kalmamış, insanların kamusal alandaki görünürlükleri (hayat tarzı, davranışları, kullandıkları kıyafetler, günlük ritüelleri vs.) değiştirilmeye çalışılmıştır.<sup>124</sup>

Devletin, Tek Parti döneminde uyguladığı katı uygulamalar yüzünden dini duyarlılık sahibi kişilerin çocuklarını devletin okullarına göndermek istememişlerdir. Rejimin devlet okullarında ve devlet dairelerinde kendi kadrolaşmasını sağlaması o dönemin İslami hassasiyeti olan ailelerin -kadınlara kamuda sağlanan haklara rağmen- kız çocuklarını okula göndermemesine sebep olmuştur.<sup>125</sup>

Cumhuriyetin projesi olan "yeni kadın" imajına üst sınıf kadınlar<sup>126</sup> uyum problemi yaşamamışlardır. Çünkü bu kadınlar Tanzimat'tan itibaren karşıt cinslerin bir arada olduğu edebi toplantıları tertiplemiş, Cumhuriyetin balolarında yer almaktan çekinmemişlerdir. Onlar modern Cumhuriyet'ten önce de evlerinde Batılı tarzda giyinen kadınlardı. Osmanlı'daki dış kıyafetlere uyma zorunluluğundan kurtulunca hızlı bir şekilde Cumhuriyet rejiminin kadın imajına adapte olmuşlardır. Dindar kadınlar ise tesettüre riayet etmek istedikleri için zaten sınırlı olan kamusal alanları daha da daraltılmıştır.<sup>127</sup>

Çok partili hayata geçişle birlikte devlet, 1923'ten beri uyguladığı katı rejim politikasını oy kaygısı gibi sebeplerle değiştirmek durumunda kalmıştır. Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) dine karşı olan tutumu, toplumun dinsel talepleri ve artan komünizm tehlikesi gibi nedenlerden ötürü yumuşamıştır. Bu minvalde CHP'nin süregelen laiklik programında, 1947-1950 yılları arasında, değişikliğe gidilmiştir.<sup>128</sup> Yapılan kurultaylarda laiklik meselesi enine boyuna tartışılmış ve neticede siyasi çözülmenin engellenmesi için din ve İslam aygıtlarının ön plana çıkarılması üzerinde karar kılınmıştır.<sup>129</sup> Burada devletin tekrar İslami esaslara göre düzenlenmesi

---

<sup>124</sup> Nilüfer Göle, "Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı" *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, ed: Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, 2. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, ss. 72-73.

<sup>125</sup> Aktaş, *Tesettür ve Toplum: Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, s. 37.

<sup>126</sup> Osmanlı'nın zengin, şehirli kadınları kastedilmiştir.

<sup>127</sup> Fatma Barbarosoğlu, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, İstanbul: Profil Yayıncılık, 2016, s. 8.

<sup>128</sup> Binnaz Toprak, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, der. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, Bursa: Dora Yayıncılık, 2009, ss. 453-454.

<sup>129</sup> İsmail Kara, "Diyanet İşleri Başkanlığı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C. 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 180.

düşüncesinden ziyade İslamiyet'ten uzaklaşmanın doğurduğu buhranın önüne geçilmesi amaçlanmıştır.<sup>130</sup>

Cumhuriyet döneminde siyasi alanda İslamcı grupların ortaya çıkması 1948'de başlamıştır.<sup>131</sup> İslamcıların desteklediği Demokrat Parti (DP), her ne kadar İslamcı bir damar taşımasa da Nurcular tarafından açık bir şekilde desteklenmişlerdir. Nurcuların lideri Said Nursi'nin, DP'yi desteklemelerine rağmen hükümetin desteğini aleni bir şekilde alamadığını dönemin havasından anlayabiliyoruz.<sup>132</sup> Ancak DP döneminde tek parti dönemine nazaran İslamcılar için daha rahat bir ortamın oluştuğunu söyleyebiliriz.<sup>133</sup> Adnan Menderes liderliğindeki DP, seçmenlerinin dini beklentilerine karşılık olarak 1950'de ezanın tekrar Arapça okunmasını ve haftada üç kez radyoda Kur'an okunmasını sağlamıştır. Bunun yanında 1951'de imam hatip okullarının açılmasını da sağlayarak halkın beklentilerini karşılamaya çalışmıştır.<sup>134</sup>

DP iktidarı ile birlikte tarımda makineleşme ve gelişen pazar ekonomisi, şehirlerin işgücü ihtiyacını arttırmıştır. Aynı şekilde tarımla uğraşan köylülerin ciddi bir kısmı makineleşmeden ötürü işsiz kalmıştır.<sup>135</sup> Dolayısıyla insanlar yeni iş imkânları bulmak için ekseriyeti şehirlere göç etmişlerdir.<sup>136</sup> Bu yıllarda okula gitme imkânına kavuşan köylü çocukların DP iktidarının sağladığı din dersleri ve imam hatip kurslarıyla<sup>137</sup> yeni dinamik bir İslamcı kuşağın oluşmasına zemin hazırladığını söyleyebiliriz. Bu dönemde Müslümanların dini kimliklerinin sınırlandığı özel alandan kamusal alana geçişi sağlanmıştır.<sup>138</sup>

---

<sup>130</sup> Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003, ss. 188-189.

<sup>131</sup> Tunaya, *İslamcılık Akımı*, s. 189.

<sup>132</sup> Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 170.

<sup>133</sup> Doğan Duman, *Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslamcılık*, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1999, s. 34.

<sup>134</sup> Caporal, *Kemalizm'de ve Kemalizm Sonrası Türk Kadını*, s. 249.

<sup>135</sup> 1960-1980 arasında gerçekleşen toplumsal hızlı bir hareketlilik yaşanmıştır. Bu durumda kent nüfusunun aldığı göç neticesinde, konut sorununu, gecekondulaşma ve artan erkek işsiz nüfusu, büyük kentlerde gözle görülür hale gelmiştir. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, İstanbul: Dora Yayıncılık, 2009, s. 567.

<sup>136</sup> Meral Akkent, "Osmanlı Büyükannelerin Feminist Talepleri: Geçmişe Kısa Bir Bakış", *Kadın Hareketlerinin Kurumsallaşması: Fırsatlar ve Rizikolar*, İstanbul: Metis Yayınları, 1994, s. 17.

<sup>137</sup> Ömer Okutan, "Din Eğitimi", *Cumhuriyet Döneminde Eğitim*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983, ss. 409-425.

<sup>138</sup> Çaha, *Açık Toplum Yazıları*, s. 477.

### *a) İslamcı Kadının Kendini Tanımlama Süreci*

İslamcı kadını tanımlama mevzusu her daim kadın bedeni üzerinden yürüten bir olgu olagelmıştır.<sup>139</sup> Bunun en açık örneği İslamcı kadınların modern batı hegemonyasına karşı gösterdikleri direnişin sembolü haline gelen başörtüsüdür. Bu direnişin oluşumu belli bir süreç içerisinde olgunlaşmıştır. Dolayısıyla net bir tanım yapmaktan ziyade süreç içerisinde oluşan İslamcı kadın kimliğini ele almak daha doğru olacaktır. İslamcı kadınlardan bahsettiğimizde onların kamusal görünürlükleri üzerinden bir değerlendirme söz konusudur. Dolayısıyla İslamcı kadının serencamına değinmek için kadınların özel alandan yani evlerinden dışarıya çıktıkları alanlara bakmak gerekmektedir.

Kadınlarla ilgili çalışmalar her ne kadar II. Meşrutiyet'le birlikte başlasa da Cumhuriyet döneminde bu durum daha hızlı olmuştur. Daha önce açıkladığımız üzere bu dönemde yapılanlar laik ve seküler bir kadın imajı çizdiği için İslamcı kadınların kendilerine yer bulamadığı alanlar olmuştur. Kadının hayatındaki dini sembollerin ortadan kaldırılması ve köklü bir değişimin sağlanması için ciddi adımlar atılmıştır.<sup>140</sup>

İslamcı kadınların kamusal alandaki görünürlükleri toplumsal cinsiyet algısının yanında politik gerekçelerle ideolojik bir hattı da temsil etmekle alakalıdır. İslamcı ideolojinin "modernleşmiş" iktidar mücadelesine meydan okuması, İslamcı aktörlerin kendi siyasal anlayışlarının kamusal alandaki tezahürleriyle mümkün olmuştur.<sup>141</sup> Bu anlayışla toplumun İslamlaşmasının en açık ve kontrol edilebilir yönü kadınların örtünmesi, erkeklerin sakal bırakması gibi görünürlüğü olan toplumsal durumlarla açıklanabilmektedir.

Çok partili hayata geçişle birlikte artan sanayileşme ve sanayileşmenin beraberinde getirdiği şehirleşme olgusunun yarattığı toplumsal hareketlilik, İslamcıların kamusal alana taşınmasını kolaylaştırmıştır. 1960'ların başından itibaren şehre yerleşen İslamcılar, modernleşme/batılılaşma karşısında kayba uğrayan Müslümanlık bilinçlerini tekrar diriltmek istemişlerdir.<sup>142</sup>

27 Mayıs 1960 darbesiyle başa geçen Milli Birlik Komitesi (MBK) yeni bir anayasa çalışması başlatmıştır. Eski anayasaya göre daha liberal maddeler içeren anayasa, güçlü

---

<sup>139</sup> Göle, *Modern Mahrem*, ss. 29-30.

<sup>140</sup> Talip Küçükcan, "Kamusal Alan ve Din", *Köprü*, S. 99, (Yaz 2007), <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=862> (12.04.2019).

<sup>141</sup> Göle, *Modern Mahrem*, s. 35.

<sup>142</sup> Aktaş, *Tesettür ve Toplum: Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, ss. 25-27.

yürütmenin önüne geçmek maksadıyla güçler ayrılığı ilkesini benimseyen bir anayasa olmuştur.<sup>143</sup> 1961 Anayasası ile değişen ve gelişen ülke politikaları liberal ve demokratik bir yönde seyir etmiştir. Bu durumdan faydalanan İslamcılar, fırsatı değerlendirmeye çalışmışlardır. Ancak bu dönemde en büyük tehdit olarak görülen komünizm tehlikesi ile mücadele etmek öncelikli meseleleri olmuş; İslamiyet'in komünizme karşı koyabilecek tek engel olduğu görüşü benimsenmiştir.<sup>144</sup> Bu yıllarda Komünizme adeta savaş açan İslamcı yazar propagandasını yazdığı yazılarla sürdürmüştür.<sup>145</sup> Komünizmle savaşmak için planlı ve programlı olunması gerektiğini savunan Eygi, savaşmanın tankla-tüfekle değil "vâzihan ve sarahaten bilmek" ile olacağını belirtmiştir.<sup>146</sup>

1960'dan 1970 yılına kadar batı imajına karşı antikomünist ve muhafazakâr özelliklerle karşımıza çıkan İslamcılar arasında kadınlar kamusal alanda bu imaja aykırı bir şekilde "başörtüsüyle" zikredilmeye başlanmıştır. İslamcı kadının bayrağı ve sloganik ifadesi olarak görülen başörtüsü, İslamcı kadının tanımlanmasının vazgeçilmez unsuru olmuştur. İslamcı kadınların bu duruşu, İslami değerlere sahip çıkma çabaları ve İslami yaşama bağlı kalma isteklerinin simgesel ifadesi olarak görülmüştür.<sup>147</sup>

Cumhuriyet'le birlikte kadın kimliğinin "gerici" ve "ilerici" sıfatlarıyla nitelendirilmesi kadının toplumsal ve hukuki statüsünü tartışmaya açmıştır. Kemalistler için gelenekselliği, işsiz ve cahil kesimi ifade eden "örtünme", İslamcılar için dinin kesin bir emri ve cinsel sömürüye karşı bir set olarak değerlendirilmiştir.<sup>148</sup>

Başörtüsüyle ilgili 1960'lı yıllardaki ilk tartışma, 1964'te Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'ni birincilikle bitiren Gülşen Ataseven'in başörtülü olduğu için kürsüye çıkarılmamasıyla başlamıştır. Akabinde 1967'de Ankara İlahiyat Fakültesi'ndeki derslerine başörtülü olduğu için izin verilmeyen Hatice Babacan'ın okuldan atılması ile tartışmalar büyümüştür. Özellikle bu dönemde büyük ses getiren Şule Yüksel Şenler<sup>149</sup>, verdiği konferanslarla İslamcı kadınların gözünde çok önemli bir rol-model olmuştur.<sup>150</sup>

---

<sup>143</sup> Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Phoenix Yayınları, 2007, ss. 16-55.

<sup>144</sup> Tunaya, *İslamcılık Akımı*, s. 184.

<sup>145</sup> Mehmet Şevket Eygi, "Komünizme Karşı İslamiyet", *Bugün*, 7 Kasım 1967, s. 5.

<sup>146</sup> Bozaslan, *1967'den 2000'lere Değişen İslamcı Kadın Kimliği: Cemiyetin Kurtarılmasından Bireysel Yaşam Kaygılarına Doğru*, ss. 42-43.

<sup>147</sup> Şirin Tekeli, *Kadınlar İçin: Yazılar (1977-1987)*, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1988, s. 331.

<sup>148</sup> Göle, *Modern Mahrem*, s. 130.

<sup>149</sup> Şule Yüksel Şenler'i daha ayrıntılı bir şekilde ileride inceleyeceğiz.

<sup>150</sup> Bozaslan, *1967'den 2000'lere Değişen İslamcı Kadın Kimliği: Cemiyetin Kurtarılmasından Bireysel Yaşam Kaygılarına Doğru*, s. 58.

İslamcı kadınların bu dönemde batılılaşma cereyanına karşı göstermiş olduğu tepki en başta İslam'a dönüş çağrısı olmuştur. En azından modernleşmenin yarattığı toplumsal ve kültürel tahribatın durdurulmasına dönük bu çağrı, gönüllülük esasına göre kadınların başrolünde gerçekleşmiştir. Burada çok önemli bir rol üstlenen Nurcu kadınlar adeta vaizlik rolüne bürünmüşlerdir. Said Nursi önderliğindeki "talebe-i nur"lar<sup>151</sup>, pasif direniş örneğiyle kadınların aktif rol almasını sağlamıştır.<sup>152</sup> Said Nursi'nin özellikle Müslüman kadın ve tesettür üzerine görüşlerinin yer aldığı Hanımlar Rehberi isimli eseri, "nur talebesi" kadınlar için özel ve kamusal alandaki önemli bir rehber kitap olmuştur. Çünkü kitapta kadın, çocuk, annelik, eşlerin İslami hak ve ödevleri, çok evlilik, İslami evlilik, kadınların İslami görevleri ve tesettür gibi konular yer almaktadır. Ayrıca kadın nur talebelerinin Said Nursi'ye gönderdikleri mektup ve şiirler de mevcuttur. Said Nursi kadınları kendi tabiriyle birer kahraman olarak nitelemiş ve vazifelerinin önemini belirtmek maksadıyla onlara ikazlarda bulunmayı da ihmal etmemiştir. Nursi, kadınların annelik ve çocuk bakmak gibi işlevini "fitrat" kelimesiyle açıklamaya çalışmıştır.<sup>153</sup> Böylece kadının toplumdaki yerini İslami usule göre desteklemeye çalışarak erkek ile kadın paydalarını ayırmaya çalışmıştır.

### ***b) İslamcı Kadının Kamusal Alana Çıkışı ve Şule Yüksel Şenler***

1960'lı yıllarda Gülsen Ataseven, Hatice Babacan gibi isimler başörtülü olmaları sebebiyle sorunlar yaşamışlardı. Müslüman kadınların kılık-kıyafet ile ilgili yapılan ve özelde başörtüsü üzerinde gelişen tartışmalar bu dönemde yeni boyutlar kazanmıştır. 1968'de Ankara İlahiyat Fakültesi öğrencisi olan Hatice Babacan'ın fakülte idaresi ve bazı hocaları tarafından "tarikatlar ile bağ kurduğu ve başka amaçlar için örtündüğü" öne sürülerek başörtüsüyle derse girmesi engellenmişti.<sup>154</sup> 1968'in Mayıs ayında Hatice Babacan ile okuldan atılan Mustafa Demirsöz, tanık olduğu bu durumu yıllar sonra dile getirmiştir. Demirsöz, Babacan'ın dindar bir ailenin kızı olduğunu, tarikatlarla uzaktan yakından hiçbir ilgisi olmadığını ancak başörtüsüyle derse girmek istediğini belirtmiştir. Ancak bu olayı bir örgüt elemanı tarafından tertiplendiğini iddia eden Prof. Dr. Neşet Çağatay şu şekilde anlatmaktadır:

---

<sup>151</sup> Said Nursi talebelerine nur talebesi anlamına gelen "talebe-i nur" ile hitap etmiştir.

<sup>152</sup> Findley, *Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007*, ss. 247-287.

<sup>153</sup> Said Nursi, *Hanımlar Rehberi*, haz. Abdullah Aymaz, İstanbul: Envar Neşriyat, 2012, ss. 2-54.

<sup>154</sup> Aktaş, *Tanzimat'tan 12 Mart'a Kılık-Kıyafet ve İktidar*, s. 393, "Z. Münteha Polat ile Konuşma", *Zaman*, 20.12.1988.



“Otuz yıllık meslek hayatında, bu Fakültede başörtülü kız öğrenci görmemiş bir öğretim görevlisi (Profesör) bu kıza '... Dışarıda nasıl gezeren gez ona hükümetin karışması lazım beni ilgilendirmez ama burada ya başını aç veya sınıfı terk et' der.”<sup>155</sup>

Hatice Babacan ve Mustafa Demirsöz'ün fakülteden uzaklaştırılmaları diğer öğrencileri de tetiklemiş, bu olayı boykot eden 50 kadar İlahiyat öğrencisi 15 Nisan'dan itibaren derslere girmemeye başlamışlardı.<sup>156</sup> Sezai Karakoç, bir yazısında bu olayla ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

“Hâlbuki başka fakültelerde başını örten kızların bulunduğu bir gerçektir. Batı'da böyle bir şey gayet olağan karşılanır, hatta birçok profesörün dikkatini bile çekmezdi. İlahiyat Fakültesi ise bunu örnek bir davranış olarak görmeliydi.”<sup>157</sup>

Bu olaylarla başlayan mesele daha sonra farklı boyutlarıyla tartışılmaya başlanmıştır. Devletin bu dönemde uyguladığı ayrıştırıcı tutum, başörtüsü temelinde yeni bir kadın hareketinin başlamasına neden olmuştur. Bu hareket İslamcı kadın hareketi olarak kabul edilmiştir.<sup>158</sup>

1967'den itibaren ülkede başörtüsü etrafında cereyan eden canlanma ve buna bağlı başlayan tartışmaların içinde yer alan Şule Yüksel Şenler'in ismini zikretmek gerekmektedir. Çünkü bu yıllarda gazete yazıları, konferansları ve kendisine özgü başörtüsü biçimiyle kadınların mücadelelerini etkilemiştir. Özellikle genç kızların örtünme kararlarında örneklik teşkil eden Şenler, bu yıllarda *Kadın* gazetesinde çeşitli konularda yazılar yazarak yazı hayatına başlamış, birçok konuda ilkleri yaşamış bir kadındır: Başörtülü ilk gazeteci, başörtüsüyle mahkemeye çıkan ilk kadın mahkûm, Müslüman kimliğiyle konferanslar veren ilk konuşmacı kadın, "hidayet romanı" türünün ilk yazarı... Bunların yanında başörtüsü ilk kez Şenler sayesinde üniversitelerde tartışma konusu olmuştur. İslamcı kadın mücadelesinde başörtülü kadınların sembol ismi haline gelen Şenler, İslamcı kadın kimliğinin oluşmasında öncü rolündedir.<sup>159</sup>

1965'te Risale-i Nurları okuduktan sonra hidayete kavuştuğunu dile getiren Şenler, bu tarihten itibaren başını örterek namaz kılmaya başlamıştır. Bundan sonra *Kadın*

<sup>155</sup> Neşet Çağatay, *Türkiye'de Gerici Eylemler*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972, s. 62.

<sup>156</sup> “İlahiyat Fakültesi Boykotu Başladı”, *Milliyet*, 16.04.1968, s. 3.

<sup>157</sup> Sezai Karakoç, *Sütun*, İstanbul: Fatih Yayınevi, 1969, s. 65.

<sup>158</sup> Tekin, "İslamcılığın Cinsiyeti", s. 566.

<sup>159</sup> Sibel Eraslan, "Şule Yüksel'in Yazı Masası", Şule Yüksel Şenler, *Bize Ne Oldu*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015, ss. 5-39.

gazetesindeki yazılarına son vermiş, yaptığı konuşmalarla kadınlara İslam'ı anlatmayı tercih etmiştir. *Yeni İstiklal*, *Bugün*, *Sabah* gazetelerinde Müslüman kadınlara dönük yazıları büyük ilgi görmüştür. Şenler'in *Bugün* gazetesinde yayınlanan yazıları ve verdiği konferanslar kadınların "Müslümanca" bir hayat yaşamalarını savunuyordu. Şenler'in bu söylemleri Kemalist kadın gruplarının ve sol basının tepkisini üzerine çekmişti. Bunların başında Türk Kadınlar Birliği, Üniversiteli Kadınlar Derneği ve İlerici Kadınlar Derneği gibi dernekler geliyordu. Yapılan saldırı ve suçlamalara karşı Şule Yüksel Şenler, *Bugün* gazetesinde bir avuç "ilerici" bayanın Türk kadınıni temsil edemeyeceğini yazmıştı. Kadının mağduriyetten İslam'la kurtulduğunu düşünen Şenler, Allah'ın emirlerine savaş açan tesettür aleyhtarları hemcinslerinin bulunuşundan esef ve hicap duyduğunu yazmıştı.<sup>160</sup>

Şenler, "Şule başı" başörtüsüyle geleneksel örtünmenin yanında modern bir örtünme modeli ortaya çıkarmıştır. Kendi ifadesiyle "modern, şık ve zarif" diye nitelediği başörtüsünün çağa son derece uygun olduğunu dile getirmiştir. Bu yeni imajla birçok şehri dolaşan Şenler daha önce rastlanılmamış İslamcı kadın kimliğinin örnekliğini teşkil etmiştir. Konuşmalarında Türkiye'deki manevi buhranı dile getirmeye çalışmış, başörtüsünün İslamcı kadınların sembolü haline gelmesinde öncülük etmiştir.

Şenler, başörtüsüne yönelik eleştirilere cevap vererek "Gerçek Türk Kadını" portresini yeniden tarif etmeye çalışmıştır:

“Gerçek Türk kadını, saadetini bir riya, kompliman ve Frenklere mahsus tarzlarda eğlence ve sefahat âlemleri tertip edilen kadın-erkek karmakarışık cazlı danslı toplantılarda değil, eşi ve çoluğu çocuğu ile nezih ve sıcacık mazbut aile yuvasında arayan ve bulandır.”<sup>161</sup>

Dönemin modası haline gelen mini eteğe karşı olan Şenler, konuyu yazılarında dile getirerek bu kıyafetin yasaklanmasını istiyordu. Çünkü Şenler, birçok ülkede mini etek giyiminin denetim ve kontrol altın alındığından söz ediyordu.<sup>162</sup> Şenler'e, yazı hayatı ve konferanslarından dolayı birçok kez dava açılmıştır. *Bugün* gazetesinde 11 gün süren "Cumhurbaşkanı'na Açık Mektup" başlıklı yazı dizisinden dolayı 1970'de 13 ay 10 günlük hapis cezasına çarptırılmıştır.<sup>163</sup> Hapiste kaldığı günlerde de yazmayı bırakmayan

<sup>160</sup> Şule Yüksel Şenler, "Kadın Mağduriyetten İslam'la Kurtulmuştur", *Bugün*, 15.12.1968, s. 7.

<sup>161</sup> Şule Yüksel Şenler, "Müfteri Kadın", *Bugün*, 19.12.1968, s. 7.

<sup>162</sup> Şule Yüksel Şenler, *Bize Ne Oldu*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015, ss. 30-75.

<sup>163</sup> Bakiye Marangoz, Aysel Z. Tozduman, *Ne Dediler?*, İstanbul: Gümüş Basımevi, 1988, ss. 53-67.

Şenler, başyazarlığını yaptığı ve ağabeyi tarafından yayınlanmaya başlanmış olan *Seher Vakti* dergisi kapatılmıştır. Bu dönemde gazete yazılarından oluşan birçok kitabı yayınlanmaya başlanmıştı. Şenler'in en çok ilgi çeken kitabı Huzur Sokağı romanının birçok baskısı yapılmıştır. Örtünen modern bir genç olan Feyza'yı anlatan bu roman daha sonra başrolde Türkan Şoray'ın yer aldığı "Birleşen Yollar" adıyla sinemaya da aktarılmıştır.<sup>164</sup> Hüzünlü sonla biten hikâye, birçok kesim tarafından sevilmiş ve takdir edilmiştir. Sinemada alışık olunmayan "sonradan örtünme" senaryosu, Şenler'in kadın konusuyla alakalı "hidayete erme" düşüncesinin yansıması olmuştur.

Özetle Şenler, Cumhuriyet elitlerinin "yeni kadın" imajını cesaretle eleştiriye açmıştır. Göstermiş olduğu örneklikle, bir başörtülü kadının kamusal alanda var olması için ciddi çaba sarf etmiştir. Kadının kamusal alanda yer alması için ön şart gibi takdim edilen profan değer yargıları yerine, İslami bilinçle kamusal alanın yeniden yapılandırılması fikrini ortaya atmıştır.<sup>165</sup> Dolayısıyla başörtülü kadının özel alandan-kamusal alana geçişini sağlamak için öncü bir kadın olmuştur.

---

<sup>164</sup> Demet Tezcan, *Bir Çığır Öyküsü: Şule Yüksel Şenler*, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2014, ss. 239-255.

<sup>165</sup> Yıldız Ramazanoğlu, "Şule Yüksel İçin Ne Dediler", *Bir Çığır Öyküsü: Şule Yüksel Şenler*, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2014, s. 368.

## İKİNCİ BÖLÜM

### CİHAN AKTAŞ VE İSLAMCI KADIN

#### A) İSLAMCILIK VE İSLAMCI KADIN

##### 1) İslamcılık

İslamcılık, esasında iki yüzyıllık bir geçmişe ve birikime sahiptir.<sup>1</sup> İslamcılığı dini anlayış ve yaşantılarla birlikte gelişen, dini kaynaklardan hareketle yenedünya tahayyüllerine karşı kendine bir yol açmaya çalışan tartışmaların bütünü olarak kabul edebiliriz. Elbette bu tanımlamayı çeşitlendirmek mümkündür. Nitekim İslami konularda tefekkür eden ve İslam dininin sosyal ve siyasi boyutlarını anlama gayretinde olan birçok yazar ve düşünür İslamcılıkla ilgili bir tanımlamaya gitmiştir. Bunlardan biri de Cihan Aktaş'tır. Ona göre İslamcılık, İslamiyet'in anlaşılma ve yaşanma biçimlerini teoride ve pratikte tartışmaya açan bir harekettir. Yazara göre İslamcılığın ortaya çıkışı, geleneksel İslami bakış açısını modern Batı karşısında yorumlayan yeni bilinçlerle ilişkilidir. Çünkü Müslümanların dünyevi plandaki eksikliklerine, modern dünya karşısındaki çaresizliğine ve sadece ahiretle ilgili sorularla yanıt vermeye çalışan düşünceye karşı bir düşünce gerekiyordu.<sup>2</sup>

Aktaş'a göre, Türkiye'de İslamcı sıfatını taşıyan Müslümanların birçok özellikle nitelendirilerek özel bir İslami anlayışa sahip oldukları vurgulanmıştır. Örneğin bu Müslümanların siyasi eğilimleri için sağcı, Erbakancı, muhafazakâr ve hatta Nurcu gibi sıfatlar kullanılmıştır. Dolayısıyla Aktaş, burada Müslümanlar için kullanılan sıfatlar kadar İslamcı nitelemesinin kullanılmasını da normal görmüştür.<sup>3</sup> Zira İslamcılık, İslam'la entelektüel bir uğraşı olarak ilgilenen elit bir zümrenin tekelinde olan bir konu değildir. İslamcılık, kendini İslam dinine bağlı hisseden herkesi bir şekilde ilgilendirmiş ve etkilemiştir. Bunun yanı sıra kendi iç dinamiklerini değerlendirmeyi de ihmal

---

<sup>1</sup> Yücel Bulut, "Türkiye'de İslamcılık ve Tercüme Faaliyetleri", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, S. 31, 2013, ss. 339-340.

<sup>2</sup> Cihan Aktaş, *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey: İslamcılık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, s. 23.

<sup>3</sup> Cihan Aktaş, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2007, s. 54.

etmemiştir. Dolayısıyla İslamcılık hem siyasi hem de toplumsal alandaki varlığını toplumun her kesimini kuşatacak şekilde, eleştirel bir söylemle geliştirmiştir. Aktaş'a göre İslamcılar, kendini yeniden doğuran bir kuşaktır. Bu yüzden hem doğmanın hem de doğurmanın sancılarını yaşamışlardır. Siyasi ideolojinin dayattığı seküler hayata karşı direnen Müslümanların zorlu hayat mücadelesi buna örnek teşkil etmektedir. Bu mücadelede Müslümanların yeni hayat standartlarına ve biçimlerine karşı göstermiş oldukları direncin yanında yeni arayışlar için İslamcılığın sorduğu sorulara cevap bulması çok önem arz etmektedir. Ancak Aktaş'ın vurguladığı gibi İslamcılığın hayatı detaylı bir şekilde tanımlama kapasitesinin yetersizliği onun en büyük zaafı olduğu gerçeğini de görmemiz gerekmektedir. Özellikle İslamcıların siyasal alanda yaşadıkları belirsizlik onların siyasi yükselişlerinin tersine, bir siyasal kimlik arayışına itmiştir. Bu da Müslümanlara siyasal bir kimlik kazandırırken bir yoksullaşmayı<sup>4</sup> da beraberinde getirmiştir.<sup>5</sup>

Cihan Aktaş'a göre İslamcılık, entelektüalizmle ilişkili bir şeydir. İslami hayatın, iman ve cihat kavramlarıyla tanımlanmasıyla ilintilidir. Nitekim hayat, iman ve cihattan ibaret olduğuna göre bir şey bunlarla ilintili değilse üzerinde durmaya değmez.<sup>6</sup> Hayatı bir mücadele alanı olarak gören İslamcılık anlayışı, hayatın insanlar nezdinde bulunan alanlarına dokunmak durumundadır. Dolayısıyla İslamcıların ilgi alanları bu bağlamda kültür, sanat, edebiyat, müzik, sinema ve daha birçok insan eylem ve ilgileriyle ilişki içinde olmak durumundadır. İslamcılığın ana gayesi bu alanlara uymaktan ziyade belki de onları kendi kaidelerine uydurmaktır.

Aktaş'a göre İslamcılar, Kelime-i Şahadet'teki "La"yı, tevhidi dünya görüşü için ilk reddiye olarak kabul etmişlerdir. Ancak kamusal alanda farklı bir hayat tarzı olarak benimsenen İslamcılığın, dünyevi sisteme karşılık gelecek bir model eksikliği bariz bir şekilde ortada duruyordu. Bunun bir sonucu olan Batı öykünmeciliği kamusal alandaki ilişkileri zorlamıştır. Bu durum ilmihal eksikliklerinden dolayı hayatın modern yaşamına cevap vermede eksik kalıyordu.<sup>7</sup> Dolayısıyla Müslümanların siyasal-kamusal alandaki

---

<sup>4</sup> Cihan Aktaş'ın "yoksullaşma"dan kastı, Müslümanların modern çağı detaylı tanımlama, anlama ve sorunlara çözüm üretmedeki yetersizliklerini vurgulamaktır.

<sup>5</sup> Aktaş, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, s. 55.

<sup>6</sup> Aktaş, *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey: İslamcılık*, s. 26.

<sup>7</sup> Cihan Aktaş, "Yetersiz Olan İslam Değil, Müslümanların Algıları ve Uygulamalarıdır", *İktibas*, S. 315, (Şubat 2005), ss. 31-36.

dar konuşlanma süreci onların özel alanda sıkışıp kalmasının sebebi olarak görülüyordu. Bu yüzden Aktaş, özel alana sıkıştırılmaya çalışılan İslamiyet'i bütün boyutlarıyla hayatın içine girmeye çalışan bir dalga olarak görmüştür.<sup>8</sup> İslam'ın kamusal alandaki yerini sorgulayan İslamcılar, bu konuyu laik-seküler düzen içerisinde düşünmeye başlamışlardır. Bu durum Türkiye özelinde en azından bu şekilde cereyan etmiştir. Bu arayışta olan İslamcılar, özel alandan kamusal alana geçişi yaparken çağdaşlaşma ya da modernleşme adına Batı öykünmeciliğine başvurarak kamusal alandaki ilişkilerinde zorlanmıştır.<sup>9</sup>

Aktaş, İslamcılığı bütünsel bir mercekle tutarak onun kendinden önceki İslami akımlardan ayrıldığını savunur. Aktaş'a göre bu ayrım İslam'ın uhrevi ve dünyevi bir muhtevaya sahip olmasıyla ilintilidir. Nitekim İslamcılık, uhrevi arayışlara cevap bulmanın yanında, İslamiyet'in her şeyden önce siyasal bir hareket olarak vücut bulup yayıldığını hatırlatma görevini üstlenmiştir. İslamcılığın siyasal düzene söyleyeceği en güzel dayanak teokratik bir anlayıştan yana değil, şuraya dayalı bir yönetimle (belki bir ölçüde demokratik) bütün halk kitlesine yönelik anlayışa sahip olmasıdır. Bu anlayış İslamcılarının, ayrıt edici bir vasfı olarak kabul edilmektedir. Ayrıca İslamcılık, geçmişin sisli ve örtük yanlarını öğrenme ve irdelemeye dönük bir hesaplaşmayı gerektirmektedir. Bu bir öğrenme sürecidir. Aktaş, bunlara ek olarak İslamcılığın çok geniş bir yelpazeye sahip olduğunu söyler:

“Ne de olsa İslamcılık hiçbir zaman yekpare, başından sonuna aynı biçimi taşıyan bir hareket olmamıştır. Bu bağlamda Doğucu olduğu kadar Batıcı, seçkinci olduğu kadar halkçı, muhafazakâr olduğu kadar devrimci, demokratik olduğu kadar otoriter ve ataerkil olduğu kadar feminist İslami anlayışlardan da söz edilebilir.”<sup>10</sup>

İslamcılığın başta bütüncül gibi gözükken yapısının bu şekilde değişik formlara dönüşmesi sadece İslamcılık özelinde olan bir durum değildir. Dinsel eğilimlerin bu değişkenlikleri zamanla kendi bütünsel yapısından ayrı olarak birlikçi formuna aykırı sosyo-politik bir hüviyete dönüşebilir.<sup>11</sup> Dolayısıyla dönüştüğü parametrelere yüklediği anlamla kendini idame ettirir. Bu durumda aklımıza şu soru gelmektedir: Peki kimlerdir

<sup>8</sup> Aktaş, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, ss. 56-57

<sup>9</sup> Aktaş, *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey: İslamcılık*, s. 26.

<sup>10</sup> Aktaş, *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey: İslamcılık*, s. 27.

<sup>11</sup> Cihan Aktaş, "Ruşen Çakır Söyleşisi", akt. Ruşen Çakır, *Direnış ve İtaat: İki İktidar Arasında İslamcı Kadın*, İstanbul: Metis Yayınları, 2000, s. 130.

bu İslamcılar? Aktaş, yazı ve fikir dünyasında birçok kişiyi örneklendirirken aralarındaki ayırıcı unsurların yanında ortak dil olan 'İslami arayış' dikkatlerden kaçmamaktadır.

İslamcılığı Müslümanların eksikliğini hissettiği bilgiyle karşılaşma, geçmişi ile bir hesaplaşma olarak niteleyen Aktaş, duygusal boyutları ağır basan bir hareket olarak şöyle izah etmektedir:

“İslamcılık; ayetlerle, hadislerle Gariplerin Kitabı'yla, Asr Suresi'yle, Sezai Karakoç'la, Cemil Meriç'le, Akla Karşı Tezler'le, Ehl-i Suffa'yla, Kerbela Vakası'yla, Hz. Hüseyin'le, Ehl-i Beyt'le, Ebu Zer'le, Gazali'yle, Musa Carullah'la, Akif'le, Kırk Ambar'la, İbrahimi tevhit anlayışıyla, Ayetullah Humeyni'yle, Ali Şeriatî'yle, Malcolm X'le, Meryem Cemile'yle, hatta Tolstoy'la, Emerson'la, Thoreau'yla tanışmanın da adıydı aynı zamanda...”<sup>12</sup>

Cihan Aktaş, yukarıda da değindiği gibi, İslamcılığı değerlendirirken, kendisini dünyaya kapatmış bir hareketi kastetmemektedir. İslamcılığın tarihten ve toplumdan hatta coğrafyasından soyutlayarak kendini idame ettirmesi pek mümkün değildir. İslamcılık yalnız kendi tarihini ve coğrafyasının kaderiyle yüzleşecek sabit bir olgu değildir. Küreselleşen dünyanın içinde kendi kültürünü ve dinamizmini harmanlarken kendi din özünden beslenmesi gerektiğini unutmamalıdır.<sup>13</sup>

İslamcılık ile İslam bir ve aynı şeyler midir? Aktaş'a göre İslamcı hareketin kastettiği her şeyin İslam ile birebir özdeşleştirilmesi yanlıştır. Çünkü insani yorumun dokunduğu bir şeyin özüne ve içeriğine göre saf halde kalması pek mümkün değildir. Dolayısıyla Aktaş, saf bir İslam anlayışının ancak Allah katında mümkün olabileceğini vurgulamaktadır. Nitekim İslamcılık anlayışının çıkış noktası da bu açıdan bakıldığında Allah'ın muradını, kendi zaman ve zeminin şartlarına uygun bir şekilde yerine getirmek üzerinedir. Başka bir ifadeyle, çağının tanığı olma sorumluluğu ve bilincinde olma ve İslam'ın mesajını modern dünyaya duyurmayı vazife edinme, her daim İslam'ın kaidelerini kendi hayatında yaşama ve kendi milli sınırlarıyla yetinmeyen bir açıklamadır İslamcılık.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Aktaş, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, ss. 60-61.

<sup>13</sup> Ümit Aktaş, "İttihad-ı İslam, İslamcılık ve İslami Hareket(ler): Bir Kriz Sürecinde Strateji Arayışları", *Özgün Düşünce*, S. 1, (Ocak-Şubat-Mart 2009), ss. 96-100.

<sup>14</sup> Aktaş, *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey: İslamcılık*, ss. 362-363.

## 2) İslamcılığın Siyasal Seyri

Aktaş'a göre İslamcılık, dönemseller durumlara göre söylemini güçlendiren ve aynı zamanda bu söyleminde değışikliğı giden bir refleks hareket olarak Kur'an ahkâmıyla sorular sorar. İslamcılık, Müslümanların yaşadığı sorunların tanımlanmasıyla ilgili olduğu kadar çağdaş insanın sorunlarına çare aramak durumundadır. Aktaş'ın deyiimiyle, "siyasal olduğu ölçüde kültürel ağırlıklı bir çabanın adıdır."<sup>15</sup>

Aktaş'a göre, Türkiye'de 1980 İslamcı kuşağın kendini ifade şeklinde olmasa dahi belli konulardaki tutum ve davranışlarını sorgulama reaksiyonlarının yetersiz hatta başarısız olduğu açık bir gerçekliktir. Bu dönemlerde İslamcılar maddi kalkınma programlarından çok gözlerini ileriye çevirmiş romantikler arasındadırlar. Sol'a evrenselci, halkçı, emek ve devrim gibi kavramları bırakan İslamcılar, kendilerini "otoriteye itaat" ile yan yana koymayan bir siyaset görüşü seçmişlerdir. Ancak Aktaş'a göre İslamcılar bugün, kendi içlerindeki muhafazakârlaşma eğilimi karşısında seçimlerini yapmak durumundadırlar. Onlar için yeni bir kavşak hüviyetini taşıyan bu durum, ezberlerin ve iktidar alanlarının mevzisini bozma seçeneklerini içeriyor.<sup>16</sup> Nihayetinde Müslümanlar zihin konforlarını bozacak bu tartışmaların cevabını bulmak durumundadırlar.

Aktaş'a göre, 1950'lerde Demokrat Parti ile gelen yumuşama dönemiyle görece özgür bir ortam sağlanmaya çalışılmıştır.<sup>17</sup> Fakat kadınlar için düşünülen şartlar dindar kadınlar için düşünülmemiştir. Dindar ve iffetli bir kadın için "sokak" yani kamusal alan güvenilir değildir. Hâlâ kadınlar için türlü tehlikeler ve tuzaklarla doludur. Bu alanlar daha çok erkek dolanımıyla tanımlanmış alanlardır. Dolayısıyla kamusal alan yerine kadının enerjisini, ailenin huzur ve mutluluğı için harcaması gerektiğı tavsiye edilmektedir. Bu dönemde, iddialı dini yayınlarda yer alan yazılarda da kadının temel görevinin kocasını mutlu eden, çocukların eğitiminden ve bakımından sorumlu, ev işlerinden mesul, geleneksel kadın modelini savunulduğunu görüyoruz.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Aktaş, *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey: İslamcılık*, s. 363.

<sup>16</sup> Aktaş, *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey: İslamcılık*, s. 365

<sup>17</sup> Cihat Göktepe, "Demokrat Parti Dönemi İç ve Dış Siyasi Gelişmeler (1950-1960)", *Osmanlı'dan İkibinli Yıllara Türkiye'nin Politik Tarihi*, ed. Adem Çaylak vd., 4. b., Ankara: Savaş Yayınları, 2012, s. 363.

<sup>18</sup> Cihan Aktaş, "Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C. 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 827.



1950'li yıllarda İslamcılarının kadın konusuyla ilgili yazılarına pek rastlanmadığını söyleyebiliriz. Ancak *Büyük Doğu* dergisini çıkaran Necip Fazıl Kısakürek'in eşi Neslihan Kısakürek'in dergide kadınlarla ilgili yazdığı yazılar istisna olarak gösterilebilir. Aynı şekilde daha önce de belirttiğimiz gibi Said Nursi'nin *Hanımlar Rehberi* de bu kategoride değerlendirilebilir. Konuların daha çok kadınların modern giyim tarzlarına karşı kadının iffetini koruması ve aile sorumluluğu hakkında telkinlerde bulunan bir içeriğe sahip olduğunu görüyoruz.<sup>19</sup>

1960'lı yıllarda darbe ile birlikte kılık kıyafete karşı eğilimin daha da arttığı gözlemlenmektedir. Bu dönemde dindar Müslümanların 'dinsel bağına' karşı 'aydın din adamları' yetiştirme politikası gündeme taşınmıştır. Aktaş'a göre bu dönemde kadınların kamusal alana çıkma konusunda bir yumuşama olduğu söylenebilir. Yine de iddialı dini kaynaklar kadının aile dışındaki hayatının kadın için tehlikeli olduğu görüşündedir.<sup>20</sup> Örneğin 1968'de Türkiye İslam Enstitüsü Talebe Federasyonu'nun dağıttığı 'Müslüman Türk Kadınlara Hitap' adlı beyannamede, "Kadın hakları, hürriyetleri teraneleri altında kadın yaratılışına zıt bir hayat tarzına sürüklendiği; aile müessesinin zayıfladığı, fuhuş ve zinanın kolaylaştığı, bunun da adının hürriyet konulduğu" şeklinde açıklamalar yapılmıştır.<sup>21</sup>

1968'lerde başörtüsü meselesiyle İlahiyat Fakültesinde başlayan öğrenci olayları ve akabinde yaşanan gerginlik ve tartışmalar yaşanmıştır. Bu yıllarda kadınlara model olan Şule Yüksel Şenler dalgası da unutulmamalıdır. Aktaş'a göre Şenler, başörtüsü meselesinde yaptığı konuşmalar ile kadınların mücadelesinde sembol bir isim olmuştur.<sup>22</sup>

1970'li yıllarda İslami kesimde kadın meselesinin tekrar başörtüsü üzerinden tartışıldığını görmekteyiz. Aktaş, bu yıllarda yaşanan siyasi hareketliliğe<sup>23</sup> dikkat çekerek, Milli Selamet Partisi'nin (MSP) önemine vurgu yapmaktadır. MSP, geleneksel sağ görüşlerden farklı olarak bu yıllarda yoğun olarak tartışılan kimlik problemi üzerinde

<sup>19</sup> Aktaş, "Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar", s. 827.

<sup>20</sup> Aktaş, "Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar", s. 828.

<sup>21</sup> Aktaş, *Tanzimat'tan 12 Mart'a Kılık-Kıyafet ve İktidar*, ss. 295-296, "Müslüman Türk Kadınlara Hitap", *Akşam*, 27.03.1968,

<sup>22</sup> Cihan Aktaş, *Tanzimat'tan 12 Mart'a Kılık-Kıyafet ve İktidar*, ss. 312-313.de

<sup>23</sup> Türkiye'de 12 Mart 1971 muhtırasından sonra 1973 seçimlerinde Milli Selamet Partisi (MSP), Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ile kısa bir koalisyon dönemine girmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. "I. Ecevit Hükümeti (26.01.1974-17.11.1974)", haz. İrfan Neziroğlu, *Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığı Yayınları*, C. 1, (Haziran 2015), ss. 578-592.

durmuştur. Özellikle koalisyon döneminde müstehcen neşriyatla mücadele, okullardaki din dersi uygulamaları ve resmî törenlerde kız öğrencilerin kıyafetleri gibi başlıklarla dikkatleri İslami istekleri olan kesimlere çevirmiştir. Dolayısıyla Aktaş'a göre, İslami kaynaklara eğilimi olan kadınlar, bu süreçte okumaya yönlendirilmiş ve hayatlarını idame etmelerinde eleştirel bir yaklaşıma kavuşmaları bir nevi teşvik edilmiştir.<sup>24</sup>

Aktaş'a göre, 1970'li yıllarda Müslüman kadınların başörtüsü meselesiyle verdiği mücadele "kadınların siyasallaşma" süreci ile ilgilidir. Bunu dönemin siyasi gerginliğinden bağımız düşünölmeyeceğini belirten Aktaş, dönemin iktidar araçlarının baskısına dikkat çekmektedir ve konuyu şöyle izah etmektedir:

“Kadınlardaki siyasallaşma, ölkedeki siyasal gerginliklerden bağımsız düşünölemez. İslami eserler okuyan dindarların 'nurculuk'la suçlanarak tutuklanması, teypte Mevlid-i Şerif dinlemenin bile laikliğe aykırı suç sayılması, başörtülü öğrenci ve memurların baskı görmesi, çarşafli kadınların, sakallı ya da eli tespihli bir erkek fotoğrafının gazetelerde 'irtica' suçlaması için bir belge olarak kullanılması, bu alanda mevcut tepkileri canlı tutuyordu.”<sup>25</sup>

1970'li yıllar, Aktaş'a göre, Müslümanların kendi konumlarını tartışarak geliştirmeye çalıştığı yıllar olmuştur. Bu tartışmaların başında kılık-kıyafet konusu önemli bir tartışma konusu olmuştur. Çünkü yıllarca çarşaf ve bere gibi İslami temsili olan kıyafetlerle mücadele edilmişti. Dolayısıyla halka rağmen bir Batılılaşma süreciyle karşı karşıya kalan Müslümanlar, laik ideolojiye karşı direncine devam etmişti. Bu mücadelede kadın üzerinden güdülen siyaset sebebiyle kadın konusu tartışmanın merkezinde yer almıştır. Böylece kadın dernekleri kurulmuş ve kadınlar üzerinden yürütölen pazarlık sürekli bir dirençle karşılaşmıştır. Bu süreçte elbette kadınların yazma eğilimleri, üniversiteye gitme ısrarı çok etkili olmuştur. Aktaş'a göre İslamcı kadınlara yönelik yapılan tüm baskı ve şiddet, kılık-kıyafetine sahip çıkan İslamcı kadınların halk içindeki İslam'ı temsil edecekleri korku ve endişesinden kaynaklanmaktadır.<sup>26</sup>

İslamcı kadınların toplumsal hareket içerisinde olmasına örneklik teşkil eden iki mücadele örneği vardır: Cezayir Bağımsızlık Savaşı (1954-1962) ve İran Devrimi (1979). Bu iki vaka, kritik toplumsal dönemlerde değişimi sağlayan kadınların toplumsal

<sup>24</sup> Aktaş, "Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar", s. 823.

<sup>25</sup> Aktaş, "Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar", s. 832.

<sup>26</sup> Aktaş, *Tanzimat'tan 12 Mart'a Kılık-Kıyafet ve İktidar*, s. 332.

konumlarını belirlemede hayati rol oynamıştır. Geleneksel olarak özel alan şeklinde tanımlanan kadının sosyo-kültürel ve sosyo-politik konumlanması da bu mücadelelerle değişmiştir. Başka bir ifadeyle, bu iki toplumsal mücadele vakası kadınların ev sınırlarının dışına açılmasına olanak vermiştir.

Cezayir toplumunun Fransız sömürsünden kurtulması Frantz Fanon'un deyişiyle "kadının kurtuluşu", onun tarih sahnesine girişiyle mümkün olmuştur. Fanon, ulusal bağımsızlık için mücadele eden Cezayirli kadınlar hakkında şu değerlendirmede bulunmaktadır:

“Cezayir kadını şahsiyetini geliştirir, sorumluluğun heyecan verici dünyasını keşfeder. Cezayir halkının kurtuluşu ve onun tarihe girişiyle özdeşleşir. Cezayir ve Konstantin şehri caddelerinde el bombaları veya makineli tüfek şarjörleri taşıyan bu kadın... Cezayir tarihinin kahramanlık sayfalarını yazan bu kadın, içinde yaşadığı dar ve mesuliyetsiz dünyayı yıkar ve aynı zamanda hem sömürgeciliğin hem de yeni Cezayir kadınının doğmasına sebep olur.”<sup>27</sup>

Kadınların toplumu dönüştürme/değiştirme hareketleri içerisinde benzer bir süreç de İran Devrimi ile gerçekleşmiştir. Devrimin ruhani lideri Humeyni, zamanında Şah'ın 1963'te kadınlara tanıdığı seçme ve seçilme hakkına karşı çıkmıştı.<sup>28</sup> Humeyni devrimde kadınların sokağa çıkmasına fetva vererek, başta karşı çıktığı kadının seçme ve seçilme hakkını da kendi elleriyle teslim etmiştir. Kadınların İran Devrimi ile başlattıkları mücadele İslami değerleri koruma ve yaşatmaya dönükken bu süreçte kadının yaşamını sürdürdüğü "ev"e bağımlılıktan kurtulmasını sağlamıştır. Alev Erkilet'e göre bu süreç aynı zamanda paradoksal bir durumdur. Çünkü İslami hareketler erkekler tarafından sürdürülen bir süreçti. Ancak kadınlar, tarihte İslam için eşi görülmemiş İslami değer ve İslami yaşam savunuculuğu içerisinde boy göstermişlerdir. Böylece o yaşam biçiminin bir parçası olan "ev"e bağımlılıktan da uzaklaşmaya başlamışlardır.<sup>29</sup>

Aktaş'ın İslamcı kadının tarihsel seyrini 1980 ve 1990'lı yılları da kapsayacak şekilde düşüncelerine ileride zikredeceğimiz başlıklar altında daha geniş ve konu merkezli bir

---

<sup>27</sup> Frantz Fanon, *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*, çev. Kamil Çileçöp, İstanbul: Pınar Yayınları, 1983, ss. 82-83.

<sup>28</sup> Asaf Hüseyin, *İran'da Devrime Karşı Devrim*, çev. Taha Cevdet, İstanbul: Pınar Yayınları, 1988, s. 155.

<sup>29</sup> Alev Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma: Müslümanların Kamusal Alan Tecrübesi*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015, ss. 17-19.

tartışma içerisinde değineceğiz. Bu sebepten ötürü, bu süreci diğer başlıklarda işlemek şartıyla burada bitiriyoruz.

### 3) İslamcı Kadın

Türkiye'de İslamcı hareketin bayraktarlık misyonunu üstlenen İslamcı kadınlar, özellikle başörtüleriyle sembol haline gelmişlerdir. Eril kamusal alanda kendilerine "mevzi" kazanmaya çalışan kadınlar, özellikle 1980'li yıllardan itibaren bir şekilde bunu başarmış görünmektedirler.<sup>30</sup> Seküler iktidara karşı kamusal alanda yer alma mücadelesi veren İslamcı kadınlar, başörtülü "görünümleriyle" mevzilerini belirgin kılmaya gayret etmişlerdir.<sup>31</sup> İslamcı kadınların dindarlıklarını vurgulayan başörtüsü mücadelesi veren İlahiyat Fakültelerindeki kadın hareketleri; seküler iktidara karşı bir meydan okuma ve aynı zamanda kadın bedeni üzerinden yürütülen çekişmenin kaçınılmaz bir parçası olarak meydana gelmiştir.<sup>32</sup>

Türkiye'de İslamcı kadınların dine bakış açıları, İslamcı kadın hareketinin profilini çıkarmada bize yardımcı olacaktır. Değişen hayat şartları yanında küreselleşen dünyanın kadınlar karşısında cephe alışı, kadınları bilginin ve değişimin kaçınılmaz gerçekliğiyle karşı karşıya bırakmıştır. Özellikle geleneksel din anlayışıyla hayatı idame ettirmede, eril dünya düzeninde ikinci sınıf konumuna düşen Müslüman kadınlar, bunlara karşı itirazlarını "gelenek" eleştirisi yaparak beslemişlerdir. 1980'lerde İslamcı kadınların gelenek eleştirisine karşın "Kur'an" ve "Sünnet"ten yana dini referanslarını bütüncül bir dünya görüşü ile tanımlamaya çalışmışlardır. Bu durum, İslamcı kadınlar için belirgin bir özellik olarak kabul görmüştür. Dolayısıyla İslamcı kadınların 1990'lı yıllarda başörtüsü meselesi ile başlayan İslamcı hareket içerisinde "Kur'an ve Sünnet" üzerinden bir dil kullanarak kadınların gündelik sorunlarına (başörtüsü, kamusal alan, kadının özgürlüğü, modern yaşamın zorlukları, kadın-erkek ilişkisi, aile hayatı vs.) eğildiklerini görmekteyiz. İslamcı kadınlar, bu sorulara cevap ararken İslam'ın temel kaynaklarına başvurarak, feminist kadınların tartışmalarından kendilerini ayırmışlardır.<sup>33</sup> Özellikle kadın

---

<sup>30</sup> Zehra Yılmaz, "Dindarlığın Yeniden İnşasında İslamcı Kadınlar", *Mülkiye Dergisi*, C. 37/4, (2013), 9-32.

<sup>31</sup> Elisabeth Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, çev. Gamze Türkoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 202.

<sup>32</sup> Zehra Yılmaz, "Dindarlığın Yeniden İnşasında İslamcı Kadınlar", ss. 25-29.

<sup>33</sup> Tekin, "İslamcılığın Cinsiyeti", s. 557.

haklarıyla ilgili konularda verilen referans kaynaklar düşünülürken, İslamcı kadınların feministlerle aynı konuyu farklı referanslarla destekledikleri görülmüştür.<sup>34</sup> Ancak bu durum feministler ve İslamcı kadınların, özellikle kadın özgürlükleri hakkındaki fikirlerinin çelişmediği anlamına gelmemektedir. Aksine İslamcı kadınlar birçok noktada feministlere tamamen karşıdirlar. En yaygın ortak sorularından biri kadının eril kamusal alandaki konumu ile ilgilidir.<sup>35</sup>

Anlaşılabacağı üzere İslamcı kadınların din ve İslam anlayışları, İslamiyet'i bütünsel bir dünya ve hayat görüşü olarak kabul etmeleriyle örtüşmektedir. Ancak kadın konusunun özelde tartışıldığında belli farklı yaklaşımlar olduğunu sezinlemek mümkündür. Özellikle kadın bedeni üzerinden tartışmaya açılan İslamcı kadınlar; sekülerlik, modernlik, feminizm gibi tartışmalarda farklı bakış açılarıyla değerlendirilmişlerdir. Biz de burada Cihan Aktaş'ın İslamcı kadın konusunu nasıl değerlendirdiğini irdelemeye çalışacağız.

Cihan Aktaş, İslamcı kadını tanımlarken bazı eleştirilerle bu tanımı oluşturmaya çalışmıştır. Özellikle İslamcı kadının din algısı üzerinden açtığı tartışmalarda, kadının meşru direnişine dikkat çekmiştir. Aktaş, genel olarak kadının özel alanla sınırlı tanımlanmasını,<sup>36</sup> sadece gerektiğinde başvurulacak bir sığınak muamelesi görülmesini<sup>37</sup> ve modern algılayışın tezahürü olarak bir nesne olarak değerlendirilmesini eleştirmektedir.<sup>38</sup>

Aktaş'ın İslamcı kadın tanımı, Müslüman kadın kimliğiyle alakalı bir süreci ifade etmektedir. Özellikle Müslüman kadınların Osmanlı modernleşmesiyle başlayan ve günümüze kadar devam eden tartışmalı süreci konu edinmiştir. Ona göre İslamcı kadınların hak mücadelesi sadece Müslüman kadınlar adına yapılan bir mücadele değildir. Aslında insanların kadınlar üzerinden kurduğu eril iktidar karşısında İslamcı kadınların yaptığı; kadınların "öz"<sup>39</sup> haklarına sahip olmasını ve "öz" değerlerine

<sup>34</sup> Nazife Şişman, *Emanetten Mülke: Kadın-Beden-Siyaset*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, ss. 181-196.

<sup>35</sup> Zekiye Demir, *Modern Ve Postmodern Feminizm*, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014, s. 51.

<sup>36</sup> Aktaş, *Tesettür ve Toplum*, ss. 25-26.

<sup>37</sup> Cihan Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, İstanbul: Nehir Yayınları, 1995, s. 25.

<sup>38</sup> Aktaş, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, s. 208.

<sup>39</sup> Burada "öz" kelimesi Cihan Aktaş'ın bizzat belirttiği bir ifade olmasa da işaret ettiği bir ifadedir. Çünkü onun kastettiği değerler, laik ve seküler jakoben insanların ya da feministlerin aşırı uçlu kadın hakları veya değerleri değildir. Aktaş, bu değerlerin ancak İslamcı aydın bir kadın profiliyle tamamlanacağını düşünmektedir. Bkz. Cihan Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1991, ss. 115-119.

kavuşmasını sağlamaktır.<sup>40</sup> Aktaş'a göre devletler ve ideolojiler kendi "toplumsallık inşalarıyla" kadın ve erkek üzerindeki hegemonik kaygılarını gerçekleştirmeye çalışmışlardır. İktidar ilişkileri bu iki cins arasında her ne kadar farklılık göstermemişse de bu iki cinsin ilişkisini hem kamusal hem de özel alanda biçimlendirmeye devam etmiştir. Kadınlık ve erkeklik kavramları da küresel sermayenin "marjinal" kültür iktidarları tarafından yeniden tanımlanıp, küresel piyasada podyuma çıkmıştır. Aktaş'a göre bu düzen insanlık tarihinde birikmiş hurafeler ve dayatmalar neticesinde oluşan söylemlerle açığa çıkmaktadır. Sözlerini Anthony Giddens'in "üreme zorunluluğundan kopmuş plastik cinselliği"<sup>41</sup> sözü ile destekleyen Aktaş; kadınlık, annelik, babalık, eş, çift gibi kavramların aile modeli dışında yeni tanımlamalarla, popüler kültüre malzeme olacak şekilde, tahrif edildiğini belirtmektedir.<sup>42</sup>

Cihan Aktaş, İslamcı kadını tarif ederken onun yazın hayatındaki varlığına dikkat çekmiştir. Ona göre kadınlar, uzun süre egemen olmadıkları bir dünyada sürekli baskı ve dayatmalarla susturulmaya çalışılmıştır. Kadınların okuması ve yazar olarak kamusal alanda görünmesine zemin hazırlayacak her hususa ket vurulduğunu belirten Aktaş, bunun tarihsel bir gerçeklik olduğunu belirtmektedir. Bu konuda dinin meşrulaştırıcı fonksiyonunun kullanıldığına işaret eden Aktaş<sup>43</sup>, yıllarca geleneksel İslam anlayışına bağlı bir söylemin buna kaynaklık ettiğini savunmaktadır:

“Ne yazık ki, hadis ve âlimlerinin mevzu olduğunu beyan ettikleri ve Kütüb-i Sitte dışında kalan bazı hadis mecmualarında yer verilen bu 'hadis', kadınların yazı ve dolayısıyla ilim öğrenmelerine engel olmak için yüzyıllarca muteber bir dayanak teşkil edebilmiştir. Kadınlara okuma yazma öğretilmesinin yanlış olduğu inancı; onların yanlış şeyler okuyup yazabileceği, yazı vasıtasıyla yabancılarla temas kurabileceği gibi gerekçelere dayandırılmıştır.”<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, ss. 115-119.

<sup>41</sup> Anthony Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, çev. İdris Şahin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, ss. 8-9.

<sup>42</sup> Cihan Aktaş, "Toplumsal Cinsiyet ve Aile", *Gerçek Hayat*, 21.01.2019, <http://www.gercek hayat.com.tr/yazarlar/toplumsal-cinsiyet-ve-aile/> 10.05.2019.

<sup>43</sup> Cihan Aktaş, "İslamcı Kadının Tarihi Dönüşümü", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü*, der. Yıldız Ramazanoğlu, İstanbul: Pınar Yayınları, 2000, ss. 171-180.

<sup>44</sup> Cihan Aktaş, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliği*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2000, s. 38.

Aktaş'a göre Müslüman kadının<sup>45</sup> yazı yazmasını hoş karşılamayan dini sayılan kabuller, Müslüman kadının dini kaynakları yeniden okumasını gerekli kılmaktadır. Çünkü bilginin kaynağına ulaşan kadın, kendisine karşı yapılan yaptırım ve uygulamaların yanlış ve hükmetme amacıyla olduğunu fark edecektir. Bu bilgi ışığında geçmişten günümüze kadar kendi tarihini yazamayan kadının tarihi, eril otoriteler tarafından yazılmıştır. Bu durum Müslüman kadının yazın hayatına adım atma ve devam etmesi sürecinin ne kadar büyük bir sorumluluk yüklediğini ifade etmektedir. Ağır ve görünmeyen yükün altındaki Müslüman kadın, İslamcı hareketin bir ferdi olarak aydınlanmayı ve aydınlatmayı da bir sorumluluk olarak sırtında taşımaktadır.<sup>46</sup> İslamcı kadının bu süreci başarıyla atlatabilmesi için tarihin kötü mirasından hesap sorması ve bu mirası ayıklayabilmesi gerekmektedir. Aktaş, bunu özgür yazabilme şartına bağlamaktadır. Ayrıca modern dünyanın hazır düzenine adım atan İslamcı kadın, kendi düzenini kurarken, modern ve seküler dünyanın etkilerinden olumlu bir şekilde sıyrılmayı başarmalıdır. Daha doğru bir ifadeyle modern şartları kendine uyarlamalıdır. Bu süreç karşısında sorgulayan ve teoride olanı pratiğe çeviren İslamcı kadın, "uyanık" olmalıdır. Dolayısıyla kamusal alanda kendi sesini duyuran İslamcı kadın, kamusal anlayışının gelişimi ve inşası adına gerekli adımları güvenle atmasını başarmalıdır.<sup>47</sup>

Kadınların yazma eğilimleri bir bakıma onların kendilerini var ettikleri etkili bir alan olmuştur. Kadınların yazma eğilimi -sayıları az olmasına rağmen- Cumhuriyet döneminden bu yana görülmektedir. Cihan Aktaş'ın önemle üzerinde durduğu İslamcı kadınların yazma oranı ise erken Cumhuriyet döneminde olmasa da 1950'lerden itibaren artmaya başlamıştır. İslamcı kadınların başta dergi ve gazete köşelerinde görülen yazıları daha sonra kitaplaşarak sürmüştür. Genel olarak kadın hakları ve başörtüsü meselesi üzerinden yazılanların dönemin sosyo-politik havası açısından hayati öneme sahip olduğunu belirtebiliriz. Çünkü başta Şule Yüksel Şenler gibi simaların ortaya çıkmasıyla, birçok yazarın kalemini güçlendiren adımlar, Müslüman kadınların kamusal alandaki varlığını çok önemli ölçüde artmıştır.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Cihan Aktaş, burada '*İslamcı kadın*' yerine '*Müslüman kadın*' tabirini kullansa da biz onun İslamcı kadın tanımından hareketle burada '*İslamcı kadın*' ifadesini kullanmayı makul görüyoruz.

<sup>46</sup> Aydın Müslüman kadın ile ilgili '*Kapitalist Sistem İçinde Kadın*' konu başlığı adı altında daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

<sup>47</sup> Aktaş, "İslamcı Kadının Tarihi Dönüşümü", s. 177.

<sup>48</sup> Aktaş, "Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar", s. 826.

Cumhuriyet döneminde her ne kadar kadın hakları ile ilgili gelişmeler yaşanmışsa da bu kadınların geneline kapsamamıştır. Çünkü laik ve seküler devlet anlayışı dindar kadınların kamusal özgürlüğünü sağlayıcı reformları yürürlüğe henüz koymamıştı. Özellikle kırsal alandan şehre göç eden dindar aile çocuklarının şehirde okuma fırsatı bulması, gelecek kadın kuşağının hak aramadaki iddiasını kuvvetlendirmiştir. Bunun en açık örneği 1950'li yıllardan itibaren başlayan sanayileşme ile kent nüfusundaki artışla<sup>49</sup> 1980 kuşağının başörtüsü meselesine karşı göstermiş olduğu dirençte görebiliriz.

Cihan Aktaş'a göre İslamcılığın diğer dini hareketlerden ayrılan bir başka özelliği ataerkillik eleştirisidir. Aktaş, İslam'ın kadını ikinci ya da ilave cins olarak tanımlamadığını belirterek, İslamcı hareketin de İslamcı kadının geleneksel din anlayışını yıkacak bir konumda olduğunu vurgulamaktadır. İslamcı hareket içindeki kadınlar, dini açıdan konumlarını ve bu bağlamda sorulan sorulara imkân ve anlam taşıyacak bir yer edinmişlerdir. Dolayısıyla İslamcılık, kadın ve erkeği aynı safta gören bir anlayışa sahiptir. İslamcı kadınların dava şuurunu elde etme süreci, başörtüsü meselesiyle birlikte görünürlük kazanmıştır. Bu durum, kadınların başörtüsünü, erkeği memnun etmek için ya da çevresel baskılar sonucu takmalarıyla değil Allah rızasını kazanmak için takmaya başlamalarıyla gelişmiştir. Hâlbuki İslamcı hareketin başlangıcında kadının sesinin duyulmasının caiz olup olmadığı tartışılıyordu. Binaenaleyh İslamcılığın dini külliyat deneyimi de okuma ve eleme usulüyle hayata yansıyan süreci göstermiştir.<sup>50</sup>

Sonuç olarak, Cihan Aktaş'ın İslamcı kadınla ilgili tartışmalarının geniş bir yelpazeye yayıldığını görmekteyiz. Özelde başörtüsü meselesiyle özdeşleşen İslamcı kadın söylemi, Aktaş'a göre kadınların sosyal hayatta özel ve kamusal alanda karşılaştıkları problemlerle de ilgilidir. O, meseleye salt başörtüsü üzerinden gitmez. Müslüman kadınların -özellikle 28 Şubat mağdurlarının- sosyal hayatlarında karşılaşılabilecekleri birçok probleme parmak basmıştır. Aile ve toplum arasında modern bir rol üstlenmesi beklenen kadının, Müslüman kimliğini kurması ve yaşamasını konu edinen Aktaş, Müslüman kadının hayatını kuşatan olguları tartışmıştır.<sup>51</sup> Bu tartışmaları ilerideki bölümlerde irdelemeye çalışacağız.

---

<sup>49</sup> E. Şimşek, Z. Güler, "Kırdan Kent'e Göç Olgusu ve Kırsal Sanayi", *Türkiye 1. Tarım Ekonomisi Kongresi*, İzmir, 1994, ss. 360-370.

<sup>50</sup> Aktaş, *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey: İslamcılık*, s. 29.

<sup>51</sup> Aktaş, *Tesettür ve Toplum*, ss. 15-37.



## B) İSLAMCI KADININ KAMUSAL ALAN TECRÜBESİ

Öncelikle kamusal alan-özel alan ayırımına baktığımızda konunun batı düşüncesi ve modern burjuva toplumunda kazandığı anlamla ilintili olarak önemli değerlendirmelerde bulunan J. Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*<sup>52</sup> kitabı bizim için temel kaynaklardan biri olacaktır. Habermas burada kavramların içeriğini ve kökenini tanımlamaya çalışırken cinsiyet rollerinin alanları belirlemedeki rolüne işaret etmiştir. Biz de Habermas'tan hareketle bu konuyu ele almaya gayret edeceğiz.

“Kamusal hayata katılabilmenin koşulu bir aile reisi olarak, özel hayat alanında özerk olmaktır. Özel alan, (Yunanca) adı itibariyle de eve bağlıdır; dolaşım halindeki bir servete ya da emek gücüne sahip olmak, ev ekonomisi ve aile üzerindeki egemenliğin ikamesi olamaz. ... Yani Polis'te bir şahsın konumu, Oikos'taki despotluğuna bağlıdır. Hayatın yeniden üretimi, kölelerin çalışması, kadınların hizmeti, doğum ve ölüm oikos despotluğunun şemsiyesi altında cereyan eden; zorunluluk ve geçicilik âlemi, özel alanın gölgesine gizlenir.”<sup>53</sup>

Habermas'a göre özel alan-kamusal alan dikotomisine dayanan kamu modeli, yüzyıllarca normatif gücü elinde bulundurmuştur. Özellikle Rönesans'la birlikte esas normatif gücünü burjuva kamusunun siyasal bilincin oluşturulmasında kullanmıştır. Bu durum feodal toplum yapısı için geçerli bir durum değildir. Çünkü feodal toplumda "özel şahısların kamu alanına onun zemininden çıkarak dâhil olacakları, özel hukuka göre kesinleştirilmiş bir statü yoktur.”<sup>54</sup> Lakin feodal toplumun genelini kapsayan bu açıklamanın, geniş feodal aile yapısında da geçerli olduğunu söyleyebiliriz.<sup>55</sup>

Feodalizmin çökmeye başlamasıyla birlikte bölgesel ve ulusal devletler ortaya çıkmıştır. Bu durum beraberinde Avrupa'da özel alan-kamusal alan ayırımının modern anlamıyla telaffuz edilmesini sağlamıştır. Nitekim bu dönemde "özel" (privat-private-privé) kavramı, devlet aygıtının dışında, (devletle ilişkin olmayanı) kamusalın dışında kabul ediyordu. Dolayısıyla devlet, kamusal alanın selametini düşünürken, ondan

---

<sup>52</sup> Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

<sup>53</sup> Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 60.

<sup>54</sup> Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 63.

<sup>55</sup> Erkiilet, *Eleştirellikten Uyuma: Müslümanların Kamusal Alan Tecrübesi*, s. 8.

dışlanmış ya da onun dışında kalanlar ise özel yararları için çalışırlardı. Sonuç olarak "kamusal", mutlakiyet anlayışıyla devlete ilişkin olanı ifade eder.<sup>56</sup>

Bu bağlamda kadının kamusal alanda yer alması tartışması, Batı'da 18. yüzyıldan itibaren kamusal alan-özel alan dikotomisinin tartışıldığı zeminde gündeme gelmeye başlamıştır. Elbette burada etkili olan süreç kamusal alanda gerçekleşen yapısal dönüşümdür. Batı'nın toplumsal cinsiyet rollerinin tarihsel süreç içerisindeki dönüşümü kamusal alan-özel alan arasındaki yapısal dönüşümün bir neticesi olarak yerini almıştır.<sup>57</sup>

Kamusal alan-özel alan ikiliği kadın haklarının önemi açısından süregelen tartışmaların başında gelmektedir. Modern dönemle birlikte toplumsal cinsiyet bağlamında "kadınlık" ve "erkeklik" anlayışlarının kamusal alan-özel alan ayrımı ile anahtar konumunda bir bileşen olarak kabul edilmektedir.<sup>58</sup> Bu ayrımı sadece kadın-erkek anlayışının değişmesi olarak görmeyen Nazife Şişman; bunu cinslerin ahlak anlayışlarını değiştiren bir süreç olmasına bağlamaktadır. Şişman'ın ifadesiyle rasyonel ve ahlak-dışı bir kamusal alan mevcuttur. Bu alan erkek hegemonyası altında siyasi ve ekonomik bir alandır. Özel alan ise duyguların, tutkuların ve irrasyonelliğin hâkim olduğu kadınların alanı olarak tanımlanmaktadır.<sup>59</sup> Buradan anlaşılacağı üzere toplumun gücünü artırmaya ve değişimine sebep olacak rasyonaliteyi elinde bulunduran alan, kamusal alan olarak telakki edilmektedir. Dolayısıyla kadın alanı olarak telaffuz edilen özel alan ise rasyonel dünyaya karşı irrasyonel bir dünya olarak kabul görmektedir. Bu durum, kamusal alanın özel alana üstün gelmesinin ve hatta onu kontrol etmesinin yolunu açmaktadır.

Kamusal alan, modern dönemde özellikle kadının kamuda görünürlüğü üzerinden siyasi tartışmalarla belirlenmeye başlamıştır. Kadın hakları ve kadının bedeninin bu alandaki görünürlüğü, politik tartışmaların ana maddeleri haline gelmiştir.<sup>60</sup> İslam dininin bu toplumlarda kadına yönelik sınırlamaları "ahlaki" olup olmamasıyla ilişkilendirilmiştir. Yani kadının kamusal alandaki varlığı daha çok onun "nasıl" var olması gerektiği ile ilintilendirilmiştir. Özellikle Müslüman kadınlara yönelik belirlenen sınırlar, kamusal alanın siyasi ve dini muhtevasının oluşmasında merkezi rol oynamıştır.

---

<sup>56</sup> Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 70-71.

<sup>57</sup> Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 15-56.

<sup>58</sup> Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 70.

<sup>59</sup> Şişman, *Emanetten Mülke: Kadın-Beden-Siyaset*, ss. 69-70.

<sup>60</sup> Fatmagül Berktaş, "Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye", *İstanbul Bilgi Üniversitesi: Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları*, N: 7, (2004), ss. 4-9.

Türkiye'de Meşrutiyetle birlikte ivme kazanan modernleşme hamlesi Cumhuriyet'le daha radikal bir proje olarak uygulanmaya başlanmıştır. Türkiye'de kadınların kamusal alanda yaşadığı bu ilk tecrübe 1980'lerde İslamcı hareket, ikinci tarihsel tecrübeyi yaşatmıştır. Bu iki tecrübeye yaşananların arasında mağdur olan kadınlar olmuştur. Ancak bu durum onlar için sadece bir mağlubiyet olarak telakki edilemez. Çünkü kamusal alan-özel alan tartışmaları, kadın sorununun tanınması açısından önem arz etmektedir.<sup>61</sup>

### 1) İslamcı Kadının Özel Alanla Tanımlanması

Türkiye özelinde kamusal alan-özel alan ikiliğine baktığımızda durum batıya nazaran kendine has özellikler taşımaktadır. Bizim kültürümüzde bu ikili arasındaki ayrım "mahrem" ve "namahrem" kelimeleriyle ifade edilmektedir. Burada geleneksel anlayışın yanında dini kaynaklara dayanan normatif alan tasavvurunun özel alanla içselleştiğini söyleyebiliriz. Mesela, "mahrem" ve "namahrem" ayrımı evlilik, aile ilişkileri, kadınların kılık kıyafet tercihleri ve daha birçok özel alana dâhil edilen hususların belirlenmesinde normatif bir özelliğe sahiptir.<sup>62</sup> Dolayısıyla özellikle toplumsal cinsiyet bağlamında "özel alan" kadın etrafında belirli bir çerçeve çizme endişesi taşımıştır. Modern dönemde bu iki alan arasındaki geçişlilikler farklı süreçler sonucu meydana gelmiştir. Nitekim kadının kamusal alandaki görünürlüğünün artmasıyla bu dönüşümün belirgin bir şekilde görüldüğünü söyleyebiliriz. Daha doğru bir ifadeyle kadınların kamusal görünürlükleri ile özel alan-kamusal alan arasındaki sınırların birbirine yakınlaşması ve kesişmesi, hatta sınırlarının kalkması olası hale gelmeye başlamıştır.<sup>63</sup>

Aktaş, kadın konulu tartışmalarda, modernleşme ile birlikte gerçekleşen birçok değişmeye rağmen kadının hâlâ özel alanda kalmasını yani geleneksel konumunun değişmemesini isteyen mantığın kafa karıştırıcı olduğunu belirtmektedir. Aktaş'a göre değişen eğitim ve ekonomi sistemleri toplumu ciddi manada etkilerken, Müslüman kadınların bu değişimlerden etkilenmediği iddia edilmektedir. Aktaş'ın tabiriyle

---

<sup>61</sup> Göle, *Modern Mahrem*, s. 19.

<sup>62</sup> Hakan Poyraz, "Mahremiyet, Mahrumiyet, Hürriyet", *Mahremiyet: Hayatın Sırları ve Sınırları*, ed. Nazife Şişman, İstanbul: İnsan Yayınları, 2019, ss. 21-33.

<sup>63</sup> Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 2015, s. 121.

Müslüman kadınların soyut bir varlık olarak algılanmakta ve hazırlıksız, donanımsız bir şekilde kaldıramayacağı yükün altında ezilmesine göz yumulmaktadır.<sup>64</sup>

“Kadın kamusal alanda bir öğrenme süreci yaşarken aile içindeki konumunu da yeniden tartıyor. Ancak kamusal alanla özel alan arasında gidip gelirken ne kadar zorlanırsa zorlansın vazgeçmiyor aileden; ‘dişi kuş’ olma sorumluluğunu koruyor, yuvasına dışarıdan dallar yapraklar taşıyarak.”<sup>65</sup>

Aktaş; kadının, özelde Müslüman kadının, kamusal alanda çalışma durumunun erkeklerin çalışma şartlarıyla aynı kriterlerde olmaması gerektiği görüşündedir. Ona göre kadının çalışma hayatına katılması özel alandaki anne ve eş rollerinin zarar vermektedir. Ayrıca kadınların eril egemenliği altındaki iş hayatında yükselmek için erkek değerlerini benimsemeleri, kadınların kendi değerlerinden ödün vermeleri anlamına gelmektedir.<sup>66</sup> Dolayısıyla Aktaş, modern kapitalist sistem içerisinde kadının sadece emeği üzerinden değil, kadının bedeni, değerleri, alışkanlıkları ve kısacası tüketilebilecek her şey üzerinden sömürüleceğine işaret etmektedir. Ancak Aktaş, özellikle kadının özel alandaki değerlerinden (annelik, eş) ödün vermemesi konusunda ısrarcıdır.

Ona göre kadınlar, geçmişten bugüne kadar erkeklerden kısmen farklı çalışma alanlarına sahip olsa da erkekler gibi çalışmışlardır. Ona göre kadın çalışmalıdır. Çalışmak aynı zamanda "ceht" etmektir. (Ceht, mücadelenin simgesi olarak İslam'da takdir edilen ve istenilen bir şeydir). Aktaş'a göre, insanın çalışırken üreten olması ve bununla gelen mutluluk, kişinin kişilik ve psikolojik gelişimini geliştirmektedir. Bu durum sadece bununla sınırlı kalmamaktadır: Çalışan kadın, tüketici bir konumdan üretici bir hal alır. Kadın aynı zamanda toplumu tanır, toplumdaki değişimlerin farkında olur, toplumsal dile hâkimdir ve bunu aile içinde kullanmaya çalışır. Ayrıca kadın kamusal alanda düşüncesini geliştirme imkânına sahip olur. Kadın toplumla bir araya gelerek hem toplumsal akışın içinde bir fert hem de toplumun akışını değiştirecek bir fail olur. Kadına kamusal alanda bulunmaması için önerilecek bir alternatif yoktur. Kadınları kamusal alanda istemeyenler, yazara göre, kadınların evde boş oturup dedikodu yapmasını, dizilere bağımlı bireyler olmasını, evde temizlikten ve yemekten başka bir şeyden anlamayan bir robot vazifesi görmesini yeğleyenlerdir. Kadın ve erkeğin kamusal alanda

---

<sup>64</sup> Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, s. 16.

<sup>65</sup> Cihan Aktaş, "Ailenin Dönüşümü", *Din ve Hayat*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 12, 2011.

<sup>66</sup> Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, s. 20.

kurduğu dil, bu iki cinsin özel alanda kurduğu dili etkilemektedir. Bu durum diyalektik bir süreci ifade etmektedir. Bu dili kullanırken nelere dikkat ettiğimiz önemlidir. Kadının toplumsallaşmasında bu dil geçmişten beri kritik öneme sahiptir.<sup>67</sup> Çünkü kadınlar geleneksel ve tahrif edilmiş bir dil üzerine kendilerini inşa etmemelidirler. Mesela kadının tüketici bir varlık olarak telaffuz edilmesi çok yanlış bir dildir. Bu aynı zamanda erkek egemenliğindeki kültür diliyle de alakalıdır: Kadın tasvirleri ve onların layık olduğunu düşündükleri yerler. Hâlbuki mekânlar da toplumdaki değişimle birlikte farklılaşmaktadır. Bu durum kamusal alan ve özel alan ilişkilerine de yansımaktadır.<sup>68</sup>

Müellife göre kadınların "mahrem" hayatlarını etkileyen özel alandaki anlamsal değişme, onların kimlik değişimlerine sebep olmaktadır.<sup>69</sup> Mesela bu değişimler sonucunda evler; küçülmekte, üretim alanları olmaktan uzaklaşmakta ve insanları bir arada tutacak sosyal fonksiyonlardan yoksun hale gelmektedir. Dolayısıyla evlerde kadınların huzur bulması imkânsız bir hal almıştır. Bunun temel sebeplerinden biri daha önce zikrettiğimiz gibi kadının kamusal alandaki istihdam sorunuyla ilgilidir. Yazar, kadının maddi ve manevi üretime katılmasıyla mutlu olabileceğini düşünmektedir. Aksi halde evde herhangi bir üretim ilişkisi içerisinde olmayan kadın saplantılı veya ilgisiz anneler haline gelebilmektedir. Bu anlamda evler, yazarın ifadesiyle, huzur ve mana alanları olmaktan çok cinnet üreten, zindan vasfı gören, süslenme ve dedikodu merkezleri olmaktan öteye gitmeyen mekânlar olmaktadır.<sup>70</sup> Aktaş bu durumu şu sözlerle özetlemektedir:

“Özel alan artık, sorumlulukları kapitalizm tarafından temellük edildiği için, içi boşaltılmış bir alandır. Ben modern dünyada insanın anlam kaybı yüzünden yaşadığı gaybi 'evsizlik'ten söz ederken, aşırı kurumsallaşmanın yol açtığı bireysel zayıflamayla ortaya çıkan fiziksel evsizliğe de işaret etmiş oluyorum.”<sup>71</sup>

Aktaş'a göre kamusal alan, Müslüman kadının kendini gerçekleştirmesinin beklendiği, baskı ve kontrolle dizayn edilmeye çalışılan ve iktidar merkezlerinin kitleleri biçimlendirmeleri için tasarlanmış alanlardır. Bu alan resmi baskı mekanizması işlevine

<sup>67</sup> Cihan Aktaş, "Türkiye'de Sosyal Kadın Olmak", *Girişim*, S. 48, (Eylül 1989), ss. 56-59.

<sup>68</sup> Cihan Aktaş, "Müslüman Kadın: Ev, Sokak, Emek, Ceht", *İnsan ve Hikmet Vakfı*, 09.04.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=p7Lumfg6W-M>, 11.05.2019.

<sup>69</sup> Cihan Aktaş, "Değişim ve Kadın", *Anadolu Gençlik*, S. 149, (Haziran 2012), ss. 18-19.

<sup>70</sup> Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, ss. 23-26.

<sup>71</sup> Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, s. 27.

sahiptir. Aktaş bu kurmaca alanın gerçeği yansıtan ilişkilerden uzak olduğuna işaret etmektedir: Bu alan, kurmacadır, halüsinasyondur, olanı değil olması gerekli bulunamı gösterir.<sup>72</sup> Bu ifadeyi destekler nitelikte J. Baudrillard da simüle edilmiş bir alan tasavvurundan bahsetmektedir. Baudrillard'ın bahsettiği "anlam kaybı" teorisine göre, gerçeklik ile kurmaca arasındaki farkı görmek neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla Aktaş'ın aktardıkları bu teorinin somut bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern ve özellikle post-modern dönemde gelişen teknoloji, tüketim ilişkilerindeki artış, enformasyon ve bilgi aktarımı, medya, moda ve reklam dünyasındaki rekabet gibi "farklı" bir dünyanın kurulduğuna tanık oluyoruz.<sup>73</sup> Çünkü bu alanda gerçeği belirleyen, Aktaş'ın ifadesiyle, hegemonik iktidarlardır.<sup>74</sup> Bu yüzden, sosyal yaşamın her aşamasında insanların gerçeklik algısı baskı ve kontrol altında tutulmaya çalışılmıştır.

Kamusal alanın sınırlarında gerçekleşen daralma ve genişleme doğal olarak özel alana sirayet etmiştir. Aktaş'a göre bu durum, evlerdeki televizyon aracılığıyla özel alanlara da nüfuz etmiştir. İnsanlar kamusal yalanları ve yanılsamaları, hayatta olmayanları ekranlarda büyüdü ve mitselleştirilmiş medya organları sayesinde izlemektedir. Medya organları insanları büyülemek için özel bir dil kullanarak sunumunu inandırıcı kılmayı başarmıştır.<sup>75</sup>

Aktaş, modern dönemle başlayan birçok değişikliğin yol açtığı problemlere dikkat çekerken, kadının modern süreçteki değişimine de işaret etmektedir. Yaşanan değişimlerden Müslüman kadın da etkilenmiştir. Müslüman kadının kamusal alandaki görünürlüğü bu değişime bağlı olarak değişkenlik göstermiştir. Ancak bazı İslami kesimlere göre kadın, geleneksel konumunu korumalıdır. Aktaş'a göre bu durumun oluşmasında erkeklerin kadınlar hakkındaki olumsuz tutumları olduğu kadar kadınların da din ile kurdukları ilişki biçimleri etkili olmuştur.<sup>76</sup> Bu diyalektik süreç içerisinde Müslüman kadın, bir yandan kapitalist sistem içerisinde kendini değerleriyle var etme

---

<sup>72</sup> Cihan Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, s. 26.

<sup>73</sup> Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2018, ss. 13-28.

<sup>74</sup> Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi* ss. 26-27.

<sup>75</sup> Aktaş, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, ss. 193-203.

<sup>76</sup> Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi* s. 27.

telaşı içerisindeyken bir yandan kendisiyle yüzleşmek durumundadır. Bu da erkeklere nazaran daha meşakkatli bir süreçtir.

Aktaş'ın vurguladığı kadınların ortak sorunsalı haline gelen kamusal alanda "var olma" durumu, özelde İslamcı kadınların bu alandaki başörtü mücadelesi, sadece İslamcı kadınlar için değil tüm kadınlar için kritik bir mücadeledir. Nitekim İran Devrimi'nin Türkiye'deki İslamcı kanat üzerindeki etkisi çok açıktır. Özellikle İran Devrimi'nin gerçekleşmesi adına kadınların rolü, Türkiye'de de İslamcı kadınların "başörtüsü" meselesindeki duruşlarına benzerlik arz etmektedir. İran'daki devrim hareketinin kadınların ciddi desteğiyle sağlanmış olması ayrı bir kadın devrimi olarak nitelenebilir. Çünkü o dönemde kadınların belli saatlerde ve belli kıyafetlerle sokağa çıkması uygun görülüyordu. Humeyni'nin fetvasıyla kadınlar da erkeklerle birlikte sokaklara inmiş ve devrimin önlenemez boyuta gelmesini sağlamışlardır. Dolayısıyla devrimin, "kadınların devrimi" olduğunu söylersek bu açıdan abartmış olmayız. Elbette buradaki kadınlar seküler veya laik düşüncedeki kadınlar değildir. Bu kadınlar, devrime ve Humeyni'ye gönül vermiş İslamcı kadınlardır.<sup>77</sup>

İran'da İslam devrimi olurken diğer tarafta Türkiye'de yükselen ve başını İslamcı kadınların çektiği bir İslami hareketten söz edilebilir. Bu iki ülkede de kadınların kamusal görünürlükleri tartışma konusu olmuştur. Türkiye'de İslamcı kadınların kamusal alanda yer almalarına engel olarak dayatılan "tesettür", İran'da kadınların kamusal alanda yer almasının ilk şartı kabul edilmiştir.<sup>78</sup>

## **2) İslamcı Kadının Kamusal Alandaki İlişkilerinin Değişimi: “Bacıdan Bayana”**

İslamcı kadınlar, 1980 sonrası İslamcı hareketler içerisinde her ne kadar muhalif bir rol sergilemişlerse de modernist proje içerisinde benzer bir rolü üstlenmişlerdir. Bu ironik durum, modern dönemle beraber gelişen politik alana içkindir. Kadınların örtünmesi meselesi kamusal alandaki kadın-erkek ilişki biçimlerinin ve günlük yaşam pratiklerinin sembolik ifadesi olmuştur.<sup>79</sup> Kadınların kamusal alandaki hak talepleri İslam'ın siyasi

<sup>77</sup> Serpil Sancar, *Din, Siyaset ve Kadın: İran Devrimi*, Ankara: Nika Yayınevi, 2016, s. 220.

<sup>78</sup> Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi* s. 12.

<sup>79</sup> Nilüfer Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, ss. 27-28.

talepleri olarak değerlendirilirken, İslam'ın siyasallaşması ve siyasal İslam kavramlarının dillendirilmesinin yolunu da açmıştır. Neticede İslamcı kadınların 1980'li yıllarda yoğunlaşan başörtüsü üzerindeki hak talepleri, kadınların siyasi aktörlüğü olarak telaffuz edilmiştir. Bu söylemle birlikte Müslümanlar, kadınların örtünmesinden aile içi rollere kadar birçok konuyu tartışmaya başlamışlardır. Çünkü kamusal alanda söz sahibi olmak isteyen İslamcı kadınlar, eril kamusal düzen karşısında, geleneksel rol ve modellerden çıkıp toplumsal cinsiyet rolleri bakımından "özneleşmek" istemişlerdir.<sup>80</sup>

Cihan Aktaş; 1970'li yıllarda Anadolu kökenli, muhafazakâr aile kızlarının, "bacı" olarak adlandırıldıkları camialarda bulduklarını belirtmektedir. Bunlar Akıncı, Ülkücü veya Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) gruplarıdır. Bacı söylemi Müslüman kadınlar için aile ortamında kullanılan bir güven söylemidir. Dolayısıyla Müslüman kadınların bu gruplar içerisinde erkeklerle ortaklaşa yürüttükleri faaliyetler bir bakıma onları ürkütmemiş, bilakis güvenin yanında onlara "bacı" hitabıyla bir saygınlık atfetmiştir. Aktaş bunu İslam özellikli geleneklere bağlamaktadır. Çünkü bu kimlik, bu ülkenin öz kimliğidir. Aktaş başka bir ifadeyle "bacı"yı şöyle betimlemektedir:

“Bacı, yerli, Türk, İslam, özellikli geleneklere saygılı duruşuyla, bu ülkenin öz kimliğinin en somut belgesiydi. Masum Anadolu kızıydı, bu toprağın kızlarından biriydi, Fatih'ler doğuracak Ayşe, bir Fatma'ydı; başörtüsü ise göndere çekilmiş bayraktı.”<sup>81</sup>

Burada cinsiyet üzerine bir vurgu söz konusuyken aynı zamanda cinsellikle arasına mesafe koyan bir vurgu da vardır. Bacı kimliği, belli bir sınırlılığı ve aynı zamanda, Aktaş'ın ifadesiyle, her türlü tutkunun üstünde bir dava bağlılığını simgelemiştir. "Yani önce dava daha sonra aşk..."<sup>82</sup> Bacı kimliğini açıklarken Süleyman Çobanoğlu'nun yazısına değinen Aktaş, "bacı" kelimesinin mahiyetinin eski gelenek ve örflere dayanan, kadını muhafaza eden önemine vurgu yapıyor. Kadını üçe ayıran Çobanoğlu, yazısında şöyle diyor:

“Evvela, sütü helal, eti haram vardı ki, bu ana idi. Peşinden eti helal, sütü haram gelirdi ki, bu da insanın helalliği, karısı idi. Nihayet hem eti hem de

<sup>80</sup> Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, ss. 229-231.

<sup>81</sup> Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, s. 15.

<sup>82</sup> Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübe*, s. 16.



sütü haram olan olurdu ki, bu da bacı idi. Bunlardan maada dünyada kadın yok idi.”<sup>83</sup>

90'lı yılların sonlarına doğru Aktaş'ın cemaat içi eleştirilere yönelik aylık bir dergide yazdığı "Bacı'dan Bayan'a" yazısında<sup>84</sup> da "bacı" karakterini şu şekilde tanımlamaktadır:

“Müslüman ya da solcu, kadının cemaat/örgüt içi adanmış cinsiyeti perdeli varlığının adıydı, cemaat içindeki hizmetlerin koşuşturması sırasında muhatap olmayı kolaylaştırır, söyleşilere meşruiyet sağlardı.”<sup>85</sup>

Anlaşılabacağı üzere "bacı" güveni simgeleyen bir kimliğe sahiptir. Aktaş'a göre bacı kimliği, kentleşme sürecinde kadını muhafaza eden, kollayan ve adeta şifresel niteliği olan bir kavramdır. Bacı, pasif ve edilgen bir karaktere sahip değildir; daha çok aktif ve etken haldedir. Hz. Yusuf gibi hapse girmeyi göze alan ve gerekirse hapiste yatanın yolunu gözlerken sabredendir, bacı. O, Hz. Meryem'in masum, Hz. Rabia'nın tahammüllü ve Hz. Fatma'nın alçakgönüllü hayatlarını şiar edinmiştir. Aktaş'ın belirttiği gibi "bacı", gecekonduarda oturan ya da gecekonduarı ziyaret edip o hayatları paylaşan kişidir.<sup>86</sup> Bacının en dikkat çekici yönlerinden biri hayali bir tarafının olmamasıdır. Çünkü bacı, somuttur, gerçektir, tüm canlılığıyla hayatın içindedir. Bacı, inandığı gibi yaşamaya gayret eden bir karaktere sahiptir. Yıldız Ramazanoğlu'nun ifadesiyle, Çalikuşu Feride'dir, cinsiyetsiz bir güzelliştir.<sup>87</sup> Bunun yanında "bacı" karakterine farklı örneklerle yaklaşan bir başka yazar da Deniz Kadiyoti'dir. Kadiyoti, Halide Edib Adıvar'ın kadın roman kahramanlarından yola çıkarak Cumhuriyet dönemindeki "bacı" profiline dikkat çekmiştir. Adıvar'ın romanlarında cinsiyetsiz bir görüntü veren kadın; cesur, iffetli, gerektiğinde cephede bile savaşan etkili bir karaktere sahiptir. Ayrıca bu kadın bununla sınırlı kalmaz; gerektiğinde toplumsal ve siyasal olarak da etkindir. Adıvar'ın kendi deyişiyle: "Kadınların et durumundan, bir makineden, erkeklerin temizlikçisi ve ağır işçisinden, çocukların ve tüm milletin annesine ve hepsinin öğretmenine dönüşümü" nü temsil eden bir kadın temsili vardır.<sup>88</sup> Kadiyoti, "bacı" kavramına yüklenen anlamın

---

<sup>83</sup> Süleyman Çobanoğlu, *Aşk ile Hain Kardeş*, İstanbul: Mavi Yayıncılık, 1997, s. 20.

<sup>84</sup> Cihan Aktaş bu derginin adını ilgili kaynakta belirtmediği için dergi ismine ulaşamadık.

<sup>85</sup> Cihan Aktaş, *İktidar Parantezi: Kadın, Dil, Kimlik*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 71.

<sup>86</sup> Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, s. 17.

<sup>87</sup> Yıldız Ramazanoğlu, "Giriş", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.

<sup>88</sup> Halide Edib Adıvar, *Yeni Turan*, İstanbul: Atlas Yayınları, 1982, s. 28.

dönemin yazarlarınca, kadının kendini kurban ettiği bir yoldaş, cinsiyetsiz bir silah-arkadaşı ve cesur bir vatansever olarak tasvir edildiğini belirtmektedir.<sup>89</sup>

Aktaş, "bacı" karakteri için "Müslümanların namusu" tabirini kullanmaktadır. Yani bacı da başörtüsü gibi Müslümanların namusudur. Bir nevi İslamcı kadınların kırmızı çizgilerinin belirlenmesinde bir modeldir. Aktaş'ın da belirttiği gibi bacı, kötülüğe karşı bir miğferdir ve Muhammed İkbâl de başörtüsüne "Müslüman kadının fanusu" nitelemesini yapmıştır. Çünkü İslamcı kadınlar, 1960'ların sonlarından itibaren uyanış ve direniş hareketlerine başladıkları günden bu yana sürekli baskı ve yasaklarla mücadele etmişlerdir. Ve bu mücadelelerinde onlara sığınak olan kelimenin adı "bacı" olmuştur. Bu sadece İslami bir anlayışa yüklenecek bir kavram olarak kabul edilemez. Çünkü "bacı", davranışları ve duruşu bakımından Anadolu geleneğinin izini taşır.<sup>90</sup> Türkiye'de İslamcı kadınlar, fesat kaynağı görülmeden ve Allah rızasına aykırı davranmadan kendi amaçlarını gerçekleştirmek için "bacı" söylemine ve kalıbına sığındılar. Kamusal alanda "başörtülü" bir Müslüman kadın için en makul yol bu görünmüştür. Çünkü 1980'li yıllarda bile kadının tesettürlü olarak da olsa sırf sokakta yürümesinin bile erkeklerin düşüncelerini bulandıracakını ve böylece fitneye mahal vereceğini düşünenler vardır. Dolayısıyla bu düşüncede olanlara göre, kadın fitne ve fesada yol açmamak için mümkün oldukça sokağa çıkmamalı eğer zaruri olarak çıkıyorsa kendini çirkinleştirmelidir. Açık kadınlar, bu yıllarda yapılan okumalara göre, fıkıhı açıdan Müslüman erkekler için cariye kabul edilebilirlerdi.<sup>91</sup>

Bacı, her ne kadar cinsiyetini benimsese de kamusal alanda cinsel çağrışımlara yol açmamak istiyordu. Bunu dini bir sorumluluk olarak telakki ediyordu. Asr-ı Saadet'in müminlerine benzememe utancını içinde hissediyordu. Çözüm olarak kamusal alanı, bulunmaması gereken bir yer olarak hissetmeye başlayarak yeni sorgulamalar içinde buluyordu kendisini. Bacı, bu bocalama içerisinde kamusal alanda kendini erkekleştirerek, sesini ve duruşunu cinsiyetinden arındırarak kendini idame ettirebileceğini düşünüyordu. Çünkü o potansiyel cariye, fitne ve fesat kaynağı olarak kabul edilmeyi göze alamazdı; dinin izin verdiği dört kadınla evlenme iznine göre bir

---

<sup>89</sup> Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, İstanbul: Metis Yayınları, 2015, ss. 158-161.

<sup>90</sup> Cihan Aktaş, "Kamusal Alanda İslamcı Kadın ve Erkeklerin İlişkilerindeki Değişim Üzerine: Bacıdan Bayana", *Birikim*, S. 137, 2000, ss. 36-37.

<sup>91</sup> Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, s. 18.

erkeğin ikinci, üçüncü veya dördüncü karısı olmayı kabullenemezdi.<sup>92</sup> Onun için aşk bir mazeret olamazdı. Aktaş'a göre bacı, aşkı sadece ve sadece ilahi aşk olarak benimsiyordu. Bacıya göre Müslüman, bir kadına veya erkeğe değil, yalnızca Allah'a âşık olmalıydı. Ancak bacının bu inkârı, ileride kurduğu sağlıksız, ideolojik evliliklere kapı aralamıştır.<sup>93</sup>

Aktaş'a göre İslami kesimler, modernleşmeyle gelen problemlere çözüm ararken; dindar kadının bu değişimlerden etkileneceğini hiç düşünmeden, kadının geleneksel konumunu korunmasına ve bu korunma tutumunun da kadının bizzat kendi çabalarıyla sağlanmasına yönelik bir beklenti içindedir. Aktaş'a göre bu durum, kadının sessizliği ve dilsizliğinden beslenmektedir.<sup>94</sup> Dolayısıyla bacı algısının, durağan ve sabit kalınması tercih ediliyordu. Bu durum aynı zamanda bacının evine bağlı kalması ile ilgili bir sabitliktir. Aktaş'ın ifadesiyle bu sabitlik; tıpkı gecekondü mahallesine alılacele kondurulan bir caminin minaresi gibi kalıcılığı ve yurtlanmayı temsil ediyordu.<sup>95</sup> Bu bir yurtlanma özlemini ve bir sürekliliği çağrıştırmaktadır. Buradan hareketle, bacı söylemi bir taraftan Müslüman kadına kamusal alanda bir alan açarken, diğer taraftan onu özel alana göndermeyi dillendiriyordu. Bunu davanın selameti adına istiyordu. Çünkü bacı, yozlaşmış ve Batılı kadınların egemen olduğu kamusal sahada yer almamalıydı. Bu söylemle kendi "mahremi" olan "evine dön!" çağrısı ile çağrılan Müslüman kadınlar, çağrıya uymak durumunda kaldılar. Bu süreçte Müslüman kadınların, bacı olarak, hem dışarının yozlaştırıcı ve yıpratıcı etkilerinden uzak durmak hem de geleneksel kadın algısına göre daha çok ev (özel alan) ve diğer faaliyetlere katalize edilmesiyle kamusal alandaki izi silikleşmeye başlamıştır.<sup>96</sup>

Aktaş'a göre 1980'li yıllarda sadece başörtüsü ve İslamcı kimlikle kullanılan "bacı", Müslüman kadınların kamusal alana dönüşü açısından önemli bir sıfattı. Nitekim bacı kamusal alanda misafir muamelesi görüyordu. Dini değerlerinden arındırılmakta olan kamusal alana dava arkadaşları yardımıyla endişeli adımlarla çıkan kadın, bir gün kendisine "bacı" diyen biriyle nikâhlanarak özel alana geri dönmek zorunda kalacaktı.

---

<sup>92</sup> Cihan Aktaş, "Kadının Toplumsallaşması ve Fitne, (Socialization of Woman and Temptation)", *Journal of Islamic Research*, Vol: 10, No: 4, (October 1991), ss. 251-259.

<sup>93</sup> Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi* s. 19.

<sup>94</sup> Aktaş, "Kamusal Alanda İslamcı Kadın ve Erkeklerin İlişkilerindeki Değişim Üzerine: Bacıdan Bayana", ss. 40-41.

<sup>95</sup> Aktaş, "Kamusal Alanda İslamcı Kadın ve Erkeklerin İlişkilerindeki Değişim Üzerine: Bacıdan Bayana", ss. 39-40.

<sup>96</sup> Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi* s. 21.

Bacının yıllarca mücadelesini verdiği kamusal alan mücadelesi bir nikâh bağıyla kendi mahremine geri çekilecekti.<sup>97</sup> Aktaş, bunları İslamcı kadın için reva görmezken bir taraftan da kadının evde çalışmasının mahiyetine dikkat çekmektedir:

“Kölelerin zincirlerinin çözüldüğü bu çağda, insanın kendi ev ortamında hapisanede sayılmasının anlamı nedir? Her şeyden önce evi, insanın dışarıda olmadığı denli özgür hareket edebileceği mekânı sayılmıyken (sayılıyorken), günümüzde ev ortamı, özellikle kadın için sınırlayıcı, edilgenleştirici, köreltici ve bunlarla birlikte yuva olmaktan çıkan bir mekâna dönüşmüştür.”<sup>98</sup>

1970'li yıllarda dindar Müslüman ailelere mensup ve tesettürlü kadınların eğitim ve alanlarındaki görünürlüğü aynı şekilde sosyo-kültürel alanlarda da görülmektedir. Aktaş bu durumu Müslüman kadınların toplumsallaşması ile açıklamaktadır. Bu toplumsallaşma sürecinde İslamcı kadınlar kamusal alandaki yerleriyle ilgili sorulara cevap aramaya başladılar. Kamusal alana farklı gerekçelerle çıkmaya başlayan İslamcı kadınlar, Müslüman ailelerin kız çocuklarına bu dönemde Kur'an kurslarında ders verdiler. Tesettür yasağının İslamcı kadınlara yönelik oluşturduğu seti aşmaya, kendi başlarının çaresine bakmaya çalışan İslamcı kadınlar, dönemin şartlarını zorlamaya karar kılmışlardı. Ailelerin büyük beğenisini alan bu kurslara maddi ve manevi destek verildi. 1975'te İmam Hatip okullarına kız öğrenci alımı ile dindar aileler bu okullara kızlarını göndermeye başladılar.<sup>99</sup> Bu yıllarda yüksek tahsilli İslamcı kadınlar dernekler kurarak bir araya gelmeye başladılar. Dönemin dernekleşme faaliyetlerini ele alan Şule Yüksel Şenler 1976'da Millî Gazete 'de bir dizi yazı yazarak bu derneklerden bahsetmiştir. Bu gelişmelerin yanında diğer partilere nazaran İslamcı kadınların tesettürünü savunan MSP, teşkilatlarında kadınlara ilişkin ve kadınlar arasındaki toplantılara önem veriyordu. Bunlardan bir tanesi büyük katılımın olduğu "Millî Görüşte Hanımların Yeri" konulu toplantıydı.<sup>100</sup> Bu toplantılar dışında tartışılan bir diğer konu İslamcı kadınların katıldıkları sosyal ve eğitim görme faaliyetlerinin, kadının annelik, ev hanımlığı gibi

<sup>97</sup> Aktaş, *Bacidan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi* s. 20.

<sup>98</sup> Aktaş, *Modernizmin Evisizliği ve Ailenin Gerekliliği*, s. 112.

<sup>99</sup> Ömer Çavuşoğlu, "Tarihte İmam Hatip Okulları", *İlkadım*, Nisan 2016, <https://ilkadimdergisi.net/arsiv/yazi/tarihte-imam-hatip-okullari-1672>, (12.06.2019).

<sup>100</sup> "Kadına Gerçek Değerini Millî Görüş Vermişti", *Sebil*, C. 2, S. 72, 1977, s. 6.

rollerde aksaklığa sebep olup olmayacağı mevzusuydu. Aktaş'a göre çoğu Müslüman kadın bu roller zedelenmeden sosyal faaliyetlere katılabileceğinde hemfikirdi.<sup>101</sup>

1980'li yıllarda dindar erkekler, kamusal alanda dini kimliklerinden dolayı dışlanma, tehdit edilme, dayak yeme, azar ve küfür işitme gibi tacizlere kadınlar kadar maruz kalmadılar. Aktaş'a göre, bu yıllar dindar kadınların bacı sıfatıyla, başörtülü yaşamayı öğrenme ve bunu hayatına yansıtma kaygısı içerisinde mücadele etmeleriyle sürmüştür. İslamcı kadınların bu mücadeleleri daha çok başörtüsü etrafında düğümlenmiş ve böylece diğer sorunlarla mücadele edecek fırsat onlara tanınmamıştır. İslamcı kadınların başörtüleriyle kamusal alanda kalma mücadeleleri, kamusal alandaki Müslüman erkeklerle yeni bir ilişki biçimi geliştirmelerini gerektiriyordu.<sup>102</sup> Ancak erkeklerin gözünde bu yeni ilişki biçimi risklerle, sorunlarla dolu bir anlam taşıyordu. Geleneğin sağladığı avantajla olaya yaklaşan erkekler kadınlara sağlanacak ve kendi avantajlarını riske edecek bir davranışa yanaşmıyorlardı. Müslüman erkeklere göre İslam'ı anlama ve yaşama konusundaki değişime rağmen "bacı"nın olduğu gibi kalması isteniyordu. Çünkü o, evle yani sınırları belirlenmiş özel alanla bütünleşmişti ve ancak o bütünleşme korunduğu müddetçe bacı muamelesi görebilirdi. Dindar erkekler için bacılarının, laik rejimin seküler değerleriyle yüklü kamusal alanında dinen meşru bir söylem ve yeni bir ilişki biçimi geliştirmeleri henüz pek mümkün görülüyordu. Bu alanda yozlaşmak çok kolaydı. Dolayısıyla "bacı" için en korunaklı yer özel alanla bütünleşen "ev" i oluyordu.<sup>103</sup>

Aktaş'a göre esasında bacı, kamusal alana pek yabancıdır. Çünkü Batı'dan esinlenerek kurulan kamusal alan, erkek/Batılı kodlarla erkek/Batıcı zihniyet için tasarlanmıştır. Dolayısıyla kadın olarak Kemalist/laik kadınlara yer verilmiştir. Dindar kadının, kendini gerçekleştirmek istediği ve bunun için kamusal alana çıkma zorunluluğu, bacının yaşayacağı problemlerin habercisi olmuştur. Bacının başörtüsüyle kamusal alanda tutunması artık bireysel çabası ve ısrarına bağlıdır. Hâlbuki kamusal alanda rekabetli, acımasız; takva ve belki de liyakatin dahi aranmadığı bir pazar söz konusudur. Bunun yanında kamusal alana çıkma ve burada sürdürülebilir bir yaşam alanı arayışında olan İslamcı kadınlar, modernist bir tutum sergilediklerini düşündükleri (erkek)

---

<sup>101</sup> Cihan Aktaş, *Türbanın Yeniden İcadı: Ayrımcı Bir Kamusal Alan Tasarımı*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018, s. 64.

<sup>102</sup> Nazife Şişman, *Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı: Başörtüsü*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2019, ss. 99-111.

<sup>103</sup> Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, ss. 24-25.

aydınların fikirlerini ciddiye alıyorlardı. Öte yandan bu aydınlar dindar kadınların ve dindar erkeklerin kamudaki istihdamını tartışıyorlardı.<sup>104</sup>

Bu süreç, seksenli yıllarda Refah Partisi Kadın Kolları çalışmalarında da belirgin bir şekilde görünmektedir. İslam'a hizmet etmek amacıyla büyük bir özveriyle çalışan bacılar, partinin Hanımlar Komisyonu olarak adeta kadın gettosu oluşturmuşlardı.<sup>105</sup> Bu süreçte başörtülülere temsil edecek kadınlar partinin ön saflarına çıkarılmıştı. Hâlbuki Aktaş'a göre bu kadınlar, özne olmak adına istek ve söylemlerini modernist ve feminist söylemlerle damgalandılar ya da sessiz duvarlarla çevrelendiler. Bunlara göğüs geren bacı için ihlas ve takva ölçülerinde, din adına daha değerli bir şey yok idi. Bu algı Aktaş'a göre; bacının çile çekmeye yatkın, çileyle yücelmiş Anadolu kadınları soyundan gelmesiyle de ilintilidir. Fedakârlığın ve büyük acıların bağı olan bacıların birçoğu başörtüsü sınavı yüzünden evlenemedi veya kırk yaşının üzerinde evlenmeye karar verebildi. Bazen de inancı ve davası için evlendiği kişiden ayrılmak zorunda kaldı.<sup>106</sup>

Doksanlı yıllara geldiğimizde dindarların, iktidar ve iş piyasasında görünürlüğünün arttığını görmekteyiz. Medya ve nakliyat şirketlerinde boy gösteren İslamcılar, kurumsallaşmaya başladılar. Püriten cemaatlerin faaliyetleri neticesinde bu işler şirket çatısı altında sürdürülünce dindarların önceden eleştirdikleri kamu diline dönüşümü kısmen gerçekleşmiş oldu. Böylece her şeyin tüketilmeye başlandığı ve arzu nesnesi haline geldiği bu çağda özel alan-kamusal alan ilişkilerinin değişimi de kaçınılmaz olmuştur.<sup>107</sup> Kamuda yeni hiyerarşiler peyda oldu. Başörtülüler arasında başörtü markasına göre bir ayrışma söz konusu olmaya başladı.<sup>108</sup> Yaşanan gelişmelere rağmen verili kamusal alanda başörtülülerin hâlâ görünürlüğü görmezden gelinmeye çalışılıyordu. Ancak, Aktaş'a göre, bu genel olarak böyle değildir; zira her başörtülü "bacı" dönemini yaşamamıştır. Ona göre:

---

<sup>104</sup> Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, s. 29.

<sup>105</sup> Sibel Eraslan, "Refahlı Kadınlar Tecrübesi", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü*, der. Yıldız Ramazanoğlu, İstanbul: Pınar Yayınları, 2000, ss. 216-217.

<sup>106</sup> Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, s. 31.

<sup>107</sup> Aktaş, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, ss. 184-185.

<sup>108</sup> Aktaş, "Kamusal Alanda İslamcı Kadın ve Erkeklerin İlişkilerindeki Değişim Üzerine: Bacıdan Bayana", ss. 43-45.

“Beş yıldızı otellerin marka başörtülerle, mezuniyet törenlerindeki birincilikleri gasp edilen, sözde İslami şirketlerde başörtüsünü korumak uğruna iki kuruşa çalıştırılan kızların başörtüleri bir değil.”<sup>109</sup>

Evde ve işte çalışma durumunda olan kadınların sorumluluğu günümüzde de devam etmektedir. Fakat kadınların eğitim alma seviyeleri arttıkça kamusal alandaki görünürlüklerinin de arttığı gözlenmektedir. Kadının eğitim seviyesinin artmasıyla evdeki rollerde de bir değişimin görülmesi kaçınılmaz oluyor. Araştırmalar gösteriyor ki kamuda çalışan kadının ev kadınlığını kabul etme tutumu da azalmaktadır.<sup>110</sup> Ancak Aktaş'a göre bacı böyle bir mantıkta değildir. Bacı, yüksek tahsilli olsa dahi kültürel kodlarından ayrılmamıştır. O, aynı zamanda teoride kalmayarak pratiğe yoğunlaşmıştır. Onun için pratiğe dökülmemiş bilgi gereksiz bir yükür.<sup>111</sup> Hâlbuki bacı, kamuda hala ötekileştirilmekte ve bunca çabasına rağmen "başörtüsü" çalışması için bir engel olarak telaffuz edilmektedir.<sup>112</sup>

Kadınların kamusal alanda üretime düşük statülerde katılmaları veya engellenmeleri onların sosyal statülerini arttırmak için çaba sarf etmedikleri anlamı taşımamaktadır. Aksine kadınların aktif oldukları uğraşların tümünde statülerini geliştirici faaliyetlerde buldukları gözlemlenmiştir.<sup>113</sup> Özellikle İslamcı kadınların kamusallaşma imkânı olan başörtüsü, onların Müslüman kimliklerini temsil etmiştir. Buna rağmen daha önce "bacı" diye çağrılan İslamcı kadının, toplumsal değişim süreciyle birlikte "bacı" kimliği "bayan" kimliği gibi piyasada daha çok rağbet gören modern bir kavramla telaffuz edilmeye başlanmıştır. Bu durum sadece kamusal alanla sınırlı kalmamış, aile içinde üretim ve yeniden üretim faaliyetlerinin değişmesiyle kadın-erkek rollerinin de değişmesine sebep olmuştur.<sup>114</sup> Kapitalizmin yaygınlaşmasıyla yeniden tanımlanan sosyal ilişki biçimleri, kadının aile içerisindeki kimliğini muğlaklaştırmıştır. Aktaş'ın özellikle üzerinde durduğu aile konusu bu noktada hayati önem arz etmektedir. Çünkü kamusal alan mücadelesi veren "bacı" ya da İslamcı kadın kendi kimliğini ailesi içerisinde devam ettirmekle

<sup>109</sup> Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, s. 33.

<sup>110</sup> Necla Pur, "Türkiye'de Çeşitli Sosyo-Kültürel Faktörler Açısından Ev Kadınlığı Tutum Özelliğinin İncelenmesi", *20. Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek Konferansı*, op. Zeynep Kurnaz, Ankara: 1998, s. 90.

<sup>111</sup> Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, s. 34.

<sup>112</sup> Fatih Özgüven, "Şu 'hatun' meselesi...", *Radikal*, 19.08.2001, <http://www.radikal.com.tr/radikal2/su-quotatunquot-meselesi-868292/03.06.2019>.

<sup>113</sup> Ferhunde Özbay, "Kadınların Ev İçi ve Ev Dışı Uğraşlarında Değişme", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, haz. Şirin Tekeli, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 124.

<sup>114</sup> Zehra Yılmaz, *28 Şubat Sonrası İslamcı Kadınlar*, ss. 23-24.

yükümlüdür. Aileyi kurduğu gibi korumalıdır da. Çünkü Aktaş'ın belirttiği gibi İslamcı kadın hem bir anne hem de çalışan, yazan ve gerektiğinde hakkını savunmak için mücadelesini verecek güçte olmalıdır.<sup>115</sup>

Cihan Aktaş, kadının "bacı" pozisyonundan önce "hanım" ve akabinde "bayan" diye anılmaya başlanmasını modernizasyon sürecinde kadın algısındaki değişen parametrelere bağlamaktadır. Öncelikle "bacı" kimliği tüketilen ve modern anlam taşıyan bir kadını simgelemiyordu. Bu yüzden "bacı" yerine "hanım" ismi ve daha modern ve popüler olan "bayan" ismi kullanılmaya başlandı. "Bayan" özel alanla kamusal alan arasındaki mahrem değerleri gözetken uyumu nostaljiye devredip, yeni modern simgelerle donatılan kamusal alanın kadın gücünü temsil etmeye başladı. Hâlbuki bacının dava ağabeyinin nezdinde "bacı"; kamusal alanda eşit, paylaşımcı ve onunla daha rahat bir ilişki kurma noktasında zorlandığı için ötekileşmeye başlamıştı. Bunun yanında sekreterlik kurumunu hoş karşılamayan dava ağabeyleri artık başörtülü sekreterlere kısmen de olsa uyum sağlamaya başlamışlardı.<sup>116</sup>

Ancak Aktaş'ın ifadesiyle artık "pazarcılar yoldan geçen kadına *bayan!*" diye sesleniyorlar". Bunu "bayan" kelimesinin popüler kabulüne bağlıyor, Aktaş. Çünkü kadını bu popülerite ile tezgâha çekebilir. Bu da "bayan"ın eskiden olduğu gibi ulaşılmazlığı ve havasının pazara kadar indiğini gösteriyor. Hâlbuki bir zamanlar verdiği mücadele ve örnek davranışla mazlumluğun nişanesi olarak anılan başörtülü "bacı", bugün konformist bir hayat sürdüren "bayan" diye anılmasını tabii bir durum olarak nitelemek zordur.<sup>117</sup>

Anlaşılabacağı üzere "bacı" kimliği toplumdaki temsil ettiği kadın profili, Aktaş'ın ifadesiyle kadınların kamusal alana çıkmalarıyla beraber değişime uğramaya başlamıştı. Kamusal alanda kadınların çalışma ekonomisine katkıları arttıkça ve istihdam alanları genişledikçe "bayan" kelimesi daha sık kullanılmaya başlandı.<sup>118</sup> Çünkü bu adlandırma "bacı"nın mahrem olan yönünü silikleştirip, çalışma şartlarını ve alanlarını

---

<sup>115</sup> Aktaş, *İktidar Parantezi: Kadın, Dil, Kimlik*, ss. 20-22.

<sup>116</sup> Aktaş, "Kamusal Alanda İslamcı Kadın ve Erkeklerin İlişkilerindeki Değişim Üzerine: Bacıdan Bayana", ss. 41-44.

<sup>117</sup> Aktaş, *İktidar Parantezi: Kadın, Dil, Kimlik*, ss. 71-74.

<sup>118</sup> Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, ss. 23-28.



genişletiyordu. Modern kadının mahremi, “bacı” söyleminin kırılmasıyla, kamusal alana taşınmıştı.<sup>119</sup>

"Bacı"nın "bayan"a dönüştüğü süreçte, kamusal alan ile özel alanın kesiştiğini ve buna bağlı olarak toplumsal cinsiyet rollerinin tekrar belirlendiğini görüyoruz. Bu süreç daha çok modern eko-politik paradigmanın toplumsal alan üzerindeki tezahürü ile ilişkilendirilebilir. Nitekim kadının kamusal alan-özel alandaki artan sorumluluklarıyla okumak gerekir. Kadının işte bir çalışan; evde eş ve anne gibi rollerle sorumlu olduğu alanlar vardır. Örneğin evde yemek yapma, çocuk bakma gibi sorumluluklarla mükellef tutulurken; iş yerinde de çalışma şartlarına uymak durumundadır.<sup>120</sup> Kadının bu iki alandaki sorumlulukları bazen birbirine katışık olmaktadır. Çünkü kamusal alan-özel alan dikotomisi, canlı bir kesişme alanına sahiptir. Bu iki alanda diyalektik süreç ve geçişlilikler yaşanmıştır. Yani daha somut bir ifadeyle kadınlar kamusal alana doğru yayıldıkça, kamusal alan da özel alana doğru yayılmıştır. Bu durum kamusal alana tesettürleriyle çıkan İslamcı kadınların mahreme ilişkin değer ve anlamların da kamusal alana taşınmasına sebep olmuştur. Aynı şekilde İslamcı kadının, kamusal alandaki değerleri özel alana taşınmasını da gündeme getirmiştir. Bu diyalektik süreçte başörtüsü kilit role sahiptir. Binaenaleyh başörtüsü, İslamcı kadınların özel alandan-kamusal alana geçişliliğın/geçişsizliğin vizesi anlamı taşımaktadır. Kuşkusuz bu geçişler ve yasaklar gündeme yeni ilişki biçimlerini getirdiği gibi var olan ilişki problemlerini de gündeme getirmiştir. Bu da yeni bir ahlak anlayışı demektir. İslamcı kadınların kamusal alandaki yeni yüzleri, yeni bir dinamizm gerektiren "kendi kendini modernleştirme" realitesiyle gündeme gelmiştir. Aktaş'ın ifadesiyle yeni bir tevhit anlayışı ele alınmaya başlanmıştır.<sup>121</sup>

Sonuç olarak Aktaş'a göre "bacı", modern ve post-modern dünyanın, yasak ve engellemelerine, hegemonik iktidarlara ve güvensiz dünyaya karşı; Hz. Meryem gibi masum, Hz. Aişe gibi bilge, Hz. Fatma gibi alçak gönüllü ve Hz. Rabia gibi tahammüllü olmak durumundadır. Gerekirse kendisine o imkân ve mekânı inşa edecektir.<sup>122</sup> Artık

---

<sup>119</sup> Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, ss. 32-34.

<sup>120</sup> Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, ss. 30-37.

<sup>121</sup> İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri*, s. 112.

<sup>122</sup> Aktaş, “Kamusal Alanda İslamcı Kadın ve Erkeklerin İlişkilerindeki Değişim Üzerine: Bacıdan Bayana”, s. 47.

"bacı" yerine "bayan" diye çağrılrsa bile o, bu seslenmelerin taşıdığı anlam kaymalarına ve boşluklarına karşı gardını alacak, bunun kişilik mücadelesine zarar vermeyecektir. Onun özel alan ve kamusal alandaki ilişkileri her ne kadar zaaf ve çelişkiler barındırsa da onun vicdanlı ve adil bir dünya idealine ilişkin tecrübesi, onu geleceğe taşıyacaktır.<sup>123</sup>

### 3) İslamcı Kadının Kamusal Evi: Modern Mahrem

Dünya, her gün yeni bilgiler ve teknolojilerle değişmekte ve dönüşmektedir. Sanayi İnkılabı ile birlikte yeni bir ivme kazanan değişim, üretim ilişkilerinin değişmesiyle birlikte farklı bir boyut kazanmıştır. Sanayileşme ile başlayan sosyal değişim, cinsiyet rolleri başta olmak üzere insan ilişkilerinde yaşanan değişimle kendini kültürel ve sosyal alanda göstermiştir.<sup>124</sup> Sanayileşmenin ekonomik gücü toplumu dönüştürmedeki hızını arttırmıştır. Bu dönüşüm dairesinde bulunan kurumlardan biri de ailedir.

Modern ve küresel dünya görüşü, Durkheim'in işaret ettiği manada artık ortak bir eylem ve inanç sistemiyle bütünleşmiş, "moral toplumlar" olarak zikredilmemektedirler.<sup>125</sup> Toplumlar hem ekonomik hem de kültürel anlamda iç içe geçmiş bir ağ içerisinde telaffuz edilmeye başlanmıştır. Küreselleşmeyle birlikte gelişen bu ağ, toplum içerisinde melez bir yapıyı inşa etmiştir. Elbette bu durum toplumun iç dinamiklerinde bazı değişikliklere sebep olmuştur. Kozmopolit toplum yapısının getirdiği bazı çözülme ve geçişlilikler bu noktada aile kurumunu da etkilemiştir. Modernleşme sürecinin fitilini ateşleyen sanayileşme ile birlikte aile yapısındaki değişim süreci başlamıştır. Geniş aile yapısı yerini çekirdek aileye bırakmıştır. Geleneksel ailedeki çözülme yeni bir biçim alan çekirdek aile tipindeki kadın-erkek ilişkilerinin de değişimine sebep olmuştur. Mesela sanayileşmeyle birlikte kadının çalışması bir zorunluluk olarak görülmüştür. Kadının iş hayatına atılmasıyla birçok görev ve sorumluluklarını kamu kurumlarına devretmişlerdir. Böylece dış etkilere karşı bir sığınak ve dayanışma kurumu olan aile, bu fonksiyonundan uzaklaşmaya başlamıştır.<sup>126</sup> Bu değişim özellikle sanayileşmenin başladığı Batı toplumlarında açık bir şekilde gözlenen bir olgudur.<sup>127</sup>

<sup>123</sup> Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, s. 42-43.

<sup>124</sup> Şişman, *Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı: Başörtüsü*, ss. 75-82.

<sup>125</sup> José Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, çev. Mehmet Murat Şahin, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 43.

<sup>126</sup> Vejdî Bilgin, *Sosyal Çözülme ve Din*, Samsun: Etüt Yayınları, 1997, ss. 50-52.

<sup>127</sup> Anthony Giddens, *Sosyoloji*, haz. Cemal Güzel, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2013, ss. 246-247.

Bu değişim ve dönüşüm sarmalında olan ülkelerden birisi de Türkiye'dir. Türkiye'nin, Cumhuriyet dönemiyle birlikte başlattığı sanayileşme hamlesi, Batı'ya nazaran geride de olsa, Batılılaşma temayülü onu modernizm ideolojisinden uzaklaştırmamıştır. Aksine Batılılaşma olgusu, Cumhuriyet rejiminin merkezi politikası olmuştur. Türkiye'nin modernizasyon dönemi sancılı bir süreç izlemiştir. Daha doğru bir ifadeyle hazır alınan bir model olduğu için bunun oryantasyon süreci toplumsal dinamikleri yıpratmıştır. Bu yıpranma zamanla direnç kazanmış ve yeni toplumsal hareketlere yol açmıştır. Bu bölümde büyük baskı ve engellemelere maruz kalan İslamcı kadınların modernleşme ile birlikte değişen ve dönüşen aile hayatlarını Cihan Aktaş'ın görüşleri etrafında irdelemeye çalışacağız. İslamcı kadın için "modern mahrem" olarak niteleyebileceğimiz "ev" in ya da "aile" nin, modernleşme ile birlikte maruz kaldığı değişim ve dönüşümü yine aynı şekilde tartışmaya açacağız.

Modern dönemde gelişen sanayileşmeyle birlikte büyüyen kentler daha geniş bir pazar halini almıştır. Şehirleşme ile birlikte geleneksel toplumdan modern topluma geçişle köklü değişimler yaşanmıştır. Bu değişimden etkilenen kurumların başında aile kurumu gelmektedir. Özellikle geleneksel-muhafazakâr bir toplum yapısına sahip olan Türkiye'de modernleşme, Müslümanların daha "doğru" bir İslam anlayışı benimsemelerine sebep olmuştur. Aynı zamanda Müslümanları modern dünyada İslamiyet'i yeniden yorumlamanın ve tanımlamanın birer öznelere olarak, ciddi sorunlarla karşı karşıya bırakmıştır.<sup>128</sup> Müslümanların mahremi olan aile-ev hayatı, modern dönemde geleneksel aile karşısına geçmiştir. Yeni ahlaki normlar ve roller insan ilişkilerinin tekrar gözden geçirilmesini gerektirmiştir. Nitekim Türkiye'deki modernleşme, bireysel ve kolektif kimlikler üzerinden değişime sebep olmuştur. Bireyselleşme, ilerleme, kadınların özgürlüğü gibi söylemlerle birlikte İslamcılık ve solculuk gibi muhalif hareketler ortaya çıkmıştır.<sup>129</sup>

Türkiye'de modern laik sisteme karşı 1980'lerde başlayan ve 1990'larda da devam eden İslamcı kadın hareketleri de Nilüfer Göle'nin ifadesiyle kadın, "aktör" olarak rol almıştır. Burada da kadının eski "ev kadını" rolünden çıkarak, hakkını talep ettiği bir "özne" olma durumu söz konusudur. İslamcı kadının "özne" olma durumu onun modern

---

<sup>128</sup> Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, ss. 16-17.

<sup>129</sup> Göle, *Modern Mahrem*, ss. 21-22.

zihniyetle karşılaşmasıyla daha da görünür olmaya başlamıştır.<sup>130</sup> Bu karşılaşma bir bakıma pek tavsiye edilmeyen İslam ve modernlik arasındaki karşılıklı etkileşimle de ilintilidir. Dolayısıyla konu başlığımız olan "Modern Mahrem", bu açıdan bakıldığında bu iki karşılaşma arasında kalan hayatı açıklaması bakımından önem arz etmektedir.<sup>131</sup> Böylece, "modern" kamusal alanı temsil ederken, "mahrem" özel alanla tanımlanan "ev"i temsil etmektedir.

Cihan Aktaş'a göre modernleşme ile birlikte evler ve mekânlar anlamsal bir değişme yaşamıştır. Ancak dindarlar, bu değişmeye rağmen, kadınların bilindik/geleneksel rollerini yerine getirmesini beklenmektedir. Aktaş'a göre bu tutarlı bir anlayış değildir. Çünkü değişen ilişki-iletişim biçimleri ister istemez dindar kadının özel alan ve kamusal alandaki ilişkilerine yansımıştır. Modernleşme ile birlikte şehirde yaşayan dindar kadınların kamusal alanda ve özel alanda daralan özgürlükleri onların mutsuz ve sorunlu bir birey olmalarına sebebiyet vermiştir. Hâlbuki Aktaş'a göre kadın, maddi ve manevi üretim sağladıkça mutlu olur. Yalnız daha önce değindiğimiz gibi özel alan- kamusal alan arasında yaşanan sınır değişiklikleri kapitalizmin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern dünyada "anlam kaybı" yaşayan Müslümanlar gelenek ve modernlik arasında kendilerine bir anlam bulmaya çalışmışlardır. Bu durum Edward Said'in kendisi için kullandığı "yersiz yurtsuz"<sup>132</sup> kavramıyla örtüşmektedir. Aktaş, anlam kaybı yüzünden yaşanan "evsizlik"ten bahsederken aynı zamanda yaşanan aşırı "kurumsallaşma" ile de bireysel bir zayıflamayla beraber gelen fiziksel evsizliğe de vurgu yapmaktadır.<sup>133</sup> Aynı şekilde dünyanın büyüünün bozulmasından söz eden Max Weber'in ima ettiği yabancılaşma; "farklı-acımasız-çelişik" anlam ve deneyim dünyaları ile bölünmüş bir bilinç dünyasına işaret etmektedir. Sosyolojik öneme haiz olan bu durum, bireyin geleneksel toplum yapılarından uzaklaşmasıyla ortaya çıkmakta ve "doğru" olanın "yanlış" olarak nitelenmesine sebep olmaktadır.<sup>134</sup> Modern toplum, cari sorunlara çözüm bulmak maksadıyla kamusal alanın karşısına güçlendirilmiş özel

---

<sup>130</sup> Dinçer, *1970'lerden Günümüze Türkiye'de İslamcı Kadın Hareketi*, ss. 150-165.

<sup>131</sup> İslamcı Kadının Kamusal Evi: Modern Mahrem adlı başlığımızdaki "modern mahrem" kavramı daha önce Nilüfer Göle'nin yayınladığı *Modern Mahrem* adlı kitaptan alınmıştır. Bkz. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

<sup>132</sup> Bu konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Edward W. Said, *Yersiz Yurtsuz*, çev. Aylin Ülçer, İstanbul: Metis Yayınları, İstanbul, 2017.

<sup>133</sup> Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, s. 27.

<sup>134</sup> Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1986, ss. 66-75.

kamusal alan ile çıkararak, çoğulculuğun yarattığı sorunları minimize etmeye çalışmıştır.<sup>135</sup> Aktaş'a göre modern toplumda süregelen evsizlik hissi, "köksüzlük" hissiyle ilişkilidir. Çünkü modern sirkülasyon eskinin değerlerini geçersiz kılarak yeni değerleri oluşturma ve yerine yerleştirme amacı içerisindedir. Kuşkusuz bu da kültürel bir değişimle seküler bir düzenin kurulmasına yol açacaktır. Böylece seküler ve modern baskılara karşı ayakta kalmaya çalışan aile kurumu, ciddi bir mücadele içerisinde debelenmek durumunda kalmıştır.<sup>136</sup>

Aktaş, modern dönemle birlikte değişime uğrayan ailede en çok baskı ve tahakküme maruz kalan kişinin dindar kadın olduğunu düşünmektedir. Bu konuda "Müslüman kadının yeri evidir" yargısını tartışmaya açmıştır. Ona göre Müslüman kadın kimliği ile ilgili yanlış algı değişmelidir. Aktaş'ın ifadesiyle kadın, toplum tarafından bekleneni değil Müslüman biri olarak bekleneni yerine getirmekle yükümlüdür. Dolayısıyla geleneksel kadın rolünden "tevhidi" anlayışa (vahiy veya vahiyle doğrudan kaynaklı) dönmelidir. Aktaş, Müslüman kadının gerçek rolünü belirleyen ve aile kurumunu ayakta tutan tevhidi değerlerin canlandırılmasının, evsizliğin-yurtsuzluk bunalımı yaşayan insanlık için ontolojik öneme sahip olduğunu vurgulamaktadır.<sup>137</sup>

İslamcı kadınlara göre kadın ve ev arasında kurulan ilişkinin hiçbir şekilde tekdüze ve salt erkek egemenliğiyle belirlenen bir süreç olarak devam etmesi mümkün değildir. Çünkü ev, İslamcı kadınlar için üretimin ve örgütlenmenin bir nevi meskeni olmuştur. Aktaş, 1970'li ve 1980'li yıllarda etkin bir şekilde sürdürülen ev toplantılarını buna örnek göstermiştir. Aktaş, bu evlerde, devletin kamusal alanda İslamcı kadınlara yönelik başlattığı başörtüsü yasağına karşılık performatif bir pratik olarak toplanıldığına vurgu yapmaktadır.

"Kamusal alana girişine geçit verilmeyen bir simge sayılan başörtülerimiz nedeniyle, bir bakıma kendi kamumuzu oluşturuyorduk, tefsir ve ilmihal çalışılan, bunun yanı sıra edebiyat ve sanat faaliyetlerine de bir kapı açan ev toplantılarında."<sup>138</sup>

<sup>135</sup> Erkilet, *Eleştirellikten Uyuma: Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*, s. 46.

<sup>136</sup> Aktaş, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliği*, ss. 8-14.

<sup>137</sup> Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, s. 14.

<sup>138</sup> Cihan Aktaş, "Konuşan Başörtülü Olunca", *Taraf*, 19.03.2008, <http://www.taraf.com.tr/cihan-aktas/makale-konusan-basortulu-olunca.htm>, (12.04.2019).

Aktaş, bu toplantıların evde yapılmasını devletin kadına yönelik yasaklarından kaynaklandığını belirtmektedir. İslamcı kadınların kamusal alana girişine geçit vermeyen rejime karşı, onlar da evlerde ilmihal, tefsir derslerinin yanı sıra edebiyat ve sanat gibi faaliyetlerine devam etmiştir.<sup>139</sup> Ev bu dönemde İslamcı kadınların, sadece tekdüze devam eden bir hayat biçimi değildir. Ev, İslamcı kadınlar için eğitim aldıkları bir okul, sosyalleştikleri bir geçiş mekânıdır.<sup>140</sup> Dolayısıyla bu süreç içerisinde daha önce her şeyini erkeğin belirlediği ve sınırladığı ev (mahrem), İslamcı kadınların eliyle işlevi değişen bir alana dönüşmüştür. Daha önce evlerinden çıkması beklenmeyen İslamcı kadınlar artık bir araya gelerek İslami konular üzerine sohbet edebiliyorlardı. Nitekim küçük çaplı eğitim programları biçimini alan bu toplanmalar daha sonra kadınların "eğitim" konusunu merkeze alan dernekleşme faaliyetlerinin de temellerini atmıştır. Zehra Yılmaz'a göre bugünün entelektüel İslamcı kadınları, Cihan Aktaş'ın deyimiyle aydın Müslüman kadın, ilk kamusal alan deneyimlerini ev toplantıları sayesinde yaşamışlardır.<sup>141</sup>

Kadının kamusal alanda yaşadığı öğrenme süreci, Aktaş'a göre onun aile içerisindeki konumunu da koruyor. Kamusal alan-özel alan arasında gidip gelen kadın her halükârda "dişi kuş" rolünü geri tepmiyor. Aktaş'ın ifadesiyle yuvasına dallar yapraklar taşıyor. Kadın her ne kadar kendi hak ve özgürlükleri için mücadelesini sürdürse de özel alandaki sorumluluklarını ihmal etmemelidir. Bu durum elbette evdeki sorumlunun sadece kadın olduğu anlamına gelmez. Aktaş'a göre kadının erkeğe nazaran ikincil cins olarak tanımlanması bu sorunu ortaya çıkarıyor. Evde hâkimiyetin erkekte olması, haliyle kadının hem evdeki hem de kamudaki rolünün arka planda kalmasına yol açmıştır. Çünkü özel alandaki rol paylaşımı doğal olarak kamusal alana yansımaktadır.<sup>142</sup> Dolayısıyla kadının "özne olamama" durumu onu her türlü baskı ve etki altında bırakmaya neden olmuştur. Aktaş'a göre bundan kurtulmanın yolu kadını evde ve kamusal alanda "özne" olarak kabul etmekle mümkün olabilir. Kadına bu hak sağlanmalıdır. Empatiden yoksun, kadınların kendileriyle ilgili kararları kendi başlarına alamadıkları bir sistem içerisinde

---

<sup>139</sup> Aktaş, "Konuşan Başörtülü Olunca".

<sup>140</sup> Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, İstanbul: Metis Yayınları, 2017, s. 65.

<sup>141</sup> Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 231.

<sup>142</sup> Zehra Yılmaz, *Küreselleşen İslam ve Türkiye'de İslamcı Kadınlar*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, ss. 118-125.

bu mümkün değildir.<sup>143</sup> Özellikle başörtülü kadınların hem evlerinde hem de kamusal alandaki kısıtlı rolleri, onların kamusal alan-özel alandaki problematiğinin vahametini göstermektedir. Çünkü kamusal alana çıkmak isteyen kadın uzun yıllardan beri güvercin tedirginliğiyle dışarı çıkmıştır. Yerini tespit edememiş, güvenlikten yoksun, kendi haline tecrit edilmiş vaziyette yaşamıştır.

Kadının modern mahremi olan ev, kapitalist tüketim sistem içerisinde her ne kadar dejenerasyona maruz kalmışsa da hala toplum için önemini korumaktadır. Toplumun yapı taşı olan aile, kamusal alan-özel alan ilişkisinin dengeli olmasında da önemli bir işleve sahiptir. Özellikle kadın-erkek ilişkilerinin ev içerisindeki değişimi bu alanlardaki geçişliliği ciddi manada etkilemektedir.<sup>144</sup> Bu geçişliliğin sağlanması adına modernleşme hedefi olarak "kadının toplumsallaşması" söylemine Aktaş, eleştirel yaklaşmaktadır. Çünkü "sosyal olmak", "sosyal kişilik kazanmak" adına yapılan propagandaları kadını ev ortamından uzaklaştırma amacına dönmüştür. Hâlbuki eskiden "toplumun yararına" denilerek ev (mahrem) dışına çıkamayan kadınlar, toplumdan ve toplumsal ilişki açısından tecrit edilmişlerdi. Aktaş'a göre modern dönemde de benzer bir kopma yaşanmaktadır. Bu defa kadın yine "toplum yararına" denilip evden koparılmaya çalışılmıştır. Aktaş'a göre bu durum kadın fitnatına yabancı veya kadınların fitnatlarına savaş açan bir durumdur.<sup>145</sup> Diğer tarafta geleneksel kadın anlayışında kadınlara ilişkin hadis ve kıssalarla kadının değerini ve toplumsal rolünü belirleyen ve onu fitne sebebi sayan ön yargılar mevcuttu. Kadının evden çıkmasıyla fitne olarak cinsel günahlara sebep olacağı ve böylece erkek-kadın ilişkisi bağlamında dini hayatlarının bozulacağı ihtimali üzerinden ön kabuller vardı.<sup>146</sup> Bunun için kadının dört duvar içerisinde kalması gerektiği savunulmaktaydı. Ancak Aktaş'a göre tesettür, bu engeli ortadan kaldırmaya dönük bir üsluba sahiptir. Bu kadını fitneden uzaklaştıran ve kamusal alana katılımını sağlayan bir üsluptur. Ancak tesettür yalnız kadınların mahrem elbisesi değildir, erkekler için de söz konusudur. Çünkü Aktaş'ın işaret ettiği gibi fitnenin cinsiyeti yoktur.<sup>147</sup>

---

<sup>143</sup> Aktaş, "Ailenin Dönüşümü", ss. 50-51.

<sup>144</sup> Dinçer, *1970'lerden Günümüze Türkiye'de İslamcı Kadın Hareketi*, ss. 144-158.

<sup>145</sup> Aktaş, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, ss. 16-17.

<sup>146</sup> Aktaş, "Kadının Toplumsallaşması ve Fitne, (Socialization of Woman and Temptation)", ss. 254-255.

<sup>147</sup> Aktaş, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, ss. 30-31.

Sonuç olarak kadının kamusal alan-özel alan arasındaki konumunun Türkiye özelinde bir durum olmadığı da aşikârdır. Kadın, yüzyıllar boyunca erkek tahakkümü altında yaşamıştır. Modern dönemde bu yargılar biraz kırılrsa da bu sefer modern tüketim anlayışı ile kadın bir kez daha bir alana hapsedilmeye çalışılmıştır.<sup>148</sup> Kadının kendi kendine karar vereceği seçenekler dahi erkek tahakkümü altındaki yasa koyucular tarafından önceden belirlenmiştir.<sup>149</sup> Benzer bir şekilde erkek tahakkümünün bedenselleşmesine değinen Pierre Bourdieu, erkeklere hasredilen üstünlük, üretim ve yeniden üretim faaliyetlerini "habitus" kavramına yüklediği içkin şemalarla anlatmaktadır. Bunun yanı sıra Bourdieu, Aktaş'ın kadın-erkek ilişkisine yaptığı vurguyu destekler nitelikteki açıklamasıyla, toplumsal üretim alanı ile biyolojik üreme ilişkilerine değin kamusal alan-özel alan dikotomisi içerisindeki ilişkilerin erkek merkezli bir temsile sahip olduğu sonucuna varmıştır.<sup>150</sup> Erkeğin egemenliğini sürdürdüğü kamusal alan dışındaki mahrem alanında da durum aynı olmuştur. Hâlbuki Aktaş'a göre aile içerisindeki kadın-erkek ilişkisi, baskı ve ayrımcılığa dayanmamalıdır. Kadın erkeğin eşi, dostu, arkadaşı ve hayat yoldaşı olmalıdır. Bunun yanında kadın, kendisini aile yaşantısından tamamen soyutlamamalı ve sadece bireysel yaşantısıyla modern dönemin kısıtlı bir tüketici veya bir tüketim nesnesi haline gelmemelidir. Özellikle İslamcı kadın bu kısıtlı ve dar alanda sıkışıp, tembel ve çaresiz beklememelidir. O, kendi tevhidi kimliğini koruyarak inandığı gibi yaşamaya çalışan, üreten bir kadın olmak durumundadır.<sup>151</sup> Kısıtlı kamusal alanda "özne" olarak varlığını sürdüren kadın aynı zamanda özel alandaki sorumluluklarını da yerine getirmelidir. Bu süreç İslamcı kadının bilinçlenme dönemiyle yakından ilgilidir.<sup>152</sup>

### **C) MODERN-KAPİTALİST DÜZEN KISKACINDAKİ "MÜSLÜMAN KADIN"**

Kadın konusunun tarihsel serencamı ve gündelik yaşamdaki izdüşümü, toplumsal dönüşümün kritik bir konusudur. Kadın konusunun bir medeniyet projesi veya toplumsal dönüşümü sağlayan merkez konumunda olması, Müslüman toplum içerisinde mihenk

---

<sup>148</sup> Alain Touraine, *Kadınların Dünyası*, çev. Mehmet Morali, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2007, s. 121.

<sup>149</sup> Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, ss. 7-10.

<sup>150</sup> Pierre Bourdieu, *Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2016, ss. 49-51.

<sup>151</sup> Aktaş'ın işaret ettiği bu kadın tipini "İslamcı aydın kadın" kimliğiyle *Cihan Aktaş'a Göre Sistem İçinde Sömürülen Kadın* başlığı altında detaylı bir şekilde ele alacağız.

<sup>152</sup> Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, ss. 130-131.



taşı pozisyonuyla ilintilidir. Bu bağlamda Müslüman toplumlarda, toplumun merkezi değerlerinin taşınması ve üretilmesi süreçleri, kadının toplumdaki yeriyle ilişkili olmuştur. Türkiye'de Cumhuriyet rejimi bu anlayışla Batı medeniyetinin aynadaki silüetini kadın imajı ile göstermek istemiştir. Batı medeniyetinin rasyonalist ve pozitivist anlayışın izdüşümünde yeniden kendini tanımlaması, Aydınlanma Çağı ve Sanayi Devriminin uzantısı şeklinde oluşmuştur. Nitekim liberal değerlere sahip çıkmaya başlan Batı; çoğulcu, sivil ve heterojen bir toplumsal dönüşümü sağlamaya çalışmıştır. Ancak Türkiye'deki modernleşme hareketi ise buna pek uymaz. Türk modernleşme hareketi, daha çok milliyetçilik ve medeniyetçilik ideolojileri üzerine kurulmuştur.<sup>153</sup> Dolayısıyla Türk modernleşmesi Batı modeline nazaran liberalizm ve çoğulculuk üzerinden yükselen yaratıcı ve girişimci gücü gösterememiştir. Aksine kendi toplumuna yabancı olanları bünyesine almaya çalışırken, geleneksel değerlerin dışlandığı ve yerel örüntülerin arka planda tutulduğu bir medeniyet projesi olmuştur.<sup>154</sup>

Türkiye'de yüzünü Batı'ya çeviren elit kadronun modernleşme programı, Türkiye'deki kadınların da bu değişim ve dönüşümden etkilenmesine sebep olmuştur. Örneğin muhafazakârların da deniz turizmine katılımını sağlamak amacıyla yeni otellerin açılması buna örnek olarak gösterilebilir. 1996 yılında Aydın-Didim'de açılan Caprice Hotel bunun en açık örneğidir. Beş yıldızlı olan bu lüks otelde içki ve "casino" servisi bulunmamaktadır. İçerisinde mescit, kadınların ve erkeklerin ayrı yüzebilecekleri yüzme alanları ve helal yemek servisleri bulunan bu otelde, dindarların rahat bir şekilde tatil yapmaları için tüm durumların değerlendirildiği görülmektedir. Ayrıca büyük bir mescidi olan otelde namaz vakitlerinde hoparlörden ezan okunmaktadır. Kadınlar için ayrı plaj ve havuz bulunan bu otelde muhafazakâr turizm hareketliliği için çok ciddi bir adım olmuştur.<sup>155</sup> Daha önce sermaye sahibi olan Müslümanlar kapital sistem içerisinde tüketebilecekleri bir mekâna sahip değildi. Böylece seküler ve sosyete insanlar için normal olan deniz turizmi muhafazakâr Müslümanlar için uzak bir yaşantı olarak kalmıştı. Bu durum, kapital sermayenin bu alana el atmasıyla alternatif bir tatil imkânı olarak pazara çıkmıştır. Caprice Hotel örneği ile sistem içerisine çekilen muhafazakârlar,

---

<sup>153</sup> Serpil Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet Kadınlar Aile Kurar*, ed. Levent Cantek, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, ss. 206-207.

<sup>154</sup> Göle, *Modern Mahrem*, ss. 171-172.

<sup>155</sup> Mücahit Bilici, "İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı", Nilüfer Göle, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, ss. 216-217.

tüketim kültürüne bir halka daha eklemişlerdir. Artık Daha önce evinde ya da köyünde geçirdikleri tatillerini, mekânsal bir değişimle tüketimi daha lüks olan tatil merkezlerinde geçirmeyi yeğleyeceklerdir. Türkiye'deki İslamcılığın modernleşme sürecine entegre olması örnekliliğini taşıyan bu durum, İslamcıların değer yargılarının tüketim potası içerisinde eritmesi ya da yeniden bir kalıba girmesiyle ifade edilebilir. Ancak dindarların moda ile birlikte hayatlarında önemli bir yere sahip olmaya başlayan tüketim anlayışlarındaki değişiklik, kapitalist sistemdeki alışkanlıklarının belirginleşmesiyle eleştirilmeye başlanmıştır.<sup>156</sup>

Kadının modern kapitalist sistem içerisinde kendine yer bulmasına onun bu sisteme entegre olması şartı ile izin verilmiştir. Bu sistem, Cihan Aktaş'ın ifadesiyle, kadını sömüren ve onu değerlerinden koparmaya dönüktür. Bu bölümde Aktaş'ın modern sistem içerisindeki kadın tipolojilerini nasıl betimlediğini anlamaya ve tartışmaya çalışacağız. Özellikle moda, sanal ortamlar, mekânsal değişimler gibi sosyal konuların kadın hayatındaki değişim ve dönüşümünü iki ana başlık altında ve Aktaş'ın oluşturduğu tipolojileri merkeze alarak irdelemeye çalışacağız.

### 1) Kapitalist Sistem İçinde Kadın

Aktaş'a göre kapitalist sistem içerisinde kadının dönüşümü, erkeklerden pek farklı olmamıştır. Ancak kadının modern dönem öncesi toplumsal cinsiyet anlamında yaşadığı mağduriyet kapitalist sistem içerisinde evrilme geçirse de devam etmiştir. Özellikle kadının toplumsal cinsiyet rolünü istismar etmeye meyilli olan kapitalist sistem içerisindeki metalaştırma sistematik bir şekilde yürütülmüştür. Kadının sistem içindeki ezilmişliğini ve mağdur durumunu hümanist ilkelerle kapatmaya çalışan batı, değerleri de tüketme yolunu tercih etmiştir.<sup>157</sup> Binaenaleyh sistem içerisinde kadının bireysel ve toplumsal kimliği, kadın için kritik öneme sahiptir. Aktaş, sistem içerisindeki kadın tipolojilerini toplumsal değişim ve istikrarına bağlı olarak, altı başlıkta incelemiştir.

---

<sup>156</sup> Cihan Aktaş, "Tesettür Beraberliği", *Nihayet*, Kasım 2015, <http://www.nihayet.com/genel/tesettur-beraberligi-cihan-aktas/>, (12.07.2019).

<sup>157</sup> Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Nilgün Tural, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018, ss. 163-191.

### a) *Batıcı-Elit Kadın*

Aktaş'a göre elit bir gruba dâhil olmak için ayırıcı bir birikime veya ekonomik bir standart gerekmemektedir.<sup>158</sup> Burada bilinçli veya bilinçsiz bir katılım, kolektif temsil söz konusudur. Bu da modern dönemde değişen ve gelişen sosyo-ekonomik ilişkiler ve beraberinde dönüşen şehir hayatıyla açıklanabilir.<sup>159</sup> Bu minvalde Aktaş "batıcı-elit kadın" grubunu statükocu/Batıcı kadın, elit geleneğin bütün mirasını sahiplenmiş imtiyazlı kadın, memur/bürokrat kadın ve yarı aydın/Batıcı kadın olarak dört kadın tipine ayırmıştır.<sup>160</sup>

Aktaş'ın ilk kadın tipolojilerinden biri olan statükocu/Batıcı kadın; statükonun belirlediği standartlar içerisinde yaşamayı bilen ve bu yaşamı korumaya çalışan bir kadın tipidir. Fazla kitap okumayan ama zihnini yormayan gazete ve dergileri takip eden statükocu kadının iyi bir televizyon izleyicisi olduğu söylenebilir.<sup>161</sup>

Bir başka kadın tipi olan imtiyazlı kadın ise, bilinçli bir batıcıdır. Her yönüyle batıyı takip etmeye çalışır. Yaşadığı topluma yabancı, halkın değerlerini önemsemeyen hatta kadınların dini kıyafetleriyle alay eden bir tiptir. Cami gibi dini semboller onun için geri kalmışlığın izleridir. Onun için bunlar Batılılaşmak açısından son derece tehdit edici unsurlardır. İlkelere sıkı sıkıya bağlı olan memur/bürokrat kadın, düzenli ve disiplinli bir hayat anlayışına sahiptir. Fal bakar, dedikodu yapar, bulmaca çözer, örgü işleriyle uğraşır. Evine düşkündür. Hayatı sorgulamaktan ve fazla düşünmekten hoşlanmaz. Din onun için geleneklerle iç içe geçmiş bazı ahlaki değerlerdir. Dinin gerçekçi yüzünden pek hoşlanmaz.<sup>162</sup>

Yarı aydın kadın ise aldığı eğitimle toplumun her kesiminde görülebilen bir tiptir. Rasyonalist olmayan bu kadın tipi, dinin gerçekçi yüzünden pek hoşlanmaz. Geleneklerle iç içe geçmiş kültürel motifler halinde olan dini yeğler. Salt aklıyla toplumsal sorunlar hakkında fikir yürütmekten sakınır.<sup>163</sup>

---

<sup>158</sup> Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, s. 25.

<sup>159</sup> Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Özcan Doğan, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2016, ss. 29-43.

<sup>160</sup> Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, s. 25.

<sup>161</sup> Nazife Şişman, *Dijital Çağda Müslüman Kalmak*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018, ss.109-113.

<sup>162</sup> Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, ss. 47-51.

<sup>163</sup> Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, s. 51.

### ***b) Yoz/Nesne Kadın***

Tüketim toplumlarında iyice aşına olduğumuz bir kadın tipi olan yoz/nesne kadın, kendi varlığına yabancılaşmış<sup>164</sup> insan türünün kadın cinsidir. Yaşamı daha çok zevkten ibaret olan toplumlarda hem saltanat süren hem de kullanılan bu kadınlar sistemin eli ayağı, başka bir ifadeyle temel taşıdır. Bu kadın aklıyla, bilgisiyle ya da emeği ile toplumda bir yere varmış değildir. O, tüketim malzemesi haline gelmiş bedeniyle üretim birimlerinin tanıtım ve satışında rol almaktadır.<sup>165</sup> Kadının her türlü pazarlama nesnesi olarak kullanıldığı tüketim toplumunda, kadının bir cazibe unsuru olarak kullanılmasını bir "sanat" olarak nitelemek ayrı bir tartışma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>166</sup> Dolayısıyla bu şekilde toplumda nesne haline gelen bu kadınlar; fotomodeller, mankenler, eğlence merkezlerinin hostes kadınları; sadece cinsel obje haline gelen bedenlerini kullanarak "emeksiz" para kazandıkları için nesnedirler. Ayrıca bu durumu sorgulamadıkları için de yozdurlar.<sup>167</sup>

### ***c) Tüketici/Boş Kadın***

Sistem içerisinde en çok karşımıza çıkan kadın tipi tüketici/boş kadındır. Zihinsel açıdan boş ve geçim derdi de olmayan tüketici/boş kadın, can sıkıntısını çeşitli oyalayıcı-vakit geçirici eğlencelerle gidermeye çalışır.<sup>168</sup> Hayata dair bir sorgulaması veya düşüncesi olmayan bu kadınlarda, uyuşturucu düşkünlükleri, alkol düşkünlüğü ve cinsel sapmalar sık görülen durumlardır. Onlar için aile gerçekliğini yitirmiş silik bir pozisyondadır. Bu ailelerde cinayet, maceralar ve erotik durumlara rastlanabilir. İntihar ve cinayet en son uç olarak görülebilir. Hayata karşı dolduramadıkları boşlukları, boş zihinlerini yormayacak hatta rahatlatacak faaliyetlerle uğraşmak isterler. Bunu sağlayamayınca farklı yollara başvururlar. Bu durum çoğu kez geri dönülmez facialarla sonuçlanabilir. Sonuç olarak tüketim alanına serbest bırakılan ve çekici bir kadın imajına sahip olmasıyla övülen bu kadın, çağdaş köledir.<sup>169</sup>

---

<sup>164</sup> Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, ss. 163-164.

<sup>165</sup> Aktaş, *Sömürü Odağında Kadın*, İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984, s. 97.

<sup>166</sup> Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, ss. 165-188.

<sup>167</sup> Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, ss. 53-56.

<sup>168</sup> Aktaş, *Sömürü Odağında Kadın*, s. 96.

<sup>169</sup> Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, ss. 69-79.

#### **d) Gelenekçi Kadın**

Edilgen bir karaktere sahip olmasından ötürü geçmişin yükünü sırtlayan gelenekçi kadın; silik, sessiz, dünyadan bihaber, “ağızına vur lokmasını al zavallılığı” içerisinde koca bekleyen ya da evliyse sadece çocuk bakmaya yarayan bir kuluçka makinesi değeri görmektedir. Onun bütün bu olanlara karşı itiraz edecek bir gücü yoktur çünkü utangaçtır. Yaşadığı toplumda dini kurallar ile gelenekler arasında doğru bir ayırım yapamaz.<sup>170</sup> Kısacası hayatının hiçbir döneminde kendisine ait somut bir şey bulunmayan gelenekçi kadın için hayat, kendisi gibi silik bir heyuladır.<sup>171</sup> Hayatını erkeğin ona biçtiği rolle idame ettiren bu kadın; kendisini bir gerçeklik olarak görmek yerine ona biçilen gerçekliği içselleştirmiştir.<sup>172</sup>

#### **e) Aydın Kadın**

Aktaş aydın insanı: "... İnsani değerleri ve özellikleri kendi ideolojisine rağmen savunmayı başarabilen biri" şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımdan hareketle aydın kişi, görece bir adalet anlayışına sahip değildir. Halkıyla bütünleşmiş bir yaşamı ona itibar sağlayacak entelektüel bir statüye yeğler. Yaşamıyla halkın dışında olan biri değildir. “Müslüman mahallesinde salyangoz satmaz”, insanların inançlarıyla alay etmez. İnsanların acı ve sevinçlerini paylaşır.<sup>173</sup>

Bir toplumun dinamikleri dikkate alındığında aydın kadın olabilmenin şartları da buna bağlı olarak zor olabilir. Örneğin bugüne baktığımızda; kadın erkeğe nazaran iki kat daha fazla kuşatılmış durumdadır. Hem toplumun kadına yüklediği olumsuz yargılar hem de kadının toplumda söz sahibi olması bakımından aşması gereken yığınla mesele vardır. Dolayısıyla aydın kadın, kadının tarihi durumuna bağlı olarak net bir tanımla karşımıza çıkmamaktadır.<sup>174</sup> Hâlbuki Batı kültürünün egemen olduğu toplumlarda kadın, sürekli sorguya çekilen günahkâr bir mahlûk olarak değerlendirilmiştir.<sup>175</sup> Kadının erkeğe tabi olmasını telkin eden Hıristiyanlık inancında, kadına verilen haklar genellikle erkeğin kontrolünde olan bir şeydir.<sup>176</sup> Her ne kadar batıda cereyan eden feminizm hareketi kadın

---

<sup>170</sup> Aktaş, *Sömürü Odağında Kadın*, s. 96.

<sup>171</sup> Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, ss. 99-103.

<sup>172</sup> Peter L. Berger, Thomas Lockmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008, s. 242.

<sup>173</sup> Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, ss. 105-109.

<sup>174</sup> Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, ss. 112-113.

<sup>175</sup> Aziz Pavlus, "Timoteos'a 1. Mektup: 8-15", *İncil*, İstanbul: Kutsal Söz Yayınları, 2017, s. 402.

<sup>176</sup> Aziz Pavlus, "Efesoslular'a Mektup: 21-23", *İncil*, İstanbul: Kutsal Söz Yayınları, 2017, s. 373.

hakları savunuculuğunu üstlenmişse de bu süreç farklı yerlere evrilmiştir.<sup>177</sup> Bu bakımdan kadının aydın bir kişilik kazanma çabası daha çok onun bireysel çabasına bağlıdır.<sup>178</sup>

Müslüman kadınlar için aydın tanımlaması ontolojik bir gerçeklik arz etmektedir. Yani İslam'ın önerdiği aydın kadın karakteri, kendi doğasıyla ilişkilidir.<sup>179</sup> Çünkü kadın cinsel bir obje olarak telakki edilmez. Kısacası Müslüman kadının aydın karakterine bürünmesi Müslüman kimliğinin üzerinde olan bir durum değildir. Aksine Müslüman olma sorumluluğunun gerektirdiği bir şart olarak değerlendirilebilir. Müslüman aydın kadının diğer aydın kadına karşı ona aşkınlık kazandıran yönü Müslüman kimliğinden kaynaklanmaktadır.<sup>180</sup>

Özetle, batıya öykünen toplumlarda aydın kadının tek tip bir sınıflaması olmayacağı gibi aydın karakteri de tartışmaya açıktır. Toplumlar ideolojik olarak "aydın" etiketini kullanabilir. Böylece buradaki aydın kadın da statükonun kendilerine kattığıyla hayatı okuyabilir. Mesela Batı tipi aydın veya entelektüel, kendi içlerinde barış, özgürlük ve hoşgörü gibi klişeleşmiş ifadeleri savunabilirken kendi milletleri veya toplumları dışındakilere çok rahat sağır kalabilmişlerdir.<sup>181</sup>

#### **f) Aydın Müslüman Kadın**

İslamcı hareket içerisindeki Müslüman kadınlar, modern dönemin bireyde yarattığı toplumsal ve bireysel boşlukları<sup>182</sup> tespit etmekte zorlanmışlardır. İslamcı kadınlar için tartışma konusu olan bu alanlarla ilgili çözüm arayışları, İslam'ın ahlak anlayışı üzerinden doldurulmaya çalışılmıştır. Bu konu ayrıca İslamcı kadın kimliğiyle de bağlantılı olmuştur. Dolayısıyla "hangi İslam" ve "nasıl bir ahlak" soruları sıkça telaffuz edilmeye başlanmıştır.<sup>183</sup> Bu sorular etrafında cevap arayan İslamcı kadın hareketi 1990'lı yıllarda

---

<sup>177</sup> Avrupa'da başlayan feminizm hareketi; kadın hakları savunuculuğundan kadının kadın değerlerinden arınmasına giden bir yol izlemesi bakımından Batı emperyalizminden kendini kurtaramamış bir harekettir. Bundan dolayı feminizm konusunun aydın başlığı altında değerlendirilmesini çok sağlıklı olmayacağı kanaatindeyim.

<sup>178</sup> Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, s. 114.

<sup>179</sup> Nisa, 4/162.

<sup>180</sup> Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, s. 115.

<sup>181</sup> Edward Said, *Entelektüel*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, ss. 28-38.

<sup>182</sup> Modern dönemde şehirleşme ile birlikte değişen sosyo-ekonomik şartlar beraberinde toplumsal ve bireysel sorunları da getirmiştir. Aile yapısının değişmesi, yeni meslek gruplarının ortaya çıkması gibi toplumsal hayatın yeni pratik yaşam alanları ortaya çıkmıştır.

<sup>183</sup> Zehra Yılmaz, *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, s. 96.

elde ettiği "fırsat alanları"<sup>184</sup> ile zihinsel anlamda daha da güçlenmiştir. Nitekim bu gelişme soruların cevap bulması ve kadının "aydın Müslüman" sıfatıyla değerlendirilmelerde bulunması açısından önemlidir.

İslam dinine göre kadın-erkek, zengin-fakir, siyah-beyaz her fert kıyamet gününde Allah'ın huzurunda mutlak bir kul olarak gelecektir. Yani hiç kimseye ayırım yapılmayacaktır.<sup>185</sup> Bu hususa dikkat çeken Aktaş, kadını; ne her şeye göğüs geren bir miğfer ne de her şeyiyle erkeğin himayesinde yaşayan bir sığınak olarak görmektedir. O, kendi konumunun ve haklarının bilincinde, yolu sırât-ı müstakîm üzere olan bir kadına işaret etmektedir.<sup>186</sup> Bu minvalde İslamcı kadınların, İslami toplumun geleneksel idealleri ve örgütlenme biçimleri içerisindeki konumunu, Müslüman kimliğini koruyarak elde etmesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre küresel kapitalizm mantığı içinde yorumlanan kadın, "aydın Müslüman kadın" profiline sahip olmalıdır. Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi bu bir süreci ifade etmektedir. Bu süreci "bilinçlenme" süreci olarak değerlendirebiliriz. Çünkü bu süreç Müslüman kadının, "İslamcı kadın" rolündeki kadının potansiyeline de işaret etmektedir. Aynı zamanda aktif bir Müslüman kadın profilini göstermektedir. Dolayısıyla Müslüman kadının; dinini ve kendisini iyi tanması ve günümüz küresel dünyasına karşı agâh olması gerekmektedir.<sup>187</sup>

Aydın Müslüman kadının, tarihin birçok döneminde rastlanacak ideal kadın tipi olduğunun altını çizen müellif, özellikle İslam'ın ilk yıllarında bu tipe örneklik gösterecek çok sayıda sahabe kadın olduğunu söylemektedir.<sup>188</sup> Bu Müslüman kadın arketipleri cahil, kendi başına hareket edemeyen, toplumsal sorunlardan habersiz, nesne konumunda olan kadınlar değillerdi.<sup>189</sup> Bunun aksine başta Resul-u Ekrem'in hayatında önemli bir yeri olan kadınlar buna örneklik teşkil etmektedir.<sup>190</sup>

---

<sup>184</sup> Kadınların genel anlamda elde ettiği fırsat alanları için bkz. Charles Tilly, *Toplumsal Hareketler 1768-2004*, çev. Orhan Düz, İstanbul: Babil Yayınları, 2008, ss. 108-223.

<sup>185</sup> A'raf, 7/23.

<sup>186</sup> Ahzab, 33/35, Necm, 53/3-4.

<sup>187</sup> Aktaş, *Sömürü Odağında Kadın*, s. 139.

<sup>188</sup> İslam devletlerinde önemli görev ve misyonlara sahip kadınlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Bahriye Üçok, *İslam Devletlerinde Türk Naibeler ve Kadın Hükümdarlar*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2011.

<sup>189</sup> Cihan Aktaş, "Çölde Deniz Misali Kadınlar", 08.03.2010, <https://www.haksozhaber.net/colde-deniz-misali-kadinlar-15159yy.htm>, (26.08.2019).

<sup>190</sup> Bu konuyla ilgili Cihan Aktaş'ın özellikle üzerinde durduğu "İslamcı kadın" profilini çizdiği Hz. Zeynep'tir. Detaylı bilgi için bkz. Cihan Aktaş, *Hz. Zeynep*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.

Anlaşılabacağı üzere aydın Müslüman kadın, toplumsal duyarlılık sahibidir. Gelenekçi kadının aksine nesne değil öznedir. O, bu dünyayı kendi gözüyle temaşa etme ve kendi eliyle dokunma endişesi içindedir. Aydın Müslüman kadın, kendi toplumundan soyutlanmış, bir köşeye fırlatılmış, ezik bir karakter değildir. Müslüman kimliğini çağın heyulalarına yedirmeyecek bilinçtedir. Kadının görüntüsü, cinsel çekiciliği ve bedeni açısından yapılan sömürünün karşısındadır. Bu tür şeylerin kadının doğasına aykırı, sahte ve aşağılayıcı olduğunu bilmektedir. O, İslami doğruların ışığında kişiliğini oluşturmaya ve düzeltmeye çalışır. Kendisini çevresinden koparmaz aksine çevresine karşı duyarlıdır. Evde iyi bir evlat, iyi bir eş ve iyi bir annedir. İlişkilerinde İslami kimliğini gizlemez, bu kimlikle var olduğunu bilir.<sup>191</sup>

Aydın Müslüman kadın evli ise evliliği, onun kişiliğini ve üretkenliğini öldürmesine ya da bitirmesine izin vermez; aksine güçlendirir ve destekler. Kocasına gösterdiği saygı da gelenekçi kadında olduğu gibi kör bir saygı değildir. Evliliğin sorumluluğundan kaçan bir eş değildir. Aile müessesesinin sorumlu ve bilinçli bir ferdidir. Bir anne adayları olarak, sorumluluğunun ve haklarının bilincindedir.<sup>192</sup> Ekonomik ve sosyal durumunu gözden geçirerek hareket eder. Anne olmanın üretkenliğine mâni olmadığı (en azından ruhsal ve biyolojik olarak) idrakindedir. Burada aydın Müslüman kadının eşi kritik bir faktördür. Bu durumda aydın Müslüman kadın dirayeti ve sabrı ön plandadır. Olaylara hayıflanmak yerine mücadelecî yönü ortaya çıkmaktadır.<sup>193</sup>

## 2) Modanın Kıskaçında Kadın

Arapça "libas" anlamı taşıyan elbise,<sup>194</sup> etimolojik olarak insan bedeninin şeklini bakışlardan uzak tutmak, saklamak anlamlarına gelmektedir.<sup>195</sup> Araplarda korunma manası taşıyan "libas", İslam dininde "takva" manası ile nitelendirilmiştir.<sup>196</sup> Farsçada elbise manasına gelen "puşeş" kelimesi gizlemek, bakışlardan uzak tutmak anlamına gelmektedir. İngilizcede elbise manasına gelen "dress" kelimesi düzeltmek, süslemek, süs

---

<sup>191</sup> Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, ss. 140-141.

<sup>192</sup> Ney Bensadon, *Başlangıcından Günümüze Kadın Hakları*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, ss. 35-36.

<sup>193</sup> Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, ss. 142-145.

<sup>194</sup> Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki: (Latin Harfleriyle)*, haz. Raşit Gündoğdu, Niyazi Adıgüzel, İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017, s. 961.

<sup>195</sup> Gulam Ali Haddadadil, *Çıplaklık Kültürü*, çev. Sabah Kara, İstanbul: Seçkin Yayınları, 1988, s. 63.

<sup>196</sup> A'raf, 7/26.



yapmak anlamına gelmektedir. Fransızcada giysi anlamına gelen "habit" ise yer yapmak, yer tutmak anlamına gelmektedir.<sup>197</sup>

Dikkat edildiği takdirde giysi kelimesinin İngilizce ve Fransızca anlamları; giysisiyle kendini düzeltip süslemek ve giysisine gösterdiği özen ile karşısındakileri etkileme amacı taşımaktadır. Hâlbuki doğu dünyası kıyafetiyle göze çarpmaktan ve güzelliğini yabancı bakışlardan gizlemeyi amaç edinmiştir. Anlaşılacağı üzere her toplumun kıyafete yüklediği anlam ve kıyafetten beklentisi farklıdır.<sup>198</sup> Daha çok kılık-kıyafet üzerinden zikredilen modanın anlamı bu minvalde manidardır. Latince bir kelime olan modanın (mode) İngilizce karşılığı "fashion" dur. Adet, usul, şekil, tarz gibi anlamların yanında kibar sınıf hayatı, üst tabaka, yüksek zümre manalarına da gelmektedir.<sup>199</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz "moda" kelimesinin toplumumuzda karşılık bulma süreci Avrupa'yı takip ettiğimiz dönemlere denk gelmektedir. Özellikle Sanayi İnkılabından sonra cereyan eden ekonomik dalga, moda gibi sosyo-kültürel değişimleri daha da hızlandırmıştır. Topumlarda meydana gelen sosyal değişme hızına bağlı olarak kılık-kıyafette de gözle görülür bir değişim yaşanmıştır. Mesela Osmanlı döneminde başlayan ilk esaslı kılık-kıyafet değişikliği Kanuni Sultan Süleyman zamanında resim ve minyatürlerdeki elbiselerin Avrupai olduğu bilinmektedir. Özellikle Kanuni'nin eşi Hürrem Sultan'ın resmedildiği resimler bu iddiayı destekler niteliktedir.<sup>200</sup> Akabinde Osmanlı'nın yüzünü batıya çevirdiği 18. ve 19. yüzyıllarda bunun örneklerine rastlamak pek mümkündür. Ancak saray ve çevresinde başlayan batılılaşma eğiliminin halka sirayet ettiğini söylemek pek doğru olmayacaktır. Zira saray halkı, kılık kıyafet konusunda Avrupa'yı örnek alabilirken sarayın dışında kalan halk ise kılık kıyafet noktasında gayet tutucu davranmıştır.<sup>201</sup> Nitekim Osmanlı kadınlarının giyim tarzı, moda ve "namus" sorunu üzerinden tartışılmıştır.

---

<sup>197</sup> Haddadadil, *Çıplaklık Kültürü*, s. 63.

<sup>198</sup> Fatma Barbarosoğlu, *Moda ve Zihniyet*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, s. 12.

<sup>199</sup> *Redhouse Sözlüğü*, "Fashion", İstanbul: Readhouse Yayınları, 1987, s. 380.

<sup>200</sup> Muhaddere Taşçıoğlu, *Türk Osmanlı Cemiyetinde Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kıyafetleri*, Ankara, 1958, s. 15.

<sup>201</sup> Kılık-kıyafet noktasında saray halkı ve İstanbul gibi şehir hayatında yaşayan müstesna insanlar saraydaki giyim kuşamı takip etmeye çalışmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Necdet Sakaoğlu, "Osmanlı Giyim Kuşamı ve Elbise-i Osmaniye", *Tarih ve Toplum*, S. 47, (1987).

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında moda konusu daha çok "batılı" veya "modern" kelimeleriyle telaffuz edilmiştir. Özellikle Cumhuriyet'i kuran elit kadro kılık-kıyafet mevzusunu "afişe" etmiş ve batılılaşmanın olmazsa olmaz şartı olarak öne sürmüştür. 19. yüzyılda tesettür-i nisvan (kadınların örtünmesi) ve teaddud-i zevcat (çok karılılık) temalarının savunuculuğunu yapan grup Cumhuriyet rejiminde de eleştirilerine devam etmiştir.<sup>202</sup> Çünkü elbise Osmanlı dönemi boyunca Müslim ve gayrimüslim ayrımı için de önemli bir husus olmuştur. Akabinde kadınların kıyafeti meselesi ise dönemin sosyal şartlarına göre çok daha ehemmiyetli bir konu olarak değerlendirilmiştir. Kılık-kıyafet konusuyla ilgili Cumhuriyet döneminde daha önce birinci bölümde zikrettiğimiz gibi kadın "batılı kadın imajı"na uygun şekilde tasvir edilmiştir. Cumhuriyet Türkiye'sinde yeniden tanımlanmasına karar verilen yeni modern kadın tipinin, her yönüyle batılı kadına benzemesi amaçlanmıştır. Aktaş'a göre 3 Aralık 1934 tarihli Kıyafet İnkılâbı ile halkın ve memurların çağdaş bir hüviyete bürünmesi, daha önce Şapka Kanunu ile başlayan değişimin kalıcı olması hedeflenmiştir.<sup>203</sup> Özetle Türkiye'de kılık-kıyafetle ilgili yaşanan değişimler batılılaşma cereyanı ile gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu etkileşim neticesinde sosyal hayata giren "moda" kelimesi "çağdaş" ya da "modern olmak" kelimeleriyle birlikte zikredilmiştir. Bunun yanı sıra "kadın özgürlüğü" için kılık-kıyafet değişimi olmazsa olmaz bir gereklilik olarak tartışılmış, özgür kadının kıyafeti nasıl olmalıdır sorusu uzun yıllar gündemde tutulmuştur. Bunun yanında Müslüman kadınların kılık-kıyafet konusundaki duruşları, her ne kadar "moda" etkisinden sıyrılmaya çalışsa da kendisini bu etkiden kurtaramamıştır. Bu bölümde Cihan Aktaş'ın moda ve etkisindeki Müslüman kadın konularını irdelemeye çalışacağız.

Yazara göre geçmişte batıda kadının ruhunun olup olmadığı bile tartışma konusuydu. Modern dönemle birlikte hem tüketen hem de tüketilen bir varlık olarak görülen kadının, erkek kadar "insan" olduğu kabul görmeye başladı. Bu kadının nasıl, hangi kriterlere bağlı olacağını da beyaz batılı erkek kriterine göre belirlediler.<sup>204</sup> Yeni kadın tipi aileden bağımsız bir birey olarak idealleştirilen "özel" bir kadındır. Özel kadın beyaz batılı

---

<sup>202</sup> Nora Şeni, "19. Yüzyıl Sonu İstanbul Basınında Moda ve Kadın Kıyafetleri", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, haz. Şirin Tekeli, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 51.

<sup>203</sup> Mahmut Goloğlu, *Devrimler ve Tepkileri*, Ankara: Goloğlu Yayınları, 1972, s. 138.

<sup>204</sup> Cihan Aktaş, "Modanın Sunağında Kadınlar", *Din ve Hayat*, TDV- İstanbul Müftülüğü Dergisi, S. 1, 2009, s. 101.

kadındır ve kurtuluşunu, emeğini ve verimini kendinde toplar.<sup>205</sup> Batılı beyaz kadınlara göre başörtülü Müslüman kadınların, kurtarılması ve feminizmin değerleriyle “hidayete erdirilmesi” gerekir. Bu kurtuluşun dışında kalan kadın "hiç kimse"dir.<sup>206</sup>

Kapitalizm ile birlikte kadının hem bedeni hem de emeği sömürüldü. İş sahipleri ve modacılar, sermayelerinin rutin akışını sağlamak ve tüketim talebini canlı tutmak için bedeni kozmetik ve moda sektörlerince parçalar halinde reklam panolarında ve ekranlarda sunmaya başladılar. Bu akış donmaya başladığı noktada, Desmond Morris'in tabiriyle "normal-üstü uyarı" ilkesi devreye giriyor. Yani reklamlar kanalıyla bu talep tekrar canlandırılmaya çalışılıyor.<sup>207</sup> Aktaş'a göre bu akışta kullanılan kadının, göğüsleri ya da bacakları açık bir şekilde; araba, dondurma, jilet, çikolata vs. reklamlarında bir figür olarak durarak ürünün satış değerini yükseltmesi amaçlanmıştır.<sup>208</sup> Pazarlanan, satılacak üründen çok kadın bedeni olmuştur. Dolayısıyla tüketilen şeyler arasında daha güzel ve daha kıymetli bir nesne olarak "beden" karşımıza çıkmaktadır. Yüzyıllar süren püritanizm<sup>209</sup> çağından sonra fiziksel ve cinsel özgürleşme adı altında "beden" reklam, moda gibi kitle kültürü açısından tüketilebilecek her alanda kullanılmaya başlamıştır. Özellikle kadın bedeni üzerinden yürütülen kampanyalar neticesinde nesneleşen beden bir kurtuluş aracı olarak görülmektedir. Beden bu ahlaki ve ideolojik tüketim alanında, Jean Baudrillard'ın deyişiyle, tam anlamıyla ruhun yerini almıştır.<sup>210</sup>

Aktaş'a göre kız çocukları bu tüketim ağı içerisinde ablukaya alınmışlardır. Cinsellikle yüklü imgelerin etkisi altında idealize edilmiş kadın bedeni erişebileceği her alanda karşısına çıkmaktadır. Televizyon, internet ve reklam panoları onların nasıl bir bedene ya da nasıl bir kılık-kıyafet içerisinde olmaları gerektiğini sürekli hatırlatmaktadır. Böylece kadına küçük yaştan itibaren nasıl görünmesi ve giyinmesi gerektiği her yönüyle tanıtılmaktadır. O, yaşına rağmen artık batılı olmayı içselleştirmeye başlamıştır. Buna örnek olarak; mağazalarda çalışan satış elemanları başta olmak üzere

---

<sup>205</sup> Bobby Sayyid, *Fundamentalizm Korkusu*, çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Ankara: Vadi Yayınları, 2000, ss. 26-28.

<sup>206</sup> Aktaş, "Modanın Sunağında Kadınlar", s. 101.

<sup>207</sup> Desmond Morris, *İnşaat Bahçesi*, çev. Engin Darica, İstanbul: Sander Yayınları, 1981, ss. 224-225.

<sup>208</sup> Aktaş, "Modanın Sunağında Kadınlar", s. 101.

<sup>209</sup> Püritanizm, 16. ve 17. yüzyıllarda I. Elizabeth'in İngiliz Kilisesi'nde başlattığı reformist harekete karşı çıkan, kendini "saflığı" aramak olarak tanımlayan bir Protestan reform hareketidir. Detaylı bilgi için bkz. İsmail Öğretir, "Püritanizm ve Dini/Ahlaki Yozlaşma: Nathaniel Hawthorne'un Kızıl Damgası", *İlahiyat Akademisi Dergisi*, C. 2, S. 3, (2016), s. 118.

<sup>210</sup> Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, s. 163.

sektördeki tüm pazarlamacıların vücut ölçülerinden saç rengine kadar her şeylerinin ölçülüp biçilen kadınlar gösterilebilir. Dolayısıyla batılı olma eğilimi bu sektördeki kadın tipiyle örtüşmektedir. Zira bu ideolojik tüketim anlayışına göre kadın ya bir batılı gibi tüketecek ve yaşayacak ya da sarışın, mavi gözlü bir batılı gibi görünmeye çalışacaktır.<sup>211</sup>

Sosyal hayata geçici yenilik getiren moda, toplumun bütün katmanlarında etkili olmuştur. Birey kendisini bir gruba kabul ettirmek amacıyla grubun giydiği giysileri, kullandığı kozmetik ürünleri vd. takip etme zorunluluğu hissedecektir. Takip edeceği grubun yaşadığı çevreden olmasına gerek yoktur. Onlar gibi düşünüyor olması ya da onların savunduğu herhangi bir şey için olabilir. Moda burada bu grupların ortak paydası haline gelebilir. Bu aidiyet duygusu kişinin üzerinde zamanla bir hâkimiyet kurmaya başlar.<sup>212</sup> İnsanlar bu bilinçle somut olmayan şeylere dikkat etmemeye başlar. Onlar için göze hoş gelen ya da onları cezbedecek anlık şeyler önemlidir.<sup>213</sup> Böylece ruhun ölümsüzlüğüne olan inanç azalırken, bedenlerin sonsuza kadar yaşayacağına inanmak istemektedirler. Zira bedenin genç gözükmesi için tüm kozmetik ve sağlık sektörünü seferber etmek gerekecektir. Bunun için bedenin ölümsüzlük umudunun canlı tutulması adına geliştirilip korunan adeta bir etkinlik alanı hüviyetine bürünmesi amaçlanmaktadır.<sup>214</sup>

Yazara göre, orta çağda zalim kocanın zulmüne katlandığı için azize ilan edilen kadın bugün modacıların direktiflerine boyun eğen moda tapınağının azizesi konumundadır. Kadın varlığını belirleme ve tanımlama çabasıdayken kapitalist sistemin acımasız çarkında moda, sanat ve felsefeyle “kanını akıtmaktadır”.<sup>215</sup> Ancak bu durum kadının bedeniyle ilgilenmemesi ya da sağlığına dikkat etmemesi anlamı taşımamaktadır. Özellikle Müslüman bir kadın, bedenini piyasada doymak bilmeyen aç modacıların insafına bırakmamalıdır. Bedenin bu kadar kurcalandığı ve parçalanarak bir meta halinde kullanıldığı bir sistemde Müslüman kadın kimliğini korumalıdır.<sup>216</sup>

İnsanlar giydikleri elbiselerle, kullandıkları ürünlerle sadece sıradan tüketici konumunda değillerdir. Kullandığı ürünün ideolojisine de inanmak zorunda

---

<sup>211</sup> Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, s. 47.

<sup>212</sup> Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, çev. Hasan Can, Ankara: Tutku Yayınevi, 2014, ss. 101-112.

<sup>213</sup> Birsan Banu Okutan, *Popüler Kültür Din ve Kadın*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013, ss. 303-306.

<sup>214</sup> Aktaş, "Modanın Sunağında Kadınlar", s. 101.

<sup>215</sup> Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, ss. 77-93.

<sup>216</sup> Şişman, *Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset*, ss. 38-42.

kalmaktadırlar. Yani kıyafet insanın sahip olduğu dünya görüşünü yansıtmaktadır.<sup>217</sup> Ayrıca giyim, her ne kadar bireysel bir tercih olarak görülse de esasında kolektif bir bileşenden ortaya çıkmaktadır. Yani dış görünüş kişisel kimlikten çok toplumsal kimliğin işaretidir. Kılık-kıyafet; toplumsal cinsiyet, sınıfsal konum ve mesleki statünün görüntüsü olmuştur. Tabii burada giyim tarzı bireysel farklılıklardan ziyade grup baskılarından, reklamcılıktan, sosyo-ekonomik imkânlardan ve sosyalleşmeyi arttıran diğer kaynaklardan beslenmektedir.<sup>218</sup>

İnsanlar mensup oldukları gruplara bağlı olarak, takip ettiği ve sevdiği insanların ürünlerini kullanarak onlarla özdeşleşmek istemektedirler. Onlar gibi zengin ya da onlar kadar başarılı olmanın yegâne yolunun en azından onlar gibi giyinmekten geçtiğini düşünmektedirler. Bu durum birey için hem bir aidiyeti hem de bir grup içerisinde var olmayı sağlamaktadır. Neticede küresel sermayenin yol açtığı ideolojik ve kültürel dejenerasyon, kapitalist sistemin planlı bir hamlesi olarak görünmektedir. Bu sistemin işlevsel bir parçası olarak görülen kadın, küresel popüler kültür içerisinde kendine bir yer bulmaya çalışarak hızlı bir şekilde bu akışa uyum sağlayabilmektedir.<sup>219</sup> İşte kimliklerin kılık-kıyafetle hem bu kadar küresel bir pazara dönüştüğü hem de ideolojik bir yönünün olduğu bir zeminde Müslüman kadınlar sürekli hedef tahtasında tutulmaya çalışılmıştır.<sup>220</sup>

Peki, kadın bu durumda ne yapmalıdır? Aktaş kadını, varoluşsal sorumluluk bilinciyle düşünmeye ve eyleme davet etmektedir. Kadın öncelikle kendisini insan yapan ve kendisini "hiç kimse"leştirmeyen, kendisine biçilmiş dar kadınlık rollerinin tuzaklarına yakalanmadan "insan" olabilmeyi başarmalıdır. İnsan Suresi'nin ilk ayeti bu açıdan önemli bir hatırlatmadır: " Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı dönem gelip geçmiştir."<sup>221</sup> Buradan hareketle insan (kadın ya da erkek fark etmez), kendisini var eden ve onu anlamlı kılan değer ve sorumluluklarının farkında olmalıdır. Aksi halde emeğine ve değerlerine sırt çeviren kadın, kendi varoluşsal

---

<sup>217</sup> Barbarosoğlu, *Moda ve Zihniyet*, s. 11.

<sup>218</sup> Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Say Yayınları, 2014, ss. 132-134.

<sup>219</sup> R. Barber Benjamin, "Küreselleşme ve Kabilecilik Dünyayı Yeniden Nasıl Şekillendiriyor?", *McWorld'e Karşı Cihad*, çev. Eser Birey, İstanbul: Cep Yayınları, 2003, s. 224.

<sup>220</sup> Kadınların kimlikleri üzerinden oluşturulan ideolojik pazar alanları için detaylı bilgi için bkz. Touraine, *Kadınların Dünyası*, ss. 205-232.

<sup>221</sup> İnsan, 76/1.

kimliğinin bilincinde olmadığı için, dişiliğini kullanması için her sektöre sömürü malzemesi olmaya mahkûm kalacaktır.<sup>222</sup>

---

<sup>222</sup> Aktaş, "Modanın Sunağında Kadınlar", s. 109.

## SONUÇ

Türkiye’de 1960’lı yıllarda artan şehirleşme ve sanayileşmenin sonucu olarak muhafazakâr-dindar kesimin eğitim oranı artmış, yeni bir kuşak ve yeni bir kadın tipi ortaya çıkmıştır: İslamcı kadın. Onun ortaya çıkışıyla Cumhuriyet’in ilk yıllarından 1980’li yıllara kadar sessiz bir dönem geçiren kadın hareketi, İslamcı kadın başörtüsü mücadelesiyle yeniden gün yüzüne çıkmıştır.

Bu yıllarda İslamcı kadın yazarlar arasında gösterilen Cihan Aktaş, İslamcı kadınların başta başörtü meselesi gibi temel sorunlarını; kitaplarında, gazete köşelerinde, dergilerde ve çeşitli konuşmalarında dile getirmeye çalışmıştır. Aktaş, kadın konusunu ele alırken “özne” kavramını vurgulamış ve “sözde Müslüman” olmanın özne tavrını garanti edecek bir fonksiyona sahip olmadığını altını çizmiştir. O, daha çok kadının bir “özne” olarak bu “Müslüman” ve “İslamcı kadın” kavramlarının içini ne kadar doldurduğuna dikkat çekmiş, süreçlere vurgu yapmıştır. Bunun yanında kavramların tarihsel bağlamlarını göz önünde bulundurarak modern dönemdeki anlam kaybına dikkat çekmiştir. İslamcı kadın olgusunun gündemini 1970’lerden itibaren kamusal alanda var olma, moda, sosyal medya, sekülerlik ve feminizm gibi tartışmalarla günümüze kadar gündemini devam ettirmiştir. Bu bağlamda Aktaş’ın ilk dönem yazıları kadının (özellikle İslamcı kadının) kapitalist-modern sistem içerisinde hayatını idame ettirme sürecinde yaşadıkları sorunları, çıkmazları ve elbette başardıklarını konu etmektedir. Aktaş, kadınların gündelik yaşam etkinliklerinde karşılaştıkları modern dönemin hastalıklı taraflarına değinmiş; İslamcı kadının öz benliğini korumadaki kararlılığını kendi öz İslami değerlerine bağlılığındaki kararlılığına bağlamıştır.

Aktaş’ın yazarlığının ilk yıllarında İslamcı kadınların idolü olarak görülen Şule Yüksel Şenler, Müslüman kadınlarla ilgili konferanslar veriyordu. Cihan Aktaş, ilk yazılarında Şule Yüksel Şenler gibi İslamcı kadınların sorunlarını dile getirirken aynı konulardan bahsediyordu. Ancak Aktaş’ın bugün yazdıklarına baktığımızda aynı şeyi söylememiz pek mümkün değildir. Hem tarihsel hem de entelektüel birikim bakımından Aktaş’ın tartıştığı konuların büyük bir çeşitlilik göstermektedir. Aktaş’ın bugüne kadar yazdıklarına baktığımızda Şenler’e göre çok daha geniş bir yelpazede genelde kadın, özelde İslamcı kadınları ele aldığını görmekteyiz. Aktaş, kadın konusunu şehirleşme,

moda, kamusal alan, aile ilişkileri, kültürel ve sosyal bağları göz önünde bulundurarak birçok yönden tartışmaya açmıştır. Bu tartışmalar bazen mimari bazen sanat eleştirisi olarak yazılarına yansımıştır. Ne var ki Aktaş'ın bu kadar geniş bir perspektifle ele aldığı kadın konusu, nitel araştırma sonuçlarından çok gözleme dayalı yorumlardan oluşmaktadır. Bu da *Sistem İçinde Kadın* adlı kitabında yer alan kadın tipolojilerinde görüldüğü gibi genellemelere sebep olmuştur. Ancak Aktaş ile yaptığımız mülakatta yaptığı genellemelere daha sonraki yazılarında yer vermediğini dile getirmiştir. Kısacası Aktaş'ın ilk yazılarında tümel İslamcı kadın sorunlarını ele aldığına şahit olurken; 2000'li yıllarda bu sorunların hem çeşitlendiğini hem de sosyo-kültürel bağlamıyla ele alındığını görmekteyiz. O, Müslüman kadınların kamusal alandaki başörtü meselesini düğümlenmiş bir sorun olarak dillendirmemiştir. Müslüman kadının kamusal alan-özel alan dikotomisinde tecrübe ettiği birçok sorunu tartışmaya açmış ve değerlendirmelerde bulunmuştur.

Aktaş, kadınlarla ilgili analizlerinde “bireyci” bir tutum sergilerken göç, işçi hakları, kamusal istihdam sorunları, şehirleşme gibi sosyal konularda “kadın” bakış açısının altını çizmiştir. Mesela kadın-erkek ilişkilerinde; erkeklerin kadınları tahakkümleri altına alma yaklaşımlarına, erkeklerin kadınları temsil etme fikrine karşı çıkmıştır. Dolayısıyla Müslüman kadınların hem kamusal alanda hem de özel alanda nesne konumundan özne konumunda olması gerektiğini belirtmiştir. Müslüman kadın, İslamcı kimliğiyle yaşamını ve seçimini bir “özne” olarak yapabilmelidir.

Aktaş'ın değerlendirmeleri çerçevesinde İslamcı kadının modern ve post-modern çağın tartışmalarına dâhil/müdahil olduğunu gördük. Aktaş'ın İslamcı kadın olgusuna bina ettiği karakterin, İslamcılığı bir yandan çözen bir yandan güçlendiren yanlarının olduğunu söylemek mümkündür. Tabi burada İslamcı kadının gelenek ile hesaplaşmasını ve modern/post-modern süreç ile olan ilişkisini siyasal-sosyal duvarları aşma girişimleri ile ilerlettiğini de söyleyebiliriz. İslamcılık ve İslamcı kadın arasındaki diyalektik ilişki; 1980'lerde devletle kurduğu dolaylı-doğrudan münasebet ile şekillenmiştir. Dolayısıyla İslamcıların “mağdur” siyasetinin Ak Parti iktidarıyla birlikte hala kadın özelinde devam etmesi bu varsayımımızı güçlendirmektedir. Ancak 2000'li yıllara kadar belli bir bütünlük içinde ele alınabilen İslamcı kadın olgusunun bugün oldukça parçalı bir yapı haline geldiği görünmektedir. İslamcı kadınların “kadın bedeni”, “aile” ve “kadın hakları”



gibi özel alan-kamusal alandaki talepleri ortak olsa da toplumsal sorunlardaki tavırları, beslendikleri kaynaklar ve örgütlenme biçimleri oldukça farklı özellikler barındırmaktadır. Nitekim sosyal ve kültürel tercihlerini politik bir potada tuttukları için bu ayrışmalar belirgin olmuştur. Yani beslendikleri ideolojilere göre soyo-kültürel tercihlerini belirlemişlerdir. Örneğin, muhafazakâr İslamcı gruplara karşı olan Türkiye solunu temsil eden kadınlar ve bir kısım liberal kadınlar, başörtü meselesi ile ilgili baskı ve kısıtlamalara karşı sessiz kalmışlardır. Bu durum aynı şekilde beyaz yakalı, konformist dindar insanlar için de geçerli olmuştur.

Aktaş'ın üzerinde durduğu kamusal alan sorunsalı, İslamcı kadınların “İslam ve kadın” ilişkisinin tekrar sorgulanmasını gerektirmiştir. Böylece kadın erkek arasındaki “adaletsiz” ilişkiler tekrar çözümlenmiştir. Hâlbuki ciddi eleştirileriyle hak taleplerini yüksek sesle yenileyen İslamcı kadınlar, ataerkil kültürle, “İslam dairesi” içerisinde kalma şartıyla bazı alanlarda güçlenmişlerdir. Yine de İslamcı kadınlar “yüksek siyaset” alanında temsil edilmemiş; “aşağı/tabana siyaseti” olan sivil toplum kuruluşları nezdinde faaliyet göstermeleri erkekler nezdinde olumlanmıştır. Bugün buna devlet eliyle desteklenen KADEM örnek gösterilebilir.

Sonuç olarak Cihan Aktaş'ın İslamcı kadın profili hem küresel alanda hem de yerelde demokratikleşme ve sivilleşme süreçlerinde İslamcı hareket içerisindeki etkisini özel alanında gerçekleştirememiştir. Çünkü Aktaş'ın gözündeki İslamcı kadın meselesi modernleşme karşısında ezilen bir pozisyonda kalmış ve İslamcı kadının kurduğu mevzi de ahlaki/kültürel olarak tehdit altına girmiştir. Bu durumda aile en önemli sığınak olarak gösterilmiştir. Hâlbuki küresel ölçekte özel alan-kamusal alan arasındaki sınırlar gittikçe daralmaktadır. Bu da gösteriyor ki; İslamcı kadın, İslamcılık içinde performatif olarak öğrendikleri ile daha dar ve karmaşık bir alana itilmektedir. Dolayısıyla İslamcı kadının, Aktaş'ın da “özneleşme” kavramıyla değindiği gibi, İslamcılık hareketi içerisindeki yerini “güçlendirmesi” gerekmektedir. Anlaşılacağı üzere Aktaş'ın İslamcı kadın hareketiyle Müslüman kadının “özneleşme” süreci arasında doğrusal bir ilişki olduğu ve İslamcı kadının “özneleşme” süreci ile özel alanı tahrip ettiği hipotezleri doğrulanmaktadır.

Kadının özel alandaki anne ve eş rolüne dikkat çeken Aktaş, kadının annelik üzerinden kazandığı saygınlığa büyük bir önem atfetmektedir. Ancak annelik geleneksel rollerin kabulü ile sağlanacak bir statü olarak görünmemektedir. Bunu gören Aktaş “adalet” kavramının kadına hem evde hem de dışarıda sağlanması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Anlaşılacağı üzere kadının özel alandaki talebi ayrıcalık kazanmaktan çok “adil” bir düzen arayışıdır. Kadının özel alandaki talebine olumlu karşılık veren modern zihniyet, İslamcı kadının kamusal alandaki “adil” düzen anlayışına duyarsız kalmaktadır. Bu da gösteriyor ki, ideolojik kaygıların içinde kadın sorunu Türkiye’nin kısa sürede aşacağı bir mesele değildir. İslamcı kadınların hak talepleri başta İslamcılık hareketi içerisinde daha sonra kadın sorunu içerisinde tartışılmaya ve dönüşmeye devam edecektir.

## BİBLİYOGRAFYA

- ADIVAR Halide Edib, *Yeni Turan*, İstanbul: Atlas Yayınları, 1982.
- ADIVAR Halide Edib, *Halka Doğru: Büyük Mecmua (1919) ve Yedigün (1936-1936) Yazıları*, haz. Feyza Hepçilingirler, İstanbul: Can Yayınları, 2017.
- AHMAD Feroz, *Jön Türkler ve Osmanlı'da Milletler*, ed. Fahri Aral, çev. Ayşen Gür, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- AHMAD Feroz, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.
- AKINTÜRK Turgut, "Türk Medeni Kanunu'nun Evlilik Hukukuna İlişkin Hükümlerinde Yapılması Öngörülen Değişiklikler", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 29, S. 1, 1972.
- AKKENT Meral, Gaby Franger, *Başörtü: Geçmişte ve Günümüzde Bir Parça Kumaş*, Frankfurt: Dağyeli, 1987.
- AKKENT Meral, "Osmanlı Büyükannelerin Feminist Talepleri: Geçmişe Kısa Bir Bakış", *Kadın Hareketlerinin Kurumsallaşması: Fırsatlar ve Rizikolar*, İstanbul: Metis Yayınları, 1994.
- AKTAŞ Cihan, "Kadının Toplumsallaşması ve Fitne, (Socialization of Woman and Temptation)", *Journal of Islamic Research*, Vol: 10, No: 4, October 1991, ss. 251-259.
- AKTAŞ Cihan, "Kamusal Alanda İslamcı Kadın ve Erkeklerin İlişkilerindeki Değişim Üzerine: Bacıdan Bayana", *Birikim*, S. 137, 2000, ss. 36-47.
- AKTAŞ Cihan, *Tanzimat'tan 12 Mart'a Kılık-Kıyafet ve İktidar*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- AKTAŞ Cihan, *Tesettür ve Toplum: Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Nehir Yayınları, 1992.
- AKTAŞ Cihan, *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey: İslamcılık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- AKTAŞ Cihan, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.

- AKTAŞ Cihan, "Yetersiz Olan İslam Değil, Müslümanların Algıları ve Uygulamalarıdır", *İktibas*, S. 315, Şubat 2005, ss. 31-36.
- AKTAŞ Cihan, "Ruşen Çakır Söyleşisi", *Direnış ve İtaat: İki İktidar Arasında İslamcı Kadın*, Ruşen Çakır, İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- AKTAŞ Cihan, "Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C. 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, ss. 826-836.
- AKTAŞ Cihan, *Mahremiyetin Tükenişı*, İstanbul: Nehir Yayınları, 1995.
- AKTAŞ Cihan, *Sistem İçinde Kadın*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1991.
- AKTAŞ Cihan, "Toplumsal Cinsiyet ve Aile", *Gerçek Hayat*, 21.01.2019, <http://www.gercek hayat.com.tr/yazarlar/toplumsal-cinsiyet-ve-aile/> 10.05.2019.
- AKTAŞ Cihan, "İslamcı Kadının Tarihi Dönüşümü", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü*, der. Yıldız Ramazanoğlu, İstanbul: Pınar Yayınları, 2000, ss. 171-180.
- AKTAŞ Cihan, *Modernizmin Evsizliğı ve Ailenin Gerekliliğı*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- AKTAŞ Cihan, "Ailenin Dönüşümü", *Din ve Hayat*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, S. 12, 2011, ss. 48-51.
- AKTAŞ Cihan, "Türkiye'de Sosyal Kadın Olmak", *Girişim*, S. 48, (Eylül 1989), ss. 56-59.
- AKTAŞ Cihan, "Müslüman Kadın: Ev, Sokak, Emek, Cehd", *İnsan ve Hikmet Vakfı*, 09.04.2018, <https://www.youtube.com/watch?v=p7Lumfg6W-M> 11.05.2019.
- AKTAŞ Cihan, "Tesettür Beraberliğı", *Nihayet*, Kasım 2015, <http://www.nihayet.com/genel/tesettur-beraberligi-cihan-aktas/>, 12.07.2019.
- AKTAŞ Cihan, "Çölde Deniz Misali Kadınlar", 08.03.2010, <https://www.haksozhaber.net/colde-deniz-misali-kadinlar-15159yy.htm>, 26.08.2019.
- AKTAŞ Cihan, "Değişim ve Kadın", *Anadolu Gençlik*, S. 149, Haziran 2012, ss. 18-19.

- AKTAŞ Cihan, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- AKTAŞ Cihan, *İktidar Parantezi: Kadın, Dil, Kimlik*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- AKTAŞ Cihan, *Türbanın Yeniden İcadı: Ayrımcı Bir Kamusal Tasarımı*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- AKTAŞ Cihan, "Konuşan Başörtülü Olunca", *Taraf*, 19.03.2008,  
<http://www.taraf.com.tr/cihan-aktas/makale-konusan-basortulu-olunca.htm>,  
12.04.2017.
- AKTAŞ Cihan, *Sömürü Odağında Kadın*, İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984.
- AKTAŞ Cihan, *Hz. Fatma*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- AKTAŞ Cihan, *Hz. Zeyneb*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- AKTAŞ Cihan, "Modanın Sunağında Kadınlar", *Din ve Hayat*, TDV- İstanbul Müftülüğü Dergisi, S. 1, 2009, ss. 100-102.
- AKTAŞ Ümit, "İttihad-ı İslam, İslamcılık ve İslami Hareket(ler): Bir Kriz Sürecinde Strateji Arayışları", *Özgün Düşünce*, S. 1, (Ocak-Şubat-Mart 2009), ss. 96-100.
- AKTAY Yasin, "Sunuş", *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C. VI, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, ss. 19-20.
- AKTAY Yasin, "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek", *Milel ve Nihal*, S. 5/3, 2008, ss. 13-50.
- AKYÜZ Yahya, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Okul Yöneticiliğinde Dönüşümler ve Kadınların Okul Yöneticiliği", *Tarih ve Toplum*, (Mart 2001).
- ALİYE Fatma, "Bazı Hususat-ı İctimaiye", *Mehasin*, (10 Eylül 1335/10 Eylül 1919), ss. 746-747.
- ARIBURNU Kemal, *Millî Mücadelede İstanbul Mitingleri*, Ankara: Yeni Desen Matbaası, 1975.
- ARIKAN Gülay, "Osmanlılarda Tanzimat Döneminde Kadınlarla İlgili Gelişmeler", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.

- ARSLANBENZER Hakan, " 'Biraz Üzgün ve Ömer Öfkesinde Biraz': İslamcılık, Modernlik, Şiir", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, S. 31, 2013, s. 653.
- ATATÜRK Mustafa Kemal, "Konya Kadınları ile Bir Konuşma", *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri: II*, Ankara: Türk İnkılap Enstitüsü Tarihi, 1989, ss. 154-155.
- ATATÜRK Mustafa Kemal, *Söylev (Nutuk)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012.
- AVCI Yasemin, "Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Döneminde 'Otoriter Modernleşme' ve Kadının Özgürleşmesi Meselesi", Ankara: *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma Dergisi*, S. 21, 2007.
- AVCIOĞLU Doğan, *Türkiye'nin Düzeni*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1971.
- AYDIN M. Akif, *Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- BARKAN Ömer L., *Türkiye'de Toprak Meselesi*, İstanbul: Gözlem Yayınları, 1980.
- BARBAROSOĞLU Fatma, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, İstanbul: Profil Yayıncılık, 2016.
- BARBAROSOĞLU Fatma, *Moda ve Zihniyet*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- BAUDRILLARD Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2018.
- BAUDRILLARD Jean, *Tüketim Toplumu*, çev. Nilgün Tural, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- BELGE Murat, "Türkiye'nin Politik Tarihine Politik Bir Giriş", *Osmanlı'dan İkininli Yıllara: Türkiye'nin Politik Tarihi*, ed. Adem Çaylak vd., Ankara: Savaş Yayınevi, 2012.
- BENJAMİN R. Barber, "Küreselleşme ve Kabilecilik Dünyayı Yeniden Nasıl Şekillendiriyor?", *McWorld'e Karşı Cihad*, çev. Eser Birey, İstanbul: Cep Yayınları, 2003.
- BENSADON Ney, *Başlangıcından Günümüze Kadın Hakları*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

- BERGER Peter L., LUCKMANN Thomas, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- BERKES Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, der. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- BERKTAY Fatmagül, "Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye", *İstanbul Bilgi Üniversitesi: Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları*, N: 7, 2004, ss. 4-9.
- BİLGİN Vejdi, *Sosyal Çözülme ve Din*, Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- BİLİCİ Mücahit, "İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı", Nilüfer Göle, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, ss. 216-217.
- BON Gustave Le, *Kitleler Psikolojisi*, çev. Hasan Can, Ankara: Tutku Yayınevi, 2014.
- BONJOUR-PLANTY Guy, *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı*, çev. Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2002.
- BOURDIEU Pierre, *Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2016.
- BOZASLAN Emel Çokoğullar, *1967'den 20002'lere değişen İslamcı Kadın Kimliği: Cemiyetin Kurtarılmasından Bireysel Yaşam Kaygılarına Doğru*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- BULAÇ Ali, "İslamcılığın Oluşumu, Gelişimi ve Bugünkü Durumu", *Umran*, S. 12, 2012.
- BULAÇ Ali, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C. 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- BULUT Mahbube Yavaş, *Contemporary Muslim Characters in Cihan Aktaş and Leila Aboulela*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Şehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- BULUT Yücel, "Türkiye'de İslamcılık ve Tercüme Faaliyetleri", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, S. 31, 2013.

- CAPORAL Bernard, *Kemalizm'de ve Kemalizm Sonrası Türk Kadını*, çev. Ercan Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1982.
- CASANOVA José, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, çev. Mehmet Murat Şahin, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2014.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 6. b., İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- COŞAR Ömer Sami, "Türk Kadınının Hak ve Hürriyeti Konusunda Tartışmalar", *Atatürk Ansiklopedisi* İstanbul: İstanbul Reklam Ltd. Şti., C.2.
- ÇAĞATAY Neşet, *Türkiye'de Gerici Eylemler*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972, s. 62.
- ÇAHA Ömer, *Açık Toplum Yazıları*, Ankara: Liberte Yayınları, 2004.
- ÇAHA Ömer, *Sivil Kadın: Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, Ankara: Savaş Yayınları, 2017.
- ÇAKIR Serpil, Hülya Gülbahar, "Kadının Yüzyılı Kronolojisi 1800-1999", *Kadın Hareketi 2000 Yılı Ajandası*, İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi, 1999.
- ÇAKIR Serpil, "Osmanlı Kadın Dernekleri", *Toplum ve Bilim*, S. 53, Bahar 1991, s. 139.
- ÇAKIR Serpil, "Bir Osmanlı Kadın Örgütü: Osmanlı Müdafaa-i Hukuku Nisvan Cemiyeti", *Tarih ve Toplum*, Haziran 1989.
- ÇAVUŞOĞLU Ömer, "Tarihte İmam Hatip Okulları", *İlkadım*, Nisan 2016, <https://ilkadimdergisi.net/arsiv/yazi/tarihte-imam-hatip-okullari-1672>, 12.06.2019.
- ÇİĞDEM Ahmet, "İslamcılık ve Türkiye Üzerine Notlar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C. 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- ÇOBANOĞLU Süleyman, *Aşk ile Hain Kardeş*, İstanbul: Mavi Yayıncılık, 1997.
- DEMİR Zekiye, *Modern Ve Postmodern Feminizm*, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014.
- DİNÇER Gülşen Çakır, *1970'lerden Günümüze Türkiye'de İslamcı Kadın Hareketi*, (Doktora Tezi), İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.



- DOĞANER Yasemin, "Hürriyet ve Modernleşme Enstrümanı Olarak Osmanlı'da Basın", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 29, S. 1, Haziran 2012.
- DOĞRAMACI Emel, *Türkiye'de Kadının Dünyü ve Bugünü*, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1992.
- DUMAN Doğan, *Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslamcılık*, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1999.
- DURAN Burhanettin, "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı: İdeolojik Kurumları, Dönüşümü ve Evreleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C. 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- DURKHEIM Emile, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Özcan Doğan, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- ERASLAN Sibel, "Şule Yüksel'in Yazı Masası", Şule Yüksel Şenler, *Bize Ne Oldu*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015, ss. 5-39.
- ERASLAN Sibel, "Refahlı Kadınlar Tecrübesi", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü*, der. Yıldız Ramazanoğlu, İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.
- ERDAL Derviş, "Cihan Aktaş Hikâyelerinde Ötekileştirilmiş Başörtülü Kadınlar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, S. 2, 2012, ss. 573-594.
- ERKİLET Alev, *Eleştirellikten Uyuma: Müslümanların Kamusal Alan Tecrübesi*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.
- ÇOKOĞULLAR Emel, BOZASLAN Bakko Mehmet, "Komünizme Karşı İslamiyet", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, C.69, S.14, 2014.
- FANON Frantz, *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*, çev. Kamil Çileçöp, İstanbul: Pınar Yayınları, 1983.
- FINDLEY Carter V., *Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- GIDDENS Anthony, *Sosyoloji*, haz. Cemal Güzel, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2013.
- GIDDENS Anthony, *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, çev. İdris Şahin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

- GIDDENS Anthony, *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern ağda Benlik ve Toplum*, ev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- GOLOğLU Mahmut, *Devrimler ve Tepkileri*, Ankara: Goloğlu Yayınları, 1972.
- GÖKTEPE Cihat, "Demokrat Parti Dönemi İç ve Dış Siyasi Gelişmeler (1950-1960)", *Osmanlı'dan İkininli Yıllara Türkiye'nin Politik Tarihi*, ed. Adem aylak vd., 4. b., Ankara: Savaş Yayınları, 2012.
- GÖLE Nilüfer, "Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı" *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, ed: Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, 2. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- GÖLE Nilüfer, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- GÖLE Nilüfer, *Modern Mahrem*, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- GÖLE Nilüfer, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- GÜLCÜ Merve, *Cihan Aktaş'ın Hikâyelerinde Kadınların Dünyası*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- HADDADADİL Gulam Ali, *Çıplaklık Kültürü*, ev. Sabah Kara, İstanbul: Seçkin Yayınları, 1988.
- HABERMAS Jürgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, ev. Mithat Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- HÜSEYİN Asaf, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, ev. Taha Cevdet, İstanbul: Pınar Yayınları, 1988.
- "İlahiyat Fakültesi Boykotu Başladı", *Milliyet*, 16.04.1968, s. 3.
- İLYASOğLU Aynur, *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- İNAN Afet, *Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması: Tarih Boyunca Türk Kadınının Hak ve Görevleri*, 3. b., İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1975.
- İNSEL Ahmet, Cengiz Aktar, "Devletin Bekası İçin Yürütölen ağdaşlaşma Sürecinin Toplumsal Sorunları", *Toplum ve Bilim*, S. 31/39.

- İPŞİRLİ Mehmet, "Harem", TDV İslam Ansiklopedisi,  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/harem--kadinlar#2-osmanli-devletinde-harem>,  
17.05.2019.
- KALAYCIOĞLU Ersin, Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*,  
İstanbul: Dora Yayıncılık, 2009.
- KANDİYOTİ Deniz, *Cariyeler, Bacılar. Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal  
Dönüşümler*, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- KAPLAN Leyla, *Cemiyetlerde ve Siyasi Teşkilatlarda Türk Kadını (1908-1960)*, Ankara:  
Atatürk Araştırma Merkezi, 1998.
- KAPLAN Yusuf, "İslamcılık: Bir Medeniyet Fikri ve Yolculuğu", *Türkiye'de İslamcılık  
Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul:  
Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, S. 31, 2013.
- KARA İsmail, "İslamcılık Düşüncesi", *Umran*, S. 3, 1991, ss. 10-12.
- KARA İsmail, *Türkiye'de İslamcılık*, İstanbul: Yeni Şafak Kültür Kitaplığı Kültür Dizisi,  
1995.
- KARA İsmail, "Diyanet İşleri Başkanlığı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, ed. Tanıl  
Bora, Murat Gültekingil, C. 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- KARAKOÇ Sezai, *Sütun*, İstanbul: Fatih Yayınevi, 1969.
- KARAOSMANOĞLU Yakup Kadri, *Ankara*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- KARPAT Kemal H., *Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kurumsal Değişim ve Nüfus*, ed.  
Zeynep Berktaş, İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- KOCATÜRK Utkan, *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*, Turhan Kitabevi, 1984.
- KOÇAK Tuba, *Cihan Aktaş Hikâyelerinde Anlatı Yapısı*, (Yüksek Lisans Tezi), Tokat:  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- KODAMAN Bayram, "Tanzimat'tan Sonra Türk Kadını", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Eğitim Fakültesi Dergisi*, S. 5, 1990.
- KONGAR Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul: Remzi  
Kitabevi, 2014.

- KURAN Ercüment, "Türkiye'de Kadın Haklarının Gelişimi", *Milli Kültür*, C. 1/2, 1977.
- KURNAZ Şefika, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını*, İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1997.
- KURTOĞLU Ayşenur, "Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayımında Dinin Yer Alış Biçimleri", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü*, ed. Yıldız Ramazanoğlu, İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.
- KÜÇÜKCAN Talip, "Kamusal Alan ve Din", *Köprü*, S. 99, Yaz 2007, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=862> 12.04.2019.
- LEWIS Bernard, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Phoenix Yayınları, 2007.
- LEWIS Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- MARANGOZ Bakiye, TOZDUMAN Aysel Z., *Ne Dediler?*, İstanbul: Gümüş Basımevi, 1988, ss. 53-67.
- MARDİN Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- MARDİN Şerif, *Türk Modernleşmesi*, der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- MORRIS Desmond, *İnşaat Bahçesi*, çev. Engin Darıca, İstanbul: Sander Yayınları, 1981.
- NEZİROĞLU İrfan, "I. Ecevit Hükümeti (26.01.1974-17.11.1974)", *Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığı Yayınları*, C. 1, Haziran 2015, ss. 578-592.
- OKUTAN Birsan Banu, *Popüler Kültür Din ve Kadın*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- OKUTAN Ömer, "Din Eğitimi", *Cumhuriyet Döneminde Eğitim*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983, ss. 409-425.
- ONGAN Halit, "Ankara Şer'iyeye Mahkemesi Sicillerinde Kayıtlı Vakfiyeler", *Vakıflar Dergisi*, C. 5, 1962.
- ORTAYLI İlber, *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2000.

- ÖĞRETİR İsmail, "Püritanizm ve Dini/Ahlaki Yozlaşma: Nathaniel Hawthorne'un Kızıl Damgası", *İlahiyat Akademisi Dergisi*, C. 2, S. 3, 2016.
- ÖZBAY Ferhunde, "Kadınların Ev İçi ve Ev Dışı Uğraşlarında Değişme", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, haz. Şirin Tekeli, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- ÖZCAN Azmi, "İslamcılık", *TDV İslâm Ansiklopedisi*,  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/islamcilik#2-ikinci-mesrutiyet>, 18.07.2019.
- ÖZDALGA Elisabeth, *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, çev. Gamze Türkoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- ÖZGÜVEN Fatih, "Şu 'hatun' meselesi...", *Radikal*, 19.08.2001,  
<http://www.radikal.com.tr/radikal2/su-quotthatunquot-meselesi-868292/>  
03.06.2019.
- ÖZLER Mevlüt, "Tevhit", *TDV İslâm Ansiklopedisi*,  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/tevhid#1>, 20.06.2019.
- ÖZON Mustafa Nihat, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, İnkılap Kitabevi, 2008.
- PAVLUS Aziz, "Timoteos'a 1. Mektup: 8-15", *İncil*, İstanbul: Kutsal Söz Yayınları, 2017.
- PAVLUS Aziz, "Efesoslular'a Mektup: 21-23", *İncil*, İstanbul: Kutsal Söz Yayınları, 2017.
- POYRAZ Hakan, "Mahremiyet, Mahrumiyet, Hürriyet", *Mahremiyet: Hayatın Sırları ve Sınırları*, ed. Nazife Şişman, İstanbul: İnsan Yayınları, 2019, ss. 21-33.
- POOLE Ross, *Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.
- PUR Necla, "Türkiye'de Çeşitli Sosyo-Kültürel Faktörler Açısından Ev Kadınlığı Tutum Özelliğinin İncelenmesi", *20. Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek Konferansı*, op. Zeynep Kurnaz, Ankara, 1998.
- RAMAZANOĞLU Yıldız, "Cumhuriyet'in Dindar Kadınları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C. 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 804

- RAMAZANOĞLU Yıldız, "Şule Yüksel İçin Ne Dediler", *Bir Çığır Öyküsü: Şule Yüksel Şenler*, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2014.
- RAMAZANOĞLU Yıldız, "Giriş", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.
- SAİD Edward W., *Yersiz Yurtsuz*, çev. Aylin Ülçer, İstanbul: Metis Yayınları, İstanbul, 2017.
- SAİD Edward W., *Entelektüel*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- SAİD HALİM PAŞA, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- SAİD NURSİ, *Hanımlar Rehberi*, haz. Abdullah Aymaz, İstanbul: Envar Neşriyat, 2012.
- SAKAOĞLU Necdet, "Osmanlı Giyim Kuşamı ve Elbise-i Osmaniye", *Tarih ve Toplum*, S. 47, 1987.
- SANCAR Serpil, *Din, Siyaset ve Kadın: İran Devrimi*, Ankara: Nika Yayınevi, 2016.
- "Kadına Gerçek Değerini Millî Görüş Vermiştir", *Sebil*, C. 2, S. 72, 1977, s. 6.
- SANCAR Serpil, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet Kadınlar Aile Kurar*, ed. Levent Cantek, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- SARAÇGİL Ayşe, *Bukalemun Erkek: Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Ataerkil Yapılar ve Modern Edebiyat*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- SARICAN Zeynep Arslan, *Cihan Aktaş Öykülerinde Aile ve Aile Bireyleri Arasındaki İlişkiler*, (Yüksek Lisans Tezi), Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- SAVAŞ Rıza, *Raşid Halifeler Devrinde Kadın*, İstanbul: Ravza Yayınları, 1996.
- SAYYİD Bobby, *Fundamentalizm Korkusu*, çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Ankara: Vadi Yayınları, 2000.
- ŞAHİN Kamile, "Cihan Aktaş Hikâyelerinde İslamcı Kadının Temsili", *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, C. 10, S. 19, 2001, ss. 143-149.
- ŞEMSEDDİN SAMİ, *Kadınlar*, haz. İsmail Doğan, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1996.

- ŞEMSEDDİN SAMİ, *Kamus-ı Türki: (Latin Harfleriyle)*, haz. Raşit Gündoğdu, Niyazi Adıgüzel, İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017.
- ŞENLER Şule Yüksel, "Kadın Mağduriyetten İslam'la Kurtulmuştur", *Bugün*, 15.12.1968, s. 7.
- ŞENLER Şule Yüksel, "Müfteri Kadın", *Bugün*, 19.12.1968, s. 7.
- ŞENLER Şule Yüksel, *Bize Ne Oldu*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- ŞENİ Nora, "Osmanlıdan Cumhuriyete Kadın", Yapıt: *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, S. 9, Şubat-Mart 1985.
- ŞENİ Nora, "19. Yüzyıl Sonu İstanbul Basınında Moda ve Kadın Kıyafetleri", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, haz. Şirin Tekeli, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- ŞİMŞEK E., Z. Güler, "Kırdan Kent'e Göç Olgusu ve Kırsal Sanayi", *Türkiye 1. Tarım Ekonomisi Kongresi*, İzmir, 1994, ss. 360-370.
- ŞİŞMAN Nazife, *Küreselleşmenin Peçesi İslam'ın Peçesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- ŞİŞMAN Nazife, *Emanetten Mülke: Kadın-Beden-Siyaset*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- ŞİŞMAN Nazife, *Dijital Çağda Müslüman Kalmak*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- ŞİŞMAN Nazife, *Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı: Başörtüsü*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- TAŞÇIOĞLU Muhaddere, *Türk Osmanlı Cemiyetinde Kadının Sosyal Durumu ve Kadın Kıyafetleri*, Ankara: Akın Matbaası, 1958.
- TAŞKIRAN Sezer, *Cumhuriyet'in 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, Ankara: Cumhuriyet'in 50. Yıldönümü Yayınları, 1973.
- TEKELİ Şirin, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, İstanbul: Birikim Yayınları, 1982.
- TEKELİ Şirin, *Kadınlar İçin: Yazılar (1977-1987)*, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1988.
- TEKİN Mustafa, "İslamcılığın Cinsiyeti", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asım Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, S. 31, 2013, ss. 550-567.

- TEZCAN Demet, *Bir Çığır Öyküsü: Şule Yüksel Şenler*, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2014.
- TILLY Charles, *Toplumsal Hareketler 1768-2004*, çev. Orhan Düz, İstanbul: Babil Yayınları, 2008.
- TOPRAK Binnaz, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, der. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, Bursa: Dora Yayıncılık, 2009.
- TOPRAK Zafer, "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti, Kadın Askerler ve Milli Aile", *Tarih ve Toplum*, C. 9, S. 51, Mart 1988.
- TOURAINÉ Alain, *Kadınların Dünyası*, çev. Mehmet Moralı, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2007.
- TUĞLACI Pars, *Türkiye'de Kadın: Osmanlı Döneminde İstanbul Kadınları*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1984.
- TUNAYA Tarık Zafer, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- TUNAYA Tarık Zafer, *İslamcılık Akımı*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- "Türkiye'nin ilk güzeli", *Hürriyet*, 01.03.1998,  
<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/turkiyenin-ilk-guzeli-39008265>, 19.06.2019.
- ULUÇAY Çağatay, *Harem*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1971.
- UNAT Faik Reşit, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1974.
- ÜÇOK Bahriye, *İslam'da Kadın*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1984.
- ÜÇOK Bahriye, *İslam Devletlerinde Türk Naibeler ve Kadın Hükümdarlar*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2011.
- ÜNSAL Fatma Bostan, "Mehmet Akif Ersoy", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil, C. 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, ss. 72-79.
- WEBER Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1986.



- YILMAZ Emine, *The Discourse of Gender Roles in the İslamic Female Writers: The Case of Cihan Aktaş and Yıldız Ramazanoğlu*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- YILMAZ Merve, *Cihan Aktaş Hikâyelerinde Aile*, (Yüksek Lisans Tezi), Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- YAMAN Şeyma Toruntay, *Cihan Aktaş'ın Hikâyeciliği*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- YILMAZ Zehra, *28 Şubat Sonrası İslamcı Kadınlar*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- YILMAZ Zehra, *Küreselleşen İslam ve Türkiye'de İslamcı Kadınlar*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- YILMAZ Zehra, *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- YILMAZ Zehra, "Dindarlığın Yeniden İnşasında İslamcı Kadınlar", *Mülkiye Dergisi*, C. 37/4, 2013, ss. 9-32.
- ZİYA GÖKALP, *Limni ve Malta Mektupları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1965.
- ZİYA GÖKALP, *Türkçülüğün Esasları*, haz. Salim Çonoğlu, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- ZÜRCHER Erik Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Gönen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.