



ÖRTÜLEMİYEN SORUN BAŞÖRTÜSÜ:
Temel Boyutları ile Türkiye’de Başörtüsü Yasağı Sorunu

Editör: NESLİHAN AKBULUT
2008

ÖRTÜLEMİYEN SORUN BAŞÖRTÜSÜ:
Temel Boyutları ile Türkiye’de Başörtüsü Yasağı Sorunu

AKDER Yayınları
ISBN: 978-605-89772-0-4

Kapak Tasarımı: Kubilay Karakış

Sayfa Düzeni: Reyhan Cerit

Basım Yeri: Pelikan Basım • 0212 613 79 55

Copyright © Ağustos 2008

AKDER

Millet Cad. Hale Apt. No: 21/1 Kat:5 Daire:7 Aksaray İstanbul

Tel: +90 212 529 04 56 • Faks: +90 212 589 85 85

info@ak-der.org • www.ak-der.org

AKDER Birleşmiş Milletler Ekonomik ve Sosyal Konseyinde
Özel Danışman Statüsüne Sahip bir dernektir.

ÖNSÖZ

5

1. Bölüm

İNSAN HAKLARI VE İHLALLER EKSENİNDE BİR ÖRNEK:
TÜRKİYE'DE BAŞÖRTÜSÜ YASAĞI SORUNU

Bekir Berat Özipek

13

2. Bölüm

BİR DİRENİŞİN ANATOMİSİ:
TEORİNİN RACONUNU BOZAN "BAŞÖRTÜSÜ"

Ferhat Kentel

25

3. Bölüm

"YOKSUN BIRAKMA" ve "DIŞLAMA" DAN "ÖZGÜRLEŞİM" OLANAKLARINA
BAŞÖRTÜSÜ-KAMUSAL ALAN İLİŞKİSİ

Alev Erkilet

63

4. Bölüm

RUHSAL DENGİNİN İZİNDE YASAĞIN ZORLAYICI ETKİLERİ ÜZERİNE

Âdem Çakır

81

5. Bölüm

DİN İLMİNDEN DİN BİLİMİNE KADININ ÖRTÜNMESİNİN DİNİ BOYUTU

Salim Ögüt

97

6. Bölüm

HUKUKİ VE SİYASAL BOYUTLARIYLA
TÜRKİYE'DE BAŞÖRTÜLÜ KADINLARA YÖNELİK AYRIMCILIK SORUNU

Fatma Benli

131

7. Bölüm

AVRUPA'NIN "ÖRTÜLÜ ÖTEKİ" Sİ İLE YENİDEN KARŞILAŞMASI

Ayşe Başıbüyük

197

A decorative floral pattern in white on a gray background, featuring stylized flowers and swirling leaves. The pattern is centered horizontally and occupies the upper half of the page.

ÖNSÖZ

1997 yılının 28 Şubat tarihinden itibaren “postmodern darbe” olarak nitelenen bir askeri müdahale sonrasında uygulanmaya konulan başörtüsü yasağı, bugüne kadar hararetlenip durulsa da ülke gündeminden hiç düşmedi. Son on yıldır kanunen net bir şekilde adı konmayan fakat kararlılıkla sürdürülmekte olan yasak kendi mağdur kitlesini oluşturdu.

Yasağa maruz kalan kadınların bir kısmı işlerinden, okullarından uzaklaştırıldı. Diğer bir kısmı ise başörtülerini şapka, peruk vb. şekilde kamufle ederek, buların dahi izin verilmediği kurumlarda ise başörtülerini çıkararak okul ya da iş hayatlarına devam etti.

Bu kitap çalışması okullarda, üniversitelerde ve devlet dairelerinde sistemli bir şekilde uygulanmaya başlanan başörtüsü yasağını temel boyutları ile ele almaktadır.

Yasak dolaylı bir şekilde uygulamaya maruz kalan kadınların çevrelerinde bulunan kişileri etkiliyor olsa da durumun doğrudan etkilerini birebir yasağı ve dışlanmayı yaşayan kadınlar üzerinde görmektedir.

Siyasetin kilit meselelerinden biri haline gelen başörtüsü yasağı konusunda sorunun siyasal, sosyal, hukuki hatta duygusal yönüne değinen çeşitli tezler ortaya konmasına rağmen, son anayasa değişikliği girişimine kadar mevcut uygulamayı tartışmaya açan hiçbir resmi girişimde bulunulmadı. AKP’nin MHP’nin de desteğini alarak konuyla ilgili anayasa maddelerinde değişiklik yaptığı süreçte yoğun bir şekilde sürdürülen tartışmaların, yasağın temel hakları ihlal edilen kadın kitlesi üzerinde oluşturduğu sosyal, siyasal, psikolojik ve hukuki sonuçları göz ardı edildi. Bu tespitten hareketle ortaya çıkan elinizdeki çalışmada yer alan makaleler başörtüsü yasağını bugün ulaştığı sonuçlarıyla birlikte siyasal, sosyal, psikolojik, hukuki ve dini boyutu ile yeniden değerlendirmektedir.

Kitabın ilk bölümünde Doç.Dr. Bekir Berat Özipek 28 Şubat süreci öncesi sorunun tarihini kısaca ele almakta ve başörtüsü yasağı uygulamalarını insan hakları içinden bir okumaya tabi tutmaktadır. Yasağın Türkiye'ye özgü gerekçelerini insan hak ve özgürlükleri açısından eleştiren Özipek, başörtüsü sorununun Türkiye'de kronikleşen insan hakları sorunun bir parçası olduğunu belirtmektedir. Sorunun çözümünün ise öncelikle devlet nezdinde başörtülü-başı açık ayrımının ortadan kaldırılması ve hak kayıplarının tazmin edilmesi ile mümkün olabileceğini ortaya koymaktadır. Bu bölüm bir yandan meselenin insan hakları ekseninde yeni bir düzenlemeye ve hak kayıplarının giderilmesine ihtiyaç olduğunu vurgularken, öte yandan sorunsallaştırılan meseleyi çözüme ulaştırmak için gerekli ipuçları da vermektedir.

İkinci bölüm Doç.Dr. Ferhat Kentel'in "Bir Direnişin Anatomisi: Teorinin Raconunu Bozan Başörtüsü" başlıklı yazısından oluşuyor. Bu bölümde Türk modernleşmesi ve kamusal alan ekseninde başörtüsünün serüveni konu edinilmektedir. Tek tiplleştirici modernleşme hareketlerine tek bir cevabın değil, çoğul cevapların verilmeye başlandığı günümüzde, başörtüsü Türkiye'de çoğul bir direnişin göstergelerinden biri olmaktadır. Başörtülü kadınların yasak sonrası yaşadıkları tecrübe modern zamanın parçalanmış hayatlarını birleştirme noktasında yeni bir birikim şeklidir. Bu birikimin öneminin altını çizen Kentel, evrensellik iddiası yıkıma uğrayan Modernist projeye karşı geliştirilecek direnişin ancak tek tiplleştirilmeye çalışılan kesimler arasında kurulacak "özneler arası birbirini duyan ve içine alan yeni bir dil" sayesinde mümkün olabileceğini belirtmektedir. Bu dil bir "muhabbet dili"dir. Türkiye'de çeşitli kesimlerin hak mücadelelerindeki aynılaştırıcı dinamiklere baktığımızda bu tarz bir "muhabbet dili"nin önündeki en büyük engelin farklı toplumsal kesimlerin devlet eliyle farklı kompartımanlara konarak bozuk, hasta ve çarpık ilan edilmesi olduğunu görüyoruz.

Kitabın üçüncü bölümünde başörtüsü-kamusal alan ilişkisi bir "etiketleme" ve sonrasında da "dışlama" pratiği üzerinden değerlendirilmektedir. Bu bölümü kaleme alan Doç.Dr. Alev Erkilet etiketlenen grupların toplum tarafından dışlanması şeklinde tezahür eden "toplumsal dışlama" olgusunu yoksulluk, vatandaşlık ve küresellik bağlamında ele alıyor. Sonuçta yasak sonrası uygulamaların toplumun bu kesimine yönelik nasıl çok boyutlu bir dışlama ve mağduriyet noktasına getirildiğini gösteren Erkilet, yasak sebebiyle yoksulluk ile mücadele ve eşit vatandaşlık bağlamında tüm bireylere tanınan hakların nasıl ihlal edildiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Yazara göre yasağa maruz kalan kadınların sadece ulusal değil, uluslararası sözleşmelerde de tanınan haklarının iade edilmesi ve bu sözleşmelere devlet tarafından atılan imzaların gereğinin yerine getirilmesi sorunun çözümüne doğrudan katkıda bulunacak bir adım olacaktır.

Dördüncü bölüm yasağın muhatabı olan bireyler ve toplum üzerindeki psikolojik yansımaların temel boyutlarını incelemektedir. On yıldan fazla bir süredir uygulamaya konulan başörtüsü yasağının neden olduğu sonuçlardan belki de en yıkıcı olanı

yasağın bireylerin yaşamına olan psikolojik yansımalarıdır. Rehber ve psikolojik danışman Adem Çakır’ın yasağın psikolojik etkilerini ele alan çalışması bu konuda yasak mağdurları üzerine daha detaylı bir psikiyatrik araştırmaya olan ihtiyacını ortaya koymaktadır. Özellikle ergenlik ve ilk gençlik dönemlerinde maruz kalınan dışlanma ve yasak durumunun bireylerin kendilerini gerçekleştirmesinin önündeki en büyük engel olduğunu belirten çalışma yasağın gölgede kalan beklide en önemli boyutuna ışık tutmaktadır.

Dışlama ve yok sayma hali toplumda çoğunluğu oluşturan bir kesime yönelik devreye sokulduğunda farklı bir meşrulaştırma mekanizmasının işlediğine tanık olmaktadır. Müslüman temsiliyetin yüksek olduğu bir toplumda, İslami bir pratiği dışlama unsuru haline getirmenin yollarından biri, toplumda mezkûr pratiğin İslam’ın gereklerinden biri olmadığı kanaatini oluşturacak söylemsel bir alan oluşturmaktan geçmektedir. Başörtüsü kullanımını dini bağlamın dışında bırakarak, meseleye salt politik kaygılar ile giyilen/ giydirilen bir kisve rolü biçilmesi mevcut yasağın meşrulaştırılmaya çalışılmasının en önemli göstergesidir. Bu nedenle kitabın beşinci bölümünde meselenin dini boyutu işlenmiştir. Bu bölümde Prof.Dr. Salim Öğüt, hem mevcut başörtüsü karşıtı söylemlerin ikiyüzlülüğünü ortaya koymakta, hem de İslam hukuku açısından tartışmalara açıklık getirmektedir.

Okullarından ve iş yerlerinden dışlanan kadınların önce ulusal mahkemelerde sonrasında da Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nde (AİHM) sürdürdüğü hukuki mücadeleye kitabın altıncı bölümünde ele alınmaktadır. Yasağın hukuki boyutuna yönelik tartışmalar son Anayasa değişikliği nezdinde bugün dahi hız kesmeden devam etmektedir. 2008 yılı başındaki son anayasa değişikliğinde de gündeme geldiği haliyle mevcut kanunlarda açıkça belirtilmemiş bir kıstası (başı açık olma) kullanarak temel hak ve hürriyetlerin kısıtlanması şeklinde tezahür eden başörtüsü yasağının hukuki boyutu örnek davalar eşliğinde Av. Fatma Benli tarafından ele alınmaktadır. 2008 yılı içinde Türkiye anayasasında yapılan değişikliğin anayasa mahkemesi tarafından bozulması kararı da mevcut hukuki düzenlemelere aykırılığı yönünden ele alınmıştır.

Bugün başörtüsü etrafında yapılan tartışmalar sadece Türkiye’de değil, Avrupa’da da kamuoyunu meşgul etmektedir. Fakat hiçbir Avrupa ülkesinde (hatta Tunus hariç Asya, Amerika, Afrika, Antartika ya da Avusturalya’da hiçbir bölgede) Müslüman kadınların başarılarını örttükleri takdirde çalışma ve eğitim hayatlarını bitiren Türkiye benzeri bir uygulama söz konusu değildir. Türkiye’de tartışmaya meydan vermeyen yoğun bir yasak uygulaması yaşanırken, Avrupa’da mesele çok boyutlu bir şekilde ele alınmaktadır. Burada belki de göz önünde bulundurulması gereken asıl mesele aynı gibi gözükken iki tartışmanın farklı tartışmalar olmasıdır. Türkiye’de modernleşme projesinin ürünü olarak tezahür eden başörtüsü yasağı, Avrupa’da göçmenlik tartışmaları ile birlikte yürümektedir. İki alanı farklılaştıran bir diğer önemli nokta ise Avrupalıların tarihsel arka planı ile geçmişten günümüze taşıdıkları önyargıları, ken-

dilik algısı ve ötekileştirici söylemidir. Çalışmanın yedinci ve son bölümünde Dr. Ayşe Başıbüyük Avrupa'da süren bu tartışmalar ekseninde meseleyi değerlendirmekte ve Türkiye'deki tartışmalara katkı sağlamaktadır.

Sonuç olarak bu çalışma, Türkiye'nin gündemini on yıldır değişen yoğunluklarla meşgul eden başörtüsü yasağının ortaya koyduğu tabloyu siyasal, sosyal, psikolojik, hukuki ve dini boyutlarıyla ele alan kaynak bir çalışma olması amacıyla hazırlanmıştır. En kapsamlı çalışmanın dahi sınırları olduğu göz önüne alındığında bu kitabın da bir takım kısıtlılıkları olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu kısıtlılıkların başında meselenin Psikiyatrik ve Antropolojik yönünün ayrıntılı olarak tartışılmamış olması gelmektedir. Yine de kitabın mevcut sınırlar dâhilinde meseleye anlamlı bir katkı sağlayacağını umuyoruz.

Bu çalışma yoğun bir emek ve bir ekip çalışmasının sonucunda meydana geldi. Kitabın yazım aşamasında değerli yorum, eleştiri ve katkılarını esirgemeyen Bekir Berat Özipek, Alev Erkilet, Ferhat Kentel ve Salim Öğüt'e, böyle bir çalışma yapılması gerektiği fikrini ortaya koyarak kitabın oluşmasını mümkün kılan Fatma Benli ve Ayşe Başıbüyük'e, ilgili bölümlerde yapıcı eleştirileri ile katkı sunan Mustafa Şentop, Muharrem Balcı ve Yasin Şamlı'ya, çalışmanın hukuki bölümündeki katkılarından dolayı Münevver Kübra Bakırcı ve Elif Güzel'e, yayına hazırlanma aşamasında yoğun emek harcayan Hatice Maral'a ve kitabın basım aşamasındaki katkılarından dolayı Siyah Martı Ajans çalışanlarından Reyhan Cerit'e teşekkürlerimizi sunmayı bir borç biliyoruz.

Neslihan Akbulut

Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği Genel Sekreteri

1. Bölüm

İNSAN HAKLARI VE İHLALLER EKSENİNDE BİR ÖRNEK: TÜRKİYE'DE BAŞÖRTÜSÜ YASAĞI SORUNU

Bekir Berat Özipek*

**Doç. Dr. Gaziosmanpaşa Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü*

Sorun / Tanım:

Başörtüsü, geçmişten günümüze, Doğu ve Batı toplumlarında çeşitli nedenlerle ve çeşitli biçimleriyle kadınlar tarafından kullanılan giysilerden ve kadının örtünme biçimlerinden biridir. Başörtüsünün dini olan ve olmayan kullanım sebepleri mevcuttur ve günümüzde özellikle dini ve geleneksel boyutuyla Müslüman toplumların sosyolojik bir gerçekliğidir. İslam coğrafyasının her yerinde olduğu gibi Türkiye’de de Müslüman kadınların bir bölümü başörtüsü kullanmaktadır. Başörtüsünün biçimi ve örtü kullanan kadın oranı, yöresel, kültürel, mezhepsel ve inanca ilişkin çeşitli belirleyicilerin etkisiyle farklılık arz etmektedir. Kadınların başörtüsü kullanımında kentleşme düzeyinden eğitime, ideoloji ve estetikten modaya kadar pek çok başka belirleyicinin de varlığından söz edilebilir.

Başörtüsü veya “türban” sorunu, başörtülü kadınların temel hak ve özgürlüklerini kullanmalarının engellenmesinden ve onların ayrımcılığa maruz bırakılmasından kaynaklanan bir insan hakları sorunudur. Sorunun kaynağında devletin tutum ve uygulamaları vardır. Başörtülü kadınların, devlet okullarında, özel okullarda ve üniversitelerde eğitim ve öğrenim görmeleri engellenmekte, kamu görevlisi olarak çalışmalarına ve avukatlık gibi bazı meslekleri bireysel olarak icra etmelerine izin verilmemekte, diğer vatandaşlara tanınan bazı kamusal tesis, hizmet ve imkânlardan yararlanma hakkı onlara tanınmamakta ve onlara yönelik olarak resmi bir ayrımcılık uygulanmaktadır.

Başörtülü kadınlara yönelik bu resmi tutum ve uygulama, bireysel ve sosyal hayatın birçok alanında hak mahrumiyetlerini de beraberinde getirmekte, toplumdan ve bireylerden gelen kötü muamele, aşağılama, ayrımcılık ve nefret suçlarını kolaylaştırmakta ve cezasız bırakmaktadır. Başörtüsü sorunu, bu soruna maruz kalan kadınların insan onuruna aykırı bir sosyo-politik ortamda yaşamak zorunda bırakılmaları, maddi, ekonomik, statüye ilişkin ve psikolojik zararlara uğramaları, cinsler arası ilişkilerden ailedeki konumlarına ve mesleki kariyerlere kadar birçok alanda kendi bireysel tercih ve kapasitelerine bağlı olmayan, alt düzey bir kalite ve standartta yaşamaları sonucunu doğurmaktadır.

Başörtüsü sorunu, gerek birey-devlet ilişkilerinde yaşanan gerginlikle ve gerekse, bireysel haklara verdiği zararın yanında, ortaya çıkardığı hukuki ve siyasi sorunlarla

barışı tehdit eden bir sorun olarak varlığını sürekli hissettirmektedir.

Başörtülü kadınların, hem evrensel/doğal, hem de pozitif hukuktan kaynaklanan haklarının ihlal edilmesi anlamını taşıyan bu sorun, başta din ve vicdan özgürlüğü olmak üzere Türkiye'deki özgürlükler sorununun bir parçası ve ürünüdür.

A. Türkiye'de Başörtüsü Yasağı Sorunu:

Türkiye'de geniş anlamda kılık kıyafet sorunu ve bu kapsamda devletin bireylere giysileriyle ilgili yasaklar getirmesinin tarihi Cumhuriyet'in başlangıç dönemine ve daha gerilere, Osmanlı'ya kadar götürülebilir. Ancak kılık kıyafet sorununun bir parçası olarak başörtüsü sorununun tarihi nispeten yeni sayılabilir. Kadının örtünmesi, Cumhuriyetin başlarından itibaren devlet tarafından olumsuz bir durum olarak algılanmış ve çeşitli dönemlerde yoğunluğu çoğalan veya azalan baskıcı uygulamalara konu olmuşsa da, başörtüsü, sorunu, genellikle Türkiye'de üniversitelerde ilk başörtülü kadınların belirttiği 1960'lı yıllara ve onlara yönelik ilk engellemelere kadar geriye götürülebilir ve o dönemden başlatılabilir. Modernleşme sürecinde kadının kamusal alanda görünürlük kazanmasına paralel olarak, üniversitelerde de kadın oranı yükselmiş ve zaman içinde siyasi rejimin demokratik niteliğinin belirginleşmesine paralel olarak başörtülü kadınlar da geçmişte toplumun elit kesimlerine özgü sayılan alanlara girmeye, üniversitelerde öğrenim görmeye ve toplumdaki saygın mesleklerde diğer kadınlarla birlikte yer almaya başlamışlardır. Başörtüsü, toplumda geleneksel olarak yaygın bir kadın örtünme biçimi olmakla birlikte, Türkiye'de modernleşmenin devlet eliyle uygulanan bir tür sekülerleştirmeyi öngören Kemalizm ideolojisinin doğrularına aykırı olarak bazı eğitilmiş kadınların başlarını örtmek istemeleri başlangıçta devlet tarafından hoş karşılanmamış olmakla birlikte, engelleme yönünde belirli bir yasal düzenlemeye de gerek duyulmamıştır. Bu dönemlerde başörtülü kadınlardan bir bölümü zaman zaman kamu görevlilerinin çeşitli engellemeleriyle karşılaşmış olmakla birlikte, bir bölümü başörtülü olarak üniversitelerini bitirmiş ve mesleklerini icra etmeye başlamışlardır.

Başörtüsü konusunda ilk yasaklama, 1980 askeri darbesinin lideri Orgeneral Kenan Evren tarafından getirilmiştir. Aynı askeri rejimin ürünü olan ve Türkiye üniversitelerinin kendisine bağlı bulunduğu YÖK, bu direktif doğrultusunda, yasağı üniversitelerde uygulamaya başlamış ve yasak bazı üniversitelerde kısmen, bazılarında tamamen uygulanmış, bazı üniversitelerde ise öğretim elemanlarının tercihlerine bağlı olarak yasaklanmış veya serbest bırakılmıştır.

Askeri rejimin yerini zaman içinde sivil olana bırakmasına paralel olarak üniversitelerde başörtülü öğrencilere yönelik engellemeler de gevşetilmiş ve Turgut Özal'ın Başbakanlığı ve Cumhurbaşkanlığı dönemlerinde, söz konusu engellemelerin yasal düzenlemeyle tamamen ortadan kaldırılması için çaba gösterilmiştir. Özal, genel olarak "12 Eylül Hukuku"yla mücadele ederken başörtülü öğrencilere yasal güvence sağlamaya yönelik adımlar atmış, ancak bu yasal düzenlemeler, dönemin cumhur-

başkanı olan Kenan Evren’in vetosuyla iptal edilmiştir. Yüksek yargı organları da Anayasa’yı ve laiklik ilkesini yorumlayış biçimleriyle, başörtülü kadınlara hukuki güvence sağlayan düzenlemelere karşı kararlar almıştır. Bununla birlikte, başörtülü öğrenimi yasaklayan herhangi bir yasal düzenlemenin de söz konusu olmadığı (yani yasağın yasal bir temelini bulunmadığı) bir ortamda, başörtülü kadınların öğrenim ve kamu görevlisi olarak çalışma hakları, sivil iktidar ile onun karşısında yer alan siyasi ve bürokratik unsurlar arasındaki dengeye bağlı olarak değişmiştir. Özal’lı yıllarda gerçekleştirilen demokratikleşmeye, askeri rejimin tasfiyesine ve sivilleşme çabalarına paralel olarak 1980’li yılların ikinci yarısı ile 1990’ın başlarında yasağın uygulandığı üniversite veya fakülte sayısı, uygulanmayanlardan az olmuştur.

Ancak 1997 yılındaki yeni bir askeri müdahaleyle yasak yeniden ve bu kez daha kararlı bir biçimde uygulanmaya başlanmıştır. Özellikle bu müdahalenin Refah Partisi’nin ortağı olduğu koalisyon hükümetine ve genel olarak “irtica” gerekçesine dayandırılması, din ile ilişkili birçok sivil özgürlük gibi başörtüsünün de devlet tarafından hedef haline getirilmesine neden olmuştur. Bu süreçte yargı organlarına anayasaya aykırı biçimde “irtica tehlikesi” konusunda brifing verilmiş, başörtüsüne tolerans gösteren kamu görevlileri görevden alınmış, eşi başörtülü olan birçok kamu görevlisi çeşitli biçimlerde cezalandırılmış, üniversiteye hazırlık için kurulan özel dershanelerden özel üniversitelere, imam hatip okullarından bilgisayar vs. kurslarına kadar eğitim ve öğretime ilişkin her alanda başörtülü kadınlar takibata uğratılmaya ve onları istihdam eden birçok özel işletmeye fiili engellemeler çıkarılmaya başlanmıştır. Bu süreçte de facto olarak memurluk, öğretmenlik gibi görevlerde bulunan devlet memurları ile avukatlık gibi kendi özel işini yapan kadınlar da hedef haline getirilmiş ve mesleklerini resmi veya özel olarak icra etmeleri engellenmeye başlanmıştır. İhlalin avukatlık gibi özel meslek alanlarına kadar genişletilmesinde, Barolar Birliği gibi örgütlerin yasakçı kararlarının da payı olmuştur. Özellikle 28 Şubat muhtırasından sonra, ordunun yargıyı ve genel olarak üst düzey sivil bürokratları “brife etmesi”yle birlikte, ihlalin alanı toplumsal yaşamın diğer alanlarına doğru genişletilmiştir. Önceleri sınırlı sayıda üniversitede veya bazı kamu kurumlarında uygulanan yasağın alanı, 1997’den itibaren toplumsal alanı da kapsamına almıştır. Belediyelerin başörtülü kadınları istihdam etmemesi istenmiş, hukuki bakımdan yetkili olmayan kolluk kuvvetlerince başörtülü eleman istihdam eden birçok özel eğitim ve sağlık kuruluşu basılmış, bu kadınlara çalışma alanı açan kişi ve kurum ve kuruluşların faaliyetlerine fiili çeşitli gerekçelerle engellemeler getirilmiş ve başörtülü kadınlara sürücü belgesi ve sağlık karnesi verilmemesi veya bazı hastanelerde tedavi olmalarına izin verilmemesi gibi keyfi uygulamalar ortaya çıkmıştır. Ancak çoğu kez herhangi bir yazılı kurala bile dayanmayan bu uygulamaları gerçekleştirenler hakkında yaptırım uygulanmamıştır.

28 Şubat Sürecinde başörtülü kadınların kamu görevlisi olarak çalışmalarının tamamen, kendi eğitim ve uzmanlık alanlarının gerektirdiği meslekleri yürütmelerinin ise kısmen engellenmesi, onların özel sektörde, genellikle eğitim ve uzmanlık alanlarıyla ilgili olmayan görevlerde ve düşük ücret ve ağır iş koşullarında çalışmaları sonucu-

nu da beraberinde getirmiştir. Bu süreçte başörtülü doktor, öğretmen, işletmeci vs. istihdam eden özel sektör kuruluşları, seçeneklerinin sınırlı olduğunu bildiklerinden dolayı, onlara daha az kalifiye olan personele ödediklerinden çok daha düşük ücretler dayatabilmişlerdir. Bu kuruluşlara “İslami” holdingler ve diğer özel işletmeler de dâhildir. Başörtülü kadınlar, çoğu kez bilgisel, eğitimsel ve mesleki donanımlarının dışındaki ve altındaki işlerde, aynı pozisyonadaki diğer çalışanların aldıklarından çok daha düşük ücretleri kabul ederek çalışmak durumunda kalmışlardır ve bu çalışmanın kaleme alındığı 2008 yılı itibarıyla bu durum devam etmektedir. Kadınların, kamu ve özel sektörde, kendi eğitim ve uzmanlık alanlarıyla ilgili işlerde çalışmalarının engellenmesi, onların ekonomik bakımdan ciddi bir refah kaybına uğramalarına, sosyal statülerinin düşmesine ve sonuçta engellemenin olmadığı duruma sahip olabilmeleri yaşam kalitesinin altında bir yaşam sürmelerine sebep olmuştur.

28 Şubat Muhtırası sürecinin, başörtülü kadınlara verdiği diğer bir zarar da, eşleri başörtülü olduğu gerekçesiyle erkek kamu görevlilerinin cezalandırılmalarıdır. Bu süreçte, özellikle silahlı kuvvetlerde eşi başörtülü olduğu gerekçesiyle çok sayıda asker personel YAŞ (Yüksek Askeri Şura) Kararı ile işten atılmış, bazıları ise “ekmek paraları”, yani meslekleri ile “özel hayatları”, yani eşleri arasında bir tercih yapmaya zorlanmıştır. Bu zorlama, genel olarak erkeklerin işlerini kaybetmeleri veya sürekli olarak cezalandırılma riski altında çalışmalarının yanında, birçok durumda ailelerin bölünmesi veya boşanma gibi sonuçlar da ortaya çıkarmış, pek çok kadın, devletin yanında eşleri tarafından da baskı altına alınmış ve haklarını kullanmaması için zorlanmıştır.

Devletin başörtüsü yasağını meşrulaştırmak için kullandığı gerekçeler, basın bu amaçla yürütülen propaganda çerçevesinde yasağı haklılaştırmaya yönelik yayınları (örneğin başörtülü kadınların bunu “siyasi bir simge” olarak kullandıkları veya bunun için yurtdışından para aldıkları gibi suçlamalar), genellikle bu gerekçelere inanan birey ve gruplardan gelen ve başörtülü kadınlara yönelik çeşitli biçimlerdeki nefret suçlarını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda başörtülü olmak, kentlerin özellikle üst sınıfların yoğun olarak yaşadıkları bölgelerinde veya yine üye kompozisyonu genellikle üst sınıf bireylerinden oluşan kamu kurumlarında ve özel mekânlarda sözlü aşağılamalara, ayrımcılığa tabi tutulmalarına ve kimi zaman da fiili taciz ve saldırılara maruz kalmalarına sebep olmuştur.

28 Şubat sürecinin beraberinde getirdiği otoriterleşme sürecine paralel olarak diğer özgürlükler gibi, dini özgürlüklerin de gittikçe daraltılması anlamına gelen bu uygulamaların, AB ile bütünleşme sürecinin ulaşılabilir bir hedef haline gelmesiyle son bulacağı umulmuştur. Özellikle 2002’den itibaren Ak Parti Hükümetleri, demokratikleşme adına reform sayılabilecek önemli değişikliklere imza atmış, sivil ve siyasi haklar alanını genişletici nitelikte bir dizi yasal düzenleme gerçekleştirmiştir. Ancak bu partinin ilk iktidar döneminde, başörtülü kadınların maruz bırakıldığı ayrımcılığın ortadan kaldırılması yönünde hiçbir adım atılmamıştır.

Bu çalışmanın gerçekleştirildiği 2008 yılında, Türkiye’de iktidarda başörtülü kadınlara yönelik ihlalleri kaldırmayı taahhüt etmiş olan bir siyasi parti ile ana muhalefet partisi dışında, bu konuda ona destek vermeye hazır muhalefet partileri mevcuttur. Ancak ülkedeki siyasi güçler dengesi buna izin vermemek için direnmektedir. AKP Hükümeti, 2008 yılı başında, TBMM’de CHP dışında kendisine anayasayı değiştirecek sayısal desteği sağlayabilecek tek parti olan MHP’nin, ilgili anayasa maddelerini değiştirerek üniversitelerde başörtüsünü serbest bırakmak için destek vermeyi önermesiyle, ikinci iktidar döneminde ilk kez bir girişimde bulunmuştur. İki parti, üniversitelerdeki yasağı kaldırmak için, Anayasa’daki kamu hizmetlerinden yararlanmaya ilişkin maddeyi değiştirmişlerdir. Ancak yasağa karşı olan iktidar odaklarının direnişi ve bu kapsamda basının -bu düzenlemenin laikliğe aykırı olduğuna ilişkin- yoğun ve etkili bir kampanyasıyla, yasak ancak birkaç üniversitede kaldırılabilmiş, diğerinde devam etmiştir.

İlk kez sivil bir anayasanın hazırlanması, bu anayasaya başörtüsü serbestisine ilişkin bir madde konulmak istenmesi veya yeni YÖK Başkanının özgürlükçü kimliğiyle tanınan bir isim olması bu konuda ümit verici olsa da, başörtüsüne yönelik engellemenin baştan beri mevzuattan çok fiili güç ilişkilerine dayanıyor olması bu konudaki hukuki düzenlemelerin tek başına yeterli olmayacağı izlenimini vermektedir. Bu çerçevede, Türkiye’de başörtülü kadınlara yönelik resmi ayrımcılığa son verilmesi ve başörtülü kadınların başı açık olan kadınlarla eşit haklara sahip olabilmeleri, hukuki düzenlemelerden çok, bu düzenlemeleri gerçekleştirecek olan siyasi iradenin, ülkedeki sosyal, ekonomik ve sınıfsal güçler mücadelesindeki başarısına bağlı görünmektedir.

B. Hak ve İhlal

Başörtüsü kullanmak, tıpkı kullanmamak gibi bir haktır. Bu hak, bir ülkenin pozitif hukuku tarafından güvence altına alınmış olsun veya olmasın, odağında dokunulmaz devredilmez, vazgeçilmez hak nosyonunun yer aldığı doğal/evrensel hukuktan kaynaklanır. Bu anlamdaki hukuk, felsefi bakımdan insan haklarının da kaynağını oluşturan ve dünyanın her ülkesindeki mevzuatı ona dayanarak değerlendirmemizi mümkün kılan evrensel bir değeri ve insanlığın en yüksek düzeydeki ortak ahlaki zeminini ifade etmektedir. Bu çerçevede, başörtüsü ile ilgili olarak haktan söz ederken, bu anlamıyla hukuktan, onun kapsamındaki ilke ve güvencelerden ve özelden ise özgürlük hakkından söz edilmektedir.

Bir insanın başını örtmesinin neden bir hakkın kullanımı olduğunu anlatmak için ilk başvurulacak değer, genel olarak özgürlük hakkı ve onun bu hakkın kullanımıyla ilgisi ölçüsünde birçok farklı türüdür. Özgürlük, en genel anlamıyla, bir insanın başkasına zarar vermediği sürece dilediğini yapabilmesi şeklinde tanımlanabilir. Sınırı da, Fransız İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannamesi’de çizilen şekliyle, başkasının özgürlüğünün sınırıdır. Bu çerçevede, bireyin giyinme biçimi de esas olarak kendi tercihi doğrultusunda kullanacağı bir özgürlük hakkını ifade etmektedir. Özgürlük

hakkı, bireyin sadece başörtüsü kullanmasının değil, kullanmamasının da hukuki zemindir.

Bireyin başını örtme talebi, sadece genel anlamıyla özgürlük ilkesiyle değil, onun farklı tezahür biçimlerini ifade eden diğer özgürlük türleriyle de temellendirilebilir. Düşünce ve ifade özgürlüğü, bireyin herhangi bir düşünceyi zihninde taşımasından ibaret olmayıp, onu çeşitli biçimlerde dışarıya yansıtabilmesini, bu çerçevede, kendisini sözle, yazıyla, sanatla, tutumla, tavırla, giysilerle, takılarla, mimikle ve başka yollarla ifade edebilmesini içerir. Din ve vicdan özgürlüğü de, bir insanın herhangi bir dini inanca sahip olmasını veya olmamasını veya ona kayıtsız kalmasını, herhangi bir dinin veya inancın çeşitli biçimlerini tercih edebilmesini, dini, din dışı veya dine karşı fikirlerini serbestçe ifade edebilmesini, onun propagandasını yapabilmesini, bireysel veya kolektif bir biçimde onun ayinlerini, ritüellerini, törenlerini gerçekleştirebilmesini, dilerse bunları yapmamasını, o inançtan veya o inancın gerektirdiği gruplardan ayrılabilmesini içeren bir haktır. Bireyin başını örtme talebi, düşünce, ifade, din ve vicdan özgürlüğü haklarının yanında, eşitlik, insan onuruna yaraşır bir hukuki ve siyasi düzende yaşama hakkı, ayrımcılığa uğramama hakkı, eğitim hakkı ve çalışma hakkı gibi diğer insan hakları çerçevesinde de temellendirilebilir veya bu haklar temelinde de savunulabilir.

Bu haklar hiç kuşkusuz mutlak olmayıp, bir hakkın kullanımının başka bireylerin haklarını ihlal etmesi durumunda sınırlandırılabilceği yönünde evrensel hukukta ve insan hakları teorisinde genel bir görüş birliğinden söz etmek mümkündür. İnsan Hakları Evrensel Beyanname (İHEB) ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS) de dahil olmak üzere, bu hakları güvence altına almaya yönelik uluslararası metinler de "kamu güvenliği, düzeni, sağlığı, ahlakı" gibi sınırlama gerekçelerini kabul etmektedir. Başörtüsünü yasaklamaya çalışanlar da, evrensel hukuktan kopmadan bunu yapmak istediklerinde, söz konusu beyanname ve sözleşmelerin içerdiği haklardan başörtülü kadınların yararlanmasını engellemek için zaman zaman insan haklarının dilini kullanmakta ve bu sınırlama nedenlerini yasak için gerekçe haline getirmeye çalışmaktadırlar. Ancak (1) gerek İHEB'in ve gerekse AİHS'nin başta din ve vicdan özgürlüğü olmak üzere, içerdikleri diğer haklar, başörtüsünü de kapsamaktadır ve (2) İHEB'nde belirtilen haklarla ilgili sınırlamaların "ayırıcı amaçlar içermeyeceği veya ayırıcı bir şekilde uygulanamayacağı" da yine BM İnsan Hakları Komitesi tarafından duyurulmuştur (Ataman, 2007: 181). BM İnsan Hakları Komitesi (Genel Yorum 22, Madde 18: 30.07.93; Düşünce, Vicdan ve Din Özgürlüğü, Kırk sekizinci Oturum, 1993), İHEB'nin din ve vicdan özgürlüğünü düzenleyen 18. Maddesinin başörtüsünü de kapsadığını ifade etmiştir. Komite'ye göre, "(d)in veya inanca uygunluk veya din veya inancın uygulanması, sadece törenleri değil aynı zamanda beslenme ile ilgili adetleri, belirli kıyafetlerin giyilmesini veya başörtüsü takılmasını, hayatın belirli aşamalarıyla ilgili törenlere katılmayı, özellikle belirli bir grubun kullandığı belirli bir dili konuşmayı da içerebilir". (Bkz. Ataman, Hakan (Hazırlayan), Ayrımcılığa Karşı Uluslararası İnsan Hakları Mevzuatı, (Editör: Hasan Sayim Vural), İnsan Hakları Gündemi

Derneği, Ankara, 2007, s. 180.) Bu çerçevede, sınırlandırma gerekçeleri başı açık veya başı örtülü kadınlara ayrımcılık anlamına gelecek düzenlemeler de içeremez.

Başörtüsü yasağı, Türkiye ve Tunus gibi ülkelerde *sui generis* bir laiklik ilkesiyle veya o ülkedeki egemen ideolojik çerçeveye referansla da gerekçelendirilmeye çalışılmaktadır. İlkinden başlayacak olursak, başörtülü olmak veya olmamak, bireyin ifade özgürlüğünü kısıtlamanın meşru görülmesini mümkün kılacak sınırlama gerekçeleri arasında değildir. Başörtüsünün dini bir gerekçeyle kullanılması da onun kullanım alanını sınırlandırmanın meşru bir gerekçesi olamaz. Kadının başını örtme ve örtme hakkını, insan haklarının sınırlandırılmasına ilişkin hukuki gerekçelere dayanarak engellemeye çalışmanın meşruluğu aynıdır. Başörtüsünü, resmi ideolojiye aykırılık temelinde yasaklamak için başvuru gerekçelerinin ise hukuki bakımdan bir değeri yoktur.

Bu hakkın kullanımının engellenmesi de başta düşünce, ifade, din ve vicdan özgürlüğü olmak üzere, eşitlik, insan onuruna yaraşır bir hukuki ve siyasi düzende yaşama hakkı, ayrımcılığa uğramama hakkı, eğitim hakkı ve çalışma hakkı gibi bir dizi sivil ve siyasi hakkın da ihlali anlamına gelmektedir.

C. Yasağın Gerekçelendirilmesi Üzerine Notlar

Başörtüsünü yasaklayanlar veya yasağı savunanlar, bunu çeşitli biçimlerde temellendirmeye çalışmaktadırlar. Başörtüsünün siyasi simge olduğundan, onun erkek egemen dünya görüşünün yansıması olduğuna, başörtülü kadınların başlarını baskı ile örttüklerinden, başörtüsü hakkını tanımanın bazı kadınları örtünmeleri yönünde çevre baskısına maruz bırakabileceğine veya onun laikliğe ve Atatürk ilke ve inkılaplarına aykırı, “gerici/irticai” bir nitelik taşıdığına kadar pek çok gerekçe ileri sürülmektedir. Bu çerçevede, gerekçeleri gruplandırarak, onların insan hakları açısından tutarlı olup olmadığını tartışmak yararlı olabilir. Bu çerçevede, yasağın gerekçeleri ve gerekçelerin eleştirisi aşağıdaki gibi ele alınabilir:

“Türban” ideolojik bir simgedir. Başörtülü (“türbanlı”) kadınlar, bunu samimi din duygularının bir ifadesi değil, ideolojik bir simge olarak kullanmaktadırlar.”

Bu yaklaşımın temel yanlışlığı, her şeyden önce, homojen bir “türbanlılar” veya “başörtülü kadınlar” kategorisinin varlığını veri almasıdır. Bu tür bir sosyal kategorizasyon (yani bireyleri bir sosyal kategorinin içinde vehmetme), hemen hemen her zaman öteki olarak görülen ve önyargıyla bakılan insanlara yönelik bir yaklaşım sorunudur. Aynı sosyal kategori içinde değerlendirilen, adeta gizli bir gündem çerçevesinde aynı birlikte hareket eden homojen bir insan grubu gibi bireysel farklılıkları reddeden kolektif kimlikler hayal edilmektedir. Oysa bütün kolektif kimlikler gibi homojen bir “türbanlılar” da gerçek değildir. Kadınların tek bir neden, güdü veya etkiyle başlarını örtmeleri sosyolojik olarak mümkün olmadığı gibi, insan hakları bakımından bu yargının bir anlamı yoktur. Aynı şekilde, milyonlarca kadının başörtüsünü hangi gerekçeyle taktıklarını tespit etmek mümkün olmadığı gibi, bunu yap-

mak devletin görevi de değildir. Devletin görevi, başörtüsü kullanan ve kullanmayan bireylerin özgürlüklerini korumakla sınırlıdır. Kadınların başörtüsünü ağırlıklı olarak dini sebeplerle örttükleri düşünülebilir; ancak siyasal, ailevi, kültürel, yöresel, estetik, tepkisel ve daha pek çok başka nedenle de başörtüsü takmak mümkündür ve bu ikinci gruptaki nedenleri ilkinden daha önemli saymak için bir neden yoktur. Hangi kadının hangi gerekçeyle başını örttüğünü belirlemek mümkün olmadığına göre, siyasal amaçlı başörtüsü kullanımını cezalandırmak için genel bir yasak koymak, sadece insan haklarına ve hukukun temel ilkelerine değil, yasağın amacına da aykırıdır. İnsan hakları açısından dinsel veya siyasal/ideolojik gerekçelerle veya başka herhangi bir gerekçeyle başörtmek, tıpkı başörtmemek gibi bireye ait bir karardır ve devletin buna saygılı olması zorunludur. Başörtüsünün Atatürk ilkelerine aykırı olması iddiası ise insan hakları açısından eleştiriyi gerektirmeyen anlamsız bir argümandır. İnsan hakları çerçevesinde önemli olan, bireylerin baş örtmeye veya açmaya zorlanmamasıdır.

Öte yandan devletin başörtüsünü sadece siyasal amaçlı kullananları cezalandırdığı, “samimi din duyguları nedeniyle” örtenlere karışmadığı da doğru değildir. Çünkü yasak kimin “samimi” duygularla örttüğüne bakılmadan, kategorik olarak herkese karşı uygulanmaktadır. Hiçbir üniversitede veya devlet dairesinde kimin “samimi din duygusu”yla başörtüsü kullandığı sorulmamaktadır. Bir an için başörtüsünü siyasi gerekçeyle kullanmanın yasak gerekçesi olduğunu kabul edecek olsak bile, sayılarını bilmediğimiz ve hiçbir zaman tespit edemeyeceğimiz “öteki kadınların”, yani başını “samimi din duyguları”yla örtenlerin de ilk grupta olduğu sanılanlarla birlikte topluca cezalandırılmalarının hukukun temel ilkelerine aykırı olacağı açıktır. Çünkü sadece insan hakları açısından değil, genel bir hukuk ilkesi olarak da kolektif cezalandırma kabul edilemez.

“Özel alanda başörtüsü serbesttir, ancak “kamusal alan” nötr olması gereken bir alan olduğundan, bu alanda yasak olması gerekir.”

Bu argüman birçok açıdan yanlışlanabilir. Her şeyden önce, özel ve kamusal alan ayrımları, yasağı koyanlar tarafından netleştirilmiş değildir. Kamusal alan hukuki değil siyasi bir anlam taşıdığından dolayı, hukuki bir düzenlemenin gerektirdiği biçimde somutlaştırılması da mümkün değildir. Dahası, kamusal alan, bireylerin farklılıklarını silerek değil, çeşitli kimlik özellikleriyle kendilerini ifade edebildikleri ölçüde anlam kazanan bir alan olarak da tanımlanabilir ve bu anlamıyla yasağa değil serbestiye elverişlidir. Öte yandan Türkiye’de yasağın pratiği, kamusal alanın, kamu çalışanı olmaktan, kamu hizmetinden yararlanan bireylere kadar genişletildiğini göstermektedir. Başörtülü kadınların, sadece öğretmen veya akademisyen olmaları engellenmemekte, öğrenci olarak kamu hizmeti almaları da engellenmektedir. Ancak bu yasakta bile tutarlılık olmadığı görülmektedir. Yasağın devlet hastanelerini kapsamaması, ama kimi zaman sürücü kurslarından üniversiteye hazırlık için kurulmuş özel ders-hanelere kadar genişletilmiş olmasının anlamı budur. Bu yasak başörtülü kadının, örneğin, çocuğunun okuduğu okuldaki törende ulusal marşı başörtülü olarak dinle-

mesinin engellenmesi gibi bir boyut dahi kazanabilmektedir.

“Üniversitede başörtülü öğrenim görenler kamu hizmetinden yararlandıklarından dolayı onlara yasak getirilemez; ama kamu hizmeti verenler, tarafsız olmak zorunda olduklarından dolayı başörtülü kamu görevlisi olamazlar.”

Türkiye’de tarafsızlık ilkesi yanlış anlaşılmakta ve yanlış uygulanmaktadır. Tarafsızlık ilkesi, kamu görevlisinin “tarafsız” bir kılık kıyafet ile hizmet vermesini değil, yürütülen kamu hizmetinin tarafsızlık esasına uygun olmasını ifade eder. Kamu görevlisinin dinsel, düşünsel ve benzeri özelliklerini bireysel kimliklerine yansıtırken, verdikleri hizmeti tarafsızlık ilkesine uygun biçimde yürütmeleri mümkündür. Kaldı ki Türkiye’de yaşayan kadınların başörtüsü kullanmalarının yaygınlığı göz önüne alındığında, tarafsızlığın neden bu ülkedeki kadınların giyinme biçimlerinden sadece birisine (başı açık olmaya) ait bir sıfat olarak tanımlandığı da ayrıca sorulabilir. Kamu görevlisinin başı açık olarak görev yapmasını tarafsızlık olarak görenler, kadının giyinme biçimlerinden birini (genellikle de kendi yaşam biçimlerine uygun olanı) tarafsızlıkla özdeşleştirme hatasına düşmekte, genellikle kendi yaşam biçimlerine uygun olan giysiyi “normal”, diğerini “normal olmayan” olarak gördüklerini ifade etmiş olmaktadır. Oysa tarafsızlık bireye değil devlete ait bir kavramdır. Tarafsız devlet, dünya görüşlerinden giysilerine kadar bütün kimlik özelliklerine veya farklılıklarına eşit mesafede duran, hiçbirini “ideal” veya “olması gereken” ile özdeşleştirmeyen devlettir. Bu çerçevede Türkiye’de asıl sorun, devlet tarafından tanımlanan resmi ideolojiye uygun düşünce ve pratiklerin “tarafsızlık” olarak algılanmasından da doğmaktadır. Çözüm de devletin kamu görevine almada ve onların kamu hizmetini yürütmelerinde, görevin gerektirdiği niteliklerden (diploma, özel yetenek, staj, vb.) başka bir koşul aramaması ve kendilerinden beklenen kamu hizmetini yürütürken vatandaşlar arasında ayrımcılık yapmadan, işlerini sadece görevin gereklerine uygun olarak yürütmeleri demektir. Bu çerçevede, başörtülü veya başı açık bir kadını, salt bu özelliğinden dolayı işe almayan ve çalıştırmayan devletin kendisi tarafsızlıktan ayrılmış demektir.

“Başörtüsü özgürlük değildir. O kadını toplumda ikinci plana iter, onun kamusal yaşama katılmasını engeller, özgürlüğünü elinden alacak bir dünya görüşüne sokar. Dolayısıyla başörtüsü yasağı kadının lehinedir.”

Daha çok devletin bu yasağını destekleyen diğer kesimlerce dile getirilen bu yaklaşımın temel hatası, özgürlük (freedom) ile özgürleşmeyi (emancipation) birbirine karıştırmasıdır. Başka bir ifadeyle, bireyin veya devletin, felsefi anlamda herkes için farklı tanımlanabilecek bir özgürleşme/özgürleştirme kavrayışlarından birini tercih etmesi ve onu bir sivil ve siyasi hak olarak, hukuki anlamıyla özgürlüğün yerine ikame etmesidir. Herkes için özgürlüğün felsefi anlamı farklı olabilir; kimisi için özgürlük üretim ilişkileri çerçevesinde anlam kazanırken kimisi için “zorunluluktan kurtuluş”, kimisi için de “insanın doğru dine/ideolojiye/felsefi sisteme uygun yaşaması” anla-

minı taşıyabilir. Özgürlüğe bu tür daha pek çok anlam yüklemek mümkündür; ancak hukuk devleti “özgürleşme” ideallerine dayalı bu türden özgürlük kavrayışlarını değil, hukuktaki şekliyle “zorlamanın olmaması” anlamındaki özgürlüğü temel almak zorundadır. Başörtüsü kullanmak (veya kullanmamak) kötü, yanlış veya zararlı görülebilir veya gerçekten öyle de olabilir. Ancak bunu savunmakla yasaklanmasını savunmak birbirine karıştırılmamalıdır. Yine bu yaklaşımın yanlışlığı, birey için neyin iyi olduğuna ilişkin kararı hiç kimsenin onun adına alamayacağı gerçeğini ihmal etmesidir. Başörtüsünün iyi veya kötü olduğunu düşünenlerin yapması gereken, bu konudaki düşüncelerini ifade etmek ve karşı görüşte olanları ikna etmeye çalışmakla (felsefi ve siyasi mücadeleyle) sınırlıdır.

Kısacası buradaki sorun, bireyin nasıl gerçekten özgür olacağına ilişkin çeşitli felsefi özgürlük kavrayışlarıyla, İHEB veya AİHS gibi uluslararası belgelerde ifadesini bulan insan hakları literatüründeki özgürlük kavrayışının birbirine karıştırılmasıdır. Hepimizin “gerçek özgürlük” konusunda farklı felsefi ve politik tasavvurlarımız olabilir; ancak bu, bireylerin başka bireylerin haklarını ihlal etmedikleri sürece özgürlük haklarını bizim onayladığımız biçimlerde de kullanabilecekleri gerçeğini kabul etmemizi engellememelidir.

Türban veya başörtüsü kullanımının kadını kamusal yaşamdan ayıran değil, tersine, onu kamusal yaşama katan bir özelliğinden de söz edilebilir. Bu anlamda başörtüsü, aile ve çevre baskısı, çeşitli “namus” algılayışları ve taciz kaygısı gibi nedenlerle başörtüsüz olarak kamusal yaşama katılamayan, eğitim ve öğretim haklarını kullanamayan kadınların katılımını sağlayan bir araç olarak da değerlendirilebilir. Bu bağlamda başörtüsünü yasaklayarak kadına öğrenim ve çalışma yaşamının kapısını kapatmak onların lehine değildir. Kadının başını örtmesini kadın hakları temelinde eleştirmek, bunun onun lehine olmadığını düşünmek, ona yönelik yasakları onaylayanlar açısından bir tutarsızlığı ifade ettiği gibi, kamu otoritesi açısından da ayrımcılığa dayanan bir insan hakları ihlalidir. Dahası, “kadının iyiliği” adına, onun istemediği bir davranışa zorlanmasının meşruluğunu onaylamak, ancak laik diktatörlüklerden dini diktatörlüklere kadar bütün baskıcı rejimlerin kadına yönelik dayatmacı uygulamalarına karşı çıkacak ahlaki zemini terk etme pahasına mümkün olabilir.

“İleride kadınların hepsinin başını örttürecektir bir rejim olmaması için, devletin başörtüsünü yasaklaması meşrudur.”

Gelecekte bazı kadınların baskıya maruz bırakılmasından duyulan kaygı meşru bir kaygıdır; ancak bu kaygı, gelecekteki bazı kadınları kurtarma adına bugünkü başka bazı kadınların baskıya maruz bırakılmasını meşrulaştırmaz. Baş açık kadın ile baş örtülü kadın aynı insanlık değerine sahiptir ve dolayısıyla birinin özgürlüğü daha değerli olarak görülemez. Kaldı ki, başörtülü kadınlara yönelik baskıcı bir uygulamanın ahlaki bakımdan değersizliği bir yana, pratik bakımdan da başını örtmek istemeyen kadınları baskıcı otoriteden koruyacağının da bir garantisi yoktur. Tersine,

gücü elinde bulunduranın baskı yapmasının meşruluğuna onaylayarak, başı açık ve örtülü kadınların geleceğini eşit ölçüde tehlikeye atan zihniyete ve uygulamalara da zemin oluşturmaktadır.

Bu yaklaşımın insan hakları açısından diğer bir hatası, temel bir bireysel hakkın kullanımına ilişkin kararın devlet tarafından alınabileceğini öngörmesidir. Bu konuda hem Türkiye, hem de Suudi Arabistan devletleri hemfikirdir; yani “kamusal alan”da kadının nasıl giyinmesi gerektiğine ilişkin kararı devlet otoritesinin vereceğini ikisi de kabul etmektedir. Uzlaşmadıkları tek konu, onun nasıl giydirileceğidir. Birisi zorla başını açtırırken, diğer zorla örttürmektedir. Aslında bu yaklaşım, sadece başörtüsü konusunda değil, etnik, kültürel ve siyasal nitelikli pek çok konuda, bireysel ve toplumsal var oluşu belirlemede devletin kendisini bireyler-üstü bir karar verici olarak görmesi sorununun bir parçasıdır. Bu yönüyle de, bireye yaklaşım söz konusu olduğunda, birbirine zıt görünen yasakçı uygulamaların dayandığı zihniyetin tamamen aynı olduğu saptanabilir. Evrensel anlamıyla hukuka göre, devletin koyduğu kuralların meşruluğunun en temel ölçütlerinden biri, insan haklarına uygunluktur.

Sonuç

Başörtüsü sorunu, Türkiye’deki çok boyutlu ve kronik insan hakları sorununun bir parçasıdır ve diğer sorunlarla aynı kaynaktan doğmaktadır. Yasağın kaynağı, insan haklarına dayalı bir hukuk devletinin gereği gibi tesis edilememiş olmasıdır. Türkiye’de devlet, mevcut yapı ve işleyişiyle, sahip olduğu resmi ideolojiyle, bu kapsamda dayandığı anti-demokratik laiklik uygulamalarıyla, sadece başörtülü kadınlar için değil, düşünce ve ifade özgürlüğünü kullanmak isteyen bütün kesimler için insan hakları sorunları üretmektedir. Din alanında, başörtülü kadınları mağdur eden kural ve uygulamalarla gayrimüslimleri, Alevileri ve resmi olarak meşru görülen din kavrayışının dışında kalan diğer bütün birey ve grupları mağdur eden kural ve uygulamaların kaynağı aynıdır. Bunun anlamı, başörtülü kadınların da mağduriyetini giderecek nihai ve köklü çözümün, devletin evrensel anlam ve içeriğiyle hukuka uygun hale getirilmesinden geçtiğidir.

Başörtüsü sorununun çözümü konusunda atılması gereken somut adımlar ise şöyle özetlenebilir: Devlet, başörtülü olan ve olmayan bütün kadınlara, evrensel hukuk, adalet ve eşitlik temelinde haklarını iade etmelidir. Bu çerçevede, başörtülü kadınlara yönelik resmi ayrımcılığa son verilmeli, onların sivil ve siyasal haklardan eksiksiz yararlanmaları sağlanmalı, eğitim, öğrenim, çalışma yaşamında onlara yönelik ayrımcı kural ve uygulamalar ortadan kaldırılmalıdır. Yasakların sürdüğü zaman süresince uğradıkları hak kayıpları tazmin edilmelidir.

A decorative floral pattern in white on a light gray background, featuring stylized flowers and swirling leaves.

2. Bölüm

**BİR DİRENİŞİN ANATOMİSİ:
TEORİNİN RACONUNU BOZAN “BAŞÖRTÜSÜ”**

Ferhat Kentel*

**Sosyolog, Doç. Dr. İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü*

Türkiye’de son yıllarda gündemden düşmeyen “kamusal alanda türban sorunu” bir yanda Seküler-laik kesimlerde derin kaygılar ve korkular yaratırken, diğer yanda “başörtü” takan kadınlar arasında ise bitmeyen bir mağduriyet yaratıyor. Ortada sorun olan nesne aynı “örtü” olmasına rağmen, nesne üzerine yapılan değerlendirmeler kutuplaşmış bir özellik arz ediyor ve bu kutuplaşmanın aşılması oldukça zor görünüyor. Sorunun kutuplar geriliminde sıkışmış olmasında, farklı değerlendirmelerin kimlikler düzeyinde yapılıyor olması ve bu kimliklerin birbirlerine değmiyor olması kuşkusuz önemli bir paya sahip. Korkuların ifadesi, bir yanda Türkiye’de laiklik ilkesinden beslenen ve Seküler bir yaşam tarzıyla özdeşleşmiş bir kimlik tarafından dile getirilirken, mağduriyetin ifadesi başörtü nedeniyle okullarına giremeyen, devlet kurumlarında çalışamayan, oldukça belirsiz bir şekilde tanımlanan “kamusal alan”da yasaklarla karşılaşan özellikle genç kadınların inşa ettiği bir kimlik tarafından dile getiriliyor. Dolayısıyla, birbirlerine değmeyen, ilişkiye geçemeyen bu “kimlikler” etrafında oluşan gerilimi, kimlik kategorileriyle anlamak ve sorunu çözmek mümkün görünmüyor.

Biz bu makalede kutuplardan başka bir düzlemde kendini göstermeyen sorunu, toplumsal gelişme dinamikleri içinde iki farklı kimliğin birbirlerine değdikleri, ilişkilendikleri bir çerçevede alarak, alternatif bir düşünme yönteminin imkânlarını incelemeye çalışacağız. Makalenin ana iddiası şu olacak: korkuların ve mağduriyetlerin paylaştıkları temel değişim süreci Türk modernleşmesidir ve farklı toplumsal kesimler bu sürece farklı cevaplar vermektedir. Bu iddiayı tamamlamak üzere, iki varsayıma dayalı bir tartışma yürütülecektir. Bunlardan birincisine göre, farklı toplumsal kesimlerin verdikleri cevaplardaki farklılaşmanın kökeni, birlikte paylaştıkları ve zengin bir pratikler dünyası olarak “gündelik hayat”ta bulunmaktadır. İkinci varsayıma göre ise, bu farklı cevaplar bizzat “Türk modernleşmesi”nin niteliğinden ötürü kutupsallaşmaktadır. Başka bir deyişle, bu tartışmayı yapabilmek için, genel olarak modernleşmenin ve özel olarak Türk modernleşmesinin niteliğini ve onunla ilişkili olarak, gündelik hayat pratiklerindeki potansiyeli ele almak gerekiyor.

Modernleşme ve Kamusal Alan

Her şeyden önce, tek bir coğrafi alanla sınırlandırmak anlamayı kısıtlasa da, modernleşme sürecini Batı Avrupa ile özdeşleştirmek mümkündür. İçinde yaşadığımız bugünkü haliyle modernite ve onu ortaya çıkaran modernleşme sürecinin Batı Avrupa'da çok yönlü, çok boyutlu, karmaşık ve büyük ölçüde tesadüflerle belirginleşmiş, fakat insanlar üzerinde yaptırımı yüksek çok güçlü bir değişim süreci olduğunu söyleyebiliriz. Bu değişimi anlamak için Orta Çağ'ın içinde doğmuş olan sermaye hareketleri, kentleşme, uzak kıtaların "keşfi" olarak adlandırılan "fetih" hareketleri, sömürgecilik, kapitalistleşme dinamikleri, toprak ve statü sahipleri arasındaki savaşlar, din savaşları, siyasi egemenlik savaşları, sınıf mücadeleleri, uzlaşmalar, antlaşmalar, "Aydınlanma" ile somutlanan düşünce dünyasındaki gelişmeler, bilimselliğin kazandığı otorite, egemenliklerin tesis edildiği topraklardaki ulus-devletlerin ortaya çıkması ve milliyetçilik gibi etkenleri ve daha başkalarını göz önünde tutmak gerekir. Kuşkusuz bütün bu çoğul boyut ve dinamiklerin karşılaşması, bir araya gelmeleri bir sonuç yaratmıştır. Ancak gene bütün bu dinamiklerin her birinin başka biçimler altında da tezahür edebileceği ve "bir araya" geldiklerinde toplam olarak bambaşka bir sonuç yaratabileceği düşünülebilir. Örneğin, bütün bu uzun dönem boyunca Batı'nın Osmanlı İmparatorluğu'yla karşılaşmalarında ya da Batı'nın kendi içindeki savaşlarda ortaya çıkabilecek farklı bir sonucun, genel ilişkiler ağını, şimdi hayal edemeyeceğimiz bir yöne döndürmesi mümkün olabilecekti. Dolayısıyla, tarihte belli bir zaman diliminde, karmaşıklık ve çok boyutluluğun bir yöne doğru temerküz etmesiyle ortaya çıkmış, bugün adına modernite dediğimiz toplumlar ve bireyler üzerinde etki yaratan ilişkiler ağına bir "zorunluluk" olmadığı tespit edilebilecektir. (Hall, 1999; Frieze, 1999; Smart, 1999)

Ancak zorunluluk içermese de, tesadüflerle ve "beklenmeyen sonuçlar" yaratan hareketler ve olaylarla beslenmiş olsa da, gene de bir "sonuç" olarak modernitenin en temel eksenlerini görmemiz gerekmektedir. Bu temel eksenler arasında kuşkusuz en önemlisi, bütün bu karmaşıklığın içindeki "güç ilişkileri" ve güçler arasındaki "çatışma" dinamiğidir (Touraine, 1992). Başka bir deyişle, ortaya çıkan sonuç, esas olarak "güçlü olanların zaferi"dir; bu zaferin uzun vadede meşruluğunun kabulü için girilen müzakereler, verilen tavizler ve nihai olarak zaferin "gerçeklik" olarak geniş insan kitlelerine "benimsetilmesi" ya da bu kitleler tarafından "öğrenilmesi"dir. Buna bağlı olarak "gücün" damgasını taşıyan modernitenin "nötrleşmesi", tarihte varılması gereken bir "aşama - düzey" olarak, bir "ilerleme bilgisi ve teorisi" statüsüne ulaşmasıdır.

Başka bir açıdan ele alındığında, güç ilişkilerine dayalı olan bir sonucun, sadece "çıplak güç" sayesinde ayakta durmasının mümkün olmayacağı öngörülebilir (Foucault, 1979). Somut olarak ifade edecek olursak, insanlar tarafından içselleştirilmemiş ya da insanların dışında "duran" bir güç başka bir güç karşısında -iki ordunun karşılaşmasında olduğu gibi- her zaman riskli bir konumdadır. Oysa modernitenin gücü, karşısında savaşıcak ordu bırakmamasında, savaşıma ve ordu olma potansiyeli taşıyanları "ikna" etmesinde ve içine almasında; insanlar nezdinde "zorunlu", "normal" ve

“iyi” olarak konumlanabilmesinde yatmaktadır ve bizzat insanların aktif olarak bu kabule katılmalarıyla sağlanmıştır. Aynı doğrultuda şu da söylenebilir: Böylesine bir kabul ancak modernite ve tezahürleriyle muhatap olan insanların aktif olarak modernitenin üretimine ve yeniden üretimine dâhil olmalarıyla, yani insanların modernite zihniyetinin bizzat taşıyıcıları, hatta misyonerleri olmalarıyla mümkün olabilirdi.

Modernite okuması için gerekli olduğunu düşündüğümüz bu soyut genel çerçeve ve tespitinden sonra, modernitenin içine doğru daha somut bir adım atabiliriz. Bir zihniyet olarak modernliğin benimsenmesini, yukarıda sözünü ettiğimiz ilişkiler ağı içinde ortaya çıkan ayırt edici özellikleri, birbirleriyle eklemlenmiş iki önemli süreç –sanayileşme / kapitalistleşme ve medenileşme- vasıtasıyla ve bunların temsil edildikleri bir ortak alan olarak “kamusal alan” vasıtasıyla açmaya çalışalım.

Öncelikle, “kamusal alan” kavramı tarihsel süreç içinde “modernite” ile paralel giden ya da modern toplumların ürettiği bir kavramdır. Bir “aşma”ya tekabül eder. Modern kapitalist ilişkilerin selameti için, eski olanı, eskiden olan dinsel, etnik vb. kültürel aidiyetleri ve onların meşruiyetlerini aşma yolunda yaratılan bir alandır. Tanrı’nın yerine aklın geçtiği; “rasyonel” düşünce ve çıkarların öğrenildiği soyut bir alandır. Bireyin, başka bireylerle ortak bir amacı, toplum olmayı deneyimlemesi için, modern-öncesi (premodern) toplumlardaki cemaat yapılarından çıkarılması anlamına gelir. Bu haliyle, modern kamusal alan ve özel alanların ayrışması insan hayatının ikiye ayrılmasıyla, insan akıl ve kalbinin ayrışmasıyla, rasyonel ve irrasyonelin tanımlanmasıyla (Touraine, 1992), dolayısıyla bölünmesi ve denetlenmesiyle birlikte araçsallaşır. Aynı zamanda yeni oluşmakta olan düzen, piyasa, modern ulus-devlet için akıl “araçsallaşır”. Fabrikaya giden modern insanın dinine, anadiline, kültürüne, başka bir ifadeyle kendi özel anlam dünyasına ihtiyacı yoktur; ondan beklenen bunları evinde bırakmasıdır. “Akıl” dışındaki her türlü insanî özellik özel alana “kapatılır”, bir anlamda “müstehcen” ilan edilir. Bu “özel alan” dini, etnik ve geleneksel kültürel bağları, aile ilişkilerini, doğumu, ölümü, hastalığı; kısaca maddi üretim hayatı için işlevsizleşen, her türlü var oluş halini kapsar. Süreç içinde özel alana terk edilen “eski” ve “geri” olanın da yavaş yavaş rasyonelleşmesi, modernleşmesi, kamusal alanda temsil edilen düzenin özel alanı da ele geçirmesi, bu sayede hayat üzerindeki kontrolün “total” olması beklenir.

Güç ilişkileri ve çatışma içinde evrilen modernitenin sanayi, üretim ve bilgi anlamında ilerleme ve kapitalist yayılma fikrine uygun olarak, ortaya çıkan “kamusal alan - özel alan” ayrımı, yeni bir “düzen”in inşası ve bu düzenin öğrenilmesi anlamına gelir. Bunun tekil bireyler üzerinde doğrudan etki yapması beklenir. Yani her bir bireyin öncelikle kendi içinde bir “aşma”yı sağlaması gerekir. Kamusal alan, ruhandan, duygularından arındırılmış, cemaatinden kopmuş; kendi gücünden başka gücü kalmamış ve yalnızlaşmış “insan” ya da “ilerleme”nin önündeki her türlü engelin ortadan kaldırılarak, sadece doğayı, yeni coğrafyaları ve farklı insanlık hallerini fethetmek üzere “aklını” kullanacak olan “birey” için önemli bir işlev yüklenir. Bu süreç içinde,

sürekli bir meşruiyet ve ilham kaynağı olarak başvurulabilecek, çatışmalı ve yarışmalı bir dünya da, bireyin yalnızlığını aşabileceği, verdiği mücadele için onay alacağı yeni bir alandır. Bauman'dan (1995) esinlenerek söylersek, bu haliyle "kamusal" olanı uyum, düzenleme, düzen ya da düzenin temsili, bir referans kaynağı olarak anlamak mümkündür.

Öte yandan, modern toplumlar içindeki güç ilişkilerinin en somut olarak yaşandığı kapitalist ilişkilerin "normalleşmesi" ya da bizzat bu ilişkilerin "görünmez" olmasını sağlayan esas dinamik "medenileşme" sürecidir. Elias'a (1975) göre, medenileşme ilerlemenin öğretilmesi, insanın "vahşi", "geri kalmış" gibi nitelendirilen ve "araşsal aklı" dayanmayan "premodern" insanlık hallerinden çıkarılmasıdır. İşte burada kamusal alan özel bir işlev yüklenir ve moderniteyle birlikte, kentlere üşüşen; ihtiyaç duyulan fakat düzene adapte olmadıkları takdirde risk oluşturacak "tehlikeli sınıfların" kontrol edilmesini sağlar. Başka bir deyişle, burada amaç, zevkleri ve kültürleri "incelmemiş", "kaba saba", "cahil" halk güruhunun (Voltaire'in tabiriyle, "vahşi", "geri zekâlı", "kör hayvanlar") "medeni" bir düzende, eğitilerek –"doğru ve yanlış" öğretilerek– kontrol edilmeleridir. (Bauman, 1995). Bu eğitim süreci, modernlik daire-i içine sokulması gereken bütün insanlara yeni kurulmakta olan düzenin "sivil / medeni" değerlerinin, görgü kurallarının, kodlarının öğretilmesini ve öğrenenlerin bizzat süreçte aktif olarak katılımını sağlar. Bu değerlerin geniş kitleler tarafından benimsenmesindeki en önemli yaptırım aracı ise "utanma"nın sağlanmasıdır. (Elias, 1975) Güçlü olanların damgasını taşıyan yeni değerlerin yarattığı "özenme" duygusu beraberinde "utanmayı" da getirir. Başarmak için güçlüler taklit edilmelidir; güçlülerin sahip olduklarına sahip olmamak utanma vesilesidir. Her birey, kendi premodern bütünlüğünü / totalitesini aşmak üzere kamusal – özel ayrımını öğrendiği gibi, kendi içindeki "geri kalmış", "utanç verici" unsurlarla mücadele eder; bu mücadelede başarı kazandığı ölçüde, zamanın havası olarak modern olana bir tür "uyum" sağlar, kamusal alana çıkar ve bizzat modernliğin üretimine güçlülerle birlikte katılır. Dolayısıyla, kamusal alanın "gelişmemiş" insan yığınlarının modernitenin nesneleri haline dönüştürülmelerinde bir araç olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bu nedenle, modern olana kıyasla "doğal" ortamda yaşayan ve "doğal" olan halk kitleleri üzerinde kurulan, medeniyet sembolleriyle işleyen bir "iktidar" alanıdır.

Şimdiye kadar modern toplumun dinamiklerinin karmaşıklığını göz ardı etmemek üzere, genel bir ifadeyle "güçlüler" olarak nitelendirdiğimiz kesimleri biraz daha netleştirmemiz ve gerek kapitalistleşme gerekse medenileşme sürecinde birincil öneme sahip bir sınıfa yani burjuvaziye ve onun egemen sınıf olarak hareketine bakmak gerekiyor. İşte kamusal alan, zaman içinde, modern bir sınıf olarak burjuvazinin kendi iktidarına yürürken, ideolojisini "tartıştığı", "kamusallaştırdığı" bir alan olarak belirlenmişti. Güç ve iktidar ilişkileri içinde üreyen medenileşme sürecinde yeni, yükselen bir sınıf olarak burjuvazi, ideolojisini (serbest piyasa, özgür girişim, liberal ekonomi vb.) ve çıkarlarını "özgür tartışma", "özgür fikirler" eşliğinde kamusal alanda meşrulaştırdı ve bu alana damgasını vurdu. Bu nedenle, bugün modern anlamda kamusal

alan olarak tanımladığımız ve üzerinde tartıştığımız alan, burjuvazinin merkezi rolünden ötürü aslında “burjuva kamusal alanı”dır. (Habermas, 1978)

Dolayısıyla, yeni sınıf ve iktidar ilişkilerinin ürettiği modern kamusal alanın doğuşu burjuvazinin “kendi için özgürlük” arayışına tekabül eder. Foucault’nun (1979, 1985) tartıştığı anlamda üretken iktidar ilişkileri içinde burjuvazinin söylemi ele geçirmesi hikâyesidir. Söylemi ele geçirmek ise bilgi-iktidarın kurulması ve “tanımlama” gücünün elde edilmesidir. Dolayısıyla burjuvazinin inşa ettiği kamusal alan bir yandan sembolik düzeyde “iktidar” dilinin öğrenildiği bir alan, diğer yandan “eleştiri-tartışma” ve “katılım aranan” bir alan özelliği kazandı. Burjuvazinin sınıfsal çıkarları, üstün ikna “teknolojileriyle” (Foucault, 1985) tüm sınıfların çıkarları olarak benimsendi. İnsanlar “tartıştılar” ve modern kapitalist düzenin işleyişine “katıldılar”.

Bu tartışma alanına, yükselen sanayinin, modernliğin ve bunların yönetimini ve denetimini elinde tutan burjuvazinin rasyonelliği damgasını vurdu. İnsanın doğayı ve insanlığı fethedebileceğine, her şeyin üstünde olduğuna inanmış bir bilim anlayışı buna eşlik etti. Denetlenmiş bilgiye sahip olmak iktidarın aracı oldu. Tartışma bu “bilgi”nin altında yürüdü. Dolayısıyla, bu tartışma alanında insanlar –ya da eskiden “vahşi” vs. olarak adlandırılan halk– “tartıştılar”, ama bu hiçbir zaman eşitler arası bir tartışma olmadı... Bu tartışma, varolan egemen bir ideoloji, bir düzen altında, güçlülerin denetlediği, gerektiğinde yasakladığı veya -düzen için çok tehlikeli boyutlar aldığında- yok ettiği bir tartışma olarak gerçekleşti. Yani “eşitsizlik” kamusal alanın değişmeyen bir özelliği oldu.

Kapitalist düşünce de, sosyalist düşünce de, demokrasi düşüncesi de ya da “görgü kuralları” da kamusal alanda vücut buldu. Ama bu düşünceler veya ideolojiler hiçbir zaman bir takım izinlerle veya gökten inerek piyasaya çıkmadılar. Kamusal alan hep bir “mücadele” alanı oldu. Bu mücadele, şiddet içermeyen, “uygar” bir mücadele olarak “öğrenildi”.

Bir sınıfın, ideolojinin, düzenin, iktidarın kendini gerçekleştirdiği, kabul ettirdiği bir alan olarak kamusal alan, yönetime katılmak için özel yaşam karşısında özerkleşmiş bireylere ihtiyaç duyuyordu. Modernitenin bireyleri özel yaşamda var olan her şeye, cemaate, dinsel veya etnik aidiyetlere karşı özerkleşmiş bireylerdi. Doğal (yani “vahşi”), irrasyonel özel yaşam modern bir iktidar alanı olarak kamusal alan karşısında marjinalleşmeliydi. Bu iktidarın total olabilmesi için özel yaşamın hapsedilmesi ve sesinin çıkmaması gerekiyordu...

Sonuç olarak, kamusal alan egemen sınıfların alanıdır. İktidarın, ideolojisiyle, işaretleriyle kendini gösterdiği, gerçekleştirdiği bir alandır. Dinin, bölgenin, yerel dillerin, yerel güçlerin yenildiği, burjuva ideolojisinin meşruiyetinin tesis edildiği bir alandır. Aristokrasi, ruhban sınıfı gibi eski rejimin egemenlerinin elindeki meşruiyetin yerine, serbest girişimin, liberal ideolojinin meşruiyetinin kurulduğu yerdir. Eski sınıfların

elindeki toprakların “ulus”un mekânına dönüştürülmesi ve sermayenin özgürce dolayabileceği “ulusal pazarın” oluşturulmasıdır. Kamusal alan, “ulus”un kurgulandığı; yeni bir yurttaşın, ulusun sembollerini yeni bir anlam dünyasının parçaları olarak benimsediği ve “geri” olanı “unuttuğu” alandır. Kamusal alan, “premodern”in gönderildiği alanda bırakılarak, “modern” olanın çıkıp konuşma hakkına sahip olmasıdır. Bu modern olanın “serbest/özgür tartışma” alanıdır. “Sol”un, “sağ”ın; sosyalistlerin, liberalerin ya da başka siyasal akımların rasyonellik yarışına girdiği bir alandır. Serbest tartışmanın modern paradigma içinde kalmasının sağlanmasıdır.

Bu nedenle kamusal alan somut bir tarihselliğe, belli bir zaman dilimine tekabül eder. Ancak tarihsel olanın tüm zamanlara ve tüm toplumlara yönelik olarak evrenselleştirilmesi; belli bir sınıfın –burjuvazinin- ideolojisinin tüm sınıflara, tüm bölgele-re ait olduğunun kabul ettirilmesidir.

Türk Modernleşmesi

Türk modernleşmesi ve Türkiye’de kamusal alanın inşası da yukarıda özetlemeye çalıştığımız modernleşme hikayesi ile paralel bir okuma yapmaya izin veriyor. Ancak şu farkla ki, Türkiye’de toplumun muhatap olduğu modernleşme, daha çok Avrupa’da modernleşme sürecinin bir aşamasında, mücadeleler sonunda ortaya çıkmış bir “sonuç”un topluma monte edilmesi olarak gerçekleşti. Başka bir deyişle, “sonuç”tan hareketle, Türkiye’de toplumun yaşamadığı bir “süreç” işletilmeye çalışıldı. Yukarıdan, devlet ve seçkinler eliyle işletilmeye çalışılan modernleşme sürecinde, Avrupa’da yaşananın tersine, modelleşmiş bir sonuç uygulamaya konulurken çok sert mücadeleleri ve kutuplaşmaları beraberinde getirdi.

Daha çok Fransa’dan ithal bir model olarak uygulamaya konulan Türk modernleşmesinin en önemli hedefi, modele uygun olarak, yeni bir “ulus”un yaratılması ve bu yönde özellikle din alanında değişimi sağlamaktı. Modernleşmeyle birlikte en önemli referans kaynağı haline gelmiş olan “araşsal akıl” vasıtasıyla kurulacak ulus karşısında, toplumda var olan din bir engel olarak tespit edildi. Dinin referans gücünün azaltılması ve otoriter bir laiklik anlayışıyla oluşturulacak olan kamusal alandan temizlenmesi için çok yönlü çaba harcandı. Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtasıyla modernleşmeye uyumlu, bir “doğru din” yorumu stratejik olarak yerleştirilmeye çalışıldı. Laiklik, bir yandan dini yeniden yorumlarken, Seküler milliyetçilikle birlikte kutsallaşarak, kendisi de adeta “yeni bir din” -“laikçilik”- oldu. Diyanet kurumunun yanı sıra, okul, askerlik vb. sosyalizasyon araçlarıyla “çağdaşlaşmanın”/ medenileşmenin karşılığı olarak din ve geleneksel dinsel tezahürler “utanılması”, dolayısıyla terk edilmesi gereken unsurlar olarak yeniden temsil edildi. Bu haliyle, “modernleştirilen laiklik”, gücü elinde bulunduran seçkinlerin ve seçkinci zihniyetin “özenilmesi” gereken ayrıştırıcı özelliği oldu.

Dışarıdan ithal edilen modelin devlet ve seçkinleri vasıtasıyla yukarıdan aşağıya doğru empoze edilmesi, toplumla müzakere düzeyinin de asgaride kalmasına neden oldu. Modernleşme modelini taşıyanlar ve toplum arasındaki ilişki esas olarak bir gerilim ilişkisi oldu. Sert ve baskıcı bir şekilde toplumla karşılaşan model, geleneksel bir dünyanın anlamlarıyla var olan insanları içine alamadı. Ancak aynı zamanda, geleneksel dünyanın insanları modeli reddettiler, kendi dünyalarının yeniden korunaklı bir şekilde inşasına yöneldiler. Modernliğin öğrenildiği, deneyimlendiği ve nihai olarak benimsendiği kamusal alan, Türkiye’de, bir müzakere ve tartışma alanı değil, modeli “içselleştirmeyi” başaranların alanı oldu. Modernlik açısından işlevselliği olan dikotomik “kamusal alan – özel alan” ayrımı da sonuç olarak iki farklı dünyanın yaşam alanları haline geldi. Bu alanların her biri, diğerinde kendi meşruiyetini sağlayacak “öteki” figürünü buldu. Bir yanda, bir iktidar alanı olarak kamusal alanda var olma ya da temsil edilme kapasitesine sahip olan toplumsal ve kültürel sınıflar için, geleneksel ve kültürel aidiyetlerin, yaşam biçimlerinin hüküm sürdüğü özel alan, “geriliğin”, “medeniyet açığının”, “ilerlemeye engelin” somutlandığı bir alan olarak belirginleşti. Diğer yanda, daha total bir özellik sunan geleneksel ya da “premodern” hayatın terk edildiği özel alanda varlıkları kabul edilen insanlar için, modernliğin temsil edildiği kamusal alan, kolay kolay başa çıkılamayan “yabancı bir güçün” tehdit eden alanı olarak zihinlerde yer etti.

Bu iki dünyanın yan yana fakat birbirinden kopuk bir şekilde izledikleri güzergahların ilelebet bağımsızlıklarını korumaları ve ayrı kalmaları mümkün değildi. Çünkü her şeyden önce, modernliğin gerçekleşmesi sınırlarını zorlamasıyla, aşması ve yeni coğrafyaları fethetmesiyle mümkün olabilecekti. Bu fetih en genel anlamda, tanımlandığı topraklarda hayal edilen ulusun oluşturulması ve buna bağlı olarak, ulusal burjuvazi için şart olan ulusal pazarın ele geçirilmesiyle gerçekleşebilecekti. Aynı zamanda bu fetih bir başka anlamı, modernliği taşıyacak olan zihinlerin ve bedenlerin ele geçirilmesiydi. Başka bir deyişle, karşılaşma kaçınılmazdı ve merkezi idarenin, sanayinin, pazarın, okullaşmanın vb. kurum ve pratiklerin toplumun içinde dikey ve yatay olarak ilerlemesi geleneksel dünyaya dokunma ihtimallerini hızla arttırdı. Dilleriyle, dinleriyle, geleneksel değerleri ve yaşam tarzlarıyla bir anlamda “müstehcen” ilan edilen, modernleşmemiş / “çağdaşlaşmamış” dünyanın modernlik açısından yarattığı en büyük sorun da bu karşılaşmada ortaya çıktı. Hem bir ötekilik olarak, dışarıda tutularak negatif referans olarak işlev gören hem de fethedilmesi gereken bu “geri ve eski dünya”, modelin orijinalinde görüldüğü gibi “beklenen” tepkileri vermedi. Dışarıdan ithal özelliğiyle modern iktidar hiçbir zaman tam olarak güçlü olamadı; zihinlerin ve bedenlerin uysallaştırılması ve disipline edilmesinde mutlak bir başarı sağlayamadı. Nitekim, modern dünya, ekonomisinde kullanmak ve kültürüyle ele geçirmek istediği insanların bizzat kendi içine sızmasına tanık oldu. Başka bir ifadeyle, “ideal tip” olarak modernlik, bu karşılaşmayla toplumun geniş kesimlerini kuşatsa da, bu şekilde ortaya çıkan modernleşme süreci, taşıyıcıları olan seçkinlerin kafalarındaki ideal tipten oldukça uzak bir seyir izledi.

Bu karşılaşmayı “fetih, direniş ve müzakere” içeren, oldukça karmaşık sonuçlar yaratan ve belki de, orijinalinden çok daha kısa zamanda, radikal ve çıplak bir şekilde gerçekleştiği için, modernliğin içerdiği iktidar ilişkilerini de açığa çıkaran bir karşılaşma olarak okumak mümkün görünüyor. Bunun anlamı şudur: Türk modernleşmesi, zayıflığından ötürü, genel olarak modernliğin içerdiği ve insanı bölerek fethetme çabasına karşı geleneksel anlam dünyalarının direnişine sahne olmuştur. Premodern (“çağdışı”) sıfatıyla anılan toplumsal kesimler, yabancı olana, hayatlarındaki ya da bizzat kendi bütünlüklü varlıklarındaki parçalanmaya karşı kendi anlam dünyalarıyla direnmişlerdir. Bu direniş, pratikte başarılı olsun veya olmasın, bir yandan bütünlüğe dikkat çekilmesini sağlarken, diğer yandan modern-kapitalist yaşamın getirdiği yabancılaşmaya karşı da alternatif bir var oluşun olabileceğini işaret etmektedir.

“Fetih” çabası ne kadar mutlak bir başarı sağlayamadıysa, söz konusu “direniş”in de mutlak bir korunmayı sağladığını söylemek mümkün değildir. Her ne kadar Türk modernleşmesi, modern Cumhuriyet tarihinin çeşitli dönemlerinde dinsel, etnik veya etno-dinsel içerikli ya da geleneksel aşiret yapılarından neşet eden çıplak anlamda direnişlerle karşılaştıysa da, sürece damgasını vuran direniş türü daha çok “müzakere” özelliği sunmaktadır. Başta ordu olmak üzere, elinde çok güçlü silahları olan modernlik stratejisi (seküler milliyetçilik, laikçilik, kemalizm, merkezîyetçilik, resmi tarih...) karşısında ve içinde, eski-geleneksel yapıların anlam dünyasında yaşayan insanların direnişi esas olarak bir “varoluş” mücadelesi şeklinde cereyan etti. Bu varoluş mücadelesi ise, Michel de Certeau’nun kavramlarıyla, maruz kalınan, kuşatıcı “strateji”nin ürettiği güçlü dil, teknikler ve prosedürler tüketilirken başvuru olan “taktikler”de kendini gösterdi. (1990) Kültür bağlarıyla yüzyıllardır değişerek de olsa süren “yapma yolları”, varoluş halleri, anlama ve anlamlandırma yolları, gündelik hayat pratikleri eşliğinde tüketilen modernlik ikinci ya da başka bir modernlik üretimini de beraberinde getirdi; orijinal model sürekli olarak, farklı bir şekilde “modernleşen” farklı toplumsal kesimler tarafından “çarpıtıldı”. Kamusal alanın tanımlayıcı sınırları aşıldı; özel alana itilen “geri unsurlar”, “özgür tartışma” alanı ve “iktidar” alanı olarak modern kamusal alanın içine girdi.

Söz dinlemeyen bu alternatif modernlik, seçkinlerin ideolojik ve söylemsel olarak, kutsallaştırarak korumaya çalıştıkları dünyanın kırılganlaşmasına ve “bilimsel” olarak varılması gereken ve kurulduğu varsayılan dengelerin bozulmasına neden oldu. Bozulan dengelerin sürekli yeniden tesisi ise seçkinlerin ve modelin en temel dayanağı olarak ordu tarafından darbeler vasıtasıyla ya da kanunlardan meşruiyet bulan benzer şiddet yöntemleriyle sağlanmaya çalışıldı. Bir ideal tip olarak modernliğin ancak ordunun silahlı gücü tarafından yeniden tesis edilme çabası ise Türk modernleşmesinde bariz olan ayrımcı ve dışlayıcı zihniyeti, statüyle özdeşleşmiş çıkarların ideolojik arka planını açığa çıkardı. Başka bir deyişle, söylemde varolan “Cumhuriyet”, “eşit yurttaşlık”, “ulusal bütünlük”, “demokrasi” gibi değer ve ilkelere rağmen, oyunun içine girmeye çalışan yeni kesimler karşısında, seçkinler zihniyet bizzat bu değerlerden vazgeçti.

Bu durumda şu tespit yapılabilir: Modernlikle müzakere eden, kendi yorumlarıyla modernliğin içine giren, ideal tip dışındaki kültürel anlam dünyalarından beslenerek varlıklarını sürdüren ve modern toplumsal hayata giren kesimler, seçkinlerin ithal modeli tarafından tanımlandıkları gibi utanılacak ya da “geri bir öz”e sahip değildir. Bu sıfatlar bizzat modernlik içindeki güçlü aktörlerin diğer sınıfları ve toplumsal kesimleri ehlileştirmek ve kendi konumlarını, statülerini korumak için kullandıkları, araçsallaştırdıkları, bilimsel söylem kategorisine yükselttikleri bir kültürel dilden başka bir şey değildir. Ve söz konusu toplumsal kesimler arzulandığı kadar “ehlileştirilememişlerdir”.

Ancak bu aşamada şunu da eklemek gerekmektedir: Direniş ve müzakere hiçbir zaman tek bir güzergâh üzerinde, benzer taktiklerle gerçekleşmemiştir. Toplumdaki farklı kesimler, modernliğin merkezine yakınlık ve uzaklıklarına göre, sahip oldukları kültürel referansların, cemaatlerinin gücüne, bireysel düzeyde sahip oldukları ekonomik, kültürel, geleneksel sermayeye ve yarattıkları “tehlike” oranında seçkinler tarafından maruz kaldıkları şiddet dozuna göre farklı direniş ve müzakere süreçleri üretmişlerdir. Buna benzer şekilde, ortak bir ehlileştirme eksenini söz konusu olsa da, modernleşme projesi, farklı dönemlerde farklı kesimlere farklı taktiklerle yaklaşmıştır. Dolayısıyla, esas olarak modernleşme stratejisinin ehlileştirmeye dönük olarak uyguladığı yöntemler, bazen iç içe geçse de, farklı kesimlerle farklı kutuplaşma eksenleri üretmiştir. Dindarlar ve laiklik arasında karşımıza çıkan en temel kutuplaşmanın yanı sıra, Kürt meselesinde, geleneksellik-çağdaşlık ilişkisinde, resmi tarih ve gayri resmi tarihler arasında, Sünnilik ve Alevilik arasında, sol ve sağ arasında, aydınlar ve halk arasında, “kozmpolit” İstanbul (ya da “bürokratik” Ankara) ve Anadolu arasında, Hristiyanlık ve Müslümanlık arasında, yakın zamanlarda “ulusalcılık” ve “Avrupa Birliği vizyonu” arasında, hatta daha eskilerde “Osmanlıca” ve “öz Türkçe” tartışmalarında bile oldukça şiddet dolu kutuplaşmalar yaşanmıştır. Bu kutuplaşmaların çoğuna damgasını vuran birinci özellik, medenileşme / ehlileşmesine sürecine maruz kalan bütün kesimlerin bizzat moderniteye verdikleri cevaplar eşliğinde stratejinin merkezini temsil eden devletle -dikey olarak- birebir yaşadıkları kutuplaşmadır. Ancak paralel olarak, modernleşme stratejisinin bir “başarısı” olarak nitelendirilebilecek olan bir başka -yatay- kutuplaşma düzeyi daha söz konusudur; strateji kutuplaştığı her kesime karşı bir başka kesimi de dönemsel olarak yanına, içine çekmeyi becerebilmiştir. Başka bir deyişle, farklı direniş, müzakere yolları ve cevaplar gösteren, yani farklı “modernlikler” üreten kesimler aynı zamanda birbirlerini tehdit olarak görmüş, farklı kimliklere bölünmüş ve karşılıklı olarak kutupsallaşmışlardır.

Başörtüsü ve Modernitenin “Erkekliği”

Bu aşamada bu makalenin temel meselesi olan başörtüsü konusuna gelebiliriz. Buraya kadar sorunsallaştırdığımız modernleşme okumasına göre, Türk modernleşmesinin ehlileştirmeyi hedeflediği tek kesimin dindarlar olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Benzer şekilde, medeniyet/çağdaşlık karşısında dindarlığın en belirgin tezahürlerinden biri olarak başörtüsünün de tek “sorun” olmadığı söylenebilecektir. Buna bağlı olarak, dindarlar Türk modernleşmesinin yarattığı tek kutuplaşma ekseninin tarafı ve başörtülü kadınlar da dolayısıyla bu sürecin tek mağdurları değildir.

Öncelikle başörtülü kadınların yaşadıkları mağduriyeti göz önüne alarak, aynı zamanda toplumda başka kesimlerin yaşadıkları mağduriyeti de düşünmek için toplumsal cinsiyet çalışmalarının önemli açılımlar sağlayabileceğini ve toplumsal cinsiyet çalışmalarına paralel olarak, genel olarak modernleşmenin, fakat özel olarak Türk modernleşmesinin yarattığı kutuplaşmaların da okunabileceğini düşünüyoruz. Örneğin Simone de Beauvoir gibi ikinci dalga feminist hareketin temsilcilerine göre, kadınlar erkeklerin “ötekisi” ya da erkeklerin “negatifi” olarak inşa edilmişlerdir. Başka bir deyişle, eril kimliğin kendini farklılaştırdığı ve mesafe koyduğu bir “eksiklik”tir. (aktaran: Butler, 1999) Bu önemli bir tespittir ve ortalama erkeklik halinin karşısında sürekli olarak zayıf konumda olan bir kadınlık inşasını önemli ölçüde açıklamaktadır.

Eril/dişil ikili ayrımı sayesinde cinsler “tanınır” ve “tanımlanabilir”; aynı zamanda sınıfsal, etnik, ırksal ve iktidar ilişkisi içeren diğer bağlamlardan koparılır. Bu ikili yapı sayesinde her iki tarafa düşen kimlikler kendi içlerinde tutarlı, bütün ve kapalı bir şekilde algılanırlar. Aradaki bağlar kopar. Örneğin erkek “fiziksel farklılık” tespitine dayanarak, kendini kültürel olarak da söylemsel düzeyde “erkek” olarak inşa eder. Ataerkil bir yapıda sahip olduğu kültürel üstünlükler sayesinde, erkek “fiziksel üstünlüğünü” de yeniden “kurar”. Bu durumda hem erkek hem de kadın bir “öz”e sahip olduklarını öğrenirler ve pratikte bu “öz”e uygun davranışlar geliştirirler.

Ancak gene toplumsal cinsiyet üzerine yapılan tartışmalara dayanarak, erkeklik ve kadınlığın ikili bir karşıtlık olarak inşasının üzerinde önemli bir başka açılım daha sağlanabilir. Luce Irigaray’e dayanarak söylersek, “eksiklik” ve “ötekilik” olarak dişil olmak erilliğin (erkekliğin) tanımlayıcı bir unsuru değildir; bunun da ötesinde, dişil cinsiyet “temsil edilmeyen”dir. Yani “eksiklik” özelliğiyle işaret edilen, gösterilen bir kimlik değildir. Gösterilmeyen, “olmayan” ya da “bir” olmayandır. Buna karşılık, hem erkek hem kadın tek bir eril dil sistemi içinde inşa olurlar. Başka bir deyişle, hem özne hem de nesne konumunda olanlar erillik merkezli kapalı bir dilin “eril” dayanaklarıdır ve bu dil totalleştirici amacını dişil olanın toptan dışlanmasıyla sağlar. Erkeklik ve dişilik olarak algıladığımız söylemler ve bu söylemlerin farklılaşmış halleri ise söz konusu monolitik eril dilin farklı tezahürleridir. Bu dil sistemi bambaşka anlam ve işaretleri içerebilecek bir dili (örneğin “dişil”) ya da dilleri de dışarıda bırakır (Irigaray, 1997).

Batı’nın ve Batı modernleşmesinin “özne” inşa eden hegemonik temsillerini ve bu temsilleri “bir ve tek öz”e dayandıran mantığına radikal bir eleştiri getiren bu yaklaşımı Judith Butler’ın “cinsiyet” (sex) ve “toplumsal cinsiyet” (gender) ayrımı üzerine yaptığı analizle bir arada okuyabiliriz. Buna göre, modern dilimizde, basitçe, cinsiyetin birbirinden net olarak ayrılmış, “doğal” ve “söylem öncesi” iki farklı öze sahip olduğunu, öte yandan toplumsal cinsiyetin ise kültürel ve toplumsal olarak inşa edildiğini düşünmek oldukça sorunludur. Çünkü “doğal cinsiyet” de modern kültürün ikili karşıtlıklar üreten hegemonik söylemi altında inşa edilmiştir. Başka bir ifadeyle, söylem öncesi -ya da söylemden bağımsız- doğal bir öz yoktur. Kültürel olarak inşa edilen “toplumsal cinsiyet” kimlikleri, söylem öncesi “doğal cinsiyet farklarını” inşa ederler ya da “doğal olarak” kabul edilmesi gereken öze” işaret ederler. (Butler, 1999)

Kuşkusuz, toplumsal cinsiyet üzerine yapılan bu tartışmalar, sadece erkeklik ve kadınlık arasındaki güç ve iktidar ilişkileri üzerine kafa yoran tartışmalar değildir. Bu tartışmalar toplumlardaki diğer güç ilişkilerini de doğrudan ilgilendirir. Toplumsal cinsiyet düzlemindeki iktidar ilişkileri, egemen söylem, ikili karşıtlıklar vb. aynı zamanda sınıf, ırk, etnisite gibi başka iktidar ilişkilerini de besler ve karşılık olarak bu farklı iktidar ilişkilerinden de beslenir. Fakat aynı zamanda erkeklik ve kadınlık ilişkileri üzerine geliştirilen yukarıdaki analizler, toplumdaki farklı iktidar ilişkilerini okumak için metaforik bir işlev görebilir.

Bu çerçeveden bakıldığında, egemen “erkeklik” dili özelliklerine sahip olan modernleşmenin ve özel olarak Türk modernleşmesinin iki katman halinde inşasının söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bu katmanlardan birincisi tüm toplumsal cinsiyetleri olduğu gibi, tüm toplumsal kesimleri de kapsaması; onları tek bir dilin altına sokmasıdır. İkinci katman ise bu genelleştirici ve tekleştirici dilin altında söylemsel olarak kimlikleri ayrıştırması, kutuplaştırmasıdır. Birinci katmanda modernleşme dilinin esirleri olarak, hem “erkekler” hem “kadınlar”, hem “modernler” hem “gelenekseller”, hem “laikler” hem “dindarlar” ya da hem “Türkler” hem “Kürtler” (ya da başka etnik gruplar) karşımıza çıkar. İkinci katmanda ise erkeğin ötekisi olarak kadın, modernin ötekisi olarak geleneksel, laîğin ötekisi olarak dindar, Türk’ün ötekisi olarak Kürt (ya da başka etnik) kimlikleri kurulur.

Bu durumda modernlik sadece kadını, geleneksel (ya da dindar) olanı ya da Kürt’ü eğitmek ve ehliştirmek amacı taşımaz; aynı zamanda ikili karşıtlıklar içinde “modern öz” atfettiği (modernliği öğrettiği) kategoriler üzerinde de yaptırım uygular. Hatta Tayfun Atay’ın “erkeklik en çok erkeği ezer” derken belirttiği gibi, modern olarak kurulmuş bir birey de sürekli olarak modernliğini yeniden inşa etmek, sürekli olarak modernlik sınavından geçmek zorundadır (Atay, 2004). Ancak bu sınav hiçbir zaman tam olarak başarıya ulaşamaz. Çünkü arka planda var olan demografik, toplumsal, sınıfsal ve kültürel çeşitlilikten ötürü, hegemonik modernlik (ya da erkeklik) dilinin çizdiği ideal tanımlara tam olarak uymak mümkün değildir. Bu uyum konusunda karşılaşılan basit imkânsızlıkların ötesinde başka bir engel daha vardır. Top-

lumda güçlü sınıfların ve zümrelerin egemenliklerini sürekli kılması toplumun geniş kesimleriyle arasına mesafe koymasına bağlıdır. Bu mesafe toplumda var olan zenginliklerin ve birikimin adil bir şekilde paylaşılacak yerine, egemen sınıf ve zümreler tarafından aslan payının alınması ve ayrıca bu eşitsiz paylaşıma gerekçe hazırlayan statü ve prestij kaybedilmemesi için de gereklidir. Kısaca, kıskançlıkla korunan bu mesafe geniş toplum kesimlerinin mutlak uyumunu zorlaştırır. Özenilen/özendirilen ideal tanım yaklaşıldıkça uzaklaşan bir nitelik arz eder.

Dolayısıyla, toplumsal cinsiyet söyleminin hem erkekleri hem kadınları mağdur ettiği gibi, yani tek bir dilin iki mağdur yarattığı gibi, modernlik dili de modernlik-geleneksellik, laiklik-din vb. eksenlerinde iki mağdur yaratır. Bu durumda başörtüsü konusunda şu söylenebilir: Aslında mağdur olanlar sadece başörtülüler değildir; “başörtüsüzlüğü” öğrenmiş olan kesimler de mağdurdur. Onlar modernitenin ehlileşme sürecinden geçmişler ve utanmayı öğrenmişlerdir. Ancak “modernleşmiş” olan bu kesimlerin diğer kesimler karşısındaki tepkileri altı çizilmesi gereken bir gözleme dayanmaktadır. Onların geçirdikleri ve çeşitli zorluklarla aştıkları sınava hiç girmemiş ya da tam olarak girmemiş olan “başörtülüler” bütün “ehlileşme öncesi” halleriyle kamusal alana çıkma gayreti içindedirler ve adeta acısız bir şekilde, modernleşmişlerin zorluklarla ulaştıkları dünyanın nimetlerinden yararlanma niyetindedirler. Ve bugün başörtülü insanların varlığı modernleşmişlerin kendi içlerinde bastırdıkları utanç kaynağını, aşıldığı sanılan “gelenekselliği”, “geriliği” vb. görünür kılıyor. Adeta modernleşme yönünde verdikleri mücadelenin boşa çıktığını; ancak artık geriye dönüşün de mümkün olmadığını; bir kere uyumla yazılmış bedenlerin tekrar eski haline -“utanca”- döndürmenin imkânsızlığını gözlemliyor. Kendinde geri dönüşün mümkün olmayacağı yönündeki bu tespit kendi dışında bütün “utanmazlığıyla” ortaya çıkan “utanç” taşıyıcılarına karşı en sert tepkiye dönüşüyor.

Başörtülü kadınların bir iktidar alanı olarak kamusal alana çıkma gayreti, sanayileşme ve kentleşme hareketi güçlü olmayan zaman diliminde “sessizlik” altında varlığını sürdüren, görünmeyen gelenekselin ve ilgili bütün tezahürlerin çok edici bir etkiyle ortaya çıkması anlamına geliyor. İçinde “kadının adı olmadığı” gibi, “geleneksel olanın da adının olmadığı” bir modernist-erkeksi söylem tam da bu ortaya çıkış sonucunda büyük bir krize giriyor. Modern ve erkek dilin bu krizi sadece başörtü konusuyla sınırlı kalmıyor. Kriz başka alanlardan gelen sarsıntıyla büyüyor; “olmayan” bir tarih, “olmayan” etnik kimlikler de ortaya çıkıyor. Yukarıdan aşağıya, radikal bir biçimde dayatılan modernleşmenin “olmayan ötekileri”nin kamusal alana çıkma gayretleri ehlileştirilmiş bedenlerin varlığını derinden bir biçimde etkiliyor; onların kendilerini “ele geçirilemeyen” kadın bedeninin, doğunun, geleneğin çok yönlü saldırısı altında hissetmelerine neden oluyor.

Ancak modern-erkek söylemin en önemli özelliklerinden biri kendini “tek gerçeklik” olarak sunarken, ötekileştirdiklerini de “tek boyutta” inşa etme kapasitesidir. Başka bir deyişle, bu söyleme göre, “tek tip modern bireyin ve toplumun” karşısında “tek

tip geleneksel birey ve cemaat” vardır. Daha da önemlisi bu söylemin etkisinde veya dışında kalmayı becermiş olan kesimlerin de bu tek tipleşmeye uygun cevaplar vermesi, kendilerini homojen bir bütün olarak inşa etmeleridir. Oysa söz konusu söylemin bütün kurgularına karşın, bu kurguların altındaki gündelik hayatta çok zengin bir pratikler yelpazesi mevcuttur. Modern söylemin oyununa uygun davrananlar da, “oyunbozanlar” da çoğuldur. İki kutup halinde kurgulanan ehlileşmişler ve oyunbozanlar arasındaki sınırlar müphemdir. Aralarındaki geçişler, söylemin (ve karşı söylemin) iddialarının tersine, yoğunudur ve ikili olarak kurgulanmış bütün kesimler hem ortak hem de alabildiğine farklı pratiklerin içindedir. Kısaca kadınların çoğul olması gibi, erkekler de çoğuldur; gelenekseller çoğul olduğu kadar, modernler de çoğuldur. Ancak bu çoğulluk baskı karşısında tek bir dille konuşmaya başlar. Kimlikleşme konusunda kadın erkeği, geleneksel olan modern taklit eder. Çünkü inşa edilen ve içine girilen çatışmacı söylemin dışında başka alternatif yoktur.

Ancak bu taklit ya da egemen söylemin dayattığı ikilikler içinden konuşma zorunluluğu gündelik hayatın içindeki karmaşıklığı, iç içe geçişleri yok edemez. Michel de Certeau’ya başvurursak, Seküler-modernist “strateji”nin tanımladığı alan içinde konuşmak zorunda olan farklı bireyler, aynı stratejiyi farklı kullanım biçimleriyle -“taktikleriyle”-, “ikinci bir üretime” tâbi kılarlar. (Certeau, 1990) Dolayısıyla strateji sürekli bir değişim içindedir. Bu değişimin aktörleri ise sadece stratejiyi yönlendirdiğini düşünen Modernist söylemi içselleştirmiş olan gruplar ya da ehlileşmiş olanlar değil, aynı zamanda Modernist söylemin görmediği ya da eğip bükmeye çalıştığı “adı olmayanlar” ya da “mağdurlar”dır.

Karmaşık Bir Başörtü Gerçekliği

Başka bir çalışmada (Kentel, Ahıska, Genç, 2007), “başörtünün” tek başına hiçbir şey ifade etmediğini; hele, Modernist söylemin iddiasının tersine, bir “sembol” olmaktan çok uzak, altında çok değişik yorumlar, nedenler ve alışkanlıklar yatan bir pratik olduğunun anlaşıldığını vurgulamıştık. Buna göre, başörtü etrafındaki bütün söylemlerin (“ideolojik bir araçtır”, “Allah’ın emridir”, “siyasal bir mesajdır”, “demokratik hak” vb.) ötesinde başörtüsünü takanlar kadar takanları izleyenlerin de başörtüsüne verdikleri anlamlar yelpazesi alabildiğine geniştir. Takanların ve onları izleyenlerin oluşturdukları bu anlamlar yelpazesinde başörtü takmak “geleneksellik”, “aileden gelen alışkanlık (ya da zorlama)”, “rahat olmak”, “güvenlik” gibi çok çeşitli nedenlerle açıklanabilmektedir. Dolayısıyla, kırsal ve geleneksel eski kuşakların (“babaannelerin”), sadece “atalarından öyle gördükleri” için taktıkları başörtü, kent hayatına çok çeşitli başka gerekçelerle girebilmektedir. Hatta başörtüsüne verilen biçim babaannelerinkinden çok farklı -kentli- biçimler alabilmekte, babaannelerin başörtüsü değer kaybetmektedir.

Babaannelerin ya da Modernist söylemi taşımakla yükümlü olmayan “hizmet veren” meslek erbabının (kapıcı, devlet dairelerinde hademelik yapan kadınlar, vb.) başörtüleri Modernist söylem tarafından görünmezken, işte bu yeni biçimli çoğul “başör-

tüler” kent hayatının sokaklarını yani modernitenin kamusal hayatını işgal etmektedir. Bu işgalle birlikte, kriz başlamakta, Modernist söylem, bir zamanlar görünmediği için zararsız olan “babaannenin başörtüsünü” nostaljik bir referans olarak, bu işgalci ve direnişçi yeni başörtülere karşı savaş açmaktadır. Gündelik hayat içindeki taktiklerle anlam bulan başörtüsü, kamusal alana girmeye çalıştığı andan itibaren, anlam yoğunlaşması (“siyasal sembol”, “demokratik hak”, “Allah’ın emri”, vb.) ile karşılaşmaktadır. Fakat bu yoğunlaşmaya rağmen gündelik hayattan beslenen taktikler yaşama-ya ve direnişi stratejinin en sert çekirdeğinde sürdürmeye devam etmektedir.

Stratejinin en sert çekirdeği, modernliğin, bilimin öğretildiği eğitim kurumları, üniversiteler ve modernliğin temsil edildiği diğer kamusal kurumlardır. Bu kurumlara girmesi yasaklanan başörtülü kadınların, örneğin Mazlum-Der’in derlediği başörtü mağdurlarının tanıklıkları ve tecrübeleri direniş ve dönüşüm kapasitesini açık bir şekilde yansıtmaktadır.

Engelli Koşu

Herşeyden önce, bu tanıklıklar, üniversiteye başörtüyle gelip yasaklarla karşılaşan kadınların çok geniş bir yelpazede farklı hayat güzergâhları izlediklerini göstermektedir. Ancak bu farklı güzergâhlar arasında dikkat çeken hususlardan biri, söz konusu kadınların önemli bir bölümünün modernleşmenin ve onun en temel direklerinden biri olan eğitimin çağrısı ve çekimi altında, bulundukları alt sosyal konumlardan çıkma arzularını yansıtmasıdır. Anlatılan hikâyeler tüm sosyal, sınıfsal ve geleneksel engellere, zorluklarla, hatta aileden gelen baskılara rağmen başarıma çabalarına örnektir.

Örneğin Sevim’in, Arzu’nun ya da Meryem’in hikâyeleri yaşadıkları sıradan, içine doğulan bir sosyal çevrenin gelenekselliğine işaret etmektedir. Onların yaşadıkları geleneksellik “normal”dir, modernliğin öğrettiğinden farklı bir “normallik”... Bazen kız çocuklarının okumasını engelleyen bir baskı olarak “normallik”...

“Ben de evlenip şehre gelinceye kadar şalvar giydim ve yazma ile örtündüm. Benim köyümde çocukluk yıllarımda, değil kadınların, kızların; erkeklerin bile başı açık dışarıya çıkmaları çok ayıp görülürdü. Rahmetli anneannem akrayı yaşılar, köye başı açık gelen yabancılara ‘köye gâvur geldi’ gözüyle bakarlardı.”

“Bu ülkenin doğusunda bir kadınsanız işiniz zordur. Ne zaman uyuyup, kalkacağınıza; nereye gidip, gitmeyeceğinize; ne giyip, giymeyeceğinize; hatta ne içip, içmeyeceğinize bile başkaları karar verir. Benim için de farklı bir durum söz konusu olmadı tabi ki... Ama ben her konuda kararımı kendim vermek istiyorum. Fakir bir ailenin çocuğuydum, okumaktan başka çarem yoktu. Üniversiteye gidersem ahlaksız olacağımı düşünenler bile oldu. Çok okuyan biriydim. İslam dini ile ilgili kitaplar okuyunca, Kur’an da kadının başını örtmesi emrediliyordu.

Lise son sınıfta kendi isteğimle başımı örttüm. İnsanların bakışları ve düşünceleri birden değişti. Çünkü burada örtülü olmak beğenilen bir davranıştır.”

“Orta direk bir aileydik biz. Kızlar okusa ne olacaktı ki. Çevremde herkes bana karşı cephe almıştı sanki. Ama okula gidiyordum işte ve sonuna kadar da gitmeye kararlıydım.”

Dürdane’nin hikâyesi ise çocukluğuna damgasını vuran yoksulluktan kaynaklanan “sosyal utancı aşma” çabasının hikâyesidir.

“Küçük bir kasabada yarı aç yarı tok çok zor şartlar altında bir öğrencilik hayatı geçirmiştım. Okulum ile evimizin arası yürüyerek tam bir saat idi. Kasabada kış şiddetli olurdu. Okula sabah gider, akşam dönerdim. Öğle saatlerinde sürekli aç kalırdım. Çünkü ailemin maddi imkânı yoktu, harçlık vermezdi. Servis de tutamazlardı. Bir gün diz boyu kar içinde yürüyerek eve geliyordum. Eriyen karların oluşturduğu çamura ayağım saplandı. Ayağımda yazlık eski bir ayakkabı vardı. Ayakkabının tabanı ile üstü birbirinden ayrıldı. O soğuk kış gününde ayakkabısız çıplak ayakla eve geldim. Akşam ayakkabımı sobanın yanında kurutup elimle diktım. Sonra sabah tekrar giyerek okula gittim. O zaman on yedi yaşında genç bir kız idim. O gün ben ayakkabımı saklamaya çalışırken sanat tarihi öğretmeni- nin sürekli ayağıma bakışını hiç unutamam. Kış ve yaz için ayrı ayrı kıyafetim hiç bir zaman olmadı. Ancak okuyarak bu şartlardan kurtulmayı düşünmüştüm.”

Yaşanan bu zorlu yoksulluk hikâyelerinin hedefinde başarı vardır ve başarı eğitimle kazanılacaktır. Yıldız’ın tanıklığının gösterdiği gibi...

“Babam ben altı yaşındayken ölünce, annem işi ve mesleği yok, okuma-yazması yok, beşinci kardeşime de hamileyken dul kalınca bizi akrabalarımızın yanına İzmir’e götürmüştü. En düşüğünden dul ve yetim aylığı bağlanan annem, bizi ev işlerine giderek büyüttü.”

Hayat güzergâhında yaşanan hikâyeler sadece sosyal-sınıfsal ya da geleneksel bir dünyanın katı gerçekleriyle sınırlı değil; bu hikâyeler Nevin’in örneğinde olduğu gibi, aileyle, eşle yaşanan “trajedilerle” doruk noktasına (aileden kopuş) da varabiliyor:

“1989: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ni kazandım, ancak ailem şartları gereği okutmadı beni. Aynı sene içinde evlendim. Doğunun katı gelenekleriyle hapsolmuş bir evlilikte benimki.. İmam olarak görev yapan eşimin bana yaptığı zulüm ve işkenceyi anlatmak istemiyorum.”

Nevin’in hikâyesi daha sonra aile dramlarıyla ve sürekli bir mücadeleyle devam ediyor. Boşanma, ailenin zorlamasıyla kızını babaya bırakmak zorunda kalma, Ankara’ya

gidiş, üniversiteye hazırlık, fabrikada çalışma, 1995 senesinde İstanbul'a göç, sekreterlik, yeniden üniversite sınavına hazırlık...

Ama bu "sosyal engelli" koşu, bir zamanlar başörtüsünün "normal" olduğu İmam Hatip liselerinde, üniversite kapısında veya üniversiteye girdikten sonra değişen kılık kıyafet yönetmeliklerinden ötürü ya da yasa dışı bir dönemde bitirilen üniversiteden sonra yani "hayata atıldıktan sonra" da devam edebiliyor. Örneğin Melek'in 1998'de Uludağ Üniversitesi'nde başlayan hikâyesi, başörtüsü yasaklarına paralel olarak, 1999'da Kıbrıs'ta Doğu Akdeniz Üniversitesi'nde, 2002'de Kırıkkale Üniversitesi'nde, burada iki yıl sonra devamsızlık nedeniyle ilişkisi kesildikten sonra, bugün af beklentisi içindeki bitmez-tükenmez bir yolculuğu anlatıyor.

Emel'in sadece üniversitedeki eğitim koşusu 20 yılı aşılıyor ve üniversite sonrasındaki engeller ise hâlâ devam ediyor:

"1973-1974 ders yılında Çapa Öğretmen Okulu'ndan ilkokul öğretmeni olarak mezun oldum. Ertesi yıl tayinim Zonguldak iline çıktı. 1975 yılında üniversiteye kaydımı yaptırdım. Fakülteye devam ederken 1978 yılında evlendim. 1980 yılında bir oğlum oldu. Oğluma hamileyken okula ve imtihanlara gidemediğim için sene kaybım oldu. 1981 yılında girdiğim her imtihanda; imtihan salonundan okul sekreteri tarafından ikaz edilerek 'salonu terk edin, yoksa hoca gelip imtihanı başlatmayacak' ihtarlarıyla okuldan uzaklaştırıldım. 1995 yılında öğrenci affından yararlanarak, 14 yıl sonra kalan 5 dersimi vererek Marmara Üniversitesi, İşletme Fakültesi'nden mezun oldum. (...) Öğretmenlik diplomam da, İşletme Fakültesi'nden aldığım diploma da, hatta yurtdışında yaptığım İslam Ekonomisi ve İslam Bankacılığı kariyerim de hiçbir işime yaramıyordu; çünkü ben örtülüydüm!"

Ancak başörtüsü yasağı sadece başörtü takanlara değmiyor. Sevim'in, Yıldız'ın ve Nermin'in yaşadıkları "aile boyu yasak" olarak adlandırılabilir nitelikte... Sevim başörtülü olduğu için, Hava Kuvvetleri'nde subay olan eşi Yüksek Askeri Şura kararı ile mesleğinden atılıyor; İmam Hatip Lisesi mezunu bir kızı üniversiteye gidemiyor; diğer kızı ise yasak nedeniyle İ.H.L. hazırlık sınıfında öğrenimini bırakıyor... 15 yıl öğretmenlik yaptıktan sonra, başörtüsüne yasak getiren yönetmeliğin çıkarılmasıyla meslekten men edilen Yıldız'ın eşine de, 'örtüsü ve yaşantısı sebebiyle' soruşturma açıldı.

"Müdür yardımcısı iken, öğretmen olarak Hakkari'ye tayini sürgün olarak yapılınca bunalıma giren eşim mutlu olarak yaşarken 'her şeyin tek suçlusu sensin' diyerek beni boşadı. Ayrıca öğretmen olmadığım halde devlet de beni suçlu bulup kınama cezası verdi. (...) Yine aynı okulda okuyan oğlum, anne ve babası görevinden ayrılınca bazı öğretmenleri tarafından "dincinin, gericinin oğlu" diyerek sövülmüş, dövülmüş ve sınıfta bırakılmıştır. Gerekli yerlere şikâyetimi yazarak

bildirmeme rağmen taraf tutulmuş, şahitler susturulmuş, suçlulara küçük cezalar verilerek konu kapatılmıştır.”

Nermin’in ablası başörtülü olduğu için okulu bırakmak zorunda kalıyor, evleniyor; başörtülü annesi küçük kız kardeşinin sınavı için geldiği üniversiteye alınmıyor:

“Hâlbuki herkesin yakını sınavın yapıldığı binada bekliyordu. Benim annemse sanki hastalıklı bir insanmış gibi kampusa bile alınmamıştı.”

Kısaca, gelenekselliğin, sınıfsal-sosyal mağduriyet engellerini aşıp, modernlik daire-sine girme çabasında olan genç kadınlar ve aileleri aynı modernliğin dışlayıcı mekanizmaları tarafından saf dışı bırakılıyorlar. Bu sadece bireysel bir dışlama değil; aynı zamanda aileleri de parçalayan bir süreç...

Stratejinin Baskı Taktikleri

Başörtüsü ile üniversiteye girmeyi başarmış öğrenci Modernist stratejinin hâkim olduğu sınırlar içinde inşa edilen “modern” imaja ya da temsile uymayan bir “ayrık otu” anlamına gelir. Bu ayrık otunun temizlenmesi için disipline edici mekanizmalar devreye girer. Bu mekanizmalar yasal referanslarla düzenlenen yasaklar, dışlama, izole etme, örtülü veya açık baskı ve şiddetle gerçekleşebilir. Bu pratikleri genel bir terimle ifade edebilecek olan “başörtü yasağı”, hayatın ve üniversite hayatının çok farklı alanlarında “gözetleme ve kontrol” teknikleriyle birlikte gerçekleşiyor. Yukarıda bitmez-tükenmez yolculuğuna değindiğimiz Melek’in 1998’de “mutlu başlayan bir ders yılı” stratejinin kontrolünün bütün çıplaklığıyla kendini göstermesine tanık oluyor.

“Her derse girişimizde yoklama kağıdına, adımızın başına “türbanlı” bir öğrenci olduğumuzu belirten “T” harfi yazıyoruz. Bu bizzat ders hocası tarafından isteniyor ve kontrolü de yine onlar tarafından yapılıyor.”

Türk Modernist stratejisinin en önemli araçlarından biri de dinin yorumunu tekeline alma çabasına bağlı olarak, bir “yaşam tarzı” olarak tanımlanıp, dinselleşmiş bir içerikle sunulan laikliktir. Bu laiklik ve ehlileştirdiği “modernler”, dinin emri gereği başörtü takanların sahip oldukları “İslami bilgi”yi kontrol etme ve başörtüsünün “yanlışlığını” ispat etme iddiasındadırlar. Üniversiteye girişte başörtülerini çıkarmaları için “ikna” edilmeye çalışan yüzlerce kişiden ikisi Fatma ve Nevin de bu tecrübeyi yaşayanlardan:

“Bu defa bana İslami referanslar sunmaya başladı ayeti hadisi karıştırarak.. Ama tabii ben tavrımı net koydum ve çıktım dışarıya. Tabii kayıt yaptırmadan...” (Fatma)

"Fotoğrafları görünce bir işaretle beni kibarca bir odaya aldılar. Odaya girince buranın meşhur(!) 'ikna odası' olduğunu anladım. Karşımda T. S. vardı. Bana bir sürü şeyler söyledi. Yazık olacaktı 3 seneme. Aileme emeğime yazıktı. Ama ben ona hayatın sahibinin Allah olduğunu, kuralları da O'nun belirlediğini ve ben bu kuralları asla çiğnemeyeceğimi söyledim." (Nevin)

Ancak bu kontrol sadece insanların "öteki" olduklarının gösterileceği "ince" teknolojilerle ("T harfi"yle işaretlenmek, "İslami referanslar" ile "bilgi"yi kontrol etmek) caydırılması esasına dayanmıyor. İnce teknolojinin yetmediği yerde kontrol açık baskıya dönüşüyor. Önce sınıfta sonra yasağa karşı yapılan eylemde:

"Güvenlik görevlilerini atlatıp derse başörtülü giren öğrenciyi hoca dersine kabul etmeyecek ve görevlileri çağırıp dışarı attıracak. Dersten ilk atılmamız da bu şekilde gerçekleşiyor. Prof. C...'in dersindeyken biri bayan beş güvenlik görevlisi geliyor ve biz iki arkadaş sınıftan atıyor." (Melek)

"Bu sıralar Türkiye çapında başlatılan 'Özgürlük ve Değerlere Saygı' için mum yakma eylemine katılıyoruz arkadaşlarla. Bursa meydanında polis çemberince kuşatılıp, polis minibüsüyle Emniyet Müdürlüğü'ne götürülüyoruz. Bize destek vermek için gelen, fakat başörtüsü kullanmayan arkadaşlar serbest bırakılıyor. Amaç sadece bizi almak. 150 kişi civarındayız. Yine de alkışlar ve marşlarla coşkulu olmaya çalışıyoruz. Mahkemeye çıkacağımızın haberini alıyoruz, ama sabah saat 11'de, yani bütün gece buradayız. Polis eşliğinde lavaboya, yine birlikte telefona. Ailelerimize bu şekilde haber veriyoruz. Birçok kez ifadelerimiz alınıyor, aylar süren mahkemelerden sonra beraat ediyorum." (Melek)

Modernlik temsilini bozan başörtüsüne karşı stratejinin verdiği mücadelenin belki de en önemli prosedürleri arasında, başörtüsünü kültürel, dinsel ya da demokratik bir hak olarak talep edilmesini engellemek göze çarpıyor. Bu yönde oluşacak bir karşı temsil yerine, daha lise düzeyinde başörtüsünü bir "asayiş sorunu" olarak sunmak ve şiddetle bastırmak, başörtülü öğrencilerin izole edilmesinde önemli bir rol oynuyor.

"Okulun açıldığı ilk gün daha önceki senelerdeki gibi okuluma gittim. Okuldaki her bir öğrenciyi neredeyse iki polis düşecek sayıda polislerle karşılaştık. Yaşları 13-18 olan ve sırtlarındaki çantalarında sadece kitapları olan öğrencilerin karşısındaki bu polisler Terörle Mücadele'den gelen polislerdi. Sanki terörist bir faaliyet olacaktı da ona göre gerekli olan alet ve donanımlarıyla okulumuzun önünde bekliyorlardı. Biz de okulda bir olay var zannettik. Meğerse tüm bu panzerler, kasklar, coplar, silahlar ve kurşun geçirmez giysiler bizim içinmiş !!! (...)" (Aradan bir sene geçtikten sonra) Yine panzerlerle ellerinde coplarıyla, silahlarıyla (!), kurşungeçirmez kıyafetleriyle ve kasklarıyla bir sürü polis okulun önünü doldurmuştu. Ama bu seferinde ŞİDDET vardı. Polisler tarafından iteklendik, coplandık, hakaret gördük, dalga geçildik, zorla polis otolarına bindirilip

okuldan uzaklaştırılmak maksadıyla hiç bilmediğimiz yerlere bırakıldık.” (İmam Hatip Lisesi öğrencisi Esmâ)

“Ankara Abdi İpekçi Parkı’nda başörtüsü yasağını protesto için bir yürüyüşe ben de katıldım. Polis coplarının önünde kaçışımızı hiç unutamıyorum. O korku hala içimde yaşadığım bir gerçektir. Hala ne yapmıştık neden coplandık, bilmiyorum!” (Arzu)

Okul idaresi, “ikna odalarının” şiddeti, polis, bürokrasi ve yargının aracılığıyla sağlanmaya çalışılan ve “temsile uygun” bedenler yaratmayı amaçlayan disiplin, meslek hayatına girmiş olan başörtülüyü de “terörist” konumuna yerleştiriyor:

“15 yıl 8 aylık bir süreden sonra, çıkarılan bir yönetmelikle tüm hayatım ve sağlığım bozuldu. Sen 2 yıl bir terörist gibi muamele gördüm. Çağrılan her yere gidip ifade vermek, inancımın gereksiz ve zararlıymış gibi, akıl verilmesi, aşağılanmam beni çok bunalttı. Okula alınmama, boş bir odada bekletmeler, koridorda öğrencilerimi gördüğümde konuşmama izin verilmemesi, mahkemeye çıkarılmam, ‘örtüyle mesleğini yapacaksan git kendine yeni bir ülke ara’ diyen hâkimlere sabır göstermem gibi insanlık dışı muameleleri yazıyla anlatmakta aciz kalıyorum.” (Yıldız)

Başörtüsüne karşı uygulamaya konulan taktiklerin çeşitliliği ve çokluğu, totaliter pratikler olarak, adeta “topyekûn savaş” niteliğine bürünüyor.

“1998’de Milli Eğitim Bakanlığı tarafından atamamın yapıldığı Tuzla İmam Hatip Lisesi’nde de örtülü olmam gerekçe gösterilerek idari takip başlatıldı. Cezalar, psikolojik baskılar, başka okula sürgün, tecrit edilme vs. o günlerde yaşadıklarımı ifadede zorlanıyorum.” (Fatma)

Başörtülülere “zorla dayatılan medeniyet” pratiklerinin en çarpıcı örneklerine ise Türk otoriter modernleşmesinin kalesi olarak Silahlı Kuvvetler bünyesinde rastlanıyor. Başka bir ifadeyle, başörtülü eş kaynak gösterilerek, sadece kadınlar değil, erkekler de disipline edilmeye çalışılıyor:

“Hava Kuvvetlerinde subay olan eşim kendisinin dindar olması ve benim inancım gereği kapalı giyinmemden dolayı devamlı takip ve baskı altında oldu. Tabi bu baskıların oluşturduğu stres, eşim her ne kadar hissettirmemeye çalışsa da, aile huzurumuzu zaman zaman olumsuz etkiliyordu. Dindar subay ve astsubayların, tertiplenen toplantılara özellikle eşleriyle birlikte katılmaları için baskı yapılıyor, katılmayan veya eşlerini getirmeyenler cezalandırılıyordu. Çeşitli bahanelerle evimize yapılan ziyaretlerle kontrol altında tutuluyorduk ve hakkımızda raporlar hazırlanıyordu.” (Sevim)

Bu raporlar vasıtasıyla “irtica”nın “kıstasları” belirleniyor; bir subayın “irticacı” olup olmadığı “çalışkanlık arkasına kamufle olmak” ya da “içki içmemek” gibi özelliklerle anlaşılıyor, bu özellikler stratejinin gözetleme, kontrol ve bilgi-iktidar mekanizmaları içine giriyor:

“En ilginç yanı ise; irticacı(!) personelin kendilerini kamufle etmek için disiplinli ve çalışkan oldukları, birlik komutanlarının buna aldanmamaları gerektiği özellikle belirtiliyordu. O yıllarda üsteğmen olan eşim de çok çalışkan bir kişiydi. Harp Okulunu dereceyle bitirmiş, başarıyla yürüttüğü pilotluk eğitimini içki konusunda yapılan dayatma nedeniyle yarıda bırakmış, kendi isteğiyle uçuşu bıraktığı için bir anlamda cezalandırılarak, (...) radar kontrolörü yapılmıştı.” (Sevim)

Yasağın ve yasağa aykırı uygulanacak olan “ceza”nın “yasallık” kaygısı taşıması her zaman gerekmiyor. “Yasal yasaklarla” kendi meşruiyetini üreten strateji, uygulamada “yasallığın meşruiyetini” korumak zorunluluğunu taşıyor; “ince taktiklerle” meşruiyetini bir kenara bırakabiliyor:

“Benim de Esmâ’nın da karnemizdeki bütün dersler 5 olduğu halde takdir belgelerimizi vermediler. (...) Bayramdan bir önceki gün disiplin cezâmın belirlendiğini öğrendim: ‘Tasdikname ile Uzaklaştırma’. Yani okuldan atıldım. Üstelik uyuşturucu, alkol, sigara içtiğimi, okul eşyalarına zarar verdiğimi, okula yabancı birini getirdiğimi, öğretmenlere saygısızlıkta bulunduğumu söyleyip iftira ederek beni okuldan attılar.” (İmam Hatip Lisesi öğrencisi Şeyma)

Burada ilginç bir paradoksu not etmekle yetinelim. Stratejinin taktikleri bir tarafta “içki içmemeyi” “irtica” nedeni sayarken, başka tarafta, birçok “saygısızlık” örneği arasına, “içki içmeyi” dâhil edebiliyor.

Stratejinin Yasakları ve Toplumsallaşması

Michel de Certeau’ya göre, “strateji” egemen bir sınıfın ya da muktedirlerin dayattıkları bir plan, program ya da bir dil değildir. Bu muktedirlerin temel bir rol oynadıkları ve toplumdaki güç ilişkileriyle ortaya çıkmış; sınırları, dışarıdaki ve içerideki “ötekileri” tanımlayan, zaman içinde inşa edilen “bilgi”nin iktidarına işaret eder. O sınırlar içindeki “yer”de stratejiler totalleştirici sistemler ve söylemler geliştirirler. Başka bir deyişle insanlar stratejilerden bağımsız değildir; o stratejilerin içinde kendi yollarını ararlar, kabul edilmeye, hayatta kalmaya çalışırlar. Dolayısıyla, stratejinin kendini yeniden üretmek için getirdiği yaptırımlar sadece o stratejilerin gözetleme kulelerini elinde tutan “en güçlüler” tarafından değil, sıradan insanlar tarafından da “var olmak için” kullanılırlar. (Certeau, 1990) Sıradan insanlar stratejiyle örtüşürler.

Başörtü yasağının çeşitli yüzlerine ve yasağın toplumsallaşmasına ilişkin olarak, Gönül’ün anlattıkları bu topyekûn stratejinin tezahürlerine örnektir:

“Bu yasakçı zihniyet kimi zaman fakülte dekanı oldu fakültemize giremedik, kimi zaman bir ilkokul müdürü oldu bayrak törenine katılamadık. Bazen işgüzar bir güvenlik görevlisi, kimi zaman her dışınız ağırdığınızda koşarak gittiğiniz dışınız. Bazen de adliye de rastladığınız meslektaşınız.”

Yasağın etkisi hiç beklenmeyen yerlerde de sonuç yaratabiliyor. Öğrencileri nezdinde otoritesini baskıyla tesis etmeye çalışan ve rejimin gözetleme kulelerine dönüşen “üniversite” öğretim elemanları bu şekilde iktidar diliyle örtüşüp, iktidardan pay alırken, benzer çarpıcılıkta başka bir durum din eğitimin verildiği İmam Hatip Liselerinde de kendini gösterebiliyor. Yasak öncesi dönemde başörtüsünü “dinin bir gereği” olarak öğreten bu liselerin öğretmenleri de devlet otoritesiyle “amir - memur” ilişkileri içinde “uyum sağlayan”, “statükoya boyun eğen” ve disiplini içselleştiren insanlara dönüşebiliyorlar:

“Ve bu (başörtüsünün çıkarılması) İslami bir eğitim veren bazı hocalarımız tarafından isteniyordu. Hatta bunlardan bir kaç bu okulda okuyan öz be öz kızının başını bile açtıran babaydılar!” (Esmâ)

Bu “baskı ve yıldırma teknolojileri”nin başörtülü kadınlar üzerinde yarattığı kuşkusuz bir “yılgınlık” ve “bıkkınlık” söz konusu, ancak daha da etkili olan dolaylı bir etki ise, bu teknolojilerin etkilediği başka başörtülü öğrenciler ve tüm toplumsal çevre tarafından “yalnız” bırakılmışlık duygusu... Bu “izolasyon” duygusu “yenilgi”yi de beraberinde getiriyor:

“Bir-iki arkadaşımızın dışında bize destek olan hatta bizim için şahitlik eden bile olmuyor.”

“Bu arada birçok arkadaşımız hiçbir itirazda bulunmadan, başörtülerini açık derslerini takip etme niyetindeler. Bu durum müthiş moralimizi bozuyor, destek beklerken tamamen yalnız kalıyoruz. Onların bu tutumları yüzünden okul idaresinin bize tepkisi çok daha sert oluyor. Okul kimliklerimiz elimizden alınıyor.”

“(Eylem sırasında polisin müdahalesi karşısında) Bizi izleyen ‘mübarek’ Bursa halından tık çıkmıyor, bu kadar ilgisizlik ve ruhsuzluk bizi çok üzüyor.”

“Vizelerimize giremiyoruz, girebildiğimiz sınavların ise sonuçları açıklanmıyor. Cezaların ardı arkası kesilmiyor, bu kez de bir aylık uzaklaştırma cezası verilmesi gerekirken bir dönemlik uzaklaştırma cezası alıyorum. Bu şekilde devam edeme-yeceğimi düşünüyorum ve okuldan kaydımı alıyorum.” (Melek)

Stratejinin gücü, kategorize edilerek, ötekileştirilerek izole edilmiş olan kesimlere karşı toplumsal ilgisizlik, duyarsızlık ve tepkisizliği üretmesinden kaynaklanıyor.

Ancak strateji kavramı, “taktiklerle” birlikte var olabilir; “uyum” sağlarken stratejiyi dönüştüren, çarpıtan taktikler aynı zamanda hayatta kalmak, hayatı sürdürülebilir kılmak için bir “direniş”tir... Başörtüleriyle üniversiteye girmeye çalışan genç kadınların güzergâhları aynı zamanda direniş hikâyeleriyle doludur.

Direniş

Strateji taktikler uygulayarak kendini yeniler; insanlar tarafından kabul edilmesini sorgulama potansiyeli taşıyan yeni hareketleri, yeni dilleri, yeni var oluş biçimlerini bastırmak veya içinde eritmek için yeni ikna ve baskı yöntemlerini devreye sokar. Ancak taktikler esas olarak “zayıfın silahıdır”. Strateji bir “yer”e sabitlenmek, dolayısıyla egemen olan dilin her zaman için kabulü üzerine kurulurken, taktikler “zaman”a bağlıdır ve o söz konusu sabit alan üzerinde hareket halindedir. Başörtüsünü yasaklayan ve yasağı sabitlemeye çalışan stratejiye karşı başörtülüler (ya da o “yer”de yaşayan bütün bireyler, gruplar vb.) değişkenliğin ve akan zamanın avantajlarını kullanırlar. Bu nedenle, taktikler vasıtasıyla gerçekleşen direniş yolları ve taktiklere bağlı olarak stratejinin farklı üretimleri değişimi beraberinde getirir.

Taktikler “kurnazlıklar”, “küçük veya büyük kahramanlıklar”, “farklı yorumlamalar” ve bazen sadece “uyum ve teslimiyet” görünümü altında tezahür edebilir. Ancak her halükârda bütün bunların stratejide bıraktığı izler mevcuttur.

“Bu uygulama bir hafta sürdü, bu zaman zarfında kimse başörtüsünü (türbanını değil) açıp okula girmediği gibi, erkek öğrenciler de derslere girmeyip bize destek oldular ve bu uğurda, hesapta bize Allah’ın emir ve yasaklarını öğretecek bazı hocalar tarafından dayak yeme pahasına...” (Esma)

Başörtülü öğrencilerin okullarında gösterdikleri direniş öncelikle bir “karar anı” gerektirir ve bazen “bilek güreşi”ne de dönüşebilir:

“Bize yarım saat mühlet verdiğini, bu yarım saat içinde herkesin başını açmasını, açmayan olursa onu idareye indireceğini söyleyerek dışarı çıktı. Ve karar anı... Herkes istisnasız bütün kızlar başlarını açtılar. (...) Birden içime öyle bir huzur doğdu ki bütün o kararsızlıklarım bir yana artık kararımı vermiştim. Başörtümü arkadan tekrar bağladım ve kızlara dönerek ‘Kim benimle idareye inecek?’ dedim.” (Şeyma)

“Çok geçmeden lise ikide Milli Güvenlik dersinde bütün bu korkularla yüzleşmek zorunda kaldım. Dersimize gelen öğretmen sınıfta bu şekilde bulunduğumuz sürece ders yapamayacağını, başlarını açmayanların sınıfı terk etmelerini gerektirdiğini söylüyordu. Hiç kimse yerinden kalkmayıp durumunu değiştirmeyince kendisi sınıfı terk etmişti.” (Nigar)

Ve taktiklerden çok daha somut, yeni ve açık bir kelime –“direniş”- öğreniliyor:

“Her gün yeni bir haber geliyordu. Polisler okul kapısında bekleyecek, öğrenciler uzaklaştırılacaktı. O günlerde ‘direniş’ kavramıyla tanıştık. Kendi ülkemizde, kendi okulumuzda inandığımız gibi eğitim alamayacaktık. Direnecektik...” (Nigar)

Belki de başından itibaren “engelli koşu” niteliğindeki eğitim macerası içinde kazanılmış “tutunma” yeteneği “ne olursa olsun okula girmek” çabasını ve teslim olmamayı da beraberinde getiriyor:

“Ve, üçüncü hafta başından itibaren giriş kapılarına üniversitenin güvenlik görevlileri dikiliyor. Başörtülerini açmayanların giremeyeceklerini söylüyorlar. Ancak görevlilerin kısa süreli ayrıldığı zamanlarda girebiliyoruz içeri, fırsat bulabil-dikçe de pencerelerden atlayarak...” (Melek)

Sürekli mücadele, sürekli taktikler başörtülü öğrencilerin artık bir “hareket” niteliği kazanan direnişlerine yeni bir boyut katıyor: “Tecrübe” ya da “birikim”...

“Bizler boş durmadık tabii. 1998 yılı eğitim süreci boyunca sesimizi duyurmak için bir çok eylem, yürüyüş, protesto yaptık. Yanımızda Mazlum-Der, avukatlar ordusu, çevik kuvvet üçlüsü vardı her zaman. Artık ayrılmaz parçalarımızı bu grup. Polis jopları altında ezilirken avukatlar haklarımızı savunuyor, basın görün-tülerimizi yayınlıyordu.” (Nevin)

Önceleri, farklı sosyal ve kültürel kökenlerden gelen insanların mağduriyet karşısın-da sadece duygudaşlık yaşadıkları dağınık ilişkiler, bizzat mücadelenin içinde kaza-nılan tecrübeyle birlikte “yeni bir kimliğin örgütlü mücadelesi”ne dönüşüyor...

“30 bin kişinin katıldığı yürüyüşler oldu bazen. Ama zamanla bu sayı azaldı. Önce başka görüşten arkadaşlar ayrıldı safımızdan. Okuyup bir meslek sahibi olmak isteği olanlar da ayrıldı bir süre sonra. Artık belli kişiler kalmıştı alanda. Ve bizler şahitler olmak için bırakmadık mücadelemizi. Özgür-Der’i kurduk 1999 senesinde... Dernek kurulmadan bir ay önce, 15 Aralık ’99’da, Edebiyat Fakültesi önünde gözaltına alındım 21 arkadaşla. Bu da hayatımdaki başka bir deneyimdi. Bir gece kaldık nezarette. Sabaha kadar özgürlük marşları söyledik. Ertesi gün öğlende mahkeme oldu.” (Nevin)

Basit bir ifadeyle, başörtü mücadelesi artık “eğitim almak isteyen genç kızların” hikâyesi değildir. “Başörtülü kızlar” stratejinin en somut temsili olan modern devlet ve onun yargı erkiyle karşı karşıyadır. Bu, “saflık” halinin yeni bir safhayla, mahkeme duvarlarıyla, adliye koridorlarıyla, “sanıklık” ve “mahkûmiyet” halleriyle ve hatta “ya-sadışılık” ile tanışma faslıdır.

“Her lisede farklı uygulandı yasaklama ve memuriyetten men süreci. Bizim idari

soruşturmalarımız devam ederken mahkeme yüzü görmemiş bir çok kişi gibi adliyeye çağrıldık emniyet kanalıyla. Eşe dosta, polisni bizi niye aradığını anlatmak oldukça zorladı kırılğanlaşan ruhumuzu.” (Ayşe)

“Benim de içinde bulunduğum 7 kişiye mahkeme bittikten kısa bir süre sonra gıyabi tutuklama kararı çıktı ve biz günlerce gizlenmek zorunda kaldık. Gerçi sonra kaldırıldı bu karar ama...” (Nevin)

Kısaca, başörtüsüyle üniversiteye kadar süren inişli çıkışlı hayat güzergâhı, üniversite ile birlikte yeni bir kırılımla karşılaşır: Bireysel düzeyde yaşanmış olan hikâye, kolektif bir hareketin hikâyesine dönüşür. Ancak bu süreç “acılı” bir süreçtir ve bir yandan “sonuna kadar hukuk mücadelesi”nden sahneler içerirken, kimi zaman cezaları, bazen de “yalnızlaşmayı” da beraberinde getirmektedir.

“Sene sonuna doğru giriş formumun iptal edildiği haberini aldım ve ardından hukukçuların kapılarını çalmaya başladım. Gurup halinde mücadele etmeyi kararlaştırdığımız arkadaşlarımdan yanımda kimse kalmamıştı. Çoğunun ailesi buna destek olmamıştı. Davayı bana destek olan hukukçuların yardımıyla açtım.” (Nigar)

“İki sene içerisinde Türkiye’de açtığım dava sonuçlandı. Dosyayı yine bana destek olan kişi ve kurumların yardımıyla AİHM’ne gönderdim.” (Nigar)

“Mahkemeler, okuldan eve gelen para cezasına çevrilmiş devamsızlık bildirimleri, ikna için öğretmenler tarafından sıkıştırılmam... Hiç biri beni yıldırmadı. Ailem ve avukatımla birlikte 3 sene sürecek hukuki bir mücadelenin içinde kendimi buldum. İki sene boyunca bilgilerimi taze tutmak için dershaneye gittim. Umudumu hiç bir şekilde kaybetmedim. Sabırla diplomamı alacağım günü bekledim. (...) 3 sene sonunda davam çıkmaza girdi. Bu arada sekizinci sınıftan mezun olabilmenin alternatiflerini aradık. On beş yaşımı doldurduğum zaman açık ilköğretime başvurdum. Orta sonu oradan bitirdim. Orta son bir şekilde bitmişti.” (Seda)

Ancak sorunun kolektif algısı, bireysel inanç ve yalnız olunmadığı düşüncesi, her şeye rağmen, “umut”u ve çare arayışlarını da sürekli kılar. Yaşanan tecrübeler başka insanların kapılarını açar. Örneğin “İslami eğitim veren bazı hocaların” başörtüsünden vazgeçilmesini istediklerine tanık olunurken, bunun tam tersi yani başörtüsüyle dayanışmaya giren hocaların varlığı, başörtülü genç insanın algı dünyasını genişletir; onu başka gerçekliklerle karşı karşıya getirir.

“Ve bu hoca her hangi bir İslami hayat tarzı olmayan ve bu uygulamayı daha birçok akıllı selim insan gibi saçma bulan bir hocaydı.” (Esma)

Ya da başka dünyaların da kapıları açılır, uluslararası tecrübe kazanılır.

“O gün sonunda olan oldu, okuldan atıldım. Uzaklaştırma nedenim ise, kayıt yenilemede başörtüsüz fotoğraf vermememdi. Ama bu ülke bizim, emir Allah’ın düşüncesiyle hep gönlümü ferah tuttum. Avusturya Viyana Üniversitesi Bilgisayar Mühendisliği bölümüne başlayıp başörtülü okul kimliğime kavuştuğumda, çocuklar gibi mutlu olmuştum.” (Mülkan)

“Yurtdışındaki eğitim esnasında da insanlara daha bir anlayışla yaklaşmayı ve her grup insanlarla diyalog kurulabileceğini anladım... Bilmenizi isterim ki ben çok şeyler kazandım. (Ayşe)

Umut ve Umutsuzluk Arasında Kimlik ve Toplumsal Hareket

Söz konusu olan ucu açık bir toplumsal harekettir. Herhangi bir toplumsal hareket analizinde görebileceğimiz gibi, burada da aktörlerin iradesinden farklı sonuçlar üreyebilir. Gene herhangi bir toplumsal harekette görebileceğimiz gibi, başörtülü genç insanların da bu zorlu süreçte inşa ettikleri / “edildikleri” kolektif kimlikleri savunmacı ve yeniye keşfeden özellikleri aynı anda taşıyabilir. Benzer şekilde umutsuzluğu (kriz eğilimlerini) ve umudu içeren bir karakter taşıyabilir. Bu özellikleriyle başörtülü kadınların hareketi de sosyolojik bir zenginliğe sahiptir.

Öncelikle yasak her yeredir, tecrübe de her yeredir.

“21. yüzyıldayız ve bu yasağın halen milyonlarca mağduru var. Olmakta da... Okula giremezsin, hastaneye giremezsin, adliyeye giremezsin... Kamusal alan diye adlandırılan hiçbir yere bu kimliğinle giremezsin.” (Seda)

Böyle bir tecrübeyle, şaşkınlık, hayal kırıklığı, başarılı olduğu düşünülen bir meslekten kopuş, sosyal-sınıfsal olarak çöküş ve düşüş, çıkılan o zorlu yolun en başına -geleleneksel ataerkil dünyaya ve cinsiyet rollerine, “utanç” haline- dönüş ya da cinsiyetçi-ayrımcı uygulamalarla bütün umutların kırıldığı bir süreç yaşanabilir:

“Örtümün sebep gösterilerek işten atılmam bizi şaşkına çevirdi. Çünkü ben yıllardır bu kıyafetimle devletin okullarında okumuş, öğretmenlik başvurumu bu şekilde yapmış ve kabul edilmişim. Şimdi birdenbire ne değişti de ismimi kaybetmişim? (Fatma)

“Ben 12 yaşımdan beri sürekli başörtülü okumuş ve öğretmenlik yapmışım. Hayatımın hiç bir aşamasında başımı açmamışım. Çünkü başörtüsünü Allah’ın emrettiğine inanıyor ve onun için örtüyordum. (...) Öğrencilik ve meslek hayatımda sürekli takdir görmüştüm. Zor şartlar altında her türlü engeli aşmayı başarmıştım. Fakat önüme başörtüsü engeli çıkarılmıştı. Anasol-M Hükümeti bizleri vatan

haini gibi görmeye başlamıştı. Hükümetin bu tavrı bizi hayal kırıklığına uğrattı. Çok geçmeden çalışma hakkımız ve giyinme özgürlüğümüz elimizden alındı, sonra görevden alındık.” (Dürdane)

“Şimdi ise evinde adeta hapsolmuş, etkisiz eleman haline getirilmiş, hiç bir değeri olmayan sıradan bir ev hanımıyım. Hatta 4 çocuğumla maddi sıkıntı içinde kıvraniyorum. Çok zeki ve başarılı olan çocuklarımla eğitim ve beslenme giderlerini dahi karşılayamıyorum. Gün geçtikçe borca giriyorum. Bu borcu ne zaman ve nasıl ödeyeceğimi de bilmiyorum.” (Dürdane)

“Gençliğimin en verimli çağında eve kapatıldım. Çevremdeki hanımların çoğu ilkokul mezunu, düşüncelerimi paylaşıcağım bir dost bulmak oldukça zor. Önce ‘kızlar okusun’ dediler, okumak için canımızı dişimize taktık okuduk; şimdi yenisinden okumak istesem bile okuyamıyorum. ‘Sosyal hayata katılın bir iş sahibi olun, kocanıza köle olmayın’ dediler; çalışmak istedim, izin vermediler. Beni kocama köle yaptılar. Ondan para isterken ne kadar utandığımı anlatamam.” (Arzu)

“20 yıllık bir eğitim sonucunda en büyük hedefim olan öğretmenliğe ulaştım ve buna göre bir hayat çizgisi çizdim. Belli bir kariyerim ve buna göre belirlediğim standartlarım oldu. Fakat işime son verilmesiyle hayatım tamamen altüst oldu. Şimdi başörtülü olduğum için hiçbir okulda çalışamıyorum. Tezgahtarlık için başvurduğum bir mağaza bana çok cüz-i bir ücret teklif etti. Bunun sebebini sorunca başörtülülere zaten kimsenin iş vermediğini bununla yetinmemi söyledi.” (Esmâ A.)

Kuşkusuz bu düşüş sadece bir “konum değiştirmek” değildir. Modernlik yolunda ilerlerken, bizzat modernliğin dilini tekeline alan kontrol araçlarının baskısı nedeniyle okuldan, mesleki hayattan koparılmış yıllar boyunca süren bir travmanın da kaynağı olabilmektedir. Hayatı anlamlı kılan işaretlerden bu kopuş, hayat mücadelesiyle kazanılmış ve öğrenilmiş bir sorumluluk duygusunun da içine gireceği bir kap bulamaması anlamına gelmektedir. Öğretmenlik mesleğini artık icra edemeyen Arzu’nun durumu buna örnektir.

“Eylül ayı gelip de okula giden mavi önlüklü, formalı çocukları görünce içim sızlıyor. Siz tebeşir nasıl kokar bilir misiniz? Çocuğumun veli toplantısına bile gitmeye çekiniyorum. Hangi okula gidersem gideyim üzülyorum. Ağladığımda sarıldığım, aktığımda burnunu sildiğim, düşünce pantolonunu çektiğim, yaramazlık yapınca kızdığım, oyunlar oynadığım çocuklarım geliyor aklıma... Üzülyorum.”

Ancak öte yandan, başörtülü kadınlar bu travmatik durumu dengeleyebilecek ve krize dönüşmesini nispeten engelleyebilecek -her zaman aynı güçte olmasa da- bir “sermaye”ye sahiptir: “İnanç”... İnanç, yaşanan dışlama ve baskı karşısında okulun ya da mesleğin taşıdığı anlamdan daha üst bir anlamı devreye sokmakta; bu üst anlam

için “fedakârlık”, terk etmek zorunda kalınan bir alanın getirdiği kayıp duygusunu telafi edebilmektedir.

“Beni yaratan, yaşatan, sonsuz nimet veren Rabbim, örtünmemi ona itaat etmemi istiyordu. Bende öyle yaptım, örtündüm ve elimin tersiyle hayallerimi, ümitlerimi, beklentilerimi bir kenara atıverdim. (Emel)

Emel, “hayallerini, ümitlerini, beklentilerini bir kenara atıverirken”, yasağın sonuçları Zahide’nin umutsuzluğunu “yas”a dönüştürmektedir.

“Allah katında üstünlük kriterinin takva olduğunu, takvanın en güzel tercümesinin ‘Yaratana ve kullara karşı sorumluluk bilinci olduğunu’ söylüyordum. Sorumlulukların en ağırını insanın yüklediğini, iradenin omzumuzdaki emanet ağırlığını daima hissetmemiz gerektiğini hatırlatıyordum. Hepsi bitti. Nuru çekilmiş gün misali karardı gelecek. (...) Ye’se izin vermiyor dinim; bu yüzden ye’se kapılmıyorum. Fakat bu kadar aşkla doluyken parmaklarımın arasından gönülsüzce kayıveren, daha doğrusu zorla çekiştirilerek benden koparılan mesleğimin yasını tutuyorum. Bugünlerde hep siyah renkli elbiseler giyiyorum.” (Zahide)

Umutsuzluk sürekli olarak hissedilen bir yakınlıkta olsa da, sorun özel ve bireysel bir boyuttan çıkıp, kolektif bir boyuta ulaşıncaya, bireysel umutsuzluk kolektif bir umuda kapı açmaktadır. Yasak sorunu çok daha genel bir çatışmanın içine eklenmektedir; tarihsel olarak “anamlı” bir mücadele fikri ve bir toplumsal hareketin aktörü olma bilinci belirginleşmektedir.

“O zaman anladım ki bu kavga basit bir kavga değil, bu kavga dünya kurulduğundan beri süregelen hak-batıl kavgası. Bu, tıpkı Amerika’nın önce Afganistan, sonra Irak, sonra belki İran ve devamı gibi saldırılar zinciri. Önce üniversitelere başörtüsü yasağı, sonra da özel dersanelere, sonra kamu dairelerine, sonra belki de sokağa çıkma yasağı. Bu yüzden, artık kavganın bitmesini istemiyorum. Çünkü bu biterse ardı da gelecektir. Buna bütün kalbimle inanıyorum. Kavgamızın bitmemesi dileğiyle...” (Nermin)

“Umarım kendi ülkemizde ortaokulu, liseyi, üniversiteyi başörtülü okuyabiliriz... Umudu, Allah’ın gücünün her şeye yettiği asla unutulmamalı... Hemen pes edilmemeli... Bu bir sınav, sabredilmeli... Direnilmeli...” (Esma)

“Zaman bizden çok şey alıp götürdü belki.. Ama yüreğimiz, inancımız ve umutlarımız hep tazeydi. Yılgınlık göstermedik ve yorulmadık.. Sistem istediğini alamadı bu yüzden bizden... Belki okulumuzu bitiremedik, kariyer yapamadık ama hala ayaktaız ve başörtümüzle ve inançlarımızla varız. Hayatın her alanında olmaya devam ediyoruz. Tabii kamusal alan haricinde!!!” (Nevin)

Burada söz konusu olan, herhangi bir sosyal aktörün mücadelesi değildir; başörtülü kadınlar, inanan ve okul, iş gibi bu hayata dair gerekçeleri aşan, bu yüzden çok güçlü bir referansın desteği altındalar. Dolayısıyla, her türlü olumsuzluğa, umutsuzluğa rağmen, topluma ve toplumsal değişime olan güven netleşmekte, direnişin gücüyle bu güven “özgüveni” de güçlendirmektedir.

“İnsanlık tarihi inandığı gibi yaşamak, o şekilde eğitim almak isteyen insanların hak talebini nasıl geçmişte gördüyse bu günde görmektedir. Er ya da geç haklar sahiplerine iade edilip, adalet yerini bulacaktır. Hakiki manada sorunlarına sahip çıkan bir milletin ve hukukun üstün kılındığı bir toplumun varlığı ancak buna ön ayak olacaktır.” (Nigar)

“Şimdi düşünüyorum da; evet acı ve sıkıntı çekmiştik. Yaralarımız derindi. Bu yasa çok şeyimizi alıp götürmüştü. Ama bizler nelere sahip olduğumuzu, aslında nelere sahip olmamız gerektiğini öğrendik. Her türlü haksızlığa karşı nasıl tavır alınacağını, hak aramanın yollarını öğrendik. İnandığımız değerler adına, bu mücadeleye adına, kendi adımıza bedeller ödedik. Hala varlığını koruyan yasağa karşı, hala mücadele edenler gücümüze güç katıyor bugün. Bizler haklıyız.” (Nigar)

“Şunu anlamaları gerekiyor. Aramızdan yorulan, vazgeçenler olsa bile başörtümüz kimliğimiz ve kimliğimiz için mücadelemiz sonuna kadar sürecek. Hoşlarına gitse de gitmese de başörtüsü Allah’ın emridir ve o emrin üstünde emir yoktur. Hepimiz onun kudreti altındayız. Bu bir sınavsa alnımız aklıyla bu sınavdan çıkmalıyız.” (Seda)

“Bir gün haksızlıkların son bulacağına ve yeniden mesleğime döneceğime inanıyorum, bunu umut ediyorum. Çünkü biliyorum ki ümidini kaybeden insanın kaybedecek hiçbir şeyi yoktur. Hakikatin ışığı zulmün karanlığını ortadan kaldıracak kadar güçlüdür, tıpkı gündüzün gelmesiyle gecenin gitmesi gibi. (Fatma)

Bugün Modernleşme, Küreselleşme ve Kamusal Alan

İşte modern hayat görüntüleri, içine giren bu “başörtülü insanlar” vasıtasıyla değişiyor. Başörtüsü “iyi işleyen modern yapı” temsilini, görüntüsünü -varsayımını- bozuyor ve bireyler benzer değerleri (eşitlik, özgürlük...), talepleri (tanınma, demokratik haklar, refah...) paylaşıyorlar da bu “bozulmuş” yapının farklı köşelerine savruluyorlar.

Başörtüsünün, değişim yaşayarak modern hayata giren dindar kesimlerin çok rafine, özellikle kentli, deneyim kazanmış direnişlerinin sembolü olarak belirginleşmesi, öte yanda, daha az rafine olan, var olan Seküler stratejilerin düzleştirici dilini (“başörtüsü siyasi bir araçtır”) kullanan bir tepkiyi provoke ediyor. “Art niyet” aranan meselelerin hepsinde olduğu gibi, başörtüsü de aslında gündelik hayatta bir var olma biçimi ve

bütün iddiaların tersine, dinsel, toplumsal ve kültürel, yani hayatın ve insanın bütünselliğine gönderme yapan bir pratik. Yani başörtüsü bu haliyle başka bir “bütünselliği”, ulusun bütünselliğini sorguladığı için çok daha genel bir direnişin ya da rahatsız edici bir “uysallaşmama” halinin sembolü olarak algılanıyor ve tepki görüyor.

Ancak, burada bir parantez açarsak, meselenin sadece başörtüsü vesilesiyle bölünen bir toplum olmadığını görebiliriz. Başörtüsünün yanı sıra, sembollerile, ritüelleriyle birbirinden ayrıran fakat bu farklılaşma ya da ayrışmadan daha da önemlisi birbirinden korkan ve nefret eden toplumsal parçalar ortaya çıkıyor. Modern ulus-devletin homojenlik iddiasını, temsilini ve niyetini bozma riski taşıyan her türlü farklılık (dindarlığın yanı sıra, Alevilik, Kürtlük, gayrimüslimlik, özellikle Ermenilik ya da örneğin 1915 gibi dönemler üzerine farklı tarih okumaları...) konusunda benzer bölünmeler olduğunu, farklı ötekilerin “başörtüsü”nde olduğu gibi dışlama mekanizmalarına maruz kaldığını söyleyebiliriz.

Bu dışlama ve kontrol mekanizmalarına rağmen, hayatı kontrol etmek ve çok farklılaşmış toplumsal kesimleri tekleştirmek mümkün görünmüyor. Bu farklılaşmayı ve farklılaşmaya karşı gösterilen tepkileri anlamak için kamusal alanın günümüzdeki anlamını tartışmak faydalı görünüyor.

Her şeyden önce Habermas’ın (1978) burjuvazinin mücadelesiyle ilişkilendirdiği ve “medenileştirme süreci”nin en önemli sahnelerinden biri olan “kamusal alan”ın bugün dünyanın her köşesinde önemli bir meydan okumayla karşı olduğu söylenebilir. Sermaye ve kapitalizm ulusal sınırlarla sınırlı kalamadığı için kamusal alan da artık “ulusal” değildir. Egemenlik ulusal sınırların üstüne çıkmıştır. Kamusal alan “serbest tartışma” alanı olarak da küreselleşmiştir.

Bu arada Türkiye’de uygulamalara ve resmi ya da hâkim söylemlere bakarak, tutarlı bir “kamusal alan” tanımlamasını yapmak imkânsızdır. Esas olarak, fiilen yaşanan ve seçkin zümrelerin araçsallaştırdıkları ve çıkarlarına uygun olarak yorumladıkları hayali bir araçtan bahsetmek daha doğrudur. Bu nedenle kamusal alan bazen “havaalanı apronu”, bazen “ameliyathane”, bazen “okul”, bazen “meclis”, “mahkeme” ya da “yeşil alan” olabilmektedir. Ama bu araçsallaşmış alanın yanı sıra somut bir mücadele alanı söz konusudur. Yani zaten kamusal alanın mantığına uygun bir şekilde, iktidar mücadelesinin, modern yurttaşın temsilinin somutlandığı bir alandır. Dolayısıyla, bu haliyle de batıdaki kamusal alan mücadeleleriyle paralellik sunuyor. Özellikle Türkiye’nin taklit ettiği ve laiklik ithalatını yaptığı Fransa’yla benzerlik açıktır. Kuşkusuz farklılıklar olmasına rağmen (İslam ve Katoliklik; modernliğin yukarıdan aşağı tesis edilmesi ve nispeten güçlü sınıfların dinamik mücadeleleri sonucunda ortaya çıkması gibi), her iki ülke de dine karşı alınan sert, “devrimci” tavırlar bakımından ve bu tavırların kamusal alana yansımaları açısından birbirlerine benziyor. Ama başka ülkelerde, örneğin Almanya veya İngiltere’de kamusal alanın “serbest tartışma” özelliği daha görünür vaziyettedir. Bu, kuşkusuz bu ülkelerin küreselleşme süreçlerine daha fazla uyum

sağlamış olmalarından kaynaklanıyor. Ama bu özellik, o ülkelerde kamusal alanın bir iktidar mücadelesine, özellikle kendisini “nötr” ya da “dindışı” olarak sunan klasik modernizme karşı yükselen kültürel (dinsel, etnik...) seslerden kaynaklanan bir mücadeleye sahne olmadığı anlamına gelmiyor.

Aslında kamusal alan zaten hiçbir zaman inançsız olmadı. Bir tür inanç üzerine kurulu olan geleneksel toplumsal yapılardan çıkmak için, yükselen modern burjuvazi “inançsızlığı” ya da bir tür inançsızlığı vazetmek zorundaydı. Aslında kendisinin de bir inancı vardı: “araşsal akıl”a olan inanç... Bütün kurgusu, anlattığı, hayal olarak sunduğu dünya bu inanç üzerine kuruluydu. Oysa burjuvazinin ulusal çapta yarattığı manyetizma; ulusun, geleceğe dönük olarak, büyük Modernist (kapitalist ya da sosyalist) yürüyüşü, bugün söz konusu ayrışma ve bölünme içinde süremiyor. Toplumlar bugün kendilerini, sadece “ulus”, “ulusal pazar” bağlamında, burjuvazinin toplumu olarak var edemiyor. Böylesine dar bir alana sıkışmak artık modern insanı boğuyor ve kendisini ve ayrışan parçalarını yeniden “bütünleştirmek” istiyor.

İşte bugün modern toplumların hiyerarşik yapısı ve “rasyonel ilerililik” dinamiği karşısında en güçlü muhalefet, özel alana itilen kültürel referanslardan geliyor. Bu muhalefet, küreselleşme dinamiklerinin (sermayenin akışkanlığının neden olduğu sınır ihlalleri) getirdiği rüzgârla birlikte bugün “serbest tartışma” alanına daha çok giriyor ve alternatif inançlarla birlikte geliyor.

Referans bolluğu, dünyanın sahip olduğu olağanüstü farklılaşma, modernitenin “iyilikleri” yanı sıra, getirdiği “kötülükler” karşısında bölünmüş olan parçalar, hayatı yeniden anlamlandırabilmek için tekrar birleşmeye çalışıyor. Bu çaba en çok ulusal çapta derin bir kriz yaratıyor. Bu küresel düzeyin sorunsuz olduğu anlamına gelmiyor. Ancak her halükarda, yeni zamanlarda kamusal alan ve özel alan ayrımı da anakronik bir özellik sunmaya başlıyor; çünkü modernlik zaten özel alana da girdi. Ama özel alan da fiilen kamusal alana girdi. Hiçbir dinsellik, hiçbir dil sadece evde yaşanmıyor; çünkü bunların hepsi modernliğin dilini öğrendi. Gündelik hayata, karanlık olduğu iddia edilen o dünyaya kapatılan pratikler bugün modern hayatın içine giriyor. Modernist, ulusalcı dilin, kamusal alanı 19. yüzyıldaki gibi tanımlamaya çalışması, kendisini ulusun arkasına saklamaya çalışan zümrelerin, sınıf iktidarının bunu artık becerememesi anlamına geliyor.

Dolayısıyla bugün bir takım insanların inançlarıyla kamusal alana çıkmak istemeleri, aslında şeffaflık talebidir; normalleşmedir. Tarihsel bir parantezin kapanmasıdır. Bu da bizi normallik üzerine yeniden düşünmeye getirir. Örneğin “çocuklarda başörtüsü” meselesini düşünelim. Türkiye’de laik çevrelerde yaygın bir şekilde, “küçük yaşta başörtüsüne sokulmuş” kız çocuklarının gelecek için yarattığı korkudan bahsedilir. Yani buna göre, küçük kız çocuklarının başörtü takması “anormaldir ve çözülmesi çok zor karmaşıklığa neden olabilecek niteliktedir. Ancak durum çok daha basittir. Küçük yaşta “başörtü takmak”, kız çocuğun yaşamış olduğu dindar ve/veya geleneksel aile ve çevrede en basit ifadesiyle “normal”dir. Tıpkı, küçük yaşta “başörtü takmama”nın

(“baş açık olma”nın), başka bir kız çocuğunun yaşamış olduğu modern-seküler-laik aile ve çevrede en basit ifadesiyle “normal” olması gibi... Aradaki fark şudur: modern-seküler çevreler modernleşmenin bütün ehlileşme operasyonlarından geçmiş ve bu operasyonlar sonunda maruz kaldıkları homojenleştirici yeni ve ithal değerleri “normal” olarak içselleştirmiş; dindar çevreler ise çok daha uzun bir sürecin içinden gelen “baş örtme” pratiklerini “normal” olarak içselleştirmişlerdir. Aslında başörtü takmak, “çocuk bedenini ele geçirmeye” çalışan moderniteden eski ancak, modernitenin ehlileştirme pratiklerine karşı yeniden rakip olan başka bir stratejinin tezahürlerinden biridir... Kısaca modern strateji ve onun Kemalist versiyonunun bu rekabete tahammül edememesi söz konusudur. Kaldı ki, yukarıda aktardığımız tanıklıkların da gösterdiği gibi, başörtüsü çok farklı pratikler içinde ve farklı gerekçelere bağlı olarak takılmaktadır. Dinin emri, geleneksellik, ataerkil baskılar, alışkanlık gibi bu gerekçeler ise yasak karşısında toplumsal bir hareketin zemininde bir üst kurguya çıkmakta, siyasallaşmakta ve modern demokratik bir hak talebine dönüşmektedir.

Kamusal alanın başörtüsünden arındırılması modernizmin belli bir formata hapsetilmesi ya da daraltılması olarak yorumlanabilir. Bu modernizmin kendisini modernleştirememesidir. Değişimin kontrolünü elinde tutamayan, değişimle birlikte değişmeyen egemen zümrelerin –modernizmin dilini kullanırsak- gericileşmesidir. Çünkü sanayi toplumunun lideri burjuvazinin en büyük derdi, özel alana iterek ötekileştirdiklerini de son amaç olarak modernleştirmek ve dönüştürerek içeri almaktır. İşte o ötekiler bugün sadece modernitenin beşiği Avrupa’da değil; yukarıdan aşağıya modernleşmenin seçkinler eliyle gerçekleştirildiği Türkiye’de de içeri girmek istiyorlar. Aslında bu egemen sınıflar, modernitenin mantığına aykırı bir şekilde “savunmacı” ve bu nedenle bir anlamda “gerici” pozisyona düşmek yerine, “ötekilerin” kamusal alana girmek istemeleri karşısında hegemonyalarını geliştirme fırsatı bulabilirlerdi. Ama “içeri alarak” güçlenmek yerine korkarak tepki geliştirmeleri, bu seçkinlerin aslında arkasına saklandıkları rasyonalitenin mantığına da pek vakıf olmadıklarını gösteriyor.

Burada klasik anlamda laikliği düşündüğümüzde de, kamusal alanın yaşadığı süreçle benzerlikler kurabiliriz. Öncelikle, laiklik, Protestanlaşma ve kapitalistleşmeye bağlı olarak yaşanan sekülerleşmenin yanı sıra, Fransa gibi, eski rejimin ruhban sınıfına açılan savaş sonucunda varılan radikal bir çözümdür. Bir anlamda yeryüzü iktidarının tesis edilmesi, yani toplumun rasyonel olarak yönetilebilmesi için, yukarıda sözü edilen “ayrışma”nın sağlanmasıdır. Yeryüzü iktidarına müdahale edebilecek metafizik referansların merkezden uzaklaştırılmasıdır. Yani laiklik modernizmin bir aracıdır ve bu özelliğinden ötürü “nötr” değildir; son tahlilde, ideolojiktir.

“Kemalist laiklik modeli” ise Türkiye’de kamusal alan tartışmalarına benzer şekilde oldukça karmaşıktır; çünkü toplumsal hayatın değişimine uygun bir cevap vermekten uzaktır. Örneğin, laiklik kamusal alanın dinden temizlenmesi midir? Eğer öyleyse, topluma kamusal alanın en merkezi yerlerinden birinde belli bir din anlayışını öğret-

mek ve benimsetmek işlevine sahip Diyanet İşleri Başkanlığı'nın anlamı nedir? Ya da bu model din görünümünü altında bir tür rasyonel vatandaşlar yetiştirilmesi midir? Ya da tersi midir? Rasyonel görünüm altında, cumhuriyete bir dine bağlanırsın gibi bağlanacak olan dindar vatandaşlar yetiştirmek midir?

İçine "Kemalist" sıfatı eklenerek kurgulanan bir laiklik modeli, bir zümrenin iktidarı için kullandığı bir stratejidir. Kurucu bir sembol olarak Atatürk'e kutsiyet atfedilerek, ya da bunu araçsallaştırarak, asla laik olmayan bir şekilde "dinin yönetilmesidir".

Modernliğin Teorisinin "Bilimselliğini" Kaybetmesi

Sonuç olarak, modernliğin kamusal alanı, iddiasını gerçekleştirememiştir. Sadece Türkiye gibi modernitenin ithal edildiği; toplumsal mühendislik, sert laiklik uygulamaları, askeri darbeler gibi "özel koşulların" olduğu ülkelerde değil, aynı zamanda modernitenin ve medeniyetin merkezi olma iddiasındaki Avrupa ülkelerinde de gerçekleştirememiştir. Ya da gerçekleştirmiş olduğu modernlik, bugün dünyanın farklı yerlerdeki farklı modernitelerin ve daha da somut olarak göçmenlerin meydan okumasına maruz kalıyor. Rasyonel olarak tanımlanmış olan insanın, ikiye bölünmüşlüğü tam olarak içselleştirilmesi mümkün olmadı. Özel yaşam -aynı doğa gibi-, toptan yok edilmek bir yana, hapsedilemedi. Modernist projenin kendini bugün artık evrensellikle özdeşleştirmesi imkânsız bir hale geldi. Bu evrensel doğruluk iddiası hem düşünce düzeyinde, hem de bizzat yaşananlar düzeyinde itibarını kaybediyor...

Kamusal alanın içerdiği iktidar ilişkileri giderek açığa çıkıyor... Ve onu mutlak bir tekele almak, birilerini aşağılayarak, gayri meşru ilan ederek, iktidarı gerçekleştirmek artık çok mümkün değil... Çünkü modernliği artık "soylular" taşıyor. "Modern olmak" artık soyluların, egemenlerin tanımladığı, denetlediği bir kamusal alanda değil; yeniden tanımlanmakta olan bir kamusal alanda, farklı bir şekilde gerçekleşiyor. Cahillik, vahşilik kategorilerine indirilmiş "halk güruhu" düne kadar hapsedilmiş bütün "özel"liklerini bugün kamuya taşıyor. Doğayı bozan, kirleten sanayiye karşı ekolojik çevresini; egemen erkeklerin düzenlediği soğuk dünyaya karşı kadın olarak farklılığını; makineleşen "rasyonel" hayata karşı ruhunu, kalbini, duygusunu, dinini, dilini kamusal alana taşıyor.

Bu durumda kamusal alanı yeniden tanımlamak gerekiyor. Çünkü bir iktidar alanı olarak kamusal alan, "beklenmeyen sonuçlar" üretti... İnsanlar özel yaşamları (örneğin cemaatleri) karşısında mesafe alıp, özerkleşirken, iktidar karşısında da özerkleşiyorlar. Bugün kamusal alanı, artık sadece aristokratların, burjuvaların verdiği biçimle anlamak ve hele kabul etmek imkânsız... Yani artık kamusal alan, hem bir iktidar alanı, hem bir tartışma ve katılma alanı, hem eşitsiz bir mücadele alanı, hem de bir yandan özel alan ve diğer yandan iktidar karşısında özerkleşme alanı...

Yani iktidar sahibi "soylular" bu mücadelede ciddi mevzi kaybettiler; "tek doğruya sahip olma" imtiyazlarını kaybettiler... Ve soyluların dizgine vuramadığı, kapatamadığı

sürekli aşağıladığı “vahşi” halk, hem kendi “doğal” ve özel hayatıyla, farklılıklarıyla ve hem de ironik bir şekilde modernliğin silahlarıyla –bilim, görgü, uygarlık vs.– “kamusal alanın” ortasına oturdu...

Kamusal alanı yeniden tanımlama yönünde şu söylenebilir: Kamusal “alan” diye bahsedilen şey, bir “mekân” değildir; mekân da içeren ama esas olarak soyut bir düzeyde bir ilişki düzeyi, ilişki biçimidir. Örneğin camii, sadece kubbesi, minaresi ile mimari bir mekân değil aynı zamanda sözün söylenme yeri, var olma yeri, bir şeylerin “konuşulduğu” yerdir. Okul, sadece masalar, sandalyeler, duvarlar değil ders, eğitim, bilim, insanlar arası ilişki yeridir. Devlet, parlamento, otobüs, dolmuş, televizyon, sokak vb. hepsi bir mücadele alanıdır. Tek bir doğrunun olmadığı, çoğul bir alandır. Çoğulluğun, eşitsiz ve farklı güçlerin ilişkilerinin bir denge içinde bir arada bulunduğu soyut bir düzeydir.

Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek

İşte böyle bir çoğullaşma fikrine bağlı olarak, laiklik de, kamusal alan gibi, zaman içinde geline aşamada, “toplumda var olan dinselciliklere karşı eşit mesafede durmak” anlamını belirgin bir biçimde kazanmıştır. Bu tanımda önemli olan unsur “dinselcilikler”dir; yani laiklik toplumda var olan çoğulluk halidir ya da esas olarak, toplumda birden çok dinseliliğin varlığının kabul edilmesidir, çoğulculuktur. Bir bakıma modernitenin laikliği, en azından felsefi tanım olarak modernleşmiştir. Bu çoğulcu tanıma bugün yeni bir boyut daha eklemek gerekli görünüyor. Her türlü inanca, yani sadece klasik olarak dinlere referans veren inançlara değil; ateizme de, dinlerin Seküler yorumlarına da, yani aynı dinden de olsa, farklılaşmış bütün dinsel tezahürlere karşı eşit mesafede duracak bir laiklik tanımı yapmak gerekiyor. Bu da ancak, bölünme halinin ortadan kalkmasıyla yani yönetim alanına da çoğulculuğun bütün unsurlarının girmesiyle mümkün olabilir. Bu çoğulculuk, bütün inançların ya da inançsızlık görünümü altındaki bütün inançların her yerde, her alanda “normal” olarak kabul edilmesi anlamına gelir.

Böyle bir durumda, toplumların en çok korktuğu anomi, dejenerasyon gibi tehlikelere karşı, diğer insanlara saygı içeren bir çerçevede bir arada yaşama ahlakı üzerine konuşulabilir. Ve homojenleştirici/tertipteştirici dil ve pratiklerin dışladığı, baskı uyguladığı farklı kültürel, dinsel, etnik ya da sınıfsal kesimlerin meselesinin ortak bir mesele olduğu, bu ayrışmanın aşılmasının ise bu kesimler arasında “öznelerarası”, birbirini duyan ve içine alan yeni bir dilin, Zali Gurevitch’in ifadesiyle, “muhabbet dilinin” (2001) konuşulmaya başlamasıyla mümkün olacağı anlaşılabilir.

Son olarak şu söylenebilir: başörtülü kadınların toplumsal hareketinin ve onların aktör kimliğinin inşa olması, aktörlerin mücadelesinin mutlaka başarıya ulaşacağı anlamına gelmiyor. Ancak bütün bu süreç içinde, başörtülü kadınların kazandıkları engin tecrübe çok daha önemli ve yeni bir birikimdir. Bu tecrübe, başörtülü kadınların –“başörtülü” olarak– “modern hayatın içine girmeleri”, modern hayatla ve diğer insanlarla “muhabbet” etmeleridir. Modern hayatın içine girilmesi onlar için önemli

bir değişime tekabül etse de, daha da önemlisi onları da içine alan bizzat o hayatın artık değişmesi, farklı bir hayat olmasıdır.

Modern toplumsal hayatın değişmesine ve parçalanmış hayatları birleştirme pratiğine örnek olarak, başörtüsüyle uzun bir güzergâhı yaşayan Nevin'in tecrübesine ilişkin anlattıklarıyla bitirelim:

"Bu arada İstanbul beni mest etti. Fatih'te oturuyorduk ve her şeyiyle İstanbul'u sevmeyi bu semt sayesinde öğrendim ben... 7. sıradaki tercihim (...) Kütüphanecilik Bölümü'nü kazandım... Ailem çok şaşırды tabii bu olaya; çünkü onlar benim kör topal herhangi biriyle evlenmemi istiyorlardı kendi akıllarınca. Bir vakfın öğrenci evinde kalacaktım. Yeni bir dönem başlıyordu artık. (...) Geçen zaman içinde hem kişiliğim hem de İslami kimliğim adına oldukça değişim ve gelişme oldu. Artık kendine güvenen, hayata ümitle bakan, Allah'ın ölçülerini hiçbir şeye değişmeyecek bir Nevin vardı. İçimdeki acı kemikleşmiş, beni içten içe yakıyordu ama yapacak hiç bir şeyim yoktu... Ailem maddi ve manevi olarak asla destek vermedi. Birkaç yerden aldığım burslar sayesinde kıt kanaat yaşıyordum. Ama sorun değildi. Fırsat buldukça sinemaya, tiyatroya, seminer ve konferanslara gidiyor, sosyal hayatın içinde yer buluyordum kendime. İstiklal caddesi en sevdiğim mekândı. Bundan 8-9 sene önce orada öyle çok başörtülü bayanlar olamazdı. Ama ben kendimi unutmak istediğim zaman hemen koşardım o caddeye..." (Nevin)

KAYNAKÇA

- Altınay AG. (2004). *The Myth of the Military-Nation: Militarism, Gender, and Education in Turkey*. Palgrave.
- Anderson B. (1983). *Imagined Communities*. London: Verso.
- Atay T. (2004) 'Erkeklik' En Çok Erkeği Ezer!. *Toplum ve Bilim*; 4, s. 11-30.
- Bauman Z. (1995). *Yasa Koyucular ile Yorumcular*. İstanbul: Metis.
- Beck U, Giddens A, Lash S. (eds) (1995). *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press.
- Beck U. (1998). *Politics of risk Society*. Der: Jane Franklin, *The Politics of Risk Society*. Cambridge UK: Polity Press & Institute for Public Policy Research; Malden MA: Blackwell, s. 8-21.
- Bell DSA. (2003). *Mythspaces: Memory, Mythology, and National Identity*. *British Journal of Sociology*; 54(1), s. 63-81.
- Berger P, Kellner H. (1977). *Marriage and the Construction of Reality*. Der: Peter Berger, *Facing Up to Modernity*. Basic Books.
- Berger P. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise on the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books.
- Bhabha H.K. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhabha H.K. (1996). *Culture's In-Between*. Der: S. Hall and P. du Gay, *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, s. 53-60.
- Butler J. (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, London: Routledge, s. 3-33.
- Chowers E. (2002). *Gushing Time, Modernity and the multiplicity of temporal homes*. *Time and Society*; 11(2/3), s. 233-249.

- Colebrook C. (2002). *The politics and the potential of everyday life*. *New Literary History*; 33, s.687-706.
- Connell R.W. (2005). *The History of Masculinity*. Der: Connell, Masculinities. California University Press, s. 185-203.
- Connell R.W. (2005). *The Social Organization of Masculinity*. Der: Connell, Masculinities. California University Press, s. 67-86.
- Connell R.W. (1987). *Gender and Power*. Polity Press.
- de Certeau M. (1984). *Believing and Making People Believe, The Practice of Everyday Life*. University of California Press, s. 177-189.
- de Certeau M. (1990). *L'invention du quotidien 1. Paris, Gallimard: Arts de faire*.
- Dubet F. (2002). *Le déclin de l'institution*. Paris: Seuil.
- Durakbaşı A, İlyasoğlu A. (2001). *Formation of Gender Identities in Republican Turkey and Women's Narratives as Transmitters of 'Herstory' of Modernization*. *Journal of Social History*; 35(1), s. 195-204.
- Elias N. (1975). *La civilisation de mœurs, La dynamique de l'occident*. Paris: Calman-Lévy.
- Foucault M. (1979). *Governmentality. Ideology and Consciousness* 6, s. 5-21.
- Foucault M. (1979). *The History of Sexuality, Vol.1*. Penguin Books.
- Foucault M. (1985). *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard.
- Friese H, Wagner P. (1999). *Not all that is solid melts into air: modernity and contingency*. Der: Mike Featherstone, Scott Lash, *Spaces of Culture. City-Nation-World*, SAGE, s. 101-115.
- Gardiner ME. (2000). *Agnes Heller: Rationality, Ethics and Everyday Life, Critiques of Everyday Life*. Routledge, s.127-156.
- Gellner E. (1964). *Thought and Change*. Londres Weidenfeld and Nicholson.
- Giddens A. (1995). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Göle N. (1998). *Islamism, Feminism and Post-modernism: Women's Movements in Islamic Countries. New Perspectives on Turkey*. Der: Keyder Ç, Öncü A, Pamuk Ş. *Tarih Vakfı*, s. 53-70.
- Göle N. (2000). *Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak*. Der: Göle N., *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*. Metis.
- Gurevitch Z. (2001). *Dialectical dialogue: The struggle for speech, repressive silences, and the shift to multiplicity*. *British Journal of sociology*; 52(1), s. 87-104.
- Habermas J. (1978). *L'espace public*. Paris: Payot.
- Hall S, Gieben B. (1999). *The Development of the Modern State. Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press, s. 71-117.
- Irigaray L. (1997). *This Sex Which Is Not One. Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*. New York: Columbia Univ. Press, s. 248-256.
- Irigaray L. (2006). *Ben sen biz. Farklılık kültürüne doğru*. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Kandiyoti D. (1997). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul, Metis Yayınları.
- Kandiyoti D. (1997). *Gendering the Modern: On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity*. Der: Bozdoğan S, Kasaba R, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. University of Washington Press.
- Kaya A, Kentel F. (2005). *Euro-Türkler: Türkiye ile Avrupa Birliği Arasında Köprü mü mü Engel mi?* İstanbul Bilgi Üniversitesi yay.
- Kentel F, Ahiska M, Genç F. (2007). *Milletin Bölünmez Bütünlüğü-Demokratikleşme Sürecinde Parçalayan Milliyetçilikler*. TESEV.
- Kentel F. (1997). *Turquie: les identités au pluriel. La recherche de l'unité dans un espace*

démocratique défini entre la modernité et les religiosités. Der: Michel P, *Religion et démocratie*. Paris: Albin Michel.

Kentel F. (1998). *Recompositions du religieux en Turquie: pluralisme et individualisation*. CEMOTI; 26, Juillet-Décembre.

Kentel F. (1999). *L'expérience du Refah au gouvernement: un conservatisme entre démocratie et islamisme, Islam en Turquie*. Les Annales de l'Autre Islam; 6. Paris: INALCO - ERISM.

Kentel F. (2004). 1990'ların İslâmî düşünce dergileri ve yeni Müslüman entelektüeller : Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*. İletişim Yayınları.

Laroui A. (1987). *La Crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?* Paris: Maspero.

Lash S. (2000). *Risk Culture*. Der: Barbara Adam, *The Risk Society and Beyond: Critical Issues for Social Theory*. London: SAGE, s. 47-62.

Lefebvre H. (1962). *Introduction à la modernité*. Paris: Ed. de Minuit.

Lefebvre H. (1968). *La vie quotidienne dans la vie moderne*. Paris: Gallimard.

Léger DH. (1993). *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf.

Mardin Ş. (1994). *Islam in Mass Society: Harmony Versus Polarization*. Der: Heper M, Evin A. *Politics in the Third Turkish Republic*. Oxford: Westview Press, s. 161-168.

Michel P. (1994). *Politique et religion. La grande mutation*. Paris: Albin Michel.

Nash K. (2000). *Democracy and Democratization*. *Contemporary Political Sociology. Globalization, Politics and Power*. Oxford: Blackwell, pp. 216-272.

Sennett R. (1999). *Growth and failure: the new political economy and its culture*. Der: Fetherstone M, Lash S (eds), *Spaces of Culture. City-Nation-World*. SAGE, s. 14-26.

Smart B. (1999). *Reflexivity, Modernity and Sociology. Facing Modernity : Ambivalence, Reflexivity and Morality*. London, Thousand Oaks: Sage Publications, s. 67-87.

Touraine A. (1992). *La critique de la modernité*. Paris: Fayard.

Touraine A. (1997). *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*. Paris: Fayard.

3. Bölüm

**“YOKSUN BIRAKMA” ve
“DIŞLAMA”DAN “ÖZGÜRLEŞİM”
OLANAKLARINA BAŞÖRTÜSÜ-
KAMUSAL ALAN İLİŞKİSİ**

Alev Erkilet*

** Sosyolog, Yard. Doç.Dr.*

Son zamanlarda “toplumsal dışlama” olgusunun sosyal bilimlerdeki popüler konulardan biri haline geldiği görülmektedir. Özellikle Avrupa sosyal bilimlerinde toplumsal dışlama-toplumsal içerseme (dâhil etme)/güçlendirim (empoverment) kavram çifti birçok olgunun analizinde kullanılmaktadır. Bunların başında yoksulluk analizleri ile toplumsal politika tartışmaları gelmektedir. Bunlarla bağlantılı yahut bağlantısız olmak üzere, vatandaşlık ve insan hakları tartışmalarında da toplumsal dışlama kavramının karşımıza çıktığını görüyoruz. Toplumsal dışlama kavramı - küresel dışlama bağlamında- modernite ve ‘diğerleri’ arasındaki ilişkileri betimlemeye de kullanılmaktadır. ‘Öteki’ sorunu, ‘medeni ve ilkel ayrımı’ bu bağlamda değerlendirilebilecek konu başlıklarından bazılarıdır. Literatürde hiç rastlanmayan bir tartışma ise, dışlama ile başörtüsü arasındaki ilişkidir. Bu yazı, toplumsal dışlama kavramının, yukarıda zikredilen üç anlamda da, başörtüsünün ve başörtülü olmanın anlamını açığa çıkarabilecek yararlı bir kavramsal gereç olduğunu öne sürmektedir. Bu ilintilendirmenin daha net anlaşılabilmesi için, dışlamanın yoksulluk, vatandaşlık ve küresellik bağlamında ne anlama geldiğini göstermek ve bunun başörtüsüne ilişkin somut deneyimlerle bağını kurmak gerekmektedir. Yoksullukla başlayalım.

I.

Ronaldo Munk (2004: 21) toplumsal dışlama kavramının “yoksulluk çalışmalarının uluslararası önderi olarak nitelediği Amartya Sen” tarafından önerildiğini belirtir. Munk’a göre, Sen’in bu kavramı tercih etmesinin nedeni, onu “beşeri yoksunluk durumlarının incelenmesi için köprü vazifesi gören”; “yoksunluğun (deprivation) çok boyutluluğuna odaklanmış ; “biyeylerden çok ilişkisel süreçleri vurgulayan” bir kavram olarak görmesidir. Sen’e göre dışlama kavramının önemi, onun, sadece yoksulluğu değil çok daha fazla boyuta sahip olan yoksunluk biçimlerini incelemeye elverişli olmasında yatmaktadır. Bu, kavramın güncel macerasına dair bir giriştir. Oysa günümüzün bu popüler kavramının kuramsal kökleri oldukça eskilerde yatmaktadır. Lister’a (2005: 75) göre, Weber’in ortaya attığı “toplumsal kapanma” terimi, kendi mensuplarının dışında kalanlar hilafına elde tutulan ve güvenceye alınan ayrıcalıklarla nitelenen bir statü grubuna referansta bulunur. Üst statü grupları kendileriyle diğerleri arasına mesafe koymak yahut onları dışlamak suretiyle kendi statülerini vurgular ve pekiştirirler. “Diğer”lerini belirli pratik ve ayrıcalıklardan yoksun bırakarak aralarındaki mesafeyi belirginleştirirler: “Özel giysiler giyme”, “belirli yemekleri yiyebilme”, “silah taşıyabilme”, “belirli ticari faaliyetleri tekeline alma” yahut onlara “hiç

bulaşmama" ayrıcalığı gibi (Weber 1987: 184,186). Diğer statü gruplarıyla arasına mesafe koymaya çalışan üst tabaka, bu süreci sadece bir dışlama süreci olarak değil aynı zamanda –kendi içine/üzerine- bir kapanma süreci olarak da yaşar (konunun başörtüsü bağlamında bir değerlendirmesi için bkz. Erkilet 2007: 58). Klasik sosyolojide meseleyi ele alanlardan biri de Durkheim'dir. Durkheim konunun toplumsal bütünleşme ve birlik (yeknesaklık) boyutunu vurgulamış; çalışmaları R.K.Merton'u etkilemiştir.

Toplumsal dışlama kavramının kökleri klasik sosyolojide bulunmakla birlikte, en olgun ve kurumsal ilgiye son dönemlerde kavuştuğunu söylemek yanlış olmaz. Bu sadece sosyolojik ve analitik bir ilgi değildir; "dışlanmışların durumu hakkında neler yapılabileceği" ile ilgili toplumsal politika önerilerini de beraberinde getirmektedir. Örneğin Avrupa Komisyonu yahut AB açısından mesele ayrıcalıklı bir yer tutmaktadır. Bu ilgide, "toplumdaki en az ayrıcalıklı kesimlerin uyumunun/bütünleşmesinin sağlanması" merkezi amaç olmuş ve Avrupa Birliği'nin toplumsal dışlamaya ilişkin ana akım tartışmalarından, "bireyin, bir toplumla bütünleşmesini belirleyen sosyal, ekonomik, politik ve kültürel sistemlerin herhangi birinden -tamamen veya kısmen- dışarıda bırakılması yönünde işleyen dinamik süreçlere atıfta bulunan bir tanım ortaya çıkmıştır (Munk 2004: 22). Bu bağlamda atıfta bulunulabilecek bir diğer tanım da şudur: Dışlama, içinde, dışlamanın muhtelif biçimlerinin kombine olduğu çok-boyutlu bir süreçtir". Örneğin, "karar almaya ve siyasal süreçlere katılım, istihdama ve maddi kaynaklara erişim, ortak kültürel süreçlerle entegrasyon" (Munk 2004).

Ancak Avrupa ülkelerinin dışlama paradigmasına ilgisinin tek biçimli olduğu sanılmamalıdır. Munk ve Lister'e göre dışlama olgusuna Fransız, İngiliz ve (Avrupa dışında) Amerikan yaklaşımları farklı farklıdır. Örneğin (Munk 2004: 23) Fransız versiyonu, Durkheimci sosyoloji ve Katoliklik üzerine kuruludur ve moral entegrasyona vurgu yapar. Ruth Levitas buna toplumsal bütünleşmeci/dayanışmacı söylem modeli adını vermektedir: Bu model neredeyse dışlamacı bir biçimde ücretli işten dışlanma üzerinde durur. Nitekim bu tartışmaların kökeni de 1970-80'lerde Fransız güvenlik sisteminden düşmüş marjinal grupların sisteme dahil edilmesi çabalarında yatmaktadır (Lister 2005: 75). Lister İngiliz versiyonunu da kendi içinde üçe ayırmaktadır: RED, MUD ve SİD. RED yeniden dağıtımçı/bölüşümcü (redistributive) perspektiflere gönderme yapar; MUD moralistik bir söylemdir ve dışlananların bir tür "bağımlılık kültürü" içinde yaşadığına dair "underclass" söylemi ile örtüşür. SİD ise toplumsal bütünleşmeci (social integrationist) bir söylemdir ve neredeyse sadece ücretli iş yardımıyla toplumla bütünleştirme yönündeki çarelere odaklanır. Ancak elbette ücretli iş tek başına ele alınmamakta; eğitimle desteklenmesi gerektiği kabul edilmektedir. Dâhil etmenin, toplumla bütünleştirmenin en iyi yolu eğitim desteği ile birlikte iş teminidir (Lister 2005: 79). Bu yaklaşımın ücret karşılığı olmayan ev içi hizmetleri ve hayır faaliyetlerini değersizleştirdiğine dair eleştiriler mevcut olmakla beraber, bunlar şu anki tartışmamızla alakalı değildir.

Bizim buradaki ilgimiz, AB içinde ve İngiliz modelinde “eğitim + iş denkleminin” belirli toplumsal grupların dışlanmasına karşı en önemli toplumsal politika araçları olarak ele alınmasına yöneliktir. Çünkü bu yaklaşım bize başörtüsü yasağının, eğitim ve çalışma hakkını gasp etmek suretiyle dışlamayı sistematikleştirmekte ve bir yöntem olarak bizzat ikame etmekte olduğunu gösterir. Dolayısıyla, meselenin salt hukuksal bir mağduriyet olarak okunması yeterli olmaz. Başörtüsü yasağı, hukuksal, politik ve toplumsal haklardan, bizzat dışlama amacıyla ve hukuksal temeli olmaksızın, mahrum bırakma girişimi olarak okunmalıdır. AB ve diğer taraflar açısından da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Yani kendi temel sözleşmelerinin açık ihlali bağlamında. Başörtülü olduğu gerekçesiyle işten çıkarılarak yoksulluğa mahkûm edilmiş bir kadının kendisiyle yapılan görüşmede söyledikleri bu konuda açık bir örnek oluşturmaktadır:

“Başörtülü olduğum için hiçbir okulda çalışmıyorum. Tezgâhtarlık için başvurduğum bir mağaza bana çok cüzi bir ücret teklif etti. Bunun sebebinin sorunca, başörtülülere zaten kimsenin iş vermediğini bununla yetinmemi söyledi. Yani bunca yıllık eğitimden sonra tezgâhtarlık bile yapamıyoruz. 3 çocuğum var. Biri 8 yaşında ilköğretim 3. sınıfta, diğeri 6 yaşında, ana sınıfına gidiyor. En küçüğü 3 yaşında ve evde benimle. Çocuklarımdan en büyüğü hiperaktif ve psikiyatristimizin önerisiyle spor vs. etkinliklerine katılması gerekiyor. Fakat gönderemiyorum. Diğer iki çocuğum alerjik astım. Onların sağlığı için gerekli ortam yok. Evim kira ve çok küçük. Astımlı çocuk için yeterince güneşli değil. Ama daha iyi şartlara gücümüz yetmiyor. Alistığımız hayat standardının çok altında yaşamaya başladık. Bu durum aile içi huzurumuzu ve dolayısıyla eşimin, benim ve çocuklarımdan psikolojisini bozmaktadır” (E.A. ile görüşme).

...

“Çalışılmış bir sınavda kapının öbür yüzünde kalmak ve sen öbür tarafta iken ellerinde benim ders notlarımı taşıyan insanların teker teker sınav kapısından içeri girmesi ve girerken bir çoğunun -ki ben onlarla çok iyi arkadaşlıklar kurduğumu zannediyordum- bakışlarını dahi çevirmeden içeri geçmiş olması beni o dönemde en çok etkileyen ve uzun süre üzen hadise olmuştu” (ismini vermeyen bir tıp fakültesi öğrencisi ile görüşme).

Yukarıdaki örnekler, kadınların başörtüsü nedeniyle tabi tutulduğu ayrımcılık ve dışlamanın gelir elde etme imkânlarını sürecin başında ortadan kaldıracak şekilde işlemesine dairdi. Bu tür örnekler sayılamayacak kadar çok olmasına rağmen, bir de gelirden, çalışma ve emeklilik haklarından uzun yıllar çalışmanın ardından yoksun bırakma şeklinde işleyen müdahaleler söz konusudur. Bunlara dair eski bir öğretmenle yapılmış olan mülakattan örnek verilebilir:

“16 yıla yakın öğretmen olarak hizmet ettikten sonra hiçbir ödeme yapılmadan, tüm kesinti ve haklarım devlete kalarak işsiz kalmam beni maddi olarak yıprattı. Kalan 4

yılım dışında ödenmesi için, hem de öğrencilerimi görebilmem için okulun karşısına seyyar (taşımalık) bir kırtasiye açmışım. Okul müdürü ve bazı öğretmenler satışa engel olarak "örtü yüzünden okuldan atıldı, hala okulun karşısında duruyor" diyerek öğrencilerin yanıma gelmesine ve satışına engel olarak beni buradan göndermeye çalıştılar. Durumu yetkililere yazarak anlattığımda müdür ve öğretmenlerin birçoğu "tayin" ve "uyarı" cezalarına çarptırıldılar. Sonunda kırtasiyeyi kapattım. Şimdi sağlık güvencem olmadan dışardan, isteğe bağlı Bağ-kur primlerimi ödeyerek 4-5 sene sonra emekli olacağımı ve alacağım 300-400 milyonla geçinmeyi umut ediyorum. Primleri de bana üzüldüğü için bir akrabam ödüyor. Oysa mesleğimi yapabilseydim bunların hiçbirini yaşamamış ve bu sene emekli olarak rahat edecektim. Evim kira, oğlum üniversitede okuyor, birikmiş param yok, sağlık güvencem yok. Bu yaştan sonra hangi mesleği öğrenip yapabilirim?" (Y. T. ile yapılan görüşme).

....

"Açığa alınmamla birlikte maddi-manevi pek çok sıkıntıyla karşı karşıya kaldım... Hakkımızda dava açıldığı ve memuriyetten çıkarıldığımız tebliğ edildi ve kendimizi savunma fırsatımız bile olmadı. Aradan geçen zaman zarfında, mahkeme sonucu adresime ulaşmadan memuriyetten atılmakla kalmayıp, hafif para cezası ile cezalandıracağımı öğrendim. İtiraz süresi geçtiği için cezaya yaptığım itiraz da kabul edilmedi, cezayı ödemem için tarafıma yakalama müzekkeresi çıkarıldığını öğrendim. 105 milyon TL para cezası ödemek zorunda kaldım. Cezayı ödeyip hakkımdaki yakalama müzekkeresi için kararı elden aldığım ve Emniyete elden teslim ettiğim halde, kanunun kendi işini yapmamasından dolayı -pasaport müracaatında bulunduğumda- polis nezaretinde Erenköy polis karakoluna götürüldüm. Bu olay 4 yaşındaki çocuğumun gözü önünde gerçekleşti. Suçsuzluğum anlaşılincaya kadar karakolda kaldım... Çalışmak istiyorum fakat iş bulamıyorum. Ülkemizde eski hükümlülere bile iş imkânı sağlanırken, bizim mesleğimizi özel sektörde bile yapmamıza imkân tanınmıyor" (M.Ö. ile yapılan görüşme).

.....

"Ben birkaç yıl aradan sonra Macaristan'da tıp eğitimimi tamamladım. Türkiye'de okuyabilseydim şimdi uzmanlığımı bitirmiş olacaktım. Yasak yüzünden çok büyük maddi ve manevi kayba uğradım. Resmi kurumlarda çalışma hakkım engellendiği için sosyal güvencesi olmayan yerlerde çalışmak durumunda kalıyorum ve başörtülü kadınlar için öğretmen, doktor, devlet memuru olarak çalışma hakkının engellenmesi Türkiye'de kadınların içinde bulunduğu sosyo-ekonomik durumu daha da kötüye götürüyor ve kadını etrafa bağımlı hale sokuyor. Uzmanlık eğitimi alma hakkım başörtüsü yasağı yüzünden engellendiği için pratisyen olarak ve çok daha az bir gelirle yaşamak zorunda kalıyorum" (D.G. ile yapılan görüşme).

Bu örnekler, AB'nin dışlama konusundaki hassasiyetinde öne çıkan "eğitim+ iş" (ça-

İşma imkânı) bileşiminin Türkiye’deki başörtüsü yasakları ile tam tersine çevrildiğini göstermektedir. Türkiye’deki başörtüsü yasakları, kadınları, kadın ve başörtülü oldukları gerekçesiyle, eğitimsiz ve işsiz/sosyal güvencesiz bırakmak suretiyle fiili bir dışlama sistemini ikame etmektedir.

II.

Dışlama-dâhil etme tartışmalarının “ücretli işe ulaşma” dışında, Cabannes’in işaret ettiği bir “aktif katılım” boyutu da vardır (akt. Lister 2005: 80). Örneğin dışlama, güç merkezlerine ulaşımı engelleyen mesafeler yaratmak suretiyle iş görmektedir. Türkiye’de Merve Kavakçı’nın milletvekilliğinin düşürülmesi sürecinde yaşananlar, bu konuda somut örnek teşkil eder. Bu caydırıcı uygulama, partilerin, bundan sonra başörtülü kadınları aday göstermemelerini sağlamaya dönük anti-demokratik bir müdahaleydi ve darbe tehdidiyle demokratik arenayı belirleme eğilimlerine cesaret verdi. Başörtülü kadınların aktif siyasal özneler olma ve seçilme haklarından mahrum bırakılması, dışlamanın sadece çalışma hakkı ile ilgili olmadığını, vatandaşlık haklarına ilişkin daha bütünsel bir yok saymanın söz konusu olduğunu da göstermektedir.

Nitekim dışlama literatürünün temel alanlarından biri de vatandaşlık tartışmaları bağlamıdır. Cumhuriyetçi diyebileceğimiz vatandaşlık geleneği, dışlama ile ilgili sorunların aşılmasını devlet’in sorumluluk alanında görür (Lister 2005: 76). Bu bağlamda öne çıkan isimlerden biri olan T.H. Marshall dışlama olgusunu sivil, politik ve toplumsal haklardan yoksun bırakma bağlamında ele almıştır (Lister 2005: 75). Marshall, yurttaşlığın kapsamının 18. yüzyılda hukuksal, 19. yüzyılda siyasal, 20. yüzyılda da toplumsal hakları kapsayacak şekilde genişletildiğini öne sürmüştür (G. Marshall 1999: 475). Sivil, politik ve toplumsal haklara gönderme yapan bu kuram sıkı eleştirilere de maruz kalmıştır. Bunun nedeni Marshall’ın, ulus-devletin Keynesçi yönetim anlayışına dayanan, büyüyen bir kapitalist ekonomiye ve homojen bir kültüre gönderme yapmasıdır. Batının küreselleşme, teknik değişim, artan bireyselleşme ve kültürel değerlerin parçalanması (fragmentation) ile nitelenen post-modernist, post-Fordist bir aşamaya geçmiş olduğunu vurgulayan Nash (2000: 205–206), bu yeni koşullar altında ulus-devletin ekonomi üstündeki denetiminin azaldığını, yapısal işsizliğin ortaya çıktığını ve refah devletinin krizinin vatandaşlıkla ilgilenen toplumsal hareketler açısından da önemli bir mesele olduğunu belirtir. Bu durum yeni nesil vatandaş haklarını gündeme getirmekte, bu da yurttaşlığı yeniden siyaset bilimin en canlı alanlarından biri haline getirmektedir.

Vatandaşlık tartışmalarının devletle ve yurttaşların devlet karşısındaki haklarıyla ilintili olması, ister istemez sivil toplumu da tartışmaların içine çekmektedir. Bundan kasıt, sivil toplum aracılığıyla sağlanabilecek olan güçlendirimin (empowerment) bireyleri haklarının bilincine varma ve kullanma konusunda destekleyebileceğidir:

“Toplumsal dışla(n)ma probleminin üstesinden gelme konusundaki fikirler, topluluk, demokrasi, sivil toplum kuruluşlarının anahtar rolü, bireysel sorumluluk ve va-

tandaşlık kavramlarını birbirine bağlamıştır... Toplumsal içer(il)me telakkisi, toplumsal yapı ve kurumlar tarafından –en çok da kendileri aracılığıyla ortak bir kamusal “iyi” kavramının yaratıldığı ve tartışmaya açıldığı toplumsal ortaklık biçimlerini de içine alan katılımcı ve iletişimsel yapılar tarafından- sarılıp sarmalanmayı vurgular” (Cleaver 2002: 64).

Bu anlamda içerilme, toplumsal güçlendirim (empoverment) ile birlikte gerçekleşebilen bir şeydir. Karar alma süreçlerine katılımın sağlanması bu bağlamda zikredilebilecek örneklerden biridir. Bu açıdan bakıldığında, karar mekanizmalarından ve bu kararların alındığı kurumlardan dışlanma, istenmeyen ve marjinalleştirici etkisi olan bir durum olarak kabul edilmiştir. Katılımın uzman kişiler tarafından tanımlanmış batılı biçimler içinde, önceden formatlanmış olarak sunulmasının yerel potansiyellerin gerçekleştirilmesini önleyici etkileri olabileceği Cleaver gibi bilim adamları tarafından belirtilmiştir. Ancak kesin olan şudur ki, batılı kalkınma literatüründe katılım “olması gereken”, “iyi” bir şeydir ve batı dışı halkların tümüne de bu şekilde öğretilmiş, hatta dayatılmıştır. O halde, vatandaşlık haklarının ve kararlara katılımın önünde engel teşkil eden yasakların açık bir dışlama olduğunun net bir şekilde kabulü zorunludur. Bir örnek:

“İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi’nde bulunan özel bir tez üzerinde araştırma yapmam gerekiyordu... Fakat başörtümden dolayı kütüphaneye girmem mümkün olmadı. Kütüphanede bir memur olarak çalışmadığımı ve hatta üniversite öğrencisi de olmadığımı, kütüphanede araştırma yapmak isteyen herhangi bir vatan-daş olduğumu söyledim. Fakat reddedildim. Kütüphaneye girmek için müteadit defalar müracaatta bulundum. Sonuç hep olumsuzdu. Bu şekilde resmi ve özel herhangi bir müessesede çalışmak bana yasaklandığı gibi, özel bir araştırmacı olarak araştırma yapmam da yasaklanmıştı. Başımı örtmüyor veya erkek olsaydım; bugün saygın bir üniversitede görev yapan, sosyal ayrıcalıklara sahip bir profesör olurum. Öğrencilerim olurdu ve akademik araştırmalarım için geniş hürriyete sahip olurum. Ne var ki hep seviyemin altında ve geçici işlerde çalışmaya mecbur bırakıldım” (Z.Ö. ile yapılan görüşme).

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere, vatandaşlık tartışmalarının yoksunluğun daha soyut biçimleriyle de ilintisi vardır. Bu bağlamda zikredilmesi gereken yoksun bırakma biçimlerinden biri, “konuşmaktan aciz olmadığı halde dinlenmeye değer bulunmamayı ifade eden ‘sembolik düzeyde susturulma’ ile ‘ideolojik-politik-kültürel söylem üretme hak ve araçlarından yoksun bırakılmadır” (Önder & Şenses 2006: 208). Konuşmaktan aciz olmadığı halde dinlenmeye değer bulunmama, bazen bizzat yasakların yol açtığı eğitimsel ve kültürel eksikliklerin sonucu olarak gelişir; bazen de bir şekilde eğitimi tamamlamayı başarmış kadınlara uygulanır. Birincisi doğrudan eğitim ve çalışma hakkının gasp edilmiş olmasının sonucudur. Eğitimsizliğe mahkûm etmek modern koşullarda dilsizliğe mahkûm etmek demektir. İkincisinde ise, sadece başörtüsü nedeniyle kadınların mesleki uzmanlıklarının yadsınması/

göz ardı edilmesi söz konusudur. Nitekim yukarıda seslerine kulak verdiğimiz kadınların hikâyeleri ve anlatılmamış nice benzerleri (bkz. Benli 2004), Türkiye’de kadınların, -başörtüsü nedeniyle- bugün sıradan vatandaşlara tanınmış olan eğitim (sürücü kursu da dâhil), çalışma, kendini geliştirme (kütüphanelerden yararlanma hakkı da dâhil) ve söylem üretme imkânlarından; seçilme ve meclise girerek siyasal süreçlere müdahil olma haklarından yoksun bırakıldığını göstermektedir. Bu açık bir dışlama göstergesidir ve ne AB standartları ve ne de bilinen insan hakları sözleşmeleri açısından kabul edilebilir bir durumdur. Bütün bunlara üniversitelerde yaşanan “ikna odaları” türünden psikolojik baskıları da eklediğimizde başörtüsü nedeniyle yaşanmış insan hakları ihlallerinin boyutu daha net anlaşılacaktır:

“Kendileri telkine muhtaç görevli ve hocalar başörtülü genç kızların beyinlerini yıkamak için ‘ikna odaları’ icat etmişlerdi...Ve Türkiye tarihi ‘ikna odaları’ denen iğrenç bir yöntemi tanımış oldu bu sayede..Anadolu’dan gelmiş, zaten bir sürü maddi ve manevi baskı altında olan bu genç kızlar o odalarda neler yaşadı hala muallak...İkna edilenler açtı kayıt oldu bir sürü vaatlerle.. İkna olmayanlar emeklerine, yüreklerine, umutlarına küserek ayrıldılar bu diyarlardan” (N.Ö.K. ile yapılan görüşme).

Psikolojik baskı ve temel haklardan yararlanma konusundaki engellemeler bazen kadınların eşlerini de kapsamına almaktadır. Karısı başörtülü olduğu (dolaylı) gerekçesiyle, kamu kurumlarının açtığı soruşturmalar üzerine veya Yüksek Askeri Şura kararları ile görevden uzaklaştırılan devlet memurları, suçun şahsiliği gibi temel bir hukuk ilkesinin bile başörtüsü söz konusu olduğunda ihlal edilebildiğine somut örnek teşkil etmektedir. Başörtüsü, başörtülü kadınların ailelerinin ve çevrelerinin mağduriyetine ve dışlanmasına yol açan, kabilevi öç mantığı ile baskılanmaya çalışılan bir yaşam ögesi haline gelmiştir. Bu yönde verilmiş Danıştay kararlarından birinde, “laik bir ülkede dinci akımların sembolü haline gelen türbanı yanlış mesajlara neden olabileceğini düşünmeksizin eşine kullandırarak” (T.C. Danıştay Beşinci Daire, Esas: 1999/4212, Karar: 1999/4325) türünden ifadelerle yer verilmiş olması; idari yargının kadınları aktif öznelere olarak değil de “kocalarının” kararına göre giyinmek durumunda olan bağımlı varlıklar şeklinde algıladığının açık bir göstergesidir. Kaldı ki, idare mahkemeleri eşinin başörtüsü nedeniyle başka ile sürülen kamu görevlilerinin atıkları davalarda meseleyi sadece başörtüsü ile de sınırlı tutmamakta ve örtülü eşin kendi evinde yani özel alanında okuduğu ve okuttuğu kitapların içeriğini de dava konusu ile ilişkilendirerek, erkeklerden eşlerinin tüm yapıp etmelerini belirlemesi talebinde bulunmaktadır. Bu bağlamda öğretmen Süleyman Tutak’ın Hakkârî’ye tayin edilmesi üzerine açtığı davada İstanbul 5. İdare Mahkemesi’nin verdiği karara atıfta bulunulabilir. Tutak, kendisi de -başörtülü olduğu için- memuriyetten çıkarılmış olan 15 yıllık eşine karşı boşanma davası açmış ancak mahkeme yine de davacının “... adı geçenin kitaplarının okunmasına evinde izin vermesi” nedeniyle idareye atanan takdir yetkisinin davacının başka bir ile atanması yönünde kullanılmasında kamu yararı ve hizmet gereklerine aykırılık görmemiştir. Bu örnekler, başörtüsünün bireylerin özel alanlarına ve aile hayatlarına açık, doğrudan ve yıkıcı müdahalelerde bulunma-

ya kadar varan bir dışlamanın konusu haline getirilmiş olduğunu göstermektedir.

III.

Buraya kadar dışlamanın ulusal bağlamlarda nasıl ele alındığına değindik. Ancak son dönemde dışlama olgusu “küresel” ölçekte de ele alınmaya başlanmıştır. Özellikle 11 Eylül sonrasında medeniyetler çatışması tezinin de etkisiyle yaratılan küresel bir dışlama söylemi mevcuttur. Aslında bu yaklaşımın yeni olmadığı söylenebilir. Herodot’tan bu yana batının doğu halklarına yaklaşımını belirleyen “uygar-barbar” ayrımı, 11 Eylül sonrası haydut devlet-anayurt güvenliği kavram çifti ile birlikte kullanılarak küresel ölçekte “damgalama” ve “stereotipleştirme” üzerinden sürdürülen bir dışlama sürecine zemin hazırlamıştır. Stereotip (Marshall 1999: 701) zihinlerdeki “sabit”, “dar ufuklu”, “değişime dirençli” ve “aşağılayıcı” resimlerdir. Örtülü Müslüman kadın bu bakımdan tümüyle stereotipleştirilmiş ve damgalanmıştır. Türkiye örneğinde bunun en ağır biçimlerinden birine başörtülü bir kadını domuz suratı ile betimleyen bir karikatürde rastladık. Bu örnek, Müslümanları en sevmedikleri, kirli buldukları bir şeyle özdeşleştirerek stereotipleştiriyor ve damgalıyordu. Ama bunun kadar ağır ve incitici olmasa da, sıradan bir gazete okuyucusu, Türkiye’de tek-tip kalabalıklar şeklinde resmedilmiş ve dört tanesi tek bir erkeğin ardında sessizce yürümekte olan çarşafli kadın karikatürlerine alışkındır. Bu kadınlar daima edilgen, renksiz, ruhsuz, iradesiz ve son tahlilde kişiliksiz birer nesne gibi sunulur. Dolayısıyla Müslüman kadının seçim yapmaz, düşünmez, özgür olamaz ve özgürlük talep edemez. Reşit değildir. Örtüsüne iğne takıp takmayacağına, nasıl bağlayacağına, örtünün ne uzunlukta olacağına dair yorum yapma hakkı tam vatandaş olanlarındır. Bu imgeyi icat edenler sonradan onun gerçekliğine de inanmışlardır. Bunun damgalamanın bir biçimi olduğunu fark edemeyerek gerçeğin kendisi sanmaya başlamışlardır. İmge gerçeğin yerine ikame olmuştur. İşte tam da bu imge, fiziki işgallerin ve işgal tehditlerinin meşrulaştırıcısı olarak küresel ölçüğe yansıtılmıştır.

Dışlamanın üzerinden yürütüldüğü simge, duruma göre başörtüsü, çarşaf, burka vs. kısacası -kültürlere göre çeşitli biçimler alabilen- örtünün kendisidir. Kadınların özgürlüğü ile temel bir karşıtlık içinde ele alınan başörtüsü, batı yaşam tarzının korunması açısından tehdit olarak algılanmakta ve öyle lanse edilmektedir. Bu koşullar altında “uygarlaştırma misyonunun” devreye girmesi de kaçınılmazdır. Antropoloji literatürünün ve sömürgeciliğin klasik söylemi tekrar su üstüne çıkmıştır. Yazı öncesi kabilelerin uygarlaştırılması için Hristiyanlaştırılması, iyi Hristiyan olmaları için de elbise giymesi gerekiyordu. Giydirmeye rıza ile değil zorla gerçekleştiriliyordu. Ruhları kurtarılan ve cennete girebilir olmaları sağlanan yerliler, sağlığa uygunluk konusundaki bilgisizlikleri nedeniyle vaat edilmiş cennete çok hızlı ulaşıyorlardı. Şimdi ise Müslüman kadınların uygarlaştırılabilmesi için soyunması gerekiyor. Bunun da yan gerekçesini oluşturduğu savaşlar yapıyor; örneğin Afganistan’a giriliyor ve kadınlar burkalarından kurtarılıp, eğitilip özgürleştiriliyor. Türkiye’de ise, eğitim olarak veya meslek sahibi olarak “özgürleşme” imkânı olan kadınların bu temel hakları ellerinden alınıyor ve bu da Türkiye’nin Afganistan, İran yahut Malezya olmaması adına gerçekleştiriliyor. Kısacası başörtüsü üzerinden geliştirilen söylemler, hem küresel savaşla-

rın hem de ulusal ölçekte karşımıza çıkan insan hakları ihlallerinin gerekçesi oluyor. Sakallı ve “kalaşnikoflu savaşçılar güruhunun arkaik vahşiliği” (Habermas 2007: 12) ile onların örtülü kadınlarının köleleştirilmişlikten gelen edilgenliği sanatsal, akademik, medyatik her türlü aşağılamanın ve karikatürizasyonun nesnesi kınıyor.

Ancak yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle, başörtüsü olgusunu dışlama bağlamında analiz etmenin, yeni bir mağduriyet söylemi üretme anlamına gelmeyeceği belirtilmelidir. Çünkü her tür dışlama, ister istemez çeşitli toplumsal hareketler içinde kendini ifade ve haklarını talep eden toplumsal hareketleri ortaya çıkarmaktadır. Yoksulluk ve vatandaşlık hakları için mücadele eden toplumsal hareketler bu eğilime örnektir. “Parçası olduğu toplumda ya da grupta değişme meydana getirmek ya da bir değişmeyi engellemek üzere süreklilik içinde eylemde bulunan bir insan topluluğunu” (Biesanz & Biesanz 1973: 555) ifade eden toplumsal hareketler, dışlamanın çeşitli biçimlerine karşı mücadele vermektedirler. Yirminci yüzyılı devrimler ve savaşlar çağı olarak adlandırmamıza yetecek kadar siyasal mücadele verilmiştir ve sosyal bilimler de akademik ve politik kaygılarla bu süreçleri analiz etmeye çalışmışlardır. Ancak bu analizlerin önemli bir kısmı gerçekliğin bütünsel bir kavrayışına sahip değildir. Basit bir örnek olarak, kadınların özgürleşmesi ile yakından ilgilenen ve post-modern toplumdaki vatandaşlık haklarının toplumsal hareketler açısından bir analizini yapan Roche’un ilerlemeci (progressive) ve ilerleme karşıtı (anti progressive) toplumsal hareketler ayrımını zikredebiliriz.

IV.

Roche (2000: 233–234), post-endüstriyel kapitalist ekonominin emek biçimlerini giderek esnek hale getirdiğini; bunun vatandaş hakları, gelir, istihdam ve refahın dağılımı bakımından ağır sonuçlar doğuracağını belirtir. Refah devletinin dönüşümü yeni nesil hakların gündeme gelmesine neden olmuştur ve bu hakları gündeme getirenler de elbette toplumsal hareketlerdir. Bu toplumsal hareketler ilerlemeci; ilerleme karşıtı ve ilerlemeci olmayan hareketler olmak üzere üç başlık altında ele alınmışlardır. Konumuz açısından önem taşıyabilecek olan ayrım ilerlemeci ve ilerleme karşıtı ayrımıdır. Çünkü Roche, ilerlemeci toplumsal hareketler olarak feminizm, çevrecilik ve ırk ayrımına karşı mücadele eden hareketleri saymakta; karşı-hareketleri (ilerleme-karşıtı) ise kadınları eve döndürmeye çalışan, etnik azınlıklara tam vatandaşlık hakkı verilmesini reddeden gruplarla özdeşleştirmektedir. Bu tasnif, Türkiye açısından kadın sorununun ne kadar paradoksal bir manzara arz ettiğini göstermek için gayet elverişlidir. Türkiye’de genelde Müslüman grupların ve onların temsil ettiği siyasal ve toplumsal oluşumların kadını eve döndürmeye çalıştığı öne sürülmektedir. Oysa gerçekte, kadını toplumsal hayata çekmeye çalıştığını iddia eden “modernist” kesimlerin örtülü kadınların kamusal alana çıkış imkânlarını ortadan kaldırması söz konusudur. Kamusal alana çıkış eğer eğitime, üretmeye ve çalışmaya bağlı ise, o zaman kadınları eve, kadınlığı ve doğurganlığına mahkûm edenin Müslüman kitleler olmayıp modernist seçkinlerin ta kendileri olduğu da kabul edilmek durumundadır. Nitekim çeşitli vesilelerle kendileriyle mülakat yapılmış başörtülü kadınlardan biri,

kendisini okulu bırakmak ve yurtdışına gitmek zorunda bırakan süreci şu sözlerle "okumuştur":

"28 Şubat'a gelindiğinde darbecileri asıl rahatsız eden şey, Müslüman kadının artık köylülükten çıkıp, ama kendi öz kimliğini de koruyarak modern hayata müdahil olmasıdır. Onlara göre; çağdaş olmak, sadece Batılılaşmakla mümkündür. Bence bu çağdaşlaşmak değil, yozlaşmaktır... Anadolu'dan gelen genç kızların, eğitimlerini tamamlayıp 'Bu ülkede benim söz söylemeye hakkım var' demesi onları rahatsız etti. Onların gözünde Anadolu kadınının kendi fikri olamaz, Anadolu insanı kendisi düşünemez, üretmez. Onun yerine Batı'nın genel valileri düşünür ve toplum da onların güdeceği bir koyun sürüsüdür. İşte başörtülü kadın bu çarkı bozduğundan, ezilmesi, yok edilmesi gerekmiştir. Bugün Kadınlar Günü. Sorarım: Hangi kadının? Bir avuç azınlık çıkıp bu günü kutlayacak, hak ve adaletten bahsedecek. Bu ülkede haksız yasaklar ile karşı karşıya kalan Müslüman kadınlar adeta katledilirken neredeydiler?" (Mazlum-Der Tarihe Düşülen Not, M.A. ile yapılan görüşme).

...

"Hani şu günlerde sık sık TV'lerde reklâmını seyrettiğimiz "hadi kızlar okula" kampanyası aksine "hadi kızlar evine" kampanyasına katılmamız isteniyordu! Çünkü biz onların bildiği kızlardan değildik!) (Mazlum-Der, Tarihe Düşülen Not, E.S. ile yapılan görüşme).

Bu tür örnekler sadece Türkiye'ye has da değildir. Almanya ve Fransa örneklerinde de bu tür yasaklar gündeme getirilmekte ve benzer biçimlerde meşrulaştırılmaktadır. Dolayısıyla sosyal bilimlerin sınıflama ölçütleri de her zaman güvenilir olmamaktadır. Toplumsal gerçekliğin paradoksal doğasına tekabül etmeyen kategorik sınıflamalara dönüşebilmektedir. Genel geçer sosyal bilimlerde ilerleme karşıtı olarak sınıflandırılan hareketliliklerin, kadınları aktif özneler olarak görmeye modernist hareketlerden çok daha yakın olabilmesi mümkündür. O halde öncelikle kadınları aktif özneler olarak almak ve onların kendi hakları için sürdürdükleri mücadelelere göz atmak gerekir. Bu, onlar üzerinden sürdürülen özgürleştirme söylemlerinin analizinden daha anlamlı sonuçlar verecektir. Örtünme konusu gündeme geldiğinde, belirli bir değerler sistemi doğrultusunda kendi yaşamlarını düzenleme iradesini kullanmakta olan bireyler akla gelmelidir. Bu bireyler giderek toplumsal olanın kendisine yönelik talep ve iddialar da yükseltmektedirler. Nitekim Touraine'e göre (1999: 43), merkezi sosyal çatışma kendilerini kültürel modellerin aktörleri ve sahipleri yapanlar ile bunları sadece bağımlı bir pozisyondan paylaşılanlar arasında gerçekleşmektedir. Toplumsal hareketler de, tarihselliğin biçimi, kültürel yatırım, bilgi ve ahlak modelleri üzerindeki hâkimiyete ya da bağımlılığa yöneltmiş hareketlerdir:

"Marx ve Weber... İlki bugünkü sosyolojiye toplumsal hayatın hâkimiyet ilişkilerine oturduğu fikrini vermiş; ikincisi ise aktörlerin değerleri ile hareket ettikleri fikrini ge-

tirmıştır. Bu iki fikri kaynaştırırsak bir toplumsal hareket tanımına ulaşabiliriz... Sosyal hareket bir durumun cevabı değildir; mevcut kültürel kaynakların ekserisini idare etme izni verilmiş bir aktörün –bunu yönetici sınıf olarak adlandıralım– hâkimiyet ilişkilerinin sorgulanmasıdır (Touraine 1999: 44–46).

Offe (1996: 56) de yeni toplumsal hareketleri, “konuları”, “aktörleri” ve “çatışmaya görünürlük kazandıran izlek, taktik ve kurumsal fonları açısından çözümlemeye çalıştığı makalesinde, eski politik paradigmlar ile yenileri arasında önemli farklar olduğunu öne sürer. Ona göre eski büyüme-güvenlik paradigmasının hâkim olduğu savaş sonrası yıllarda gündemi meşgul eden temel konular ekonomik büyüme, bireysel ve kolektif gelir dağılımındaki iyileşmeler ile toplumsal statülerin hukuksal açıdan korunmasıydı. Yeni toplumsal hareketler ise, liberal siyaset teorisinin “iki uçlu” çerçevesine kolaylıkla oturtulamayacak konuları politize etmektedirler. Örneğin, liberal teori tüm hareketlerin “özel” ya da “kamusal” (politik) şeklinde kategorize edilebileceğini ileri sürerken; yeni hareketler kendilerini üçüncü bir ara kategoriye oturtmaktadır:

“Politize ettikleri konular, ne özel (ötekilerle meşru ilgisi olmaması anlamında) ne de kamusaldır (resmi siyasal kurumların ve aktörlerin meşru objesi olarak tanınma anlamında). Fakat ya özel ya da kurumsal siyasal aktörleri kolektif olarak ilgilendiren sonuçlar içermektedir” (Offe 1999: 61)

Bu açıdan bakıldığında, başörtüsünün İslami toplumsal mücadelelerin bir parçası olması anlamında ve kendi başına Offe’nin vurgularına yaklaşan tarafları olduğu söylenebilir. Çünkü örtü hem özel hem de kamusal uzanımları olan bir yaşam tercihidir. Özeldir çünkü her bir kadının, tek/kendi başına, kendi iradesiyle aldığı bir karara dayanır; bu anlamda en yakınlarının, eşinin, çocuklarının yahut babasının onunla ilgili beklentilerinin ötesine hatta karşısına geçen, dışına çıkan özgürleştirici bir boyutu vardır. Dinin kendisi de kadını dini tercihlerinde tümüyle özgür kılmakta ve buna karşı çıkan erkeklerin hakkındaki kararlarını aşma yetkesini ona vermektedir. Nitekim kendileriyle görüşülen Müslüman kadınlar, başörtüsünün ve bunun için ödedikleri bedellerin kendi bilinçli tercihleri olduğunu ısrarla belirtmişlerdir:

“Yasakların ilk aşaması, benim, kendim bilinçli olarak, hiç bir baskı altında kalmadan İslam’ı seçişim olmuştur. Malum, her birimiz İslami bir çevreden geliyoruz, ne kadar İslami olmasa da, ailemiz Müslüman. Onlar Müslüman oldukları için mi bizler de Müslüman’ız? Yoksa kendi tercihimiz olduğu için mi? Benim hayatımda başörtüsü böyle bir karar vesilesi oldu. Yani İslam’ı bilinçli olarak tercihim, kendi dinim olarak tercihim ve getirisi götürüsü ne olursa artık bunları kendi rızamla tercihim ...” (Mazlum-Der, Tarihe Düşülen Not, N.A. ile yapılan görüşme).

....

"Ailem, akrabalarım ve çevrem başımı örtmeme çok aşırı tepki verdiler" (Mazlum-Der, Tarihe Düşülen Not, E.E.D. ile yapılan görüşme).

2006 yılında, Almanya'daki başörtülü Türk kadınları üzerinde gerçekleştirilmiş olan bir saha araştırmasının sonuçları da başörtüsünün, ailedeki erkeklerin baskısı ile takıldığı kanısını teyit etmemiş; tam tersine büyük çoğunluk bunu, dini görev olarak algılamalarının sonucu olan özgür seçimlerle açıklamışlardır (Jessen & Moellendorff 2006: 23–24). Aynı araştırmada başörtüsü kararında babalarının rol oynamadığını söyleyenlerin oranı $\frac{3}{4}$ 'tür ve ailedeki diğer erkeklerin (erkek kardeş ve koca) rolünün daha da az olduğu ortaya çıkmıştır. Araştırma örtünme kararının, diğer kişilerin etkisinin oldukça az olduğu bir karar olduğu görüşünü teyit etmiştir. 2006 yılında Çarçoğlu ve Toprak'ın TESEV adına gerçekleştirmiş oldukları saha çalışmasının sonuçları da, yukarıda zikredilen eğilimi doğrulamaktadır. Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset başlıklı araştırmada, başörtülü kadınların örtünme nedenleri ile ilgili bir soruya % 71,5 oranı ile "dinin emri olduğu için" cevabı verilmiş; ailesinin veya ailedeki erkeklerin isteği ile örtündüğünü söyleyenlerin oranı % 1,1'de kalmıştır. Ayrıca çarşafli kadınların % 100'ü, başörtülü kadınların % 87,7'si, türbanlı kadınların da % 94,1'i çevresi başını açsa bile kendisinin kesinlikle açmayacağını belirtmiştir (Çarçoğlu & Toprak 2006: 69–70). Bu oranlar, kadınların sadece kişisel kararlarını verme anlamında değil siyaseten de özgürleşmekte olduğunu göstermektedir. Seçme eyleminin kendisi, başörtüsünün geleneksel olanın kalıplarından kurtarıp özgür seçimin alanına, özneyi de aktif özne düzeyine çıkarmaktadır.

V.

Son olarak üzerinde durulması gereken husus, başörtüsü-kamusal alan ilişkisidir. Öncelikle başörtüsünün/örtünün doğası gereği kamusal olduğu belirtilmelidir. Kadın kamusal alana çıkmak için örtünür; özel alanında kalmak, çocukları ve ailesiyle yaşamak için değil. Bu anlamda başörtüsünün kamusal alanda olmaması söylemi –kamusal alanın fiziksel mekânlar yahut kamu hizmetlerinin görüldüğü yerler şeklinde anlaşılması halinde- başörtüsünün toptan yasaklanması anlamına gelir. Dinin tanımı gereği kamu dışında başörtüsüne ihtiyaç duyulmaz. Başörtüsü-kamusal alan ilişkisinde ele alınması gereken ikinci husus, "kamusal alanın" tanımlanma biçiminin kendisidir. Kamusal alan kavramını siyaset felsefesine ve sosyolojisine kazandıran kişi Jürgen Habermas'tır ve o kamusal alanı yasakların ve sınırlamaların değil -tam tersine- özgürlüklerin alanı olarak tanımlamaktadır.

Habermas'a göre kamusal alan, toplumsal hayatımızın, içinde kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabileceği bir sahasına tekabül eder ve özelliği tüm vatandaşlar için erişimin garantilenmiş olmasıdır (2005 [1964]: 49). Tek tek bireylerin bir araya geldiği ve kamusal bir yapı oluşturduğu bu yapıda özel işlere dair meseleler ele alınmadığı gibi, bu tartışma zemini devlet bürokrasisinin yasal sınırlamalarına da tabi değildir. Toplanma ve birlik oluşturma özgürlüğü ile kanaatlerini ifade etme ve yayınlama özgürlüğü bu bünyenin temelini oluşturur. Bu iletişimsel sürecin belirli araçlara ihtiyacı olduğu açıktır; gazeteler, dergiler, radyo ve televizyonlar bu vasatı oluşturur. Politik

kamusal alan ise, kamusal tartışmaların devlet faaliyetleriyle ilgili konular üzerinde gerçekleştiği durumlarda ortaya çıkar. Hohendahl’a göre Habermas’ın kamusal alanını bireylerin bir araya gelmesinden ibaret olan “kamusal” ile karıştırmamak gerekir; o daha ziyade kurumsal bir yapıya işaret eder ve özelliği de insanların katılımı yolu ile somutlaşabilmesidir (mücessem hale gelmesidir) (Habermas 2005 [1964]: 49). Dahası, devlet ve kamusal alan çakışan kavramlar değildir; tam tersine muhalifler olarak karşı karşıya gelirler. Habermas kamusal alanı hükümet dışı kanaatlerin alanı olarak tanımlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, kamusal alan, devlet ile toplum arasında aracılık eder. Akıl yürüten bir kamunun (reasoning public) meydana gelmesi halinde kamusal alandan söz edilebilir. Negt ve Kluge’ye (http://en.wikipedia.org/wiki/Public_sphere) göre kamusal alan hem belirli kurumları, faileri ve pratikleri ifade eder, hem de deneyimlerden elde edilen genel bir toplumsal ufuktur; toplumun tüm mensuplarını alakadar eden her şeyin içine dâhil edildiği deneyimlerin sağladığı bir ufuk. Bu perspektiften bakıldığında, kamusal alan hem profesyonelleri (siyasetçiler, editörler, sendika yöneticileri vs.) hem de sıradan insanları ilgilendirmektedir. Kavram kıta Avrupa felsefe geleneğinde mekânsal bir vurgu da taşımakta ve anlamların üretildiği, dağıtıldığı, tartışmaya açıldığı toplumsal sitelere ve arenalara gönderme yapmaktadır. Antik Yunan geleneğindeki kamusal alan da böyledir. Ancak Habermas ve Arendt gibi düşünürlerle birlikte kamusal alan kavramının fiziksel mekâna gönderme yapan anlamının yanına söylemsel bir alan da eklenmiştir.

Bu düşünürler açısından bakıldığında, kamusal alan kılık kıyafet yönetmeliklerine göre girilip çıkılacak bir yer değildir. Arendt kamusal alanı “konuşma” ve “eylem”le ilgili bir alan olarak tanımlamakta ve asıl olanın bireyin kendi benliğinin tesisi için de zorunlu olan kamusal tartışmaların sürdürülmesi olduğunu vurgulamaktadır. Arendt, Heidegger’in, varoluşun özel alandaki otantik faaliyetlerle kamusal alandaki faaliyetlerin dengesine dayanması gerektiği yönündeki değerlendirmelerini bir adım ileri götürerek, tek gerçek ve otantik benliğin kamusal alandaki olduğunu vurgulamıştır (Wikipedia http://en.wikipedia.org/wiki/Public_sphere). The Internet Encyclopedia of Philosophy’nin “Hannah Arendt,” maddesi (<http://www.iep.utm.edu/a/arendt.htm>) The Human Condition’a gönderme yaparak kamusal alan hakkında şu tespitlerde bulunmaktadır:

“Eylemin kamusallığının ve çoğulluğunun önemini anlamanın bir diğer yolu, eylemin, onu görece ve ona anlam verecek “diğer” kişilerin hazır bulunuşu dışında bir anlam taşımayacağını takdir etmektir. Eylemin anlamı ve aktörün kimliği ancak beşeri bir çoğulluk bağlamında tesis edilebilir... [Bu çoğulluk] anlaşılabilmemiz ve benliklerimizin ve eylemlerimizin biricikliğinin fark edilebilmesi/tanınması için gereklidir. Eylemin bu iletişimsel ve açımlayıcı niteliği, Arendt’in eylemi en merkezi anlamda konuşmaya bağlama biçiminde açığa çıkarmaktadır. Konuşma biçimini almış olan eylem aracılığıyla ki bireyler kendi ayırıcı benliklerini açığa çıkarırlar: ‘Eylem failin konuşma edimi (fiili) içindeki kamusal açılımdır’. Bu karakterdeki bir eylem, içinde realize olabileceği kamusal bir mekâna (uzam) ihtiyaç duyar; bireylerin, bir

cemaatin/topluluğun üyeleri olarak birbirleriyle karşı karşıya gelebilecekleri bir bağlamdır bu. Bu mekânı bulabilmek için Arendt yüzünü, başka konularda da dikkatini yönelttiği antik Yunan'a döner; Atina polis'ini bu tür iletişimsel ve açıcı konuşma edimlerinin mekânı için bir model olarak alır. Arendt'e göre, bu tür eylem politik olanla eşanlamlıdır; siyaset fail/amil olma kapasitelerini pratize etmek, kendi hayatlarını özgür konuşma ve ikna aracılığıyla birlikte sürdürmek üzere bir araya gelmiş vatandaşların süre giden eylemliliğidir. Siyaset ve özgürlüğün eylem olarak icrası/ ifası bir ve aynı şeylerdir: 'Özgürlük, ...insanların siyasal organizasyonlar içinde bir arada yaşamasının gerçek (fili) nedenidir. Onsuz, mevcut siyasal hayatın hiçbir anlamı olmayacaktır. Siyasetin varlık nedeni özgürlük, onun icra sahası ise eylemdir'.

Kısacası, kamusal alan, ilişkileri belirleyen genel kurallar hakkındaki tartışmaların, erişimi herkese açık olan bir alanda yürütülmesini ifade eder ve bu anlamda politik muhalefetin de zemini. Bu anlamda dışlamanın değil, bir araya getirmenin, birbirini dinlemenin, söylem üretme hakkı tanımanın alanıdır; kelimenin tam anlamıyla "kendini gerçekleştirmenin" ve "özgürlüğün" alanı. Bununla yapısal bir karşıtlık içinde tanımlanmış olan Türkiye kamusal alanı ise, özgürlükleri kısıtlamanın, belli ölçütler üzerinden tanımlanmış dışlamaların, özgürleştirici eylem anlamında "konuşma"yı engellemenin, temel hakları gasp etmenin alanıdır. Devlet ile toplum arasında aracılık etmesi Habermas'ın tanımında içkin olan kamusal alan, sanki isim babasına inat, devletin toplumu bastırmasının, kuralları tek taraflı olarak koymasının alanına dönüştürülmüştür. Bu kırılmanın faileri, asker ve sivil elitist ve modernist kamu bürokrasisidir. Hem batıcı söylemlerle konuşmayı hem de batılı kavramların içeriklerini yeniden doldurup onları temel amaçlarından başka hedeflere karşı işe koymayı başarabilen bir bürokrasi bu. Kamusal alanı "devlet hizmeti" yahut "kamusal hizmet" verilen yer olarak tanımlayıp; "hizmet veren"- "hizmet alan" gibi yapay ayrımlar üretip, bunları sistematik dışlama mekanizmaları ile destekleyip kadınları özel alanlarına mahkûm eden bir bürokrasi. Yine de batıcılığı kimselere bırakmayan bir bürokrasi.

O halde, Türkiye'de kamusal alan söylemi üzerinden sürdürülen dışlama pratiklerinin eğitim, iş, kendini geliştirme ve siyasete aktif katılma bakımından yol açtığı maliyetlerin telafisi, kamusal alan söyleminin, kadınların kendi toplumsal eylemlilikleri yoluyla sorgulanmasına ve ters yüz edilmesine bağlıdır denilebilir. Ancak bu meselelerin ulusal zeminlerde nasıl ele alınacağına dair bir tartışmadır. Bu tartışma, yasaklara karşı durması gereken uluslararası kuruluşların görevinin göz ardı edilebileceği anlamına gelmez. Munck (2004: 35) BM'nin 1999 Kalkınma Programı'na atıfta bulunurken, beşeri gelişmenin gerekleri arasında etiği (insan haklarına saygı); kalkınma/ gelişmeyi (yoksulluğun azaltılması); eşitliği (uluslararası eşitsizliklerin azaltılması); beşeri güvenliği (kırılmanın azaltılması) ve içişleri/dâhil etmeyi (insanların ve ülkelerin marjinalizasyonunun azaltılması) saymıştır. Dâhil edebilmek için insan haklarına saygı, yoksulluğun ve kırılmanın azaltılması ve insanlar arası eşitliğin sağlanması gerekir. Bu anlamda dâhil etme, diğerlerinin gerçekleşmesine bağlı bir son

üründür. Başörtüsü yasaklarının temel insan haklarına aykırı, onur kırıcı bir muamele olduğu, kadınları işsiz, yoksul ve başkalarına bağımlı kıldığı; sosyal güvencelerden yoksun bıraktığı ve bu anlamda marjinalize ettiği düşünülürse, sadece AB değil BM ilkeleri açısından da kabul edilemez olduğu görülecektir. Bu itibarla, kadınların kendi toplumsal mücadeleleri yanında, ulusal ve uluslar arası kurumların imza attıkları belgelerin ve kabul ettiklerini açıkladıkları ilkelerin gereğini yerine getirmeleri de sorunun çözümüne katkıda bulunacaktır.

Kaynakça

- Benli F. (2004). *Başörtüsü ile İlgili Hukuka Aykırılıkta Sınır Yok*. İstanbul: Akder.
- Biesanz M.H, Biesanz J. (1973). *Introduction to Sociology*, 2.ed. Englewood Cliffs N.J.: Prentice Hall Inc.
- Cleaver F. (2002). Kurumlar, Aracılar ve Kalkınmaya Katılımcı Yaklaşımların Sınırları, *Katılım: Yeni Bir Zorbalık mı? Der: Cooke B, Kothari U*. Çev: Ahmet Çiğdem. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı Yayınevi, s. 61–87.
- Çarkoğlu A, Toprak B. (2006). *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*. İstanbul: TESEV.
- Erkilet A. (2007). *Toplumsal Dışla(n)ma Bağlamında Kadın ve Kamusal Alan Tartışmaları*. ESAM-Ekonomik Sosyal Araştırmalar Dergisi; 2(5), s. 56–61.
- Habermas J. (2005 [1964]). *The Public Sphere: An Encyclopedia Article*. *New German Critique*; 3, s. 49-55. Translated by Sara & Frank Lennox: <http://www.jstor.org/Sun Aug 7 17:23:14 2005>.
- Habermas J. (2007). Bölünmüş Batı. Çev: Dilman Muradoğlu. İstanbul: YKY.
- Jessen F, Moellendorff UW. (2006). *Başörtüsü: Bir Simgenin Örtüsünü Kaldırmak*. *Geleceğin Politikası Forumu*, Berlin: Konrad Adenauer Stiftung e.V.
- Lister R. (2005). *Poverty*. Cambridge: Polity Press.
- Marshall G. (1999). Thomas H. Marshall Maddesi, *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev: Akinhay O, Kömürcü D. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mazlum-Der. *Tarihe Düşülen Not: Başörtüsü Yasağı kampanyası çerçevesinde derlenen yaşamöyküleri*.
- Munck R. (2004). *Globalization and Social Exclusion: A Transformationalist Perspective*. Blue Hills Avenue, Bloomfield: Kumarian Press.
- Nash K. (2000). *Introduction of Part IV Citizenship, Exclusion & Difference*. *Readings In Contemporary Political Sociology*. Der: Nash K. Massachusetts: Blackwell Pub.
- Offe C. (1999). *Yeni Sosyal Hareketler: Kurumsal Politikanın Sınırlarının Zorlanması*. *Yeni Sosyal Hareketler: Teorik Açılımlar*. Yayına haz. Çayır K. İstanbul: Kaknüs Yayıncılık s. 53–81.
- Önder H, Şenses F. (2006). *Türkiye'de Yoksulluk ve Yoksulluk Düşüncesi*. İktisat, Siyaset, Devlet Üzerine Yazılar. Yay. Haz. Ulman B, Akça İ. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Roche M. (2000). *Rethinking Citizenship and Social Movements: Themes in Contemporary Sociology and Neoconservative Ideology*. *Readings In Contemporary Political Sociology*. Der: Nash K. Massachusetts: Blackwell, s. 209-236.
- The Internet Encyclopedia of Philosophy*, "Hannah Arendt," Maddesi <http://www.iep.utm.edu/a/arendt.htm>, 09.11.2007.
- Touraine A. (1999). *Toplumdan Toplumsal Harekete*. *Yeni Sosyal Hareketler: Teorik Açılımlar*. Yayına haz. Çayır K. İstanbul: Kaknüs Yayıncılık, s. 35–53.
- Weber M. (1987). *Sosyoloji Yazıları*. İng. baskısını hazırlayanlar Gerth H.H, Mills W. Çev. Parla T. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Wikipedia "Public Sphere," Maddesi, http://en.wikipedia.org/wiki/Public_sphere.

A decorative floral pattern in white on a light gray background, featuring stylized flowers and swirling leaves.

4. Bölüm

RUHSAL DENGENİN İZİNDE YASAĞIN ZORLAYICI ETKİLERİ ÜZERİNE

Âdem ÇAKIR*

**Uzm. Gaziosmanpaşa Üniversitesi Psikolojik Danışmanlık ve Rehberlik Bölümü*

Giriş

Tabiattaki canlılar dünyaya yalnız ve biricik olarak gelirler ve büyük çoğunluğu kendi türdeşleriyle birlikte yaşarlar. Bu, bir yandan onların yaşamlarını kolaylaştırırken öte yandan türlerinin devamı için de elzemdir. İnsan, bu çerçevede düşünüldüğünde diğer canlılara oranla daha karmaşık bir kavram olarak karşımıza çıkar. Diğer canlılar gibi “yalnız” ve “biricik” dünyaya gelir ve hayatta kaldığı sürece de yalnızlıktan kurtulup başkalarıyla anlamlı yaşantılar geçirmek için çaba gösterir. Bu çerçevede “biricikliği” onun en değerli hazinesidir ve dışarıdan gelen etkiler çoğu zaman canla-başla savunulur.

İnsan çabalarının ürünü olan bilimsel yaklaşımlar “insan”ı açıklamaya giriştiklerinde kendi çalışma alanları doğrultusunda birçok farklı tanımla karşılaşabiliriz. Örneğin psikolojiyle ilgilenenler için insan, biyolojik, psikolojik ve kültürel bir varlıktır. Bu boyutların belki çok azını diğer memeli hayvanlarda da izlememiz mümkündür. İnsanı diğer canlılardan ayıran temel unsurlar biyolojik temelli genetik unsurlarla taşınmasına karşın insanın bu dünyada ortaya koyduğu diğer bütün ürünler insan hayatının genel anlamda niteliksel yönünü belirlemektedir.

Biyolojik donanımlarımız verili olup, bizim seçme hakkımız olmamaktadır. Ebeveynimizin genetik kodlarını taşıyoruz. Ancak bu verilen özelliklerin anlamı birey olarak kendimiz ve içinde yaşadığımız toplumsal yapı ve kültür ortamında anlam kazanıyor, değerlendiriliyor. Farklı bireyde aynı özellikler önemli bir avantaj ya da tam tersi bir anlam kazanabiliyor. Bu durum bireyin içine doğduğu kültür ortamından kaynaklanıyor, çünkü bu yapı bireyi doğumundan itibaren kuşatıyor ve onu sarıp sarmalıyor; içine doğduğu grubun bir üyesi yapıyor.

Kültür kavramı da diğer birçok sosyal kavram gibi üzerinde mutabık olunan bir tanımla olmamakla birlikte bu çalışma çerçevesinde toplumların kendilerine özgü, belirli bir zaman aralığındaki değerler sistemi olarak ele alınacaktır. Başka bir ifade ile kültür, bireylerin tercih davranışları olarak ifadelendirilebilir.

Dünyaya gelen insan yavrusunun gerçek anlamda “insan” olabilmesi içine doğduğu bu değerler sistemini öğrenmesi ve buna uygun davranışlar sergilemesiyle mümkündür. Genel olarak sosyalleşme denen bu süreç “bireylerin içinde bulundukları

grubun işlevsel üyeleri haline geldikleri ve grubun öteki üyelerinin değerlerini, davranışlarını ve inançlarını kazandıkları süreç” (Gander ve Gardiner, 2007, 297) olarak tanımlanabilir. Gelişimsel anlamda bu sürecin doğumdan hemen sonra başlayıp yaşamın sonuna kadar sürdüğü görülür. Ancak diğer birçok davranış ve düşünüş özelliği gibi ilk çocukluk yıllarında edinilen kazanımlar bu süreçte de belirleyici olurlar.

Sosyalleşme sürecini davranış boyutunda açıklamaya kalktığımızda bir kız çocuğunun annesi gibi yemek yapması, onun gibi konuşması ya da bir erkek çocuğunun babası gibi oturup kalması, mahalledeki arkadaşı gibi küfretmesi benzeri davranışlar olabilir.

Sosyalleşmenin önemli bir boyutu bireyin içinde yaşadığı toplumun ahlakını öğrenmesi ve buna uygun hareket edebilmesini içerir. Bireyin bir grubun ahlakını öğrenmesi demek o toplumun doğruları ve yanlışlarını öğrenmesi anlamına gelmektedir. Toplamların doğru ve yanlışları, güzel ve çirkinleri kendilerine özgüdür. Günümüz iletişim ve etkileşim ortamında batı toplumu merkezli bir benzeşme söz konusu olsa da toplamların orta ve alt katmanlarında bu benzeşmenin daha düşük olduğunu söylemek yanıltıcı olmaz.

Örneğin Ülkemizde toplumumuzun üst sosyoekonomik düzeyini oluşturan ailelerde Avrupalı gibi oluş çok açık izlenebilirken orta ve alt sosyoekonomik düzeydeki katmanlarda bunun izleri daha siliktir. Burada da bu toplumun ahlaki izlerini görmemiz mümkündür. Örneğin, eve ayakkabı ile girmek batılı bir değerdir. Ancak içinde bulunduğumuz toplumda bu yanlış bir davranıştır. Ya da dini bayramlarda büyüklere elini öpmek ahlaki bir davranışken batılı anlamda bu davranış negatif anlam taşıyabilir.

Çocukların ahlaki davranışları nasıl kazandıkları konusundaki araştırmalara bakıldığında ise farklı yaşlarda farklı eğilimlerin olduğu görülür. Çocuklar başlangıçta sonucunda ceza gördükleri davranışları yanlışlarken daha sonraları çıkarlarına olanları doğru olarak düşünürler. 8-10 yaşlarına gelen çocuk artık etrafındaki yetişkinlerin hoşuna giden davranışları tekrarlamaya, onları yapmaya başlar. Örneğin yemek kaşığını mikrofon yapıp salonun ortasında televizyondaki şarkıcıyı taklit etmeye çalışan çocuğa annesi “aferin benim kızıma” diyorsa çocuk için bu güzel ve doğru bir davranış olarak kodlanır. Dedesiyle camiye gittiği için çikolata alan çocuğa göre bu davranış doğru bir davranıştır. Çünkü hem ödül almıştır, hem diğer yetişkinler onu sevmişlerdir. Çocuk, yetişkinlerle etkileşimi arttıkça diğer toplumsal kuralları öğrenir ve bunlara uymaya gayret gösterir. Bu süreç aynı zamanda toplumun dini değerlerini, inanç sistemini de öğrendiği bir özellik taşıır. Bu süreçte ebeveynin dini tercihleri ve hassasiyetleri de çocuğa aktararak bunların sürekliliği sağlanmış olur.

Sosyalleşme ve Eğitim Üzerine

Eğitim kavram olarak düşünüldüğünde davranış değiştirme sürecidir. Bir toplumunun yeni üyeleri aileleri tarafından belirli yaşlara kadar sosyalleştirilirler ve daha sonra bu işi okul denen kurumlar vasıtasıyla devlet ele alır. Burada da temel hedef modern

anlamda devletin ve toplumun ihtiyacı olan tip ve davranışlar sergileyen bireyler yetiştirmektir. Bu yüzdendir ki zorunlu eğitim uygulaması temelde bir “ulus devlet” uygulamasıdır. Toplumumuz ilk zorunlu eğitim uygulamasını II. Mahmut döneminde yayımlanan bir fermanla (1824) görmüş olmasına rağmen eğitim tarihimiz açısından cumhuriyet dönemi belirleyici olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasında eğitim kurumları ve okullar diğer bütün kurumlardan daha önce ele alınmış ve tartışılmıştır. Bunun en belirgin özelliği ilk eğitim şurasının daha kurtuluş savaşı süreci bitmeden Ankara’da toplanmasının sağlanmasıdır. Cumhuriyetin ilanından sonra ise öğretmenlerin yetiştirilmesi ve uygulanacak eğitim modelleri üzerinde özenle durulmuş ve o zamanın J. Dewey gibi en önemli uzmanları Türkiye’ye getirilerek araştırmalar yapması, öğretmenlere kurs ve seminerler vermesi sağlanmış, ücretlendirme de en yüksek düzeyden yapılarak özendirilmiştir. Eğitim süreci ve öğretmenler yeni devlet ideolojisinin taşıyıcısı olarak işlev görmüşlerdir. Türk modernleşmesinin Cumhuriyet döneminde aldığı şekliyle tercih edilen değerler okullar yardımıyla yeni nesillere verilmeye çalışılmıştır. Bu sebeple toplumun yaşadığı değerler sistemine alternatif bir yaklaşımın verilmeye çalışıldığı okullar uzun yıllar toplumun geneline yayılamamıştır.

Eğitim süreç olarak düşünüldüğünde birçok işleve sahiptir. Bunların yukarıda da işaret edildiği gibi bir kısmı açıkça belirtilmiştir. Ancak önemli işlevlerinden biri sosyolojiktir, yani toplumsal yaşamla ilgilidir. Özellikle kendini geri kalmış olarak değerlendiren toplumlarda insanların bulundukları toplumsal tabakadan daha üst bir tabakaya geçebilmeleri ancak eğitimle mümkündür. Yoğunlukla 1980’li yıllardan sonra ailelerin eğitim kurumlarına bakışındaki değişim günümüz okul tercihlerini de açıklamaktadır. Özellikle yüksek öğretimde üniversite önlerinde bekleyen gençlerin umudu üniversite eğitimi olarak içinde yaşadığı toplumda dikey yönde bir hareket şansı bulmaktır. Bu yüzdendir ki hem ailelerde hem aday gençlerde üniversitenin anlamı sadece bir meslek sahibi olmak değildir. Ya da üniversite eğitimi görürken herhangi bir sebeple uzaklaştırılan öğrenciler için bu sadece okuldan atılmak anlamına gelmemektedir. Bu, gençler için anne-babalarının ya da diğer aile bireylerinin içinde bulunduğu durumundan belki daha alt düzeye mahkûm edilmek anlamını da içeren, sınıfsal yansımaları olan derinlikli bir olaydır.

Normal ve Anormal Ayrımı

Toplamları birbirinden ayıran değerler kümesi olarak da tanımlanan kültürün bu özelliği sosyal bilimcilere o kültür içinde yaşayan insanların davranışlarına bakarak çeşitli sınıflamalar yapma imkânı verir. Bu sınıflamalar bazen toplumsal yapıyı anlamak için kullanılırken bazen de bireylerin münferit özelliklerini görmek için yapılır. Davranış bilimleri için en temel kavramlar normal (tipik) ve anormal (atipik) yapılarıdır. Genel olarak bakıldığında bireylerin çoğunluğu tarafından yapılan veya yapılmasında herhangi bir beis görülmeyen davranışlar “normal” addedilirken daha az üyenin yaptığı ya da yapılmasında herhangi bir beis görmediği davranışlar “anormal” davranış olarak tanımlanır. Sosyalleşme aynı zamanda bireyleri “normal” üyeler hali-

ne getirme sürecidir. Bireylerin bireysel ve toplumsal yaşamları sürecinde nasıl davranırlarsa normal, nasıl davranırlarsa anormal olarak tanımlanacaklarının yazılı bir metni olmamasına karşın bütün üyeler bunu bilirler.

Bildikleri halde kendilerini bu türlü düşünce ve davranışlardan alıkoyamayan üyeler ise psikiyatrik tedavi ile 'normalleştirilirler'. Mesela herhangi birinin kendisini sürekli birilerinin takip ettiğini, kendisinin seçilmiş biri olduğunu ve dünyayı değiştirmek için gönderildiğini iddia etmesi modern psikoloji bilimi çerçevesinde tedaviye muhtaç biri olarak görülmesi için yeterlidir. Ya da toplumumuzda sıkça rastlanan ve "cin-ci hoca" olarak adlandırılan -ki bunların bir kısmı kendilerini artık "medyum" olarak tanıtıyor- kişiler başka kimsenin görmediği varlıklarla (cinlerle) konuştuğunu iddia ettiği için anormal olarak nitelenirler ve psikolojinin konusu haline gelirler.

Ruh Sağlığı

Normal ve anormal davranış ayrışması psikiyatrik müdahale ve tedaviyi beraberinde getirir. Bu ise bize ruh sağlığı kavramını işaret eder. Ruhsal yönden sağlıklı olmak bireyin kendisiyle ve çevresiyle sürekli bir denge ve uyum içinde olması olarak tanımlanabilir.

Ancak bu kavram durağan olmayıp, karşılaşılan farklı durumlara göre esneyerek dengeyi gözetken bir yapıyı ifade eder. Temelde birey doğuştan kendisine verilenlerle doğduktan sonra etrafında bulduklarını dengeli bir şekilde özenle korumaya çalışır. Ancak yaşamda karşılaşılan çeşitli zorlayıcı durumlar bu dengeyi etkiler ve bazen bozar. Dengenin bozulması durumu anormal davranışların ortaya çıkmasına sebep olur.

Dengenin bir ucunda bahsettiğimiz gibi kendimizde olması için hiç çaba sarf etmediğimiz çeşitli yetenek ve varoluşsal ihtiyaçlar vardır. İhtiyaçlar bizi harekete sevk eder. Ancak bu ihtiyaçlar öyle basitçe açıklanabilecek yapılar değildir. Öyle ki başkalarına yardım etme isteğiyle birlikte başkalarına tahakküm etme eğilimi kol koladır. Kişilerin içinde yaşadıkları çevre ve edindikleri düşünce ve inançlar onda bulunan bu gibi özelliklerin hangisinin güçleneceğini belirler. Yani hemen herkes hayata başlarken kendi içinde zalimliği ve mazlumluğu birlikte taşır. Ancak sonraları bazıları zalim olurken bir kısmı da mazlum olmaktadır.

Ruhsal anlamda sağlıklı bireylerin özelliklerine bakıldığında bu kişilerin her şeyden önce kendi kendileriyle uyumlu olduklarını görürüz. Bu durum bireyin sahip olduğu özelliklerle olmak istediği özelliklerin birbirine ne kadar yakın olduğuyla ilgilidir. Örneğin bir genç kendisinin iyi bir basketbolcu olması hayalini kurarken, boyu iyi bir basketbolcu olmasına yetmez ise bunu kendisi için bir sorun haline getirebilir.

Ruh sağlığının belirtisi olan diğer önemli bir özellik ileriye dönük hayaller kurup bunları gerçekleştirmek için planlar geliştirmek ve bu planları uygulamaya çalışmaktır.

Bireylerin ileriki yaşamlarında nasıl bir hayatları olacağına dair düşüncelerinin olması gerekir ve bunun için çaba sarf ederler. Bu çabaların istenilen başarıya ulaşmaması bireyde çatışmalara sebep olur ve sağlıklı bir şekilde çözümlenemezse ruh sağlığını bozabilir. Bu çerçevede bireyin kendine güveni olmalıdır. Aksi halde kendisini sürekli teşvik için birilerinin varlığına ihtiyaç duyar, seçimler yapmakta zorlanır ve bu durumlarla karşılaşmamak için başka yollar dener. Bu yollara başvuran kişiler başkalarının etkisi altında kalan kişilerdir. Tek başlarına bir faaliyet içine giremezler. Modern toplumun hedeflediği şekilde “birey” olamazlar.

Bireylerin ruh sağlıklarını etkileyen önemli bir diğer özellik de sahip olunan yetilerin geliştirilebilmesidir. Bu çerçevede birey kendi yetenekleri doğrultusunda bir iş ve mesleğe yönlendirilebilmeli ve üretken hale getirilmelidir. Ancak böyle olursa birey içinde yaşadığı topluma bir katkıda bulunmanın hazzına varabilir. Bu yolla çevresiyle daha sağlıklı ilişkiler kurabilir. Bireysel yeteneklerin geliştirilmemesi hem toplumsal anlamda bir kayıptır, hem de bireysel anlamda bir zorlamadır.

Modern psikiyatride her geçen gün öne çıkan diğer bir özellik ise bireyin kendine ait bir inanç sisteminin olmasıdır.

Ruh Sağlığı Neden Bozulur?

Ruh sağlığının bozulma sebepleri noktasında oldukça fazla kuramsal açıklamalar olmasına karşın bu çalışmada temel yaklaşımlardan kısaca söz edilecektir.

Ruh sağlığı bireyin sahip olduğu ihtiyaçlarla çevrenin sunduğu imkânlar arasındaki dengenin bozulması durumudur. Bu durumun temelinde ise çatışma vardır. Analitik görüşe göre birey üç türlü çatışma yaşayabilir. Bunların ilki bireyin aynı anda iki ya da daha fazla istenen şeyle karşı karşıya kalıp bunlardan birini tercih etmesi durumudur. Bir çocuğun aynı anda hem patates cipsi, hem çikolatayı almak istemesi ama bunlardan birini tercih etmek durumunda bırakılması ya da bir yetişkinin tatilde ana-babasını ziyaret etmekle çok istediği tatil fırsatının aynı anda önüne çıkması durumunda bunlardan birini tercih ederken diğerinden vazgeçmek durumunda kalması bu duruma örnektir. Böyle durumlar bazen farkında olunmadan iç çatışmalara kaynaklık edebilir. Bir diğer çatışma durumu iki ya da daha fazla istenmeyen durumla aynı anda yüz yüze gelmek ve bunlardan birinin seçilmesi zorunluluğudur. Çok bilinen “aşağı tükürsen sakal, yukarı tükürsen bıyık” sözüyle anlatılan durum buna bir örnektir. Ya da ülkemizde uygulanan başörtüsü yasağı bunun gibidir. Başörtülü öğrenciler iki istenmeyen durumdan (okulu bırakmak, başını açmak) birine zorlanmakta ve bu da ciddi çatışmaların temelini oluşturmaktadır.

Üçüncü çatışma biçimi ise bireyin istediği bir durumun içinde istemediği bir durumu içermesi gibidir. Buna örnek bir durum bir kişinin çikolatayı çok sevmesi ama yedikçe kilo alması ve bundan da rahatsız olması şeklinde ortaya çıkar. Kişi çikolata yemek istemektedir ama bu ediminin sonucunda ortaya çıkacağı şekilde kilo almak istememektedir.

Bu çatışmalar, bireyi çeşitli arayışlara iter. Çünkü ruhsal mekanizma sürekli dengede olma ihtiyacıdır ve bir şekilde bu dengenin tekrar kurulması gerekir. Dengeyi tekrar sağlamak için genellikle savunma mekanizmaları devreye girerek bireyi rahatlatır. Ancak bu düzeneklerin kullanılış yoğunluğu ve kullanılan düzenekler ruhsal bozukluğa kaynaklık da edebilir. Bunun sağlanamaması durumunda bireyde bunaltı ve ruhsal incinmeler gözlenir ki çoğu zaman kişinin bu sıkıntıları dış destek almadan çözümleyebilmesi pek mümkün olmamaktadır.

E. From'da insan ruhunun anlaşılması için ihtiyaçlardan söz eder ve ruhun anlaşılabilmesi için bu ihtiyaç alanlarının açıklanması gerektiği görüşünü savunur. O'na göre insanda beş temel ihtiyaç bulunur (Gençtan, 1984.222). Bunların ilki *ilişki* ihtiyacıdır. İnsan, yaşamındaki ilişkileri kendisi kurmak ve geliştirmek ihtiyacıdır. Bunun en istenen biçimi ise sevgiye dayalı olan ilişkilerdir. *Aşkınlık* güdüsü bir diğer ihtiyaçtır. Bu ise bireyin kendini diğer canlılardan farklı kılacak ürünler ortaya koymasını ifade eder. Birey bu üretimden mahrum bırakılırsa yıkıcı bir varlık olabilir. Bir diğeri insanın *kökenini* aramasıdır. Birey kendisini bir bütünün parçası olarak görmek, bir yere ait olduğunu hissetmek ister. Bununla birlikte kişi, bir *kimliğe* sahip olmak ister. Bireyin diğerlerinden farklı, özgün özellikleriyle bir bütünlük oluşturması önemli ihtiyaç alanıdır. Birey bunu sağlayamazsa başka grup ya da kişilere özdeşim kurarak bu ihtiyacını gidermeye çalışır. Sonuncusu ise bireyin yaşadığı hayatı kendine has yetilerle anlamlandıracağı bir *yönelim* ihtiyacı söz konusudur. Birey, içinde yaşadığı toplumun özelliklerine göre bu ihtiyaçlarını farklı düzeylerde karşılayabilir ve bu farklılıklar kişilik farklılaşmasının da temelini oluşturur.

Diğer bir görüş ise kişinin dünyaya gelirken *kendini gerçekleştirme ihtiyacıyla* dünyaya geldiği, bozukluğun bu ihtiyaç için harekete geçmemek, bunun için çaba göstermemek olduğu yönündedir. Bu görüşe göre birey algı dünyasına uygun bir *benlik* oluşturur. Benlik bireyin diğerleriyle girdiği iletişim ve etkileşimin algılanması sonucunda oluşur ve genel olarak bireyin kendini algılayış biçimidir, bir anlamda kendine biçtiği değerdir.

Bununla ilgili bir diğer kavram *ülküleştirilmiş benlik*dir. Bu ise bireyin sahip olduğunda kendini çok daha değerli bulacağı durumu ifade eder. Bir anlamda ülküleştirilmiş benlik, kavramını oluşturan durum ya da konuma ulaştığında bireyin kendini gerçekleştirmiş sayacağı yapıdır. Benliğin sahip olduğu değer sistemiyle yaşantılar arasındaki ilişkiler bireyde anksiyeteye sebep olur ve bu durum ruh sağlığını bozucu bir etkidir.

Başörtüsü Yasağı ve Mağdurların Durumu

Lise Düzeyi

Başörtüsü, öncelikle bireyin geliştirdiği kimliğinin bir parçasıdır. Kimlik ise en genel şekliyle bireyi diğer bireylerden ayıran unsurlardan oluşur ve dinamik bir bütünlük arz eder. Bu yapıya dışarıdan yapılan müdahalelerin tümü aslında kimliğe/kişiliğe yapılan müdahaledir. Sırf bu yönüyle bile dışarıdan yapılan müdahaleler özellikle lise düzeyindeki öğrencilerde çok daha fazla örseleyici bir etkiye sahiptir. Çünkü lise yaşları bu kimlik krizinin sonlandırılmaya çalışıldığı, gençlerin kendilerine has bir yapı oluşturmaya çalıştıkları yıllardır. Birey bu dönemde bir yandan cinsel çatışmalarla baş etmeye çalışırken diğer yandan bir meslek tercihi, gelecek tahayyülü oluşturmak ve yeni yeni anlamlandırmaya çalıştığı değer sistemini kurmak ve temellendirmek çabasıdadır. Bu çerçevede diğerlerinden farklı bir kişi/birey olduğunu göstermek için çeşitli etkinlikler yapar. Her gencin bu dönemde yetişkinler tarafından çok da anlamlı bulunmayan birçok davranış sergilediğini gözlemleyebiliriz. Örneğin erkeklerin saçlarını tarayış biçimleri her hafta değişebilir. Sağlıklı olan bu çabalara müdahale edilmeden bireyin kendine yakışanı ve uyanı bulmasına imkân veremektir. Başörtüsü yasağı da başörtüsünün gencin iman ettiği Kitabın emri olduğu gerçeği bir yana bırakılsa bile bu çerçevede kimlik oluşturma çabasına bir saldırıdır. Bu dönemde gencin bu tür çabalarına fazlaca müdahale edildiğinde o gençten sağlıklı bir kişilik geliştirmesini beklemek safdillik olacaktır. Çünkü henüz bütünlüğü sağlanamayan bir kimlik yapısı saldırıya uğramış ve muhtemel bütünlüğü tehdit edilmiştir. Başlangıçta çok da fazla düşünülmeden yapılan bir tercihin gencin bütün gelecek hayallerinin önüne nasıl set oluşturduğunu görmesi hayal kırıklığına sebep olur.

Geleceğe yüklenen ruhsal enerjinin yoğunluğu bu hayal kırıklığının derinliğini belirler. O zamana kadar kurduğu geleceğe ait bütün hayallerin bir giysi tercihi sebebiyle elinden kayıp gittiğini görmek farklı tepkilere kaynaklık eder. Bunların başında kendi yapısal bütünlüğüne yapılan bu saldırı bireysel değerine yapılmıştır. Bütünlüğünü tekrar sağlayabilmek için ya bu tercihinin yüceltecek ve gelecek hayallerini yeniden organize edecek ya da farklı yollar deneyerek bu hayallerine ulaşmaya çalışacaktır. İkinci durumda okul ve başörtüsü arasında tercihe zorlanması adeta onun değerliliği konusunda bir karar vermesi gibi algılamalara çanak tutacaktır. En kötüsü bu çatışma sırasında “bunlar benim başıma geliyorsa demek ki ben bunu hak ettim, çünkü ben değersiz biriyim” düşüncesinin gelişmesi ve bunun doğurduğu değersizlik duygusudur. Bu durumda birey yoğun depresif düşüncelerle kuşatılacak, geleceğe ilişkin bütün düşüncelerinden vazgeçecek ve etrafındakilerin yönlendirmesiyle -konuşma dilindeki tabiri ile “ruh gibi”- bir yaşam sürecektir. Bu duygularla belki evlenecek, anne olacaktır. Bu depresif yapıyla kurulan birlikteliğin ve dünyaya getirecekleri çocukların topluma ne kadar faydalı bireyler olarak yetişeceği ise başka bir tartışma konusu yapacak kadar önemli bir sorundur.

Din konusu dikkate alınarak düşünüldüğünde ise birey lise yıllarında ideolojileri,

dinleri tam anlamıyla yeni temellendirdiği dönemdir. İnandığı değerleri sonuna dek savunmak ister. Bunun ille de din olması gerekmez. Buna örnek olarak 1980 öncesi Türkiye'deki olayların odağında kendi değerine müdahaleyi saldırı olarak algılayan ve savunmak için gerekirse şiddete başvurmaktan da geri durmayan lise ve üniversite öğrencileri vardı.

Başörtüsü yasağı örneğinde de henüz 13–14 yaşlarında yaptıkları bir tercih sonucu hayatlarının tümünden değişmesi, eğitim hayatından uzaklaştıracak kadar köklü bir müdahale bu çocukların dünyalarını tümüyle karartmaya yeter. Bu durumla yüzleşen ergenlerin mücadeleci olanları çeşitli savunma mekanizmaları kullanarak yaptıklarını yüceltme yoluna gider. Bu da diğer tüm alanlarda daha savunmacı ve saldırgan bir kişilik geliştirmeleri sonucunu doğurur. Böyle büyük bir yıkıma maruz bırakılan birey hayatındaki bütün sorunların kaynağını bununla açıklama gayretine girer ki bu da onun sorun çözme becerisini engeller. Mücadeleci olmayanlar ise artık kendilerine özgü bir kimlikten ziyade diğerlerinin yaptığı tercihlerle yollarına devam ederler ve hiçbir zaman bağımsız bir birey olarak yaşayamazlar. Her iki durumda da başta bu zorlu yılları ciddi bir sorun yaşamadan geçirseler de yaşamın son yıllarında ciddi ruhsal bunalımlara gebe olmaları kaçınılmazdır. Çünkü her iki durumda da büyük kayıp yaşayacaklar ve yaşamları boyunca da bu kayıpları telafi etmeye çalışacaklardır. Yapılan tercihlerin maliyeti ise hep bir soru işareti olarak kalacaktır.

Yükseköğretim Düzeyi

Üniversite, yukarıda da belirtildiği üzere Türkiye'de sadece lisans eğitimi olmaktan öte bir anlam yüklenen eğitim düzeyidir. Başörtülü öğrencilerin bir kısmı da bu dönemi bireysel hakların kazanıldığı ekonomik özgürlüğe giden bir yol, annesi ve çevresindeki kadınların dışında bir hayat tarzının imkânının doğduğu dönem olarak görür. Genel olarak bakıldığında alt sosyo-ekonomik düzeyden gelen öğrencilerin temelde annelerinin yaşadıklarını yaşamamak için daha dikkatli ve özenle çalıştıkları görülür. Bu sebeple girdikleri sınavlara diğerlerinden daha farklı anlam ve değer yüklerler. Sınavlar ve okul onlar için adeta hayat-memat meselesi haline gelir. Başörtüsü ise çoğu zaman çevresinin kendisine kattığı bir "değer"dir. Üniversiteyi kazanıp evden ayrılmak ve üniversite eğitimi almak daha iyi, daha üst düzey bir yaşamın anahtarıdır. Derslerine çalışacak, okulunu bitirecek isteğine ulaşacaktır. Hayallerine ulaşmak için çok fazla engel görünmemektedir. Hatta bir kısmı tamda son sınavlar düzeyindedir. Bunca yaşam enerjisinin yatırıldığı bir hayali hukuksuz bir biçimde kaybetmek hayatta yaşanabilecek büyük kayıplardan biridir. İşin daha da kötüsü çözüm yolu ve uzlaşma oldukça zordur. Uzlaşmak için gencin değerlerinden ödün vermesi istenmektedir. Bu ise onun geliştirdiği kimlik bütünlüğüne zarar vermektedir. Değerlerine ve kimlik bütünlüğüne yapılan bu saldırı ve tecavüz bütünsel bir tehdit olarak görülür ve savunma pozisyonu alınır. Bir kısmı bu savunma durumundan vazgeçmezken bir kısmı uzlaşma yollarını deneyerek yatırımını kurtarmaya çalışır. Birey, inandığı değer sistemine uygun yaşadığı ölçüde mutlu ve huzurludur. Kendi inandığı doğruları ve yanlışları yaşar ve ileriye dönük olarak bunlara bağlı kestirim-

lerde, yordamalarda bulunur. Başörtüsü bu noktada bireyi geleceği ve değerleri noktasında bir tercihe zorlamaktadır ki bu durum kişilik bölünmesi gibi çok ağır patolojik durumlara kadar gidebilecek bir rahatsızlık riskini içinde barındırır. Aşağıdaki örnek tipik olduğu için alınmıştır.

“Hiç günah işlemiyor değilim. Ama hiçbirisi başımı açmak gibi değil...”

“Başörtüsünün basit bir bez parçası olmadığını şimdi daha iyi idrak ediyorum. Başörtüsü benim bir parçam. Onu takmazsam kendimi çıplak hisseteceğimi biliyorum. Ve onu çıkardığım anda benden geriye bir enkazın kalacağını da biliyorum. Hiç günah işlemiyor değilim. Ama hiçbirisi başımı açmak gibi değil, onların sürekliliği yok. Oysa başörtüsü çıkardığımda bir his beni mahvedecektir: her sabah aynaya bakarken günahkâr bir yüze bakıyor olduğumu hissetmek. İşte bunları yaşamak istemediğim için eğitimimi feda ediyor ve başörtümü çıkarmama konusunda direniyorum...”

Fakat öğrenimimim ikinci yılında tam bir zorbalıkla karşılaştım. Bana başörtümü çıkartmam, eğer çıkartmazsam pratiği terk etmem söylendi. Bunları söyleyenler benim saygı ve sevgi beslediğim hocalarımdan başkası değildi. Hayatımda daha önce hiç karşılaşmadığım bir dışlanmaydı bu. Yasağı uygulamaktan çekinmeyen bu insanlar acaba nasıl insandılar? Hiç mi vicdanları yoktu? Onlardan farklıym diye, onlardan farklı düşünüyorum diye ne hakla benim hayatımla oynuyorlardı? Hele hele başörtüsü gibi dini inancın gereği olan bir giysiyi yasaklamak herhalde ancak Türkiye’de olabilir.

Geçenlerde izlediğim bir haberde köpeklere yapılan bir işkence sahnesi ekranda dakikalarca gösterildi. İnancı ve insanlığı olan herkes bu tür olaylar karşısında duyarsız kalmaz. Ben de elbette çok üzüldüm. Ama üzüldüğüm bir nokta daha vardı. O da bu medyanın insanlıktan ne kadar uzak olduğunu anlamamdı. Öyle ya ben de bir tür işkence görüyordum. Ama benden ve benimle aynı şeyleri yaşayan arkadaşlarımdan hiç bahsetmiyorlardı. Üstelik bizler insandık. Demek ki onların gözünde köpekler kadar değerimiz yoktu.

N. A. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi 2. Sınıf (Şişman, 1998)

İşin bir diğer tarafı iki arada bir derede kalarak istenmeyen iki tercih durumundan birini seçmek zorunda bırakılan bu gençlerin büyük bir kısmı -tercihleri okulu ya da başörtülü kalmak yönünde olsun- yaptıkları tercihlerinden dolayı bizzat yakın çevreleri tarafından dışlanmış, aşağılanmışlardır. En yakınları tarafından bile “anlaşılmayan” gençler böylelikle tam yalnızlığa gömülmüşler ve benzer sorunları yaşayan gençler bir arada kalarak ve türlü zorluklarla tek başlarına tahammül göstererek baş etmeye mecbur bırakılmışlardır. Ailesine en çok ihtiyaç duyduğu günlerde onların desteğini alamamak her genç için büyük psikolojik yıkımların başlangıcı olabilecek büyük riskleri içinde barındırır. Bu yüzden ki bu durumda kalan bir kısım başörtüsü mağduru genç kız sıkıntılardan kurtulmak için şapka, peruk gibi çeşitli formüller(!) geliştirmiştir. Protesto eylemlerinde ve müdahalelerde ortaya çıkan durum sonucunda maalesef gazetelerin üçüncü sayfalarına konu olanlar da olmuştur.

“Bizi kolumuzdan bacağımızdan tutup sürüklemeye başladılar...”

Olaylar başladığından beri yani 2 Mart 1998’den bu yana kendimi bu kadar güçsüz ve yıkılmış hissettiğim bir gün daha olmamıştı herhalde. İnsanlar sayıca azdı ve sanki soğuk bir hava esiyordu. Bazı başörtülü kızların başörtüleri her zamankinden farklı gibi geldi bana. Sanki boyları uzamış ya da başları büyümüş gibi. Bunu görür görmez bir korku düştü içime. Başörtülerinin altında peruk mu vardı yoksa? Keşke o saat hiç gelmeseydi de birlikteliğimizi, umutlarımızı yıkan bu olayları hiç yaşamasaaydık. Numaraları okunan başörtülü öğrenciler sınava alınmaya başlandığında, içimize düşen korkunun yerinde olduğu ortaya çıktı. Başörtüleri kabarık duran arkadaşlarımız birer birer başörtülerini çıkartıyor ve apar topar başlarında perukları olduğu halde sınava giriyorlardı. O anı kelimelerle ifade etmem mümkün değil. Eğer elimde olsa o anları hayatımdan kesip atmak ve hiç yaşamamış olmak isterdim.

Kapılara polis koymuşlardı. Her taraftan çok yönlü bir baskı altındaydık. Birinci sınıftan bir arkadaşımın babası ta Gaziantep’ten kalkmış gelmiş kızını başını açarak sınava girmeye zorluyordu. Ona ‘Ya başını açıp sınava girersin ya da eve döneriz ve evde oturursun.’ diyordu. Biz de kızgınlığından nasibimizi aldık. Kızına başörtüsünü açmama konusunda baskı yapmamamızı söyledi. Gerçekten acı dakikalardı. Hepimiz ağlıyor, yapacak bir şey bulamıyorduk. Sonunda babası arkadaşımızı zorla sınava sokmayı başardı. Ben artık bu konuda doğru kararı ve doğru adımı kestiremiyorum. Tek yaptığım Allah’a aklıma mukayyet olması ve beni doğru yoldan ayırmaması için dua etmek.

Bugün ilk sınav mağduriyetimi yaşıdım. Aylardır derslere giriyor ve dersten gerek hoca, gerekse polisler tarafından kovuluyordum. Ama yalnız kalmıyordum ve günlerim yine sınıf arkadaşlarımla geçiyordu. Dâhiliye stajı başladığı andan itibaren staj sonunda sınava girmek için elimden geleni yapacağıma kendi kendime söz vermiştim. Kapıda 5-6 güvenlik görevlisi, 10-15 polis, öğrenciler ve avukatları vardı. Arada bir kapı açılıyor ve içeride fısırla fısırla konuşan hocalar ve birkaç polis görünüyordu. Kapı bir hocanın girişi ve çıkışı sonrası tekrar kapanıyordu. Bir müddet sonra Reyhan kapının önünde belirdi, sınıftan çıkacağını söylüyordu. Neden çıktığına şaşırdım. Aralanan kapıdan bana içeride okuldan atılmakla tehdit edildiğini söyledi. Bu olaylar yüzünden sınav gecikti. Bunun üzerine takviye erkek polisler ve sivil polisler geldi. Polisler avukatlarımızı tekmeleyerek ve tartaklayarak dışarı attılar. Bu arada bir gazete muhabiri de gözaltına alındı. Koridor da artık sadece öğrenciler kalmıştı. Polisler iyice sabırsızlaşmış ve sertleşmeye başlamışlardı. Bu arada bayan polis takviyesi yaptılar. Arkadaşım Reyhan ve ben yasak başladığından beri derse girme hususunda en çok direnen öğrencilerdik ve sınav kapısından ayrılmamakta ısrar ediyorduk. Yeni gelen ‘çevik ayşe’ler bizi kolumuzdan bacağımızdan tutup sürüklemeye başladılar. O anda çevredeki arkadaşlarımız hepsi ağlıyordu. Benimse ağlamak aklımın ucundan bile geçmiyordu. Sadece polislere ‘Ben bir öğrenciyim, tek istediğim sınava girmek. Siz ne yapıyorsunuz?’ dediğimi hatırlıyorum. Bu sürüklemeye bir müddet devam etti. Polislerin gevşek davrandıkları bir andan yararlanıp arkadaşım ve ben ellerinden kurtuluyor ve tekrar sınav kapısına yöneliyorduk. Sonunda yaka paça dışarı çıkartıldık. Komiser çok sinirlenmişti. ‘Bunları gözaltına alın’ dedi. Polisler bizi gözaltı arabasının olduğu yere doğru sürükleyerek götürmeye başladılar. Kızların hepsi arkamızdan ağlayarak takip ediyor ve ‘Arkadaşlarımızı bırakın’ diye yalvarıyorlardı.

Çevredeki halk ise olanları sadece seyrediyordu, duyarsızca... Sanki biz adi suçlulardık. Yerlerde sürüklemiş o perişan halimizle dekanla görüşmeye gittik. Sınava neden alınmadığımızı belirtir bir belge talep eden bir dilekçe ile.

Akşamüzeri okuldan eve döndüm. Sanki harpten çıkmış gibi yorgundum ve bütün adalelerim sızlıyordu. Abdest alırken kollarımda yer yer morluklar oluştuğunu gördüm. Bunu yapan polisler karşı kırıngılıktan çok üzüntü hâkimdi duygularıma. Onlardan nefret edemiyordum. Bu içimden gelmiyordu. Zira pek çoğu bu muameleyi sadece amirlerinden emir aldığı için yapıyordu. ‘Benim de anam, bacım, can yoldaşımın başı kapalı. Size nasıl el uzatırım?’ diyenler vardı aralarında. Elbette emir kuluydular. Ama aldıkları emrin bir haksızlığa sebebiyet verdiğini sorgulamalı değil miydiler?

Ş. U. Çapa Tıp Fakültesi 4. Sınıf (Şişman,1998)

Mağduriyetin engellenmesi için bulunan yollardan biri de bu gençlerin yurtdışına giderek yabancı ülkelerde eğitimlerini bir şekilde tamamlamaları sağlanmaya çalışılmıştır. Ancak bu durumun da o gençlerin ruh sağlıklarına uyguladığı baskılar üzerinde çok fazla durulmamıştır. Ülkesi kendine eğitim hakkı vermezken apayrı gelenek ve adetlere sahip yabancı ülkelerde eğitim görmek yaşanan kovulmuşluğu ve aşağılanmışlığı kat kat artıracak bir durumdur. Ayrıca sevdiklerinden ve ailelerinden sadece kıyafetleinden dolayı ayrılmak zorunda kalmak kolay kaldırılabilir bir durum değildir. Eğer terk edilen ana-babanın yanında sevgili bir eş ve günaşsız bir yavru da varsa...

.....

Macaristan’a ikinci yılımızı yaşamak için geleceğimiz Ağustos ayının sıcak günlerinden biriydi. Valimiz hazırlanmış ağız kilitlenmişti. Fakat küçük bir boşluk annemin gözünden kaçmamıştı. Anneciğim neler neler sığdırmıştı, bir şeyler daha koyabileceğinin heyecanı elini valizin üstünden boş kısma koyarak “buraya koyacak bir şey yok mu kızım, buraya da bir şey koysak” dedi. Ben de o anda hiç düşünmeden “oraya da Y.’yı koyalım anne” dedim oğlumu kastederek. Anneciğim o kadar ağladı ki. Ben gözyaşlarımı daha sonra akıtmak üzere ertelemeyi başardım. Eğer bunu yapmamış olsaydım, başörtülü okumak adına başlattığım mücadele yarıda kalmış olacaktı. Oğlum daha bir aylıktı o zaman. Gözlerindeki anne sütünün maviliği benim onu ikinci görüşümde tamamen kaybolmuş olacaktı. Başörtüsü yasağının en küçük mazlumuydu o. Bir bebeğin en doğal hakkı olan anne sütünden o, mahrum kaldı. En büyük fedakârlığı yaptı. Annesini okulunu bitirsin sınavlarını geçsin diye gurbet illere yolladı.

Oğlum şimdi beş yaşında. Bense bitmez sandığım çileli günleri doldurup oğluma kavuştum. Kocaman bir diploma aldım. Burada okulumu bitirmeme izin vermedikleri gibi şimdi de aldığım diplomayı kabul etmiyorlar. Sabırla bekliyorum. Bir gün her şey düzelecek herkes anlayacak bu tür saçmalıklarla bir yere varılamayacağını.

N.P.

Yurtdışına gidişin diğer bir yönü de gidemeyenlerle ilgilidir. Gidemeyenler zaten çok

zor maddi imkânlarla öğrenciliğini devam ettirerek hayatını, geleceğini kurtarmaya çalışırken bu yasak uygulayıcıları bu gençlere adeta “senin geleceğin, şahsın, senin bu ülke için üretimin hiç önemli değil, sen git ve içine doğduğun yaşam koşullarından çıkmayı hayal bile etme” mesajı vermektedirler. Bir kısım arkadaşlarının yurt dışında eğitimlerine devam edebildiklerini görmek, kendisi bu imkâna sahip olmayan çoğunluk için sadece imrenilecek bir durum oluşturmaktadır.

Çalışma Hayatından Dışlanma

Ülkemizde memuriyet bir ekonomik sınıf olarak kabul görür. Bu grubun önemli ayırıcı noktalarından birisi de ücretlerinin tarihin her döneminde geçimlerini çok zor şartlarda sağlamalarına yetecek düzeyde olmasıdır. Bu sebeple memurların ekonomik anlamda en rahat olanları, eşlerden her ikisinin de çalıştığı ailelerdir. Ancak bu sayede biraz daha rahat geçim sağlayabilirler. Başörtüsü kullanan memurların da neredeyse tamamı alt gelir düzeyinden gelen insanlardan oluşmaktadır. Başörtüsü yasağının sadece kişileri işten uzaklaştırma olarak algılanması eksik bir durumdur. Çünkü düşük gelir grubuna sahip ailelerde bu durum tüm aile bireylerinin yaşam şartlarını etkilemektedir. İşten çıkarılan ya da işe alınmayan bireyler mevcut alıştıkları yaşam düzeylerini koruyamamakta ve geçim standartları da düşmektedir. Bu ise kişisel sıkıntılarla birlikte aile yaşamına yansımakta, eşler arası uyumsuzlukların, tartışmaların sayısı artmakta, aile ortamları her geçen gün sağlıklı olma niteliğini kaybetmektedir.

Bu yasakla geçmişimin, emellerimin, hedeflerimin ve çocuklarımın geleceği hiçe sayıldı

20 yıllık bir eğitim sonucunda en büyük hedefim olan öğretmenliğe ulaştım ve buna göre bir hayat çizgisi çizdim. Belli bir kariyerim ve buna göre belirlediğim standartlarım oldu. Fakat işime son verilmesiyle hayatım tamamen altüst oldu. Şimdi başörtülü olduğum için hiçbir okulda çalışmıyorum. Tezgahtarlık için başvurduğum bir mağaza bana çok cüz-i bir ücret teklif etti. Bunun sebebini sorunca başörtülülere zaten kimsenin iş vermediğini bununla yetinmemi söyledi. Yani bunca yıllık eğitimden sonra tezgahtarlık bile yapamıyoruz. 3 çocuğum var. Biri 8 yaşında ilköğretim 3. sınıfta, diğeri 6 yaşında ana sınıfına gidiyor. En küçüğü 3 yaşında ve evde benimle. Çocuklarımdan en büyüğü hiperaktif ve psikiyatristimizin önerisiyle spor vs. etkinliklerine katılması gerekiyor. Fakat gönderemiyorum. Diğer iki çocuğum alerjik astım. Onların sağlığı için gerekli ortam yok. Evim kira ve çok küçük. Astımlı çocuk için yeterince güneşli değil. Ama daha iyi şartlara gücümüz yetmiyor. Alıştığımız hayat standardının çok altında yaşamaya başladık. Bu durum aile içi huzurumuzu ve dolayısıyla eşimin, benim ve çocuklarımda psikolojisini bozmaktadır. Ben bu yasakla geçmişimin, emellerimin, hedeflerimin, ve çocuklarımda geleceğinin hiçe sayıldığını düşünüyorum. Eli-kolu bağlı bir ev hanımıyım. Bir öğretmen maaşı ile (eşim öğretmen) 5 kişilik aile geçinip kira veriyoruz.

Esma ANCİN

Diğer bir yönü ise çalışmanın algılanışındaki yanlışlıklardır. Yukarıdaki paragrafta dile getirilen sorun meselenin maddi yönüyle ilgilidir. Oysa çalışıyor olmak sadece ekme parası kazanmak anlamına gelmemektedir. Bireylerin varoluşsal ihtiyaçlarını karşılamının, kendisine verilenlerin insanlar yararına üretime dönüşmesinin de bir yönüdür. Kişinin çalışarak, üreterek hayatta bir şeyler yapabildiğini ve bunların işe yaradığını, diğer insanların bunları kullandığını görmesi kendini gerçekleştirme yönünde atılan en önemli adımlardan biridir. Dolayısıyla insanların çalışmalarının engellenmesi maddi kayıpları karşılanabilen durumlarda bile kişisel dünyalarda onulmaz yaralar açabilecek bir durumdur.

Sonuç:

Ülkemizde ilk uygulanmaya başlandığı günden beri başörtüsü yasağı maalesef kanuni dayanaktan yoksun, insan haklarına aykırı ve keyfi bir uygulama olarak görülmektedir. Bunun en önemli kanıtı bu uygulamanın zaman zaman katılıp sonra tekrar yumuşatılmasıdır. Maalesef yasak bu şekilde uygulandığı sürece toplumumuza ve gençlerimize zarar vermeye devam edecektir.

Bir ülkenin en büyük zenginliği sahip olduğu yetenek havuzudur. Ülkeler bu havuzlarını ne kadar doğru eğitip, geleceğe hazırlarlarsa o derece gelişirler. Eğer toplumumuzun bir an önce ilerlemesini, başı dik bir biçimde dünya ülkeleri arasındaki saygın yerini almasını istiyorsak düşünce ve duruşu ne olursa olsun gençlerin sahip olduğu yetenekleri geliştirmek temel hedef olmalıdır.

Başörtüsü gibi garip yasak uygulamaları bir yandan sahip olunan yetenek havuzunun bir kısmından faydalanmamıza engel olmakta, diğer yönden bu kişilerin ruh sağlığını bozarak dünyalarını hem kendileri, hem çevresindekilere zindan etmekten başka bir işe yaramamaktadır. Yasağın sadece o kişilere uygulanıyor olması sadece kendilerinin etkilendiği anlamına gelmez. Düşünüldüğünde bunun büyük bir toplumsal bir kayba sebep olduğu görülmeli ve ona göre çözümler üzerinde durulmalıdır.

KAYNAKLAR

GANDER, JMary, Gardiner, Harry W, *Çocuk ve Ergen Gelişimi (6. Baskı) (Çev. Bekir Onur ve ark.)* İmge Kitabevi, Ankara 2007

GENÇTAN, Engin, *Psikanaliz ve Sonrası (2.Basım).* Remzi Kitabev, İstanbul 1984.

ŞİŞMAN, Nazife, *Başörtüsü Mağdurlarından Anlatılmamış Öyküler, İz Yayıncılık İstanbul 1998*

A decorative floral pattern in white on a light gray background, featuring stylized flowers and swirling leaves.

5. Bölüm

**DİN İLMİNDEN DİN BİLİMİNE
KADININ ÖRTÜNMESİNİN DİNİ BOYUTU**

Salim ÖĞÜT*

**İslam Hukuku Uzmanı, Prof. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Dinin insan davranışlarına ilişkin yaklaşımı:

Sözün başında, bu konunun ele alınmasının daha uygun, hatta “zaruri” olduğunu belirterek başlamak istiyorum. Çünkü ancak bu suretle inançlı insanların bir takım davranış ve kabullenişlerini doğru okumak, doğru anlamak, dolayısıyla sağlıklı olarak değerlendirmek mümkün olacaktır.

İslami ilimlerde uzmanlaşan bütün ilim adamlarının neredeyse ittifakla ilmi otoritesini kabullendikleri Şâtîbî, alanında hâlâ en önemli kaynak olma özelliğini koruyan el-Muvafakat (terc. Erdoğan 1990) adlı eserinde “O, hevâdan (arzularına göre) konuşmaz. O (nun konuşması kendisine) vahyedilenden başkası değildir.” (Kuran-ı Kerim, 53/3–4) ayet-i kerimesini değerlendirirken şunları kaydetmektedir:

Bu ayette Allah davranışların kaynağını iki şeyle sınırlamıştır:

1. Vahiy - ki bu Şeriat olmaktadır.-
2. Hevâ ve heves.

Bir üçüncüsü de yoktur.

Durum böyle olunca hevâ ve hevesle Şeriat, tam birbirlerinin karşısı olmaktadır. Vahyin, hak ve hakikat olduğu kesin olarak bilindiğine göre, hevâ ve hevesin de, hakkın zıddının olduğu ortaya çıkar. Nitekim Yüce Allah başka ayetlerde şöyle buyurur: “(Ey Muhammed!) Hevâ ve hevesini kendine ilâh edinen, Allah’ın kendi ilmi dâhilinde saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürleyip gözüne perde çektiği kimseyi görüyor musun?” (Kuran-ı Kerim, 45/23) “Eğer hak, onların hevâ ve isteklerine uysaydı, mutlaka gökler ve yer ile bunlarda bulunan kimseler bozulur giderdi. Hayır, biz onlara şan ve şereflerini getirdik; fakat onlar kendi şereflerine sırt çevirirler” (Kur’an-ı Kerim, 23/ 71). “Ey Muhammed! Onlardan seni dinlemeye gelenler de var. Senin yanından çıktıkları zaman kendilerine ilim verilen kimselere alay yoluyla: “O demin ne söyledi?” diye sorarlar. İşte onlar Allah’ın kalplerini mühürlediği kimselerdir. Onlar sadece kendi heva ve heveslerine uyarlar.” (Kur’an-ı Kerim, 47/ 16) “Rabbi tarafından apaçık bir delil üzerinde bulunan kimse, kötü işleri kendisine güzel gösterilmiş de heveslerinin peşine düşmüş kimseler gibi olur mu?” (Kuran-ı Kerim, 47/ 14).

“Bu ayetlerde geçen “hevâ” ve “heves” kelimelerine dikkat edildiğinde, bu kelimelerin hep yergi makamında kullanıldığını ve bunların peşinden gidenlerin kötülendi-

ğini görüyoruz. Bu anlamda İbn Abbas'tan: "Yüce Allah Kuran-ı Kerim'de her neredede **hevâ** kelimesini kullanmışsa, mutlaka onu yermek makamında kullanmıştır." Şeklinde bir söz rivayet edilmektedir. Bütün bunlar Şâri Teala'nın amacının mükellefi, hevâ ve hevesinin peşinde koşmaktan vazgeçirerek Mevlâsına kullukta bulunmaya teşvik etmek olduğunu apaçık göstermektedir."(terc. Erdoğan 1990, II: 170,171)

Modern Çağda Dini Konularda Dürüst Olmak

Habermas'ın açık sözlü bir üslupla dile getirdiği üzere "Laik düzende, dindarlar görüşlerini genel geçerlilik taşıyabilecek bir zeminde ifade etmek için seküler dile çevirmek durumundadırlar; bu ise, iletişimi güçleştirdiği gibi, laik toplumu dini anlam kaynaklarıyla temastan yoksun bırakmaktadır." (<http://www.felsefeekibi.com/site/default.asp?PG=119>) Bu yüzden modern zamanda, modern düşüncenin, dinin ve dinî emirlerin açıklanması üzerinde de baskıcı bir rol üstlendiğini göz önüne alarak, söze bu noktadan başlamanın gerekli olduğunu düşünüyor ve diyorum ki, din alanına dair bilgiyi, onun kaynaklarından ve o kaynaklara dayalı olarak istinbatta/ çıkarsamada bulunmuş ulemeden almaya özel önem göstermek şarttır. Aksi halde ortaya çıkan metin yine modern bilgi merkezlerinin kendi algılarını ve yaklaşımlarını sergilemekten öteye geçemez.

Şatıbi ile başlamak suretiyle "din" konusunun, özellikle günümüzde pek de dile getirilmeyen d, 19; Tirmizi, Zühd, 53; Neseî, Kudât, 2). Aynı şekilde içki veya kumar müptelası olan bir insan, içgüdüsel bir insiyakın tutsağı olarak davranırken, bu davranışlardan uzak durmaya özen gösteren kimse, vahyin bu konudaki yasağına uymaktadır: "Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar) fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz." (Kuran-ı Kerim, 5/ 90)

Akıl Üzerine Kısa Bir Değerlendirme

Burada açıklanması gereken önemli bir nokta ise "akıl"ın yeridir. Modern insanın en fazla dayandığı, bu yüzden de en çok yanıldığı nokta burasıdır. Aydınlanmayı "yalnızca akla itimat etme" veya "akılın kılavuzsuz kullanımı" olarak tanımlayan modern düşünce, yukarıda dikkat çektiğimiz noktayı gözden kaçırmış ve sanki ortak/saf/ mutlak bir akıl varmış gibi davranmıştır. Böylece Hz. İbrahim ile Nemrut'un, Hz. Musa ile Firavun'un, Hz. Ebu Bekir ile Ebu Cehil'in her birinin çok akıllı insanlar olduklarını, buna rağmen birbirine taban tabana zıt inanış, düşünüş ve yaşayış tarzlarına sahip olduklarını göz ardı etmişlerdir. Hâlbuki Şatıbi'nin yaklaşımından çıkardığımız sonuca göre dini düşüncede akıl, çevre ve kültür birikimi olarak değerlendirilmekte, dolayısıyla biri "mümin", diğeri "münkir" iki akıldan söz etmek mümkün olmaktadır. "Mümin akıl" vahiy merkezli bilgiyle donanmış ve vahiy merkezli bilginin yaşandığı çevreden etkilenmiş, tabir caiz ise onun boyasıyla boyanmış akıldır. "Münkir akıl" ise, beşeri davranışların, içgüdülere boyun eğdiği, onların taleplerine râm olduğu ve dürtülerin gösterdiği istikamette seyrettiği Seküler çevrelerde şekillenen ve o çevrenin boyasına boyanan akıldır. Dolayısıyla bu açıklamalara göre beşeri davranışlar

“aklî” veya “akıldışı” olmakla açıklanamaz. Aksine “vahiy merkezli” veya “hevâ merkezli” olarak açıklanabilir ve tasnif edilebilirler.

Sözün burasında modern çağın çok talihsiz bir tespitine daha işaret etmek gerekmektedir: Aydınlanma çağında varılan fikri neticeye göre “akıl-din” karşıtlığı bir kazıyye-i muhkeme olarak tescil edilmiş, dolayısıyla tartışılmasına bile imkân verilmemiştir. Hâlbuki naslar, yani dini metinler “hevâ-din” karşıtlığından söz etmektedirler. Yani din, akılı iptal etmek veya onu baskı altına almak için değil, hevâ ve hevesleri, meşru olmayan istek ve arzuları denetlemek, dizginlemek ve meşruiyet çizgisine çekinceye kadar baskı altına almak için gelmiştir. Dolayısıyla son iki asırdır akıl-din zıtlığı üzerine kurulmuş bulunan düşünce biçimi, ister istemez makul olan her şeyi dindışı sayarken, dini olan her yaklaşımı da akıl dışı ilan etmek talihsizliğini sergilemiştir.

Örf ve Âdet’in Dindeki Yeri

Şatıbî’nin açtığı çığırı izleyerek devam edecek olursak sözün burasında İslam Hukuku’nun kaynaklarından sayılan “Örf-Âdet” konusuna da işaret etmek yerinde olacaktır. Çünkü günümüzde en az bilinen, buna rağmen en çok dile getirilen hususlardan biri de budur.

Fıkıh usulünün/İslam hukuk metodolojisinin, İslam Hukuku’nu besleyen önemli kaynaklardan saydığı “örf-âdet” konusu, açıklamaya çalıştığımız hususun anlaşılmasına yardımcı olması bakımından büyük bir önem arz etmektedir.

“Âdet muhakkemdir.” (Mecelle, madde: 36) “Örflerle sabit olan nassla sabit olmuş gibidir.” (Mecelle, madde: 45) vb. kurallarla “örf”ü “nass” derecesinde muteber kılan İslam hukuku, günümüzde göz ardı edilen önemli bir hususu da birlikte zikretmiştir; o da örfün muteber olabilmesi için “sahih” olması gerektiğidir. Bir başka ifade ile “muteber örf”, gerekli sıhhat şartlarını taşıyan “sahih örf”tür. O halde toplum nazarında “örf” olarak görülen her alışkanlık, dince “örf” sayılabılır. Çünkü bir örf’ün dince muteber sayılabilmesi için Şer’î delillerden ve İslam hukukunun temel kurallarından herhangi birine aykırı olmaması gerekir.” Fıkıh usûlü kaynaklarımızda bu konuya örnek verilirken şöyle denilmiştir: “Bir toplumda sarhoşluk verici içkilerin içilmesi ve ticareti(nin yapılması) veya ribâ (faiz) muameleleri, örf düzeyinde bir yaygınlık kazanmış olsa bile buna asla itibar edilmez. Çünkü bu konudaki yasaklar toplumsal şartların değişmesiyle değişebilecek hükümler olmayıp, kesin niteliktedir. Bu tür bir örf'e itibar edilmesi, nassın yürürlüğüne son verme ve yükümlülükler sistemini altüst etmeye kapı aralama anlamına gelir. Din ise mükellefler, onun hükümlerine uysunlar diye gelmiştir. Yoksa onların örflerine ve arzularına uymak üzere değil.” (Şa'bân 1996: 199)

Günümüzde Seküler aydınlar başta olmak üzere bazı ilahiyatçı akademisyenlerin de içinde yer aldığı önemli bir grup, modern bir argüman olan “değişim” fikrine kilitlenmişlerdir. Bu durumda her olgu ve olayın, değişimin büyüğünden payına düşeni almasını, bu cümleden olarak dinin de bu vadideki en büyük paya sahip olmasını

talep etmektedirler. Hâlbuki yukarıdaki açıklamalardan da açıkça anlaşılacağı üzere “din, değişmek için değil, değiştirmek için gelmiştir” Ancak “Ahkâmın değişmesi” konusu başka bir alandır ve uzun asırlar boyunca sarf edilen ilmi mesai neticesinde bu sahada çok ciddi bir külliyat oluşmuştur. (Bu konuda 1990 yılında Mehmet Erdoğan tarafından hazırlanan “İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi” isimli Doktora Tezi önemli bir çalışmadır.)

Bu noktada, akla gelebilecek bir istifhamı da şu şekilde cevaplamak gerekir:

Bir toplumda örf olarak yaygınlık kazanan davranışlar, hukuk ve ahlak ölçülerine uygun olabildiği gibi, aykırı da düşebilir. Bir diğer ifade ile “hevâ ve heves” merkezli davranışların yaygınlaşmasıyla “örf” oluşabileceği gibi, “vahiy” merkezli davranışların yaygınlaşmasıyla da oluşabilir. Bu durumda din, hevâ ve heveslerin yaygınlık kazanmasına itibar etmez; toplum nezdindeki çoğunluğun o davranışı göstermesini, onun meşruiyetinin gerekçesi olarak görmez; dolayısıyla böyle bir gerekçeden dolayı, onu onaylamaz. Bu yönüyle din, sosyolojinin itibar ettiği ölçüde toplumsal taleplere itibar etmez. Dolayısıyla toplumsal taleplerin yoğunluğu, dini açıdan bir meşruiyet sebebi olarak gösterilemez.

O halde örfün hukuki bir itibarının olabilmesi için “kesin bir şer’i delile yahut İslam hukukunun ilkelerine aykırı olmaması gerekir.”

Mükellef Ne Demektir?

Sözlük anlamı, “teklif”e muhatap olan kimse demektir. Teklif ise dini yükümlülüktür. İslam dini, akıl sahibi olarak buluş çağını idrak eden yani ergenlik çağına giren bütün mensuplarını mükellef olarak görür. O halde İslam Dinini kabul eden her birey, aynı zamanda “mükellef”, yani “dini yükümlülük altındadır”.

“Efâl-i mükellefin”, “dinen yükümlü sayılan insanların davranışları ve bunlarla ilgili hükümler” anlamında bir fıkıh terimidir (Salim Ögüt, DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi) X: 452). Her ne kadar Şafii ekolüne bağlı usulcülerle Hanefi ekolüne bağlı usulcüler arasında tasnif konusunda bazı teknik ayrılıklar olsa da, efâl-i mükellefin genellikle “farz/vacip, mendub, mübah, mekruh ve haram” olarak tasnif edilmektedir

Burada zikri geçen sınıflar içinde sadece mübah, “Şari’in mükellefi yapıp yapmamakta serbest bıraktığı fiildir.” (Zükiyyüddin Şaban 1996: 253). Bunun dışındaki sınıfların hepsinde Şâri’in, bir fiili yapma veya terk etme yönünde talebi bulunmaktadır. Söz konusu sınıflar, bu talebin kesinlik derecesine göre teşekkül etmektedir.

Mübah Konusunda Bir Açıklama

Fıkıh usulü ile ilgili kaynaklarda zikredilmeyen ancak bu noktada mutlaka hatırlanması gereken bir husus daha vardır ki o da mübah’ın anlaşılmasıyla ilgilidir. Bir dav-

ranışın dince mübah sayılması, o davranışa dair bütün teferruatın mübah olduğu anlamına gelmez. Nitekim “mendup” veya “nafile” hükümlerinde de durum aynıdır. Mesela mendubun tarifi “Şari’in yapılmasını bağlayıcı olmaksızın istediği ve terk edilmesini kötülemediği fiil” (Şa’ban 1996: 244) olarak yapılsa da, mendup olduğu bilinen namaz veya oruç gibi bir ibadete başlanması halinde, artık o ibadetin bütün rükünleri ve şartları aynen farz ibadet hükmünü alır. Yani tekbir ile başlanmış bir ikindi sünneti ile farzı arasında, rükünler ve şartlar açısından hiçbir fark yoktur. İkindinin farzında olduğu gibi sünnetinde de kıyam, kıraat, rükû ve secde farzdır. Zikri geçen fark, o ibadetleri yapıp yapmama konusundaki mecburiyetle alakalıdır. Sabah namazının farzını kılmak şarttır ve zorunludur ama ikindinin sünnetini kılmak ihtiyaridir. Mümin kul kılsa sevap alır; terk ederse günahkâr olmaz. Mübah olan fiiller de böyledir. Yani bir insan yeme-içme veya konuşma-susma gibi bir davranışı yapmak için zorlanmaz. Mükellef bunlardan dilediğini tercih edebilir. Kaldı ki nihai tahlilde bu husus da mutlak değildir. Yani bir insan uzun süreli olarak “yemek yememe” tercihinde bulunma hakkına sahip değildir. Yani ölüm orucu tutamaz veya aç kalmak suretiyle bedenine işkence yapamaz. Çünkü Dini telakkiye göre “beden de ruh/can gibi, ilahi bir emanettir.” Dolayısıyla emanete riayet etmek, yani onu emanet olarak tevdi eden Kudret’in talimatları istikametinde davranmak zorunludur.

Buna rağmen insanlar cibillî/fitrî/doğal olarak yerler, içerler, çalışırlar, dinlenirler, susarlar veya konuşurlar. Cibillî olan konular ise din hukukunda emir veya yasak konusu olmazlar. Ancak o konulara ârız olan bir takım nitelikler emrin ya da nehyin konusu olabilirler. Mesela “yemek yeme”, dini talep konusu olmazken, “israf etmemek” bir dini talep konusudur. Nitekim “...yiye, için, fakat israf etmeyin, Çünkü Allah israf edenleri sevmez.” (Kuran-ı Kerim: 7/ 31) ayet-i kerimesindeki “yiye, için” ifadesi yalnızca “israf etmeyiniz” talebine bir mukaddime içindir. Ancak bunlardan birini, mesela yeme fiilini tercih ettiği zaman yine yukarıdaki mükellefiyet tasnifi ile yüz yüze gelir. Çünkü yediği yiyeceğin, yenilmesi haram olan nesnelerden olmamasına dikkat etmesi, nimeti verene şükretmesi ve ondan elde edeceği enerjiyi helal davranışlarda harcamaya niyet etmesi gerekir. Bu anlayış ve telakki içerisinde yenen bir yemek başlı başına bir ibadet olurken, aksi halde yediği yemek duruma göre ona mekruh veya haram olur.

Bu çerçeveden bakıldığında zaman İslam dinini kabul eden bir kişi, hayatının her anında “mükellef”tir. Ancak bu mükellefiyetler, yukarıda da belirttiğimiz gibi derece derecedir ve bu dereceler içinde mükellefin terk ve ihmal edemeyeceği ve kaçınmaması gereken şekilde kesin yükümlülük yükleyeni “farz-vacib”dir. “Vacib ve farz fakihlerin çoğunluğuna göre eş anlamlıdır. Hanefiler kat’i delille sabit olan hükme farz, zanni delille sabit olan vacip diyerek ikili bir ayırım yapmakta iseler de farz gibi vacibin de kesin olarak yapılması hususunda ötekilerle görüş birliği içindedirler. Vacibi ‘amelî farz’ diye adlandırmaları da bu yüzdendir.” (Salim Ögüt, DİA, X: 452). Çünkü farz fıkıh usulünde “dinin mükelleften yapılmasını kesin ve bağlayıcı şekilde istediği fiili ifade eder.” (İbrahim Kafi Dönmez, “Farz” DİA, XII: 184)

Bütün bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, İslam'ı kabul etmiş bulunan bir Müslüman, bir takım yükümlülükler altındadır ve bu yükümlülüklerin yerine getirilmesi irâdî değil, zaruridir.

Konunun İtikatla/İmanla Alâkası

Bütün fiiller, ancak iman sayesinde "amel" derecesine yükseldiği için İslam dininde itikat, amelden öncedir. Çünkü "amel, dünya ve ahirette ceza veya mükâfat konusu olan her türlü iş ve davranıştır" (Süleyman Uludağ, "Amel, DİA, III, 13). Nitekim Kur'an-ı Kerim'de: "O gün insanlar, amellerinin karşılığı kendilerine gösterilmek üzere bölük bölük çıkaracaklardır. Her kim zerre kadar hayır işlemişse onu görecektir. Her kim, zerre kadar şer işlemişse onu görecektir" (Kuran-ı Kerim: 99/ 6-8) buyrulmuştur.

İman ise: "Din adına tebliğ ettiği konularda Peygamber'i doğrulamaktır" (Mustafa Sinanoğlu, "İman", DİA, XII: 212). Bir diğer ifade ile Allah'a inandıktan sonra O'nun elçisine ve O elçi aracılığıyla Allah'tan gelen her tebliğe inanmak ve onu öylece kabul ve teslim etmektir. Bir hükmün Allah emri olduğunu kabul ve teslim etmek de bu kabildendir. Bu tür bir "kabul ve teslim" olmadan yapılan hiçbir davranışın Allah katında hiçbir karşılığı yoktur. Mesela bir insan Allah'ın buyruğunu yerine getirmek için sabahtan akşama kadar aç-susuz kalırsa –tabii uyulması gereken diğer ilkelere de uyarısa- bu insan oruç tutmuş olur ve oruç ibadeti için vaat edilen mükâfatı almaya hak kazanır. Ancak perhiz veya diyet kastiyle aynı davranışı gösterirse, ibadet etmiş olmaz ve ibadet edenlerin hak ettiği sevabı hak etmez. Aynı durum içki için de geçerlidir. Sağlık sebebiyle içkiden uzak duran kimse, Allah'ın koyduğu bir yasağa uyarak içkiyi terk eden kimsenin hak ettiği mükâfatı hak edemez. O halde sadece Allah'ın içkiyi haram kılması sebebiyle ondan uzak duran kimse, bu davranışı sebebiyle mükâfatı hak eder.

Bu prensip sebebiyledir ki, bir Müslüman her şeyden önce herhangi bir davranışın, dinî emir olduğunu kabul etmeli, sonra da bu davranışı dinin emrini yerine getirmek kasıt ve niyetiyle yapmalıdır ki, o davranış "din" veya "dinî" olsun. Bu konuyu hem kelimacılar hem de fıkıhçılar son derece önemsemişler ve incelenmeye değer bulmuşlardır. (Bkz. Süleyman Uludağ, "Amel", DİA, III: 14, İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel (Fıkıh)", DİA, III: 16).

Çünkü Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Yapılan işler niyetlere göre değerlendirilir. Herkes yaptığı işin karşılığını niyetine göre alır. Kimin niyeti Allah'a ve Resulü'ne varmak, onlara hicret etmekse, eline geçecek sevap da Allah'a ve Resulü'ne hicret sevabıdır. Kim de elde edeceği bir dünyalığa veya evleneceği bir kadına kavuşmak için yola çıkmışsa, onun hicreti de hicret ettiği şeye göre değerlendirilir," (Buhârî, Bed'ül-Vahy 1, İman, 41, İtk 6, Menâkıbu'l-Ensâr 45, Nikâh 5, Eymân 23, Hiye 1; Müslim, İmâret 155; Ebu Dâvud, Talâk 11; Tirmizî, Fedâilu'l-Cihâd 16; Nesâî, Tahâret 60; Tirmizî, Fezailü'l-cihad 16; Talak 24, Eyman 19; İbni Mace, Zühd 26).

“İslam’da Kılık Kıyafet ve Örtünme” konusunun tartışıldığı ilmi bir toplantıda sekiz ana başlık altında sekiz tebliğ sunulmuş ve müzakere edilmiştir. Bu toplantının ilk ana başlığı, dolayısıyla ilk tebliği ise “İslam İtikadı Açısından Kıyafet ve Örtünme”dir. Tebliğ sahibi Bekir Topaloğlu, bu ülkenin yetiştirdiği en kıdemli ve ehliyetli bir kelim uzmanı sıfatıyla meseleyi tabii olarak kelâmî/itikadî açıdan ele almış ve o tebliğinde şunları söylemiştir:

“Kıyafet ve örtünme konusu, namaz ve hac ibadetleri göz önünde bulundurulduğu takdirde kısmen ameli hükümlere, Müslüman’ın cemiyet ve aile hayatı düşünüldüğü takdirde de ahlaki hükümlere girer. İlk bakışta bu konunun itikadî hükümlerle bir ilgisi yok gibi gelir insana. Ancak İslam dininin tebliğcisi Muhammed aleyhisselam’ın vahiy mahsulü tebligatı içinde kıyafet ve örtünme ile ilgili naslar mevcutsa konu, dinin aslı hükümlerinden birini teşkil ediyor demektir. O takdirde şu veya bu şekilde yorumlanması bir yana, kıyafet ve örtünmenin mevcudiyetini zarûrât-ı dîniyyeden kabul edeceğiz” (Topaloğlu 1991: 13).

Zarûrât-ı dîniye yani “Kuran’da sabit olup sahih hadislerle de açıklanan iman esasları sadece yaygınlık kazanan altı unsurdan ibaret değildir. Dinden olduğu kesin biçimde kanıtlanan itikadî, amelî ve ahlakî bütün hükümlere inanmak, bunların farz, helal veya haram olduğunu tasdik etmek de mümin olmanın şartıdır.” (Mustafa Sinanoğlu, “İman”, DİA, XXII, 214)

Başörtüsünün Dini Hükümü

Bu çalışmanın konusu hiç şüphesiz, Müslüman kadının başörtüsünün dini dayanaklarını incelemektir. Bununla birlikte İslam dininin, vahyedilen son din olduğunu göz önüne alarak, bu konuda daha önceki semavi dinlerin kutsal metinlerinde nasıl bir yaklaşım bulunduğunu da görmek de yerinde olacaktır.

a. Diğer Dinlerdeki Hükümü

İslam dininin başörtüsüne dair hükmünü ele almadan önce diğer iki semavi dinin yani Yahudilik ve Hristiyanlığın bu konudaki hükümlerine işaret etmekte yarar görüyoruz. Çünkü bizim inancımıza göre bu üç dinin kaynağı da ilahidir ve bu yüzden, diğer iki dinin kaynakları olan kutsal kitaplarında bir takım tahrifler bulunsada ve buna bağlı olarak bir takım şer’î hükümlerinde bozulmalar olsa da, yine de bazı hükümlerinde benzerlikler bulmak mümkündür. Bu durumu, bu dinlerin vahiy esasına dayandığını kabul etmeyen, daha doğrusu dinlerin kaynağını vahiy ile açıklamayı reddeden bilim adamları, İslam dininin diğer iki dinden bazı hükümleri intihal yoluyla alması olarak açıklamaya çalışsalar da, Kur’an-ı Kerim’e inanan insanlar, az önce belirttiğimiz gibi, yani üç dinin de vahiy merkezli olmasıyla açıklamaktadırlar. Nitekim oruç ibadetini emreden ayet-i kerimede bu husus sarahaten beyan edilmiş ve şöyle buyrulmuştur: Ey iman edenler! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı. Umulur ki korunursunuz” (Kuran-ı Kerim: 2/ 183). Açıkça görüldüğü üzere

Yüce Allah oruç ibadetinin daha önceki kavimlere de farz kılındığını beyan etmiştir.

Kıyafet ve örtünme konusunda da durum böyledir. Bu konularda da bu dinlerin hükümleri arasında benzerlikler vardır ve bundan daha tabii bir şey de olamaz. Mesela Tevrat kadınlara erkekler gibi giyinmeyi yasaklamaktadır. İlgili cümlede şöyle denilmektedir: “Kadının üzerinde erkek esvabı olmayacak ve erkek kadın esvabı giymeyecek; çünkü bu şeyleri yapan herkes Allah’ın, RABBİN mekruhudur.” (Tesniye, 22/ 5) Diğer taraftan Yahudiliğe göre kadının başını örtmesi gerekmekte, kadının başını açma ise yalnızca kâhin tarafından bir aşağıılama vesilesi olarak yapılmaktadır. Nitekim bu hükmü düzenleyen cümle şöyledir: “Ve kâhin kadını RABBİN önünde durduracak ve kadının başını açacak...” (Sayılar, 5/ 18). Aynı zamanda halk içinde kadının başını açması kendini küçük düşürücü bir davranış olarak kabul edilmektedir (İşaya: 3/ 17). Bu yüzden Yahudi bilginlerine göre saçının örgüsünü gösteren evli kadın cezalandırılmalıdır. Hatta Talmud’a göre bir kimse halk içinde başını açan karısını boşayabilir; bazılarına göre ise başı açık kadının bulunduğu evde kutsal metinlerin okunması yasaktır. (Ömer Faruk Harman, DİA, “Kadın (İslam Öncesi Dinlerde ve Toplumlarda Kadın)”, XXIV: 84).

Hristiyanlığın kutsal metinlerinde de bu konuda emir ve açıklamalar bulunmaktadır. Mesela şu cümleler bu konuda yeterince açık ve nettir:

“Başı örtülü olarak dua eden yahut peygamberlik eden her erkek, başını küçük düşürür. Fakat başı örtüsüz olarak dua eden yahut peygamberlik eden her kadın, başını küçük düşürür; çünkü tıraş olmakla bir ve aynı şeydir. Çünkü eğer kadın örtünmüyorsa, saç da kesilsin; fakat kadına saç kesmek yahut tıraş olmak ayıp ise, örtünsün.” (I: Korintlulara, 11/4-6).

b. İslam Dinindeki Hükmü:

İslam Dini’nin bu konudaki hükmü ise, sözünü ettiğimiz ilk iki dinin bu konuya yaklaşımından daha sarıh ve daha berraktır. Çünkü bu konuyu düzenleyen naslar (ayetler ve hadisler) hem nicelik, hem de nitelik açısından, diğer iki kutsal kitabın cümleleriyle kıyaslanmayacak ölçüdedirler.

Bu konuda öncelikle DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI Din İşleri Yüksek Kurulu’nun farklı tarihlerde verilmiş iki fetvâsını nakletmeyi uygun görüyoruz. Hatta bu fetvaların, konunun dini hükmünü ortaya koyması bakımından yeterli olduğunu da düşünüyoruz. Ayrıca bu fetvaların, ilmi muhtevasının doyuruculuğunun yanı sıra, Diyanet kurumunun laik sistem içindeki yeri ve üstlendiği misyonu açısından da fevkalade önemsenmesi gereken iki metin olduğu kanaatini taşıyoruz. Dolayısıyla Söz konusu fetvaları nakletmeden önce aşağıdaki noktalara dikkat çekmenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

1- Din İşleri Yüksek Kurulu, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde oluşturulmuş uzmanlar heyetidir. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın, T.C. Devleti’nin laik yapısı içindeki konumu ise her zaman bazı çevrelerin tepkisini çekmekte ve sorgulanmaktadır. Kurumu sa-

vunmak zorunda kalanlar bile aslında bu konuda rahat değildirlir. Çünkü henüz bu yapıya uygun bir teorik çerçeve bulunabilmiş değildir. Çoğu zaman bu mesele de, birçok diğer mesele gibi, “Türkiye’nin kendine özgü şartları” gerekçesi ile geçirtilmektedir. Ancak sözünü esirgemeyen bazı kişilerin açık-seçik olarak belirttiği gibi bu ülkenin laiklik anlayışı, “dini özgürlükleri teminat altına almak” şeklinde değil, “dini düşünce ve davranışları kontrol etmek” şeklinde anlaşılmış ve bu esas üzerine bina edilmiştir. “Cumhuriyet’in Temel İlkelerinin içini doldurma” iddiasıyla laiklik, klasik tanımı olan “din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması” değil, “dinin devlet tarafından baskı altına alınması” şeklinde yorumlanmıştır. Böylelikle “Din hizmetlisi” sıradan bir “devlet memuru”na dönüştürülmüş, merkezi din otoritesi başbakanlığa bağlanmıştır. Nitekim bazı uzmanlar bundan dolayı Türkiye’de, “devletin din karşısında tarafsızlığı ilkesi” demek olan laikliğin değil, “devletin dine müdahale edebilme yetkisine sahip olduğuna inanma ilkesi” demek olan laisizmin uygulandığını düşünmektedirler. Hal böyle olunca Diyanet İşleri Başkanlığı da, bu misyonu yerine getirmekle yükümlü bir organ olarak algılanmakta, bundan öte herhangi bir anlam ve değer ifade etmesine izin verilmemektedir.

Bu çok önemli meselenin, uzmanları tarafından müstakil olarak araştırılması ve değerlendirilmesi gereken bir nokta olduğunu belirterek sadece şu hususa işaret etmekle yetinmek istiyorum: Aşağıda metnini yayınlayacağımız “fetva” işte böyle bir kurum tarafından kaleme alınmıştır. Bunun anlamı ve önemi çok büyüktür. Dolayısıyla konu üzerinde ciddiyetle duran kişiler ve kurumlar, bu hususu göz ardı etmemelidirler. Çünkü bir tarafta “başörtüsü” meselesini tamamen bir “rejim” meselesi haline dönüştürmeyi başarmış etkili ve yetkili çevreler ve onların resmi-gayri resmi destekçileri, diğer tarafta yine bu rejimin bir organı olarak görev yapan, dolayısıyla bu rejiminin emir ve talimatları doğrultusunda iş görmesi gereken resmi bir organ. Böyle bir ortamda, söz konusu kurumun, rejiminin sahibi olduğunu düşünen ve onu tehlikede gören çevreleri rahatlatacak bir tavır alması son derece doğaldır. Ne var ki bütün çabalara ve çırpınmalara rağmen, bu resmi organ, rejim için en büyük tehdit ve tehlike olarak görülen “başörtüsü” konusunda, söz konusu çevrelerin endişelerini giderecek bir adım atma imkânı bulamamıştır. Tam aksine onların beklentilerini boşa çıkaracak bir açıklamaya imza atmak zorunda kalmıştır.

Bu durumu değerlendirirken, bu sonucunu bu şekilde tecelli etmesinin iki önemli sebebi bulunduğunu zannediyoruz. Birincisi, fetva heyetinde bulunan ilim erbabının hem dini, hem de ilmi sorumluluk bilinciyle hareket etmesidir.

İkincisi ise inceledikleri ve görüş bildirmek zorunda oldukları konunun tabiat ve karakteridir. Bu konu öyle bir özelliğe sahiptir ki, tarih boyunca hiçbir sapma göstermeden bütün ulemanın ittifakıyla günümüze kadar gelmiş bulunan nadir meselelerden biridir. Aşağıda nakledilecek fetvaların metinleri içinde de belirtildiği üzere, - yirminci yüzyıla gelinceye kadar - ulema, bu konunun dini hükmünde ittifak halindedir. Bu konuda derli toplu ilk aykırı görüş Mısırlı Kasım Emin’den gelmiştir. Tahrîrûl’-Mer’e

(Kadının Özgürleştirilmesi) adlı eseri yayınlandığı zaman, hem Mısır'da hem de İslam dünyasının diğer bölgelerinde büyük bir infiale sebep olmuştur. Çünkü "düşünceleri bir bütün olarak ele alındığında ıslah ekolünün diğer mensuplarında olduğu gibi onun da Batı'nın akılcılığından etkilendiği, Batı'nın özgürlük, ilerleme, medeniyet ve bilim kavramlarını sıkça kullandığı ve düşüncelerini bunlar etrafında sıkça temellen-dirdiği görülür." (Fethi en-Neklâvî; "Kâsım Emin", DİA, XXIV, 541).

Bu vesile ile şu hususa da işaret etmek istiyoruz: Ele aldığımız bu olgunun, yani Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili değerlendirmenin muhtelif biçimlerde yorumları yapılabilir ve bu noktadan yola çıkarak kurumlar arası kriz bile yaratılabilir. Belki de bu yüzden, böyle bir hususu dile getirmek, etik açıdan da tartışılabilir. Ne var ki dürüst bir yaklaşımla şunu belirtmek zorundayız: Başörtüsü konusu o kadar istismara uğramış ve o kadar manipüle edilmiştir ki, artık iyi niyetli insanlar dahi bu konuda şüpheye düşer hale gelmiştir. İşte böyle bir ortamda biz yukarıdaki realiteye işaret ederek şu hususu vurgulamak istedik: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu konudaki fetvaları, metninde işaret edilen kaynaklar ve vardığı sonuçlar itibariyle önemli olduğu kadar, bu konuda görüş beyan eden kurumun stratejik mevkiî açısından da son derece mühimdir. Yani söz konusu iki fetva hem konusunun hassasiyeti, hem de yayınlandığı kurumun sistem içindeki özel konumu itibariyle özel bir önem kazanmıştır ve – yukarıda da belirttiğimiz gibi – meselenin bu yönü uzmanlarınca detaylı bir biçimde değerlendirilmelidir.

2-Din İşleri Yüksek Kurulu, üyelerinin bir kısmı Temel İslam Bilimleri alanında uzman olmadıkları için eleştirilse bile, üyelerinin büyük çoğunluğu İslamiyât alanında yetmişmiş uzmanlardan oluşmaktadır. Dolayısıyla karar ve görüşlerinin, ilmi esaslara dayandığını ve objektif karakter taşıdığını kabul etmek zorundayız. Hele bir de yayınlanan görüş, "onaylayıcı" değil "düzeltici" nitelik taşıyorsa, yani belli baskılara karşı direnç gösterildiği izlenimi uyandırıyor, doğal olarak böyle bir görüşe daha çok itibar etmek mecburiyetimiz vardır.

Fetva Hakkında Kısa Bir Açıklama

Bu vesile ile "Fetvâ" kavramına da bir açıklama getirmenin yararlı olacağını düşünmekteyiz. Çünkü kanaatimize göre son zamanlarda bu kavram da iyice sulandırılmış ve ciddiyetine halel getirilmiştir.

"Fetvâ, fikhî bir meselenin, dinî-hukûkî hükmünü açıklayan cevap" demektir (Fahrettin Atar, "Fetva", DİA, XII, 486). Meselenin esası bu kadar ciddi iken, dinî konuları "mirî mal" hükmünde gören bazı kişilerin kendi kişisel düşüncelerini "fetvâ" üslubuyla sunmaları, hem tartıştıkları meseleleri "fikhî" olmaktan çıkarmakta, hem de görüş ve düşüncelerini "o meselenin dinî hükmünü açıklayıcı" olmaktan uzaklaştırmaktadır.

Önemine binaen bu konu ile ilgili bir-iki ayrıntıya daha temas etmek istiyorum: "İftâ (yani fetva vermek sadece) şer'î hükmü açıklamaktan ve haber vermektir ibarettir.

“Müftünün fetvası bir bakıma, Kitap ve Sünnet’te yer alan dini hükmün açıklanması ve kapsamının belirlenmesi demektir.”(Fahrettin Atar, “Fetva”, DİA, XII: 486-487). Bu yüzden İslam uleması tarih boyunca fetva vermeyi, dini açıdan son derece yüksek risk taşıyan bir görev olarak değerlendirmişler ve mümkün mertebe uzak durmaya çalışmışlardır. Hanefi mezhebinin kurucu imamı olan büyük İslam hukukçusu Ebu Hanife bile bu konudan yakınmıştır. Bu vadiye gelen uyarılar, müminlerin yüreklerini ağızlarına getirecek kadar ciddidir. (Bkz. Nevevî, Âdâbü’l-Fetvâ ve’l-Müftî ve’l-Müsteftî, Dimaşk, 1411/1990, s. 13-17). Ne var ki günümüzde bu tür hassasiyetler zayıflamış, meselenin ciddiyetinden haberdar olmayan bazı kimseler çok cüretkâr ve pervasız hükümler vermekten sakınmaz olmuşlardır. Bu durum ise, dini meselelerin çözümünü daha da zorlaştırmaktadır.

Bu hatırlatmalardan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı din işleri Yüksek kurulu’nca verilen fetvaları nakledebiliriz.

Birinci Fetvâ:

Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı

Konu: İmam-Hatip Liselerinde Okuyan Kız Öğrencilerin kıyafetleri

Karar Tarihi: 30. 12. 1980

Karar No: 77

“Millî Eğitim Bakanlığınca İmam-Hatip Liselerinde okuyan kız öğrencilerin kıyafetleri konusunda bakanlık görüşünün bildirilmesiyle ilgili olarak Devlet Bakanı Sayın Mehmet Özgüneş’e yazılan 22. 12. 1980 gün ve 018323 sayılı yazı ile Devlet Bakanlığı makamının konunun Din İşleri Yüksek Kurulunca da incelenerek bakanlık görüşünün tesbit edilmesine dair 22. 12. 1980 gün ve 5.05-1020 sayılı yazıları konunun önemi ve şümülü dikkate alınmak suretiyle 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı kuruluş ve görevleri hakkında kanunun 5. maddesiyle kurulumuza verilen görev, yetki ve sorumluluklara dayanılarak dini, hukuki ve diğer yönlerden incelendi.”

Biz burada sadece “Dini Yönü” ile ilgili olan bölümü nakletmekle yetineceğiz. “Hukuki ve Diğer Yönler”le ilgili olan bölümleri görmek isteyenler, tartışmalı bir ilmi toplantının kitaplaşmış şekli olan “İslam’da Kılık Kıyafet ve Örtünme” (1991: 177-183) isimli çalışmaya müracaat edebilirler.

“Yapılan müzakereler sonunda:

1-Kur’an-ı Kerim’de Nûr suresi’nin 31. ayet-i kerimesinde. “Mümin kadınlara da söyle. Gözlerini bakılması yasak olan şeylerden çevirsinler. İffetlerini korusunlar. (El, yüz, ayak ile bu uzuvlarda bulunan yüzük, kına ve sürme gibi) kendiliğinden görünenler müstesna ziynetlerini açmasınlar. Başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar...” buyrulmuştur.

İslamiyet'ten önce (Cahiliye Devrinde) kadınlardan başlarını örtenler, örtülerini enselerine bağlarlar veya arkalarına salıverirler, boyun ve gerdanlarını açıkta bırakırlardı. Cenab-ı Hak bu ayet-i celile ile Cahiliye Devri'nin bu âdetini kesinlikle yasaklamış, Müslüman kadınların başörtülerini, saçlarını, başlarını, kulaklarını, boyun ve gerdanlarını örtecek şekilde yakalarının üzerine salmalarını emretmiştir.

Kur'an-ı Kerim'in mücmel hükümlerini açıklama yetkisi, onu tebliğ ile görevli Peygamber-i Zışan Efendimiz'e aittir. Bu ayet-i celilede "kendiliğinden görünenler" ifadesiyle mücmel olarak beyan edilen uzuvların hangileri olduğunu muhterem eşi Ümmü'l-Mü'minin Hz. Âişe (r.a.)'nın nakletmiş olduğu bir hadis-i şerifinde Rasulüllah (s.a.v.) Efendimiz, Hz. Âişe'nin ablası Hz. Esmâ'ya yüz ve ellerini işaret ederek. " Ey Esmâ! Kadın ergenlik çağına erince, vücudunun şurası ve şurası dışında kalan yerlerini göstermesi caiz olmaz." (Sünen-i Ebî Davud, 4/42, Hadis No. 4104) buyurmuş, böylece ayet-i celilede istisna edilen uzuvları bizzat açıklamıştır.

Ahzab Suresi'nin 59. ayet-i celilesinde ise. "Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, (Evden çıkarlarken) üzerlerine dış elbiselerini giysinler. Bu onların iffetli bilinmelerini ve bundan dolayı incitilmemelerini daha iyi sağlar." Buyurmuştur.

Bu ayet-i celile ile de, müslüman hanımların evlerinden çıkarken üzerlerine vücut hatlarını belli etmeyecek bir dış elbise almaları, ev kıyafetiyle sokağa çıkmamaları emredilmiştir.

Yukarıda mealleri verilen ayet-i Celileler ile Hz. Âişe (r.a.)'nın naklettiği hadis-i şerif ve benzeri hadis-i şeriflerden İslam müctehid ve fakihleri, Müslüman kadınların sadece namaz kılarken değil, namaz dışında da vücudun el, yüz ve ayaklar dışında kalan kısımlarını, aralarında dinen evlilik caiz olan yabancı erkekler yanında açık bulundurmamaları gerektiği hükmünde ittifak etmişlerdir. İslami hükümlerin temel kaynağı olan Kitap ve Sünnet delilleri yanında, ashab ve tabiün devirlerinden itibaren bu husus daima böyle anlaşılmış, böylece kadınların tesettürü konusunda her asırda icma-ı ümmet de meydana gelmiştir. Nitekim İslam'ın doğuşundan günümüze kadar bütün İslam ülkelerinde her asırdaki uygulama da böylece devam edegelmiş, hiçbir İslam âlimi Sözkonusu hükme aykırı bir beyanda bulunmamıştır."

Büyük bir vukuf ve belki de bazı riskleri göze alarak yayınlanan bu fetva esasında sadece kız öğrencilerinin durumuna ilişkin olmayıp, ergenlik çağına giren bütün mümin kadınları kapsadığı halde, duyulan ihtiyaç üzerine Diyanet İşleri Başkanlığı daha sonraki bir tarihte aşağıdaki fetvayı yayınlamak zorunda kalmıştır.

İkinci Fetva:

“T.C. BAŞBAKANLIK DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı Sayı: B.02.1.DİB.0.10/212 KONUSU: Tesettür KARAR NO: 6 KARAR TARİHİ: 3.2.1993 DİN İŞLERİ YÜKSEK KURULU KARARI

“İslâm dininde kadının kıyafeti ile ilgili olarak zaman zaman sorulan sorular dolayısıyla konu, kurulumuzca ele alınıp incelendi:

Nûr Suresi’nin 30. ayetinde, mümin erkeklerin harama bakmamaları, namus ve if-fetlerini korumaları emredildikten sonra 31. ayetinde kadınlarla ilgili olarak meâlen, “Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini (bakmaları haram olan şeylerden) çevirsinler, edep yerlerini korusunlar, -kendiliğinden görünen müstesna- zinetlerini açmasınlar, başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar!” buyurulmakta ve ayetin devamında kadınların kendiliğinden görünmeyen zinet yerlerini, kimlerin yanında açabilecekleri belirtilmektedir.

1- HARAMA BAKMAK VE İFFETİ KORUMAK:

Görüldüğü gibi bu iki ayette hem erkeklerin hem de kadınların harama bakmamaları, edep yerlerini iyice örtülü tutup, iffet ve namuslarını zina, fuhuş ve onlara sebep olabilecek durumlardan korumaları emredilmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v) de “... Gözlerin zinası şehvetle bakmaktır...” buyurarak harama bakmayı, göz zinası olarak nitelemiştir.¹ Ancak, gözün harama tesadüfen ilişmesinin kasıtlı bakmak hükmünde olmadığı da hadis-i şeriflerde belirtilmiştir.² İslâm âlimleri, yukarıda mealleri yazılı ayetlere ve konuyla ilgili hadislerle dayanarak, erkeklerin ve kadınların, nikahlı eşleri dışında herhangi bir kimseye şehvetle bakmalarının haram olduğu üzerinde müteffiktirler. Tedavi, şahitlik ve evlenme maksadı gibi, zaruret veya ihtiyaç halindeki bakmalara, fıkıhta belirtilen şartlar ve ölçüler dâhilinde müsaade edilmiştir. Fitne tehlikesi ve şehvet korkusu olmamak kaydı ile gerek erkeklerin ve gerekse kadınların, kendi yakınlarından ve yabancılardan kimselere ve nerelerine bakıp bakmayacaklarına dair hükümler, delilleri ile birlikte fıkıh kitaplarında mevcuttur.³

2- ÖRTÜNME:

Nûr Suresi’nin 31. ayetinde zikredilen bu emirlerden sonra kadınların örtünmesi ile ilgili olarak da, -kendiliğinden görünenler müstesna- zinetlerini, zinet yerlerini açmama-ları ve başörtülerini yakalarının üzerine salmaları emredimiştir. Cahiliye devrinde başını örten kadınlar, başörtülerini enselerine bağlar veya arkalarına salıverirlerdi. Allah Teâlâ, bu ayetle, İslâm’dan önceki bu adeti kesinlikle yasaklayarak mü’min kadınların -kendiliğinden görünen hariç- zinetlerini, zinet yerlerini açmamalarını ve başörtülerini; saçlarını, başlarını, kulaklarını, boyun, gerdan ve göğüslerini iyice örtecek şekilde yakalarının üzerine salmalarını emretmiştir. Hz. Âişe (r.a), “Allah ilk muhacir kadınlara rahmet eyleye! Yüce Allah “Mü’min kadınlar başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar!” ayetini indirince, onlar eteklerinden bir parça keserek, onunla başlarını örttüler” der.⁴ Yine Hz. Âişe (r.a) bir gün ensar kadınlarından sitayişle bahsederken,

buna benzer bir ifade ile başörtüsü emrine nasıl uyduklarını anlatır.

3- ÖRTÜLMESİ GEREKLİ OLMAYAN KISIMLAR:

Örtülmesi emredilen, zinetten istisna edilen ve mücmel olarak geçen “kendiliğinden görünen” ifadesi; ashabdan Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Ömer, Enes, tabiilerden Said b. Cübeyr, Atâ, Mücâhid, Dahhâk, Mücahid; imamlardan Ebû Hanîfe, Mâlik ve Evzaî (r.a)’nin de dâhil olduğu İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından; “Yüz ve bileklere kadar eller” olarak tefsir edilmiştir.⁶

4- ÖRTÜLMESİ GEREKLİ OLAN KISIMLAR:

Ayetteki “kendiliğinden görünen” mücmel ifadeyi -az da olsa- farklı tefsir eden âlimler, kadınların, istisna dışında kalan zinetlerini ve zinet yerleri olan saç, baş, boyun, kulak, gerdan, göğüs, kol ve bacakların örtülmesi olarak anlamışlar ve bunlardan herhangi birini açmalarının caiz olmadığı hükmünde ittifak etmişlerdir.⁷ Kadınların, bu zinet yerlerini kimlerin yanlarında açabilecekleri ise, ayetin devamında bildirilmektedir. Bu âyet-i kerime nazil olunca, yukarıda rivayet edilen hadislerle de sabit olduğu üzere, ensar ve muhacir kadınların, eteklerinden bir parça keserek, onunla başlarını örtmeye acele etmeleri, Hz. Âişe (r.a)’nın ablası Esmâ (r.a)’nın, ince bir elbise ile Hz. Peygamber (a.s)’ın huzuruna çıktığı zaman, Hz. Peygamber’in “ergenlik çağına gelen bir kadının elleri ve yüzü dışında kalan yerlerini göstermesinin caiz olmadığını” bildirmesi, yine Hz. Peygamber’in, bileklerinin dört parmak yukarısını işaret ederek, “Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kadına, ergenlik çağına gelince yüzü ve şuraya kadar elleri hariç, herhangi bir yerini açması caiz değildir.” buyurması; sözkonusu ayetteki emirlerin vücub için olduğuna, kadınların yukarıda sayılan zinet yerlerini örtmekle yükümlü olduklarına delalet etmektedir.

5- ÖRTÜNMENİN GAYESİ:

Dinimizin emrettiği örtünmeden maksat, kadının zinetini ve zinet yerlerini eşi veya mahremi olmayan erkeklere göstermemesi ve yabancı erkekler tarafından görülmesine meydan vermemesidir. Bu itibarla örtünün; saçın, ten renginin veya zinetlerin görülmesine engel olacak kalınlıkta, vücut hatlarını göstermeyecek nitelikte olması gerekir.⁸ Bu konuda, yukarıda mealî zikredilen hadis-i şerifler dışında, daha pek çok hadis-i şerif bulunmaktadır.⁹ Ahzâb Suresi’nin 60. ayetinde de “Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve mü’minlerin kadınlarına söyle: (Evden çıkarırken) üstlerine vücutlarını iyice örten dış elbiselerini giysinler! Bu, onların iffetli bilinmelerini ve bundan dolayı incitilmemelerini daha iyi sağlar.” buyurulmaktadır. Bu ayette müslüman hanımların evlerinden çıkarken, üstlerine vücut hatlarını belli etmeyecek bir dış elbise almaları, ev kıyafeti ile sokağa çıkmamaları emredilmektedir. Nûr Suresi’nin 60. ayetinde ise, yaşlanmış kadınların, 31. ayette örtülmesi emredilen zinet ve zinet yerlerini örtmek kaydı ile (manto, pardesü, çarşaf gibi) dış elbiselerini üstlerine almadan dışarı çıkabilecekleri belirtilerek şöyle buyrulmaktadır: “Bir nikâh ümidi beslemeyen, çocuktan kesilmiş yaşlı kadınların, zinetlerini (yabancı erkeklere) göstermeksizin, dış elbiselerini çıkarmalarında, kendilerine bir vebal yoktur. Yine de dış elbise olmaları,

kendileri için hayırlıdır.”

NETİCE:

1. Gerek erkeklerin ve gerekse kadınların gözlerini haramdan korumaları,
2. Kadınların, vücudun el, yüz ve ayakları dışında kalan kısımlarını, aralarında dinen evlilik caiz olan erkekler yanında, vücut hatlarını ve rengini göstermeyecek nitelikte bir elbise (örtü) ile örtmeleri,
3. Başörtülerini, saçlarını, başlarını, boyun ve gerdanlarını iyice örtecek şekilde yakalarının üzerine salmaları, dinimizin; Kitap, Sünnet ve İslâm âlimlerinin ittifakı ile sabit olan kesin emridir. Müslümanların bu emirlere uymaları dini bir vecibedir.

Tesettürle İlgili Hadisler:

1- “Şüphe yok ki Allah, Âdemoğluna zinadan payını yazdı (yani onun kendi iradesi-ni kullanarak işleyeceği zina türünü levh-i mahfuz’da belirtti, diğer bir yoruma göre şehvet sevgisini onun fitratına yerleştirdi). Artık Âdemoğlu yazılan payına kesinlikle ulaşır. Gözlerin zinası (şehvetle) bakmak, dilin zinası (haramı) konuşmaktır. Nefis de (zinayı) temenni edip şehvetlenir ve nihayet ilgili organ bunların ortak isteklerini yerine getirmek suretiyle onları tasdik eder ve arzularını gerçekleştirmekten imtina etmekle onları tekzip eder.” buyurur. (Buhârî Kitabü’l-Kader 8. Bab, Müslim 5. bab, Ebû Dâvûd Nikâl 4. bab, Ebû Hüreyre (r.a)’den rivayet edilmiştir.)

2- Ashabdan Cerir bin Abdullah el-Becelî (r.a)’den: Şöyle demiştir: “Ben Rasûlullah (s.a.v)’e (harama) ani bakışın hükmünü sordum. O, bana, gözümü başka yöne çevirmemi emretti”. (Müslim Kitabü’l-adab 10. bab, Tirmizi İstiz’ân 61. bab, Ebû Dâvûd Nikah Kitabı 44. bab, Ahmed 4/358, Beyhâki 7/90..., Dârimî 2/278, İstiz’ân 15.)

3- “Ey Ali! Harama (tesadüfen) bakışın ardından (kasıtlı olarak) tekrar bakma; çünkü, şüphesiz (tesadüfen olan) birincisi sana (muaf)tır ve (kasıtlı olan) sonuncusu sana muaf değildir”. (Tirmizi İstiz’ân 61. bab, Ebû Dâvûd Nikâh 44. bab, Ahmed 5/531-532, Dârimî Rikak 3, Beyhâki, 7/90)

4- Hz. Âişe (r.a) “Allah ilk muhacir kadınlara rahmet eyleye! Allah “Mü’min kadınlar başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar!” ayetini indirince onlar eteklerinden (bir rivayette en kalın olanı) kesip onunla başlarını örttüler.” der. (Buhari Nûr Suresinin tefsiri 13. bab, Ebû Dâvûd Libas Kitabı 32. bab, Beyhâki 88.)

5- Hz. Âişe (r.a) bir gün ensar kadınlarından sitayişle bahsederken buna benzer bir ifade ile başörtüsü emrine nasıl uyduklarını anlatır.(Ebû Dâvûd Libas Kitabı 31. bab.)

6- Hz. Âişe (r.a) şöyle demiştir: “Ebû Bekr (r.a)’ın kızı Esmâ (ki Âişe validemizin ablasıdır) ince bir elbise ile örtülü olarak Rasûlullah (s.a.v)’in huzuruna girdi. Rasûlullah (s.a.v) ondan yüzünü çevirdi ve kendi mübarek yüzünü ve ellerini işaret ederek; “Ey

Esmâ! Kadın erginlik çağına ulaşınca vücudunun şurası ve burası dışında kalan yerlerinin görülmesi (gösterilmesi) caiz değildir." buyurdu.(Ebû Dâvûd Limas kitabı 33. bab.)

7- Yine Hz. Âişe (r.a)'den: Şöyle demiştir: "Rasûlullah (s.a.v) bileklerinin dört parmak yukarısını işaret ederek "Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kadın ergenlik çağına varınca yüzü ve şuraya kadar elleri dışında herhangi bir yerini açması helâl değildir!" buyurdu.(Buhari Kitabü'l-Kader 8. bab, Müslim 5. bab, Ebu Davud Nikâh 4. bab, Ebû Hüreyre (r.a)'den rivaet edilmiştir.)

Bu iki fetvanın ardından şu noktaya dikkat çekmek isteriz:

Gerek vücut örtüsü gerekse başörtüsü ile ilgili hüküm, Din İşleri Yüksek kurulu uzmanlarının da belirttiği üzere "dinimizin Kitap ve Sünnet'e dayalı olarak İslâm âlimlerinin ittifakı ile sabit olan kesin emridir. Müslümanların bu emirlere uymaları dini bir vecîbedir."

Son Dönem Âlimlerinden Bir Örnek: Elmalılı Hamdi Yazır

Mezkûr ittifakın bize en yakın ve en güçlü sözcülerinden biri olarak Elmalılı M. Hamdi Yazır'ı ve meşhur Tefsiri, Hak dini Kur'an Dili'ni burada anmanın ve bu Tefsir'den konumuzla ilgili bazı alıntılar yapmanın yararlı, hatta gerekli olduğunu düşünmekteyim. Bu eserin Mustafa Kemal Atatürk'ün talebi üzerine ve kişisel maddi desteği ile yazıldığı, konu ile ilgili herkesçe bilinmektedir. Bu durum ise bazı çevreler için bu eseri daha da anlamlı kılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'deki sıralamaya dikkat ederek önce Nûr suresinin 31. ayet-i kerimesi ile ilgili olarak yazdıklarını nakledelim:

"‘Ve ziynetlerini teşhir etmesinler.’Kadının ziyneti denince örfte, taç, küpe, gerdanlık, bilezik ve benzeri takılar, sürme, kına ve benzerleri ve elbise süsleri gibi şeyler akla gelir. A'raf suresinde Ey Âdemoğulları! Her mescide gidişinizde ziynetli elbiseler giyin. (Kuran-ı Kerim, 7/31) ayetinde ziynetin elbise demek olduğu da geçmişti. O halde bu ziynetleri açmak bile yasaklanmış olunca, bunların mahalli olan vücudu açmak öncelikle yasaklanmış olur. Yani vücutlarını açmak şöyle dursun, üzerlerindeki ziynetleri bile açmasınlar.

Bununla birlikte bir kısım âlimler, burada ziynetten maksadın, ziynetin takıldığı, kullanıldığı yer olduğu fikrini kabul etmişlerdir ki, yüz, sürme ve allık yeri; baş, taç yeri; saç, örgü ve büküm yeri; kulaklar, küpe yeri; pazular, pazubent yeri; baldırlar, halhal yeri, ayaklar da eller gibi kına yeridir. Bunlardan başka vücudun kısımları da aslında açılmaz. (Elmalılı, VI: 13)

"Buyruluyor ki 've başörtülerini yakalarının üzerine vursunlar', başlarını, saçlarını, kulaklarını, boyunlarını, gerdanlarını, göğüslerini açık tutmayıp bu şekilde sınıksız örtünsünler ve o halde bu emri yerine getirebilecek başörtüsü kullansınlar. Tefsircilerin nakline göre Cahiliye kadınları da hiç başörtüsü kullanmaz değillerdi. Fakat

yalnız enselerine bağlar veya arkalarına bırakırlar, yakaları önden açılır, gerdanları ve gerdanlıkları açığa çıkardı, ziynetleri görünürdü. Demek ki, son zamanlarda asrîlik sayılan açık-saçıklık böyle eski bir Cahiliye âdeti idi. İslam böyle açıklığı yasaklayıp, başörtülerinin yakalar üzerine örtülmesini emir ile tesettürü farz kılmıştır. Görülüyor ki, bu emirde tesettürün yalnız vacip oluşu değil, özel bir şekli de gösterilmiştir ki, kadın edep ve temizliğinin en güzel ifadesi budur. Görülüyor ki bu emir ev içinde veya dışında diye kayıtlanmamıştır. (Elmalılı, VI: 15)

Aynı müfessir Ahzab suresini 59. ayetinin tefsirinde ise şunları söylemektedir:

“Ey Peygamber! Hanımlarına da, kızlarına da, bütün müminlerin kadınlarına da söyle. Görülüyor ki burada yalnız Peygamberin hanımlarına veya kızlarına değil, Nur suresindeki Başörtülerini yakalarının üzerine koysunlar, zinet yerlerini göstermesinler (en-Nur, 24/31) ayeti gibi müminlerin kadınları dahi bu hükmün kapsamına dâhil edilmiştir. Burada da imanlı hür kadınların hiçbir şekilde eziyete uğramamalarını pekiştirmek için Buyuruluyor ki, cilbablarından üzerlerini sıkı örtsünler. (Cilbab, baştan aşağı örten çarşaf, ferace, câr gibi dış elbisenin adıdır. Kadınların elbiselerinin üstüne giydikleri her çeşit giysidir.)

Cilbabdan örtmek tabirinde de iki şekil vardır: Birisi cilbablarından birisiyle bütün bedenini sıkıca örtmek, birisi de bir cilbabın bir tarafıyla başından yüzünü örtmek demek olur.

Bu beyanda da iki suret vardır:

Birisi kaşlarına kadar başını örttükten sonra büküp yüzünü de örtmek ve yalnız tek bir gözünü açık bırakmak, ikincisi de alının üzerinden sıkıca sardıktan sonra, burunun üzerinden dolayıp gözlerini ikisi de açık kalsa bile, yüzün büyük bir kısmını ve göğsü tamamen örtmüş bulunmaktadır.” (Elmalılı, VI: 337-338)

Özetleyerek yaptığımız bu alıntı, son asrın en büyük müfessiri olduğunda neredeyse ittifak bulunan Elmalılı’ya gelinceye kadar gelen bütün fakih (İslam hukukçusu) ve müfessirlerin görüş birliği içinde beyan ettikleri dini hakikatlerin hülasası mahiyetindedir.

Son derece önemli bir nokta olduğu için şu hususa tekrar işaret etmeyi gerekli görüyorum:

Birinci fetva metninin karar paragrafı şöyle idi:

“Yukarıda mealleri verilen ayet-i Celileler ile Hz. Aişe (r.a.)’nın naklettiği hadis-i şerif ve benzeri hadis-i şeriflerden İslam müctehid ve fakihleri, müslüman kadınların sadece namaz kılarken değil, namaz dışında da vücudun el, yüz ve ayaklar dışında kalan kısımlarını, aralarında dinen evlilik caiz olan yabancı erkekler yanında açık bulundurmamaları gerektiği hükmünde ittifak etmişlerdir. İslami hükümlerin temel

kaynağı olan Kitap ve Sünnet delilleri yanında, ashab ve tabiün devirlerinden itibaren bu husus daima böyle anlaşılmış, böylece kadınların tesettürü konusunda her asırdaki icma-ı ümmet de meydana gelmiştir. Nitekim İslam'ın doğuşundan günümüze kadar bütün İslam ülkelerinde her asırdaki uygulama da böylece devam edegelmiş, hiçbir İslam âlimi Sözkonusu hükme aykırı bir beyanda bulunmamıştır."

İkinci fetvanın netice bölümü ise şöyle ifade edilmiştir:

1. Gerek erkeklerin ve gerekse kadınların gözlerini haramdan korumaları,
2. Kadınların, vücudun el, yüz ve ayakları dışında kalan kısımlarını, aralarında dinen evlilik caiz olan erkekler yanında, vücut hatlarını ve rengini göstermeyecek nitelikte bir elbise (örtü) ile örtmeleri,
3. Başörtülerini, saçlarını, başlarını, boyun ve gerdanlarını iyice örtecek şekilde yakalarının üzerine salmaları, dinimizin; Kitap, Sünnet ve İslâm âlimlerinin ittifakı ile sabit olan kesin emridir. Müslümanların bu emirlere uymaları dini bir vacibedir.

Örtünme konusunda İslam dininin ortaya koyduğu yaklaşımı tam olarak anlayabilmek için yukarıda nakledilen fetvalara ilave olarak şu hususun da göz önünde bulundurulması gerekir:

Bir dinin kutsal kitabı "Zinaya da yaklaşmayın, çünkü o pek çirkindir ve kötü bir yoldur." (Kuran-ı Kerim, 17/32) Diyerek, sadece bizzat zina fiilini değil, ona yaklaşma anlamına gelebilecek her türlü tavır ve davranışları bile haram kılıyorsa, bu dinin zinaya yol açması muhtemel her türlü "vesile"yi tanımlaması, sınırlaması, ardından da bunları menetmesi son derece tabii karşılanmalıdır. Bu cümleden olmak üzere kadının kıyafeti de önem arz etmektedir. Çünkü kıyafetin de, beden gibi bir dili olduğu ve mesaj verici bir karakter taşıdığı, artık eskisinden daha çok bilinen bir husustur.

Her iki fetva metninin sonuç bölümü sayılabilecek son paragraflarında altı çizilerek vurgulanan nokta, bu husustaki hükümlerde âlimlerin ittifak etmeleri, yani görüş birliği içinde bulunmaları, teknik tabiriyle icmâ etmiş olmalarıdır.

Ulemanın İttifakı İcmâ Sayılmıştır ve Tarih Boyunca Muteber Görülmüştür

İcmâ, bir fıkıh usulü terimidir ve Müslümanlar arasında dinî bir hükme varmak için başvuru dört temel delilden (kaynaktan) üçüncüsü sayılır. Diğer üçüne gelince, ilk sırada Kitap (Kur'an-ı Kerim), ikinci sırada Sünnet, dördüncü sırada ise Kıyas gelmektedir.

Bir fıkıh usulü terimi olarak icma: "Muhammed (s.a.v) ümmetinden olan müctehidle-

rin, Hz. Peygamber’in vefatından sonraki herhangi bir devirde, şer’î bir hüküm hakkında ittifak etmeleridir.” (Şa’ban 1996: 105)

“Bilginlerin büyük çoğunluğuna (cumhur) göre sarîh icma kesin delil teşkil eder; ona uymak vacip, muhalif davranmak haramdır. Şayet herhangi bir meselede sarîh icma meydana gelmiş ise ve bu icmadan haberdar olunmuşsa, artık üzerinde icma edilen hüküm “kesin hüküm” niteliğini kazanmış olur. Ona aykırı davranmak caiz olmadığı gibi, hükmünde ittifak edilen o mesele de içtihat ve ihtilaf konusu olmaktan çıkar.” (Şa’ban 1996: 108)

Konunun uzmanlarınca bilinmektedir ki icmâ’n gerçekleşip gerçekleşmediği konusu usûl âlimleri arasında tartışılmış, çoğunluk (cumhur), gerçekleştiği yönünde görüş bildirirken, bazıları da gerçekleşme ihtimalinin bulunmadığını söylemişlerdir. Ancak Hanbelî mezhebinin kurucu imamı Ahmed b. Hanbel’in de belirttiği üzere en insaflı yaklaşımla icmâ: “insanların o konuda ihtilaf ettiklerinin, yani görüş ayrılığına düşüklerinin bilinmemesidir.” (Şa’ban 1996: 118).

İşte âlimler bir konu hakkında icmâ’dan söz ederken, en insaflı yaklaşımla, o konuda bilinen bir görüş ayrılığı bulunmadığını söylemiş olmaktadırlar.

Üzerinde bulunduğumuz ve incelemeye çalıştığımız konu, bu kabildendir. Çünkü ister tefsir, ister fıkıh âlimi olsun, günümüze gelinceye kadar bütün ulemâ, birtakım dini hükümlere ulaşırken “usûl”den hareket etmişlerdir. Ne geçmiş medeniyetlerde, ne de modern dünya da bir benzeri bulunmayan “usûl ilmi”, dini hükümlere ulaşmak için hangi delillere dayanmak gerektiğini ve bu delillerden hüküm istinbât etmek (çıkarsamak) için hangi esaslara ve yöntemlere başvurmak gerektiğini göstermektedir.

Din konusundaki Güncel Aykırılıkların Kaynağı: “Din Bilimleri”ne İtibar Etmek

Günümüze gelince, yine büyük çoğunluk, herhangi bir dinî hükme ulaşmak için klasik ilmi yöntemlere bağlı kalarak aynı sonuçlara ulaşırken, bazı araştırmacı ve akademisyenler de klasik “usulü” demode bulmakta, modern bir “yöntem bilim” de geliştirme külfetine katlanmamakta, bunun yerine işin kolayına kaçarak şu iki sâikten biriyle hareket etmekte, bu yüzden de daha önce emsaline hiç rastlanmayan sonuçlara varmaktadırlar:

Birincisi, “din ilmi” yerine “din bilimini” ikâme etmektedirler. Bu iki kavramsallaştırma arasındaki farka değinecek olursak, “Araştırma yöntemleri ve metodolojileri farklı olduğundan din bilimleri (science of religion veya Almanca’daki tabirle Religionswissenschaft) ile teoloji (ilahiyat/din ilmi -S.Ö-) birbirinden tümüyle olmasa da önemli ölçüde ayrılmaktadır. Bir teolog ile din bilimci arasındaki fark, birinin dini vahiy ek-

senli anlamaya, diğerinin ise bilim perspektifi içinden bir dini veya tüm dinleri anlama ve açıklamaya çalışmasıdır. Hristiyanlıkta üniversitelerin teoloji bölümlerindeki Kutsal Kitap çalışmaları, misyonoloji (misyon bilimi) İslamiyet'te ilahiyat fakültelerindeki fıkıh, hadis, tefsir, kalam gibi alanlarla, dinleri sosyoloji, psikoloji, antropoloji, tarih gibi sosyal ve beşeri bilimler perspektifinden ele alan Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Din Antropolojisi Din Fenomenolojisi gibi çeşitli alanlar birbirlerinden önemli ölçüde ayrılmaktadır. Teolojide Allah, peygamber ve kutsal kitap apriori olarak bir mutlak gerçek kabul edilip dinin insandan ve toplumdan ne istediği öğrenilmeye çalışılır; oysa din bilimlerinde dinin bireyde, toplum ve kültürdeki yeri dinin metafizik veya dogmatik yönü, metafizik kökeni üzerinde durulmaksızın araştırılıp açıklanmaya çalışılır" (http://tr.wikipedia.org/wiki/Din_bilimleri)

İkinci sâik de iki kısımdır. Birincisi bir takım aktüel 'kaygılar'a kapılıp, bunları izale etmek için uzlaşmacı bir tavır benimseyerek problemi çözmeye çalışmak. İkincisi ise, bir takım modern ve seküler çevrelerin 'beklentileri ve talepleri' doğrultusunda tavır alarak, o çevrelere mesaj vermek.

Başörtüsü Konusundaki Zihnî Karmaşanın Kaynakları:

Esasında bu konuyu sağlıklı bir şekilde anlamak için, "din" konusunun tamamının anlaşılmasında ve algılanmasında meydana gelen değişikliklere işaret etmek gerekir. Çünkü modern çağ, "sekülerleşme çağı" olarak öne çıkmış, sekülerleşme ise "en basit tanımı ile dinin toplumda otoritesini yitirmesi süreci" veya B. Wilson'un ifadesi ile "bir zamanlar Batı toplumunun ve aslında tüm toplumların yaşamının odak noktası olan dini kurumların, dini pratiklerin, dini düşüncenin çöküşü geçmesi", Peter L. Berger'in terimiyle "üzerimizde ki 'kutsal kubbe'nin kalkması."olarak tanımlanmıştır. (Mert, 1994: 18)

Bütün dini düşüncelerin ve pratiklerin bu durumdan etkilendiğini inkâr etmek mümkün değildir. Çünkü bugün bile farzîyetleri tartışılmayan bir takım dini pratikler dahi, Müslüman halkın büyük çoğunluğu tarafından fütursuzca ihmal edilebilir hale gelmiştir. Mesela namaz ibadetinin İslam'ın en temel şartlarından biri olduğu, büyük çoğunluk tarafından bilindiği ve kabul edildiği halde, ancak küçük bir azınlık tarafından ifa edilmektedir. Diğer dini pratikler için de derece derece bu hüküm geçerlidir.

Fakat, yine bir dini pratik olan "örtünme" konusunda ise, diğer dini pratiklerden farklı olarak çok bilinçli bir zihnî kaos yaratma çabası görülmektedir. Çünkü bazı çevrelerin dürüstçe belirttiği üzere "Müslüman kadının örtünmesi" İslam'ı, diğer pratiklere nazaran "daha çok görünür" kılan bir unsur olarak algılanmış, dolayısıyla bu durum, diğer dini pratiklerin ifa edilmesinin yarattığı rahatsızlıktan daha çok rahatsızlık sebebi olmuştur. Bu yüzden, kamusal güçler, hiçbir idrakin anlayamayacağı ve kaldıramayacağı ölçüde bu konuya eğilmişler ve onu "hedef" haline getirmişlerdir.

Görüldüğü kadarıyla çok çetin bir hedef olan örtünme konusunun zihni planda hal-

ledilmesi için, yani zihinsel karmaşa yaratılması için bazı aşamalar belirlenmiştir:

İlk zihni bulanıklık, mutlak olarak emredilen ve ölçüleri dince belirlenmiş olan “örtü”nün, “başörtüsü” şeklinde ifade edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Sanki örtünmeyi “başörtüsü” ve “vücut örtüsü” olarak iki ayrı parça halinde ele almak, örtüyle mücadele edenlerin işini kolaylaştıracak sanılmıştır. Ayrıca “vücut örtüsü” olarak giyilen bazı kıyafetlerin bazen modern giyimle de örtüşebildiği de hesaba katılmış olmalıdır. Mesela maksi etek modası bu kabildendir. Çünkü bu etek hem dindar kadınlar, hem de modaya uygun giyinmek isteyen modern kadınlar tarafından müştereken giyilebilmektedir. Bu yüzden öyle bir kıyafetle mücadele etmek güçtür. “Başörtüsü”nün ise böyle bir özelliği yoktur. Yani sadece dindar kadınlara özgü bir kıyafettir. Dolayısıyla onunun, mücerret ve müstakil olarak “dinî” kıyafet olarak sunulması daha kolay görülmüştür.

Ardından da “baş örtme” şekilleri üzerinde spekülâtif değerlendirmeler ihdas edilmiş ve bazı şekillerin “siyasal simge” değeri taşıdığı iddia edilerek, hem zihinsel bazda, hem de patrik hayatta, mevcut baş bağlama şekilleri üzerinden çok ciddi sıkıntılar yaratılmıştır. Bu konu, bazı çevrelerin hem en çok dile getirdikleri, hem de öne çıkmasını istemedikleri bir konudur. Çünkü bu konuyu slogan olarak telaffuz etmeyi bırakıp işin gerçeğine eğilenler sıkıntıya düşmekte ve işin içinden çıkamamaktadırlar. Hangi bağlama şeklinin siyasi mesaj taşıdığı, hangi şeklin ise samimi inanç biçimi olduğu konusunu netleştirememektedirler. Ayrıca samimi olarak bu problemin çözülmesini talep edenler, hususi olarak bu konuyu merak etmektedirler. Yani hangi çeşit başörtülerinin siyasal simge olarak görüldüğünü ve bu yüzden dışlandığını, hangi çeşitlerin ise dini örtünme olarak saygı ile karşılanacağını bilmek istemektedirler. Aslında böyle bir belirlemeye hiçbir kişi ve kurumun hakkının ve yetkisinin bulunmadığı herkesin malumudur. Ancak bu yaklaşımı sergileyenler, “hak” ve “yetki” hususuna aldırmadan, bu söylemi ortaya atan ve mutlak hakikatmiş gibi sunanlardan bir açıklama talep ederek, bütün dertlerinin sadece problemi çözmek olduğunu göstermek istemektedirler.

İkinci ve asıl zihni bulanıklık ise, dinî düşüncenin ve buna bağlı olarak dinî inanış ve yaşayış biçiminin modern dünyanın hükmedici etkisi altında kalmış olmasıyla oluşmuştur. Bu Ne demek istediğimizi daha iyi açıklayabilmek için Habermas’ın yukarıda naklettiğimiz bir tesbitini burada tekrarlayayım: “Laik düzende, dindarlar görüşlerini genel geçerlilik taşıyabilecek bir zeminde ifade etmek için seküler dile çevirmek durumundadırlar; bu ise, iletişimi güçleştirdiği gibi, laik toplumu dinî anlam kaynaklarıyla temastan yoksun bırakmaktadır. Dolayısıyla demokratik bir kamuoyunda, laik görüş açısı, dinî dilin anlam temellerini anlamaya açık olmalıdır. Aksi takdirde, Batı, Arap dünyasına ya Haçlı olarak görünecektir, ya da “araçsal aklı”yla hareket eden gezginci tâcir olarak.” (<http://www.felsefeekibi.com/site/default.asp?PG=119>)

Daha yakın, daha güncel ve daha görünür bir sebep de, modern dünyaya entegre

olmanın/uyum sağlamanın gerekliliği üzerinde, neredeyse mutabakata yakın bir kanaat oluşmasıdır. Bu durum bazı İslamiyat uzmanlarını ve din alanında hizmet verenleri son derece etkilemiş, neticede kendilerini buna göre tavır almak zorunda hissetmişlerdir. Ortaya çıkan manzara ise, en hafif ifade ile dini düşüncenin ve dini bilginin “muğlâklaşması” (obskürantizm) olarak ifade edilebilir (Alev Alatlı tarafından kaleme alınan “Obskürantizm, Afazi ve ...” (Zaman Gazetesi, 19. 04. 2004) başlıklı yorum, din konusunda yaşanan sıkıntılı süreci başarılı bir şekilde değerlendirmiştir.

Şüphesiz bu olumsuz yaklaşım ve değerlendirmelerden en büyük payı, “kadının örtüsü” meselesi almıştır. Çünkü – yukarıda da belirttiğimiz gibi – “örtünme”, diğer bütün dini pratiklerden daha görünür bir İslamî figür olarak görülmekte, bu yüzden de modern çevrelerde ciddi rahatsızlıklara yol açmaktadır. (Ayrıntılı bilgi ve veriler için İbrahim H. Karslı'nın konuyla ilgili “Kuran yorumlarında Kadın” (2003) başlıklı doktora tezine bakılabilir.)

Tipik Bir Örnek: İsmet Bozdağ

Buna rağmen, yani küçümsenmeyecek ölçüde bir İslamiyatçı ve İlahiyatçı grubun modern dünya ile uyum çabalarına ciddi ölçüde destek vermelerine, bu yüzden de başta dini bilgiyi, ardından da dini düşüncüyü muğlâklaştırmalarına rağmen, iktidar erkini elinde bulunduran bazı kişiler ve kurumlar bu durumu yetersiz bulmakta ve mevcut bulanıklığı daha da koyulaştırmak için özel gayretler sarf etmektedirler. Şüphesiz büyük bir gizlilik içinde yürütülen bu gayretlerin tamamından haberdar olunması mümkün değildir. Ancak zaman zaman, bazı vesilelerle, çok cüz'î bir kısmını görebilme şansını yakaladığımız küçük örnekler bile, meselenin vahametini göstermeye yetmektedir. Mesela bu satırların kaleme alındığı günlerde haber sitelerine şöyle bir haber düştü: “Kuran'da başörtüsü yok.” (Milliyet, 14.08.2007)

Habere göre “yazdığı tarih kitapları ve araştırmalarıyla tanınan İsmet Bozdağ, 8 yıl önce dönemin başbakanı Bülent Ecevit'in kendisinden “Başörtüsünün Kuran'da yeri olup olmadığı”na ilişkin bir çalışma yapmasını istediğini” belirtmektedir.

Bir iktisatçı, bir gazeteci ve bir yakın tarih araştırmacısı, acaba hangi sâikle bu işin en yetkin ve en liyakatli uzmanı kabul edilmiştir? Ülkesinde (ve emrinde) Diyanet İşleri Başkanlığı gibi Anayasal bir kurum olan, yirminin üzerinde ilahiyat fakültesi bulunan bir başbakan, hangi bilimsel gerekçelerle, salt dinî olan bir konuyu, ömrünü bu konuları çalışarak tüketmiş ilahiyatçılara değil de, iktisatçı-gazeteci-yakın tarihçi bir araştırmacıya ihale etmiştir?

Nitekim bu araştırma istenilen sonucu vermiş ve Başbakan'ı mutlu etmiştir. Çünkü araştırmacı-yazar Bozdağ şöyle söylemektedir: “Araştırmayı yaptım ve Sayın Ecevit'e sundum. Çalışmayı inceledi ve sonra, ‘Tıpkı benim düşündüğüm gibi.’ dedi.” “Olmasını istediği gibi düşünme” (wishfull thinking) tam da bu olsa gerekir. Ecevit, sözlerini şöyle sürdürüyor: “Ancak ben bunu açıklayamam. Bence bunu siz yayın yoluyla

açıklamalısınız.” (<http://www.haberturk.com/haber.asp?id=32199&cat=200&dt=2007/08/14>)

Konunun vahametini anlayabilmek için şu sorunun cevabı üzerinde düşünelim: Başbakanın bu talebi, başka bir bilimsel alanda olsaydı, mesela bir psikoloji konusu hukukçuya ihale edilseydi, acaba bu ülkenin kanaat önderlerinin tepkileri nasıl olurdu? Kanaatime göre bu durum Başbakan adına “siyasal skandal”, araştırmacı Bozdağ adına da “bilimsel skandal” olarak değerlendirilmekten kesinlikle kurtulamazdı. Ne var ki bu “ihale”, “din” konusunda olduğu için “önemli” çevreler tarafından önemsenmemiş, konuyu önemseyen “önemsiz” kişiler de, yeni bir krize sebebiyet vermemek için susma haklarını kullanmayı tercih etmişlerdir.

Üç İsim, Üç Yorum: Ateş, Hatemi ve Öztürk

Zihni bulanıklık konusundaki bu genel değerlendirmelerden sonra, “örtünme” konusunda “Kur’an Yorumlarında Kadın” başlıklı doktora tezi hazırlayan İbrahim H. Karslı’nın şu değerlendirmeleri calib-i dikkattir:

“Klasik dönem tefsirlerini incelediğimizde, ayette (yani Ahzab suresinin 59. ayetinde) emredilen cilbâbın nasıl örtülmesi gerektiğine dair farklı görüşler ileri sürüldüğünü görüyoruz. Fakat sözkonusu görüşleri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, kadının bir veya iki gözü açıkta kalmak suretiyle, yüzünü de örtmesi gerektiği yönünde yaygın bir görüşün olduğu dikkat çekmektedir” (Karslı 2003: 92-93). Cessâs, Taberî, Ebû Hayyân, Celâleyn ve Ebu’s-Su’ûd gibi büyük müfessirlere atıfta bulunarak vardığı bu sonuçtan sonra ise şu noktaya işaret etmektedir:

“Yakın dönemlere geldiğimizde, cilbâb kelimesinin yorumu ve kullanılışı konusunda farklı izahların yapıldığını görüyoruz. Mesela Süleyman Ateş geçmiş dönemlerde örtü konusunda titiz bir anlayışın hâkim olması dolayısıyla bu terimin tanım ve kullanılışına ilişkin aşırı yorumlara gidildiğini belirtmektedir. Hamza Aktan benzer şekilde, tarihte bazı dönemlerde kadının örtünmesi konusunda abartılı yorumlara gidildiğine işaret etmektedir. Hüseyin Hatemî de cilbâb teriminin manasını ‘siyah ve çirkin bir çarşaf’la daraltmanın doğru olmadığına işaret etmekte ve görüşlerini psikolojik bir tarzda izah etmeye çalışmaktadır.

“Ahzab suresinin 59. ayetinde geçen cilbâb kelimesine getirilen yorumların da işaret ettiği gibi, modern dönemlerde bu terimin içerik itibarıyla bir değişikliğe uğradığını söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra, ayette geçen örtünme emrinin bağlayıcı olup-olmadığı konusunun da, ‘bu yüzyılda’ tartışma gündemine geldiği anlaşılmaktadır. Mesela Hüseyin Kazım Kadri 1933’te yazdığı bir risalede Arap örfüne göre konulan naslara, herhangi bir Müslüman topluluğun uymasının gerekli olmadığını belirtmektedir. Cemil Sena kaleme aldığı “Hz. Muhammed’in Felsefesi” (1993: 438) isimli eserinde Ahzab suresinin 59. ayetine atıfta bulunmakta ve örtünme emrinin, eğitimsiz bir toplumda, cinsel güdülerini dizginleyemeyen erkeklere karşı kadınları

korumak gayesiyle geldiğini ileri sürmektedir.

"Hâtemî'nin ise ayette emredilen cilbab hükmünü, mendup olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Hayreddin Karaman cilbab emrine gerekçe teşkil eden illetin düşmesi sebebiyle bu konudaki hükmün de geçerliliğini yitirdiğini ileri sürmektedir. Çünkü O'na göre cilbab, hür kadınla cariye arasındaki alâmet-i fârikadır. İbn Aşur da bu kanattadır. (1978: 90) Ancak bu görüş çeşitli yönlerden tenkid edilmiştir. (Atar 1988: 33, 42-43; Erdoğan 1990: 124-125). Ancak aynı şartların gerçekleşmesi halinde, hükmün yeniden yürürlüğe konulacağını da ilave etmektedir." (Karslı 2003: 92-98) (Bu vesile ile belirtmek isterim ki, ne İbn Aşur ne de Hayreddin Karaman, dışarı çıkan kadının el, yüz ve ayaklarının dışında bütün vücudunu örtmesi gerektiği konusunda kadim alimlerimizden farklı bir görüş beyan etmiş değillerdir. Sadece "cilbab" ile "dış kıyafeti" ayrı ayrı ele almışlar ve cilbabı "Arap örfüne dayalı bir kıyafet" veya "hür kadınla cariye arasındaki ayrımı gösteren özel bir giysi" olarak tanımlamışlardır. Elmalılı Hamdi Efendi ise cilbabı "dışarı çıkarken giyilmesi gereken dış kıyafet" olarak tarif etmiştir. Kanaatime göre Elmalılı'nın yaklaşımı, doğrudan çözüm sunması açısından daha uygun gözükmektedir. -S.Ö-)

Cilbâbın hükmü konusunda yaşanan süreç, himâr (başörtüsü) konusunda da yaşanmaktadır. İslam tarihi boyunca hiç tartışma konusu olmamış alanlar, bu vesile ile tartışmaya açılmış ve "himâr"ın tanımı da bundan payına düşeni almıştır. Gerek Lisânü'l-'Arab gibi büyük ve klasik ansiklopedik sözlüklerde, gerekse Razi ve Kurtubi gibi büyük müfessirlerin eserlerinde, hülâsa Klasik kaynakların tamamında, "himâr"ın tanımı üzerinde herhangi bir görüş ayrılığı görülmezken, modern dönemde bu konu da tartışmaya açılmıştır.

Yukarıda işaret ettiğimiz tez çalışmasında da belirtildiği üzere "Rivayetleri incelediğimizde, bu kelimenin ifade ettiği örtünün, Kur'an'ın nüzulünden önce Araplar arasında bilindiği ve kullanıldığı anlaşılmaktadır. Fakat nazil olan bu ayetle, kadınlara, Cahiliyye'deki hemcinslerinin aksine, bu örtüyü gerdan ve göğüslerini kapayacak şekilde yakaları üzerine salmaları emredilmiştir. Çünkü İslam öncesinde kadınlar böyle yapmıyorlardı. Aksine onlar, erkekler arasında ön ve göğsün üst tarafları açık bir vaziyette dolaşır; herhangi bir örtüyle buralarını örtme gereği duymazlardı." (Karslı 2003: 100)

Diğer taraftan bu tezde, konu ile ilgili yorumlar şöyle değerlendirilmiştir: "Kur'an'ın ilgili ayetlerinde geçen başörtüsü talebinin, modernleşme çabaları öncesinde, fakih ve müfessirler tarafından teorik çerçevede bağlayıcılığı kabul ediliyordu. Aynı şekilde bu talep, pratik hayatta da yaygın bir şekilde, kadın kıyafetinin bir parçası olarak uygulama sahası buluyordu. Ancak naklettiğimiz yorumlarda da görüldüğü gibi, özellikle 1980'lerden sonra, söz konusu talebin bağlayıcı niteliği bazı çevrelerde tartışılmış ve tavsiye içerikli olduğu belirtilmiştir." (Karslı 2003: 92-98)

Kurtubi ve Razi gibi büyük müfessirler bu konuyu detaylandırarak nakletmişler ve özellikle şu hususu dile getirmeyi ihmal etmemişlerdir:

Cahiliye kadınları başörtülerini arkadan bağlar, yakaları ise ön tarafta bulunurdu. Dolayısıyla boyun, gerdan ve göğüslerinin üst kısımları açıkta kalırdı. Bu ayet-i kerimenin gelmesiyle başlarında bulunan ve arkalarına doğru salıverilen başörtülerini, boyunlarını, gerdanların ve göğüslerini kapatacak şekilde salıvermeleri emredilmiştir.” (Kurtubî 1963, XII: 230; Râzî 1990, XXIII: 179)

İstisnasız bütün klasik kaynaklarımız bu bilgileri nakledip dururken, ülkemizde “İslam Gerçeği” adıyla yayınlanan kitapta “himâr”ın tanımı tartışmaya açılmış ve daha önce hiçbir ilim adamının dile getirmeyi akıl edemediği bir söylem geliştirilerek bu meselenin mihverinin değiştirilmesi amaçlanmıştır. Bu söyleme göre “ayetin esas vurguladığı nokta, kadının göğüslerini örtmesidir.” (Atay 1995: 70) Dolayısıyla başını ve saçlarını örtmesi talep edilmemiştir. Çünkü “himâr” başörtüsü değil, mutlak olarak örtüdür. Ayet-i kerimde talep edilen de göğüslerin örtülmesidir.

Bir meselenin dini hükmünü tesbit ederken ulemamızın asırlardır itibar ettiği fıkıh usulü ilmini ilga etmeden, bu tür bir yaklaşım mümkün olamaz. Kur’an-ı Kerim’in anlaşılması ve kabil-i tatbik bir kitaba dönüştürülmesi için Sünnet’te gelen açıklamaların ve esbâb-ı nüzulün mutlak surette göz önünde bulundurulmasının gerekliliğini belirten “usûl” ilmini yok sayarak ise hiçbir sahih sonuca ulaşılamaz. Daha garibi de şudur: Bu yaklaşımı benimseyenler, asırlardır bilinen ve itibar edilen bu ilmi reddetmekle birlikte, yerine yeni bir metodoloji de ikame edebilmiş değildirler. Dolayısıyla bu kimselerin ortaya koydukları hükümleri hangi yöntemleri esas alarak belirlediklerini de bilemiyoruz.

Mesela inceleme konumuz olan “himâr” kelimesini, hangi esaslar çerçevesinde tanımlayabiliriz ve aksi tanımları hangi prensiplere dayanarak reddedebiliriz. Bu konuda Sünnet’teki uygulamalar, asırlardır kaynak olarak itibar edilen lûgatlar, Kur’an-ı Kerim’i yorumlayan tefsir kitapları ve bu malzemelere dayanarak varılmış fikhî icthadlar/fetvalar bizim için ne anlam ifade etmelidir? Bu ve benzeri soruların, modern dini yaklaşımı benimseyen kimseler nezdinde bir kıymetinin ve bir cevabının bulunup bulunmadığını bilemiyoruz. Ancak kendilerini izleyenlerde bıraktıkları intibâhın şu olduğunu söyleyebiliriz: Sanki onlar bu sorularla da, bunların cevapları ile de ilgili değildirler. Çünkü asıl amaçları, Kur’an ve Sünnet merkezli bir din anlayışının tesisi için çalışmak değil, tam aksine nihai hedefleri, çağdaş telakkilerle uyum içinde görülen bir din formu ortaya koymaktır.

Bu amacın gerçekleşmesi için dini bilgiyi ve bu bilginin kaynaklarını netleştirmek değil, muğlâklaştırmak gerekir. Onlar da böyle yapmaktadırlar. Mesela “Kur’an’daki İslam” kitabının müellifi “himâr” konusunda üç görüşün olduğunu söylerken tam da bunu yapmaktadır: “Nur suresin 31. ayetin hımar kullanma emrinin açık anlamı, ba-

şörtüsü uçlarının göğüs üzerine kapatılmasıdır. Buradan çıkarılacak ilk buyruk göğsün kapatılmasıdır... mutlak manasıyla benimsendiğinde ... başörtüsü manasına almak kaçınılmaz olmaktan çıkar. Bu takdirde ayetteki emrin anlamı 'örtülerini veya yırtmaçları üzerine vursunlar' olur ki, bunun pratik sonucu göğsün kapatılmasıdır. ... Ortada bir ihtimal daha var: ... Nur 31'deki hımarı örfi anlamda kabul ederek orada ki emri başörtüsü kullanma şeklinde değerlendirmek. Tarih boyunca genel kabul bu üçüncü şıktır. Buna göre ... Nur suresindeki emir başörtüsünü de kapsamına alır." (Öztürk, 1997: 614-615)

Burada yapılan şudur: "Hımâr" kelimesinin daha önce bazı bilginler tarafından da farklı anlaşıldığı söylenmekte, ama bunların kimler olduğuna dair hiçbir bilgi verilmemektedir. Bu nokta "Kur'an yorumlarında Kadın" tezini hazırlayan araştırmacının da dikkatini çekmiş ve şu dipnotu düşmüştür: "Öztürk bu yorumu yapanların kim olduğunu belirtmemektedir" (bkz. Karslı 2003: 102). Hâlbuki aynı müellif, aynı sayfada, hamr/içki ile ilgili bilgi verirken, fetva tarihinde pek ender rastlanabilecek bir fetvayı, müftünün ismini vererek belgelendirmeyi ihmal etmemektedir (bu fetvanın Şeyhulislam Çatalcalı Ali Efendi'ye (ölm. 1692) ait olduğunu belirtmiştir). İçki konusunda Çatalcalı hocanın adını bulup çıkaran bir araştırmacının, bu ülkenin yıllardır kangren hükmünü alan bir meselesinin en önemli dayanaklarından birini teşkil eden "hımar" konusunda asırlardır söylenenin aksini iddia ederken hiçbir isim zikretmemesi, gerçekten calib-i dikkattir.

"Tarih boyunca genel kabul gördüğünü" kendisinin de ifade ettiği görüşü, en zayıf halka gibi "üçüncü çık" olarak belirtmesi ve bu suretle hafife almakta hiç bir beis görmemesi de, ayrı bir garabettir.

Diğer taraftan aynı müellif bu konuyu ikinci bir mugalata/demagoji unsuruyla zenginleştirmeye yönelmiş ve şunları söylemiştir: "Ancak bu başörtüsünün şeklini, boyutunu, kapatması gereken yerleri santimler vererek belirlemek mümkün değildir. Başörtüsü kullanılacaktır. Ancak bunu 'bir tel saç görünürse cehennemde 40 yıl yanarsın'a dönüştürmek bir saptırmadır." (Öztürk 1997: 615)

Bu cümleden birkaç satır sonra ise şunu söylemektedir: "Hiçbir tartışmaya imkân bırakmayan nokta, göğsün tamamen kapatılmasıdır." (Öztürk: 1997: 615)

Müellif sanki bu üslubuyla hem meseleyi içinden çıkılmaz bir kapalılığa ve karanlığa sürüklemekte, hem de altından kalkamadığı noktalarda pes ettikten sonra yeni bir hamle ile ayağa kalkmaya çabalamaktadır.

Evet, mezkûr şahıs saçların örtülmesini söyleyenlerin "bir tel saçın görünmesine" bile izin vermemelerini kışkırtıcı bir dil ile reddederken, göğsün kapatılmasını "tamamen" kaydıyla pekiştirmek suretiyle, o insanlarla aynı çizgide buluşmuş olmaktadır. Çünkü saçların tamamen kapatılmasını talep etmekle, göğsün tamamen kapatılmasını talep etmek arasında hiçbir fark yoktur. Zira bu telakki tarzına göre "hımar"ın başör-

tüsü olduğunu kabul edenler saçların tamamen kapatılması gerektiğini söylemekte, mutlak anlamda örtü olduğunu söyleyenler ise, göğüslerin tamamen örtülmesini talep etmektedirler.

Sözün burasında yukarıdaki eleştiri noktalarına iki hususu daha ilave etmek ve bu suretle bu konuda kafa karışıklığının mimarlarının tarz ve yöntemlerine açıklık getirmek istiyorum:

Birinci nokta malum “bir tel saç görünme” meselesidir. Evet, bizim klasik kaynaklarımızda bir tel saç görünmeyecek şekilde başın örtülmesi talep edilmiştir ama bu ifade kullanılmamıştır. Bu tabir avâmidir, yani halka aittir. Onlar, hocalarının belirlediği ölçüleri kendi izanları ve idrakleri ile bu şekilde tercüme etmişlerdir.

Âlimlerin söylediği ise şu olmuştur: Kur’an-ı Kerim’de uzuvlarla/organlarla ilgili bazı hükümler bulunmaktadır. Mesela abdest alırken elin, yüzün ve ayakların yıkanması, ayrıca başın meshedilmesi ile ilgili emirler bu kabildendir (Kuran-ı Kerim, 5/6). Bu emre muhatap olan mükellef, tabii olarak, Şâri’in emrine uygun bir abdest alabilmek için yüzün veya ayakların veya başın yıkanmasında nasıl bir ölçü gözetmesi gerektiğini soruyor ve şu cevabı alıyor. Örfte “yüz” veya “ayak” denildiği zaman ne anlaşılmalarda ise işte o organların yıkanması gerekir. Mesela “Yüzün sınırı iki kulak yuvarlığı, alındaki saç bitim yeri ile çenenin sona erdiği yer arasında kalan kısım olarak belirlenmiştir” (Karaman 1998, I: 197). Yüz için bu şekilde bir sınır çizdikten sonra o bölgede iğne ucu kadar kuru yer kalmaması gerektiği düşüncesi ve bu düşünceye dayalı olarak gelişen söylem, tamamen mükellefin feraseti ile ortaya çıkan bir sonuçtur ve de son derece isabetlidir. Çünkü hiçbir fakih yüzün bir kısmının yıkanmasını, yüzün tamamının yıkanması olarak görmemiştir.

Başörtüsü ile ilgili durum da böyledir. Önce “baş” denen organ belirlenir ve ardından da tıpkı abdestte “yüz” için konulan hüküm gibi hükmedilir. Konuya böyle yaklaştığımız zaman şu sonuçla karşılaşmamız kaçınılmazdır. “Baş” diye adlandırılan organ, herkesçe malumdur. Örtünme emriyle ilgili olarak ise “yüz” diye tanımlanan kısım istisna edilmiştir. Yukarıda da geçen şu hadisi burada tekrar hatırlamakta yarar vardır: “Hz. Âişe (r.a) şöyle demiştir: “Ebû Bekr (r.a)’ın kızı Esmâ (ki Âişe validemizin ablasıdır) ince bir elbise ile örtülü olarak Rasûlullah (s.a.v’in) huzuruna girdi. Rasûlullah (s.a.v) ondan yüzünü çevirdi ve kendi mübarek yüzünü ve ellerini işaret ederek; “Ey Esmâ! Kadın erginlik çağına ulaşınca vücudunun şurası ve burası dışında kalan yerlerinin görülmesi (gösterilmesi) caiz değildir.” buyurdu. (Ebû Dâvûd, Libas, 33) Bu durumda yüz hariç başın tamamının örtülmesinin gerektiği sonucu kendiliğinden ortaya çıkar. Abdest münasebetiyle sınırları çizilen yüz dışarıda bırakılarak gerçekleştirilen bir örtünme şüphesiz saçların örtülmesi gerektiğine hükmedilecektir. “Saç” deyince de tıpkı “yüz” gibi “saç” tanımlı içine giren her tel kastedilmiş olacaktır. Nasıl abdest alan bir kimse “yüz” diye tanımlanan bölgenin tamamını yıkmak zorunda ise, başını örtmek isteyen bir hanım da, “baş” olarak bilinen bölgenin tamamını –dinin istisna

ettiği bölgeyi istisna ederek - örtmek zorunda olacaktır.

Halk, abdest konusunu anladığı gibi örtünme konusunu da doğru anlamış ve doğru ifade etmiş, fakat dini hükümlerin naslara uygunluğunu gözetmekten çok, çağdaş dünya ile uyum içinde olup olmadığını önemseyen bazı kişi ve kurumlar, akıl almaz ve tevil kabul etmez zorlamalarla meseleyi mecrasından saptırmışlardır.

İkinci nokta ise müellifin “Hiçbir tartışmaya imkân bırakmayan nokta, göğsün tamamen kapatılmasıdır,” cümlesindeki vurgusudur. Saçların örtülmesi hususunda: “... başını herhangi bir biçimde örten, saçının belli bir kısmı açık kalacak şekilde örten kişiler, Kur’an’ın beyanına aykırı davranmakla suçlanamaz” (Öztürk 1997: 615) denilirken, sıra göğüs örtüsüne gelince “göğsün tamamen kapatılması” şartının nereden çıkartıldığı anlaşılamamaktadır. Müellifin üslubuna aşinalık kazanan kimseler için bu sonuç fevkalade sürprizdir. Çünkü yukarıdaki ifadenin devamında şöyle söylenmesi daha isabetli olur ve kendi iç bünyesinde daha tutarlı görülürdü: “Ayetteki emrin anlamı, ‘örtülerini yaka yırtmaçlarının üzerine vursunlar’ olur; ancak bunu, göğsünün bir köşesinden bir santim gösterirsen cehennemde 40 yıl yanarsın şekline dönüş-türmek bir saptırmadır.” Gerçekten de saçların örtülmesi hususunda bu kadar laubali davranan birinin, göğüslerin örtülmesi emrini bu kadar katı uygulamaya kalkışması, tefsir ve fıkıh tekniği açısından izahsızdır. Olsa olsa popüler bir üslupla izah edilebilir. O da, bu konudaki tavizsizliğini öne çıkararak saf-dil insanların güvenini kazanmak veya bazı çevrelerin negatif duygularını hafifletme amacına matuf bir davranış gös-termektedir.

Burada müellifin, saçların örtülmesi gerektiği kanaatinde olmadığını hatırlanması da bir cevap değildir. Çünkü müellif bu açıklamayı üçüncü sıkkı binaen, yani bu aye-tin, başörtüsünü de kapsamına alması ihtimaline binaen yapmaktadır. Bu yüzden de saçların örtülmesi gerektiğini kabul etmekte, ama “bir telinin bile gözükmemesi gerekir” diyenleri reddetmektedir.

Hüseyin Hâtemî ise bu konuda bir adım öne geçmiş ve “himâr” kelimesinin lugavî anlamının “başörtüsü” değil, sadece mutlak anlamda “örtü” olduğunu iddia etmiş ve ardından şu hükmü vermekte hiçbir sakınca görmemiştir: “Bu itibarla saçların mut-laka örtüleceğine dair Kur’an’da kat’i herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.” (Hâtemî 1995: 266) Bu cümleyi mefhumu muhalifiyle değerlendirdiğimizde, “Kur’an’da zanni bir kayıt bulunmaktadır” anlamını çıkarmak mümkündür. Fıkıh usulü açısından bak-tığınızda ise “zanni kayıt, yani zanni delil de bu meselelerin hükmünü ortaya koymak için yeterli sayılmaktadır. Ancak müellifin üslubundan anladığımıza göre o zaten hükmünü vermiş, artık geriye o hükme uygun bir istidlal dili kullanmak kalmıştır. Bu cümleler de sadece o görevi görmek için kurulmuştur.

Bir hükme varırken on dört asırlık bir “dil, yorum/tefsir ve hukuk/fıkıh” birikimini bir

çırpıda yok saymak, bir ilim adamının kalbinde ve kafasında nasıl mümkün olabilir-mektedir, bilemiyorum.

Hatemî’nin “kadın” konusuna tahsis ettiği “İlahi Hikmette Kadın” adlı eserinin son cümleleri şöyledir: “Kanaatimce kadının başını örtmemesi ruhsatı olmasına rağmen örtmesine de, bu ruhsattan yararlanarak açmasına da, kendinden başka kimse karar vermemelidir. Demokratik hukuk devletinin gereği budur.” (Hâtemî, 1995: 249)

“Yaşamak, şaşırmak demekmiş.” “İlahi Hikmet”ten yola çıkan bir incelemenin “Demokratik hukuk devletinin gereği”ne bağlanabileceğini, bu çalışmayı görmeden önce akletme şansımız yoktu. Ayrıca “Baş örtme” konusunu, “demokratik hukuk devletinin gereği ne ise o yapılır” demeye getirerek çözen müellif, vücut örtüsü konusunda oldukça katı davranmıştır. Çünkü yukarıdaki cümlelerin geçtiği sayfanın üst tarafında “Kadınlar için örtünme kuralları” başlığı altında meseleyi beş şık olarak ele almış ve dördüncü şıkkı şu şekilde formüle etmiştir: “Ev halkı ve mahrem olmayan erkekler karşısında: Yüz, eller ve kanaatimce baş dışında bütün beden örtülür (saydam olmayan ve çok dar olmayan giysi ile)” (Hâtemî 1995: 249)

Görüldüğü üzere Hâtemî burada, yukarıda naklettiğimiz tavrına uygun bir tavır göstermemiştir. Kadının nasıl örtüneceğine “kendinden başka kimse karar vermemeli ve müdahale etmemelidir” dememiştir. Ayrıca “demokratik hukuk devletinin gereğinin bu” olduğunu da söylememiştir. Tam tersine kadının örtünmesi ile ilgili olarak beş maddelik şu kurallar manzumesini hazırlamıştır: 1-Eş için, 2-Kadınlar için; 3-Ev halkı ve yakın erkek hısımlar karşısında; 4-Ev halkı (olmayan) ve mahrem olmayan erkekler karşısında; 5- kendi yararına düzen kuralı olarak dış örtünme. Tabii olarak bu başlıklar altında, her şık ile ilgili olarak muhtelif ölçüler koymuştur.

Günümüzün en kıdemli tefsir hocalarından Süleyman Ateş verdiği bir konferansta, örtünme ile ilgili ayete tarihsel arka plan açısından bakmakta ve burada geçen örtünme emrinin Araplar arasında köklü bir geleneğe sahip olduğuna işaret etmekte, ardından da söz konusu emrin, “Kur’an’ın getirdiği orijinal hükümler arasında bulunmadığını” söylemektedir. Hatta daha da ileri giderek bir kıyafet toplumun çoğunluğunca benimsenmiş ve teamül haline gelmişse, artık onun Kur’an’a aykırı olduğunu söylemenin doğru olmayacağını belirtmektedir.” (Ateş 1998: 69; Karslı 2003: 103-104)

Bu bilgileri tez çalışmasında nakleden araştırmacı, dipnotta şunları söylemektedir: “Ateş, kendisiyle yaptığımız görüşmede, burada serdettiği fikirlerin özel bir dinleyici kitlesine yönelik olduğunu ve İslam’a özendirme gayesi güttüğünü, bu konuda asıl itibar edilmesi gerekenin, tefsirinde beyan ettiği görüşler olduğunu ifade etmiştir. (28/6/1999) Tefsirinde ise, başörtüsünün bağlayıcılığı konusunda herhangi bir tartışmaya girmemektedir. (Bkz. Ateş, Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri, VI: 178-179; VII: 201-201; İslam’da Tesettür, 140).

Easında bu örnek, üzerinde uzunca durulmayı ve derinlemesine irdelenmeyi hak edecek bir karakter arz etmektedir. Çünkü bir ilim adamı, ilmi bir meseleyi bile, bulunduğı ortamın gereklerini gözeterek sunmak zorunda kalabilmektedir. Bu zorunluluk bazen siyasal, bazen hukuki, bazen de sosyal sebeplere dayanabilir. Bunun bir önemi yoktur. Önemli olan herhangi bir sebeple dini/ilmi bir konuda, bazı noktaların esnetilmesi veya öne çıkarılması gereğini hissettiren bir atmosferin bulunmasıdır.

Konumuz ile ilgili tezde klasik ve modern döneme ait alıntılar yapıldıktan sonra “İlgili yorumların Değerlendirilmesi” başlığı altında dile getirilen husus, bu konuda yaşanan sürecin özeti gibi görülebilir:

“Kur’an’ın ilgili ayetlerinde geçen başörtüsü talebinin, modernleşme çabaları öncesinde, fakih ve müfessirler tarafından teorik çerçevede bağlayıcılığı kabul ediliyordu. Aynı şekilde bu talep, pratik hayatta da yaygın bir şekilde, kadın kıyafetinin bir parçası olarak uygulama sahası buluyordu. Ancak naklettiğimiz yorumlarda da görüldüğü gibi, özellikle 1980lerden sonra, söz konusu talebin bağlayıcı niteliğı bazı çevrelerde tartışılmış ve tavsiye içerikli olduğı belirtilmiştir.” (Karslı 2003: 105).

Ayrıca şu hususun da altının çizilmesi gerektiğı kanaatindeyim:

Hz. Peygamber (s.a.v.): “Fetva verme konusunda en cüretkâr davrananız, cehennem ateşine de en dayanıklı olanınızdır” (Dârimi, Mukaddime, 20) buyurmuşlardır. Bu hadis-i şerifin işaret ettiğı hakikati tam olarak idrak edenler, fetva verme konusunda son derece çekimser kalmışlar, mecburiyet halleri dışında bu vadiye yaklaşmamayı tercih etmişlerdir. Fetva konusunda müstakil eserler telif edilmiş ve işaret ettiğimiz nokta üzerinde de çokça durulmuştur. (Bunlar arasında Nevevî’nin “Âdâbü’l-Fetvâ ve’l-Müftî ve’l-Müsteftî” adlı eseri en meşhurlarındandır.) Yukarıda işaret ettiğimiz görüşlerin sahiplerinin – Hayrettin Karaman hariç - hiçbiri, uzmanlık alanları dolaısıyla fetva vermek, ya da bu gibi konularda görüş bildirmek zorunda değildiler. Buna rağmen bu konuda bu kadar istekli gözükmeleri, anlaşılabilir ve açıklanabilir bir durum değildir.

Sonuç:

Klasik usûl-i fıkıh kurallarına riayet ederek Kur’an ve Sünnet ışığında hüküm İstinbat eden bütün İslam âlimlerinin görüşleri, bir başka ifade ile “fetva”nın anlam ve önemini bilen ve bunun usûl ve erkânına riayet eden ulemanın ittifakla verdikleri kararları aşğıdaki gibidir:

“İslam müctehid ve fakihleri, müslüman kadınların sadece namaz kılarken değil, namaz dışında da vücudun el, yüz ve ayaklar dışında kalan kısımlarını, aralarında dinen evlilik caiz olan yabancı erkekler yanında açık bulundurmamaları gerektiğı hükmünde ittifak etmişlerdir. İslami hükümlerin en temel ilk iki kaynağı olan Kitap ve Sünnet’

dayanarak ortaya konan bu hüküm, ashab ve tabiün devirlerinden itibaren daima böyle anlaşılmış, böylece kadınların tesettürü konusunda her asırda icma-ı ümmet meydana gelmiştir. Nitekim İslam’ın doğuşundan günümüze kadar bütün İslam ülkelerinde her asırdaki uygulama da böylece devam ede gelmiş, hiçbir İslam âlimi söz konusu hükme aykırı bir beyanda bulunmamıştır.”

Bunun dışında serdedilen güncel görüşler büyük ölçüde konjonktürelidir. Yukarıda nispeten detaylandırmaya çalıştığımız gibi bu görüşlerin kaynağında “ilmî” kanaatlerden ziyade başka kaygılar öne çıkmaktadır. Hatemî’nin “demokratik hukuk devletin gereği” vurgusu, Ateş’in “Müslümanları özendirme” arzusu, bizzat kendilerinin ortaya koyduğu kaygılar olarak kayıtlara geçmiştir. Bu ölçüde açık olmayanlar ise zaten kendi iç dünyalarında yaşadıkları tutarsızlıklarıyla ilmilikten uzaklaşmışlar ve izah edilmesi mümkün olmayan mecralara dökülmüşlerdir. Öztürk’ün Tarih boyunca genel kabul bu üçüncü şıktır. Buna göre... Nur suresindeki emir başörtüsünü de kapsamına alır. Dediği halde, hiçbir gerekçe göstermeden bu şıkkı en zayıf görüş olarak görmesi ve değerlendirmesi, bu hususa verilebilecek örneklerden biridir.

Fetvanın Dipnotları:

1. Buhârî, (Çağrı Yay. İst. 1981), Kadar, 9 (VII, 214); Müslim (Çağrı Yay. İst. 1981) Nikâh, 44 (II, 612, Hadis No: 2152, 2153); Beyhakî, VII, 89.

2. Müslim, Âdâb, 10 (II, 1699, hadis no: 2159); Tirmizi, Edeb, 28 (V, 101, Hadis No: 2777) Ebû Dâvûd, Nikâh, 44, (II, 609, 610, Hadis No: 2148, 2149); Müsned, IV, 358, 361; Dârimî (Çağrı Yay. İst. 1981) İstizân, 15 (s. 674); Rikâk, 3 (s. 694); Beyhâkî (1. Baskı, Hind, 1353) VII, 90.

3. Serahsî, Mebsût, (Beyrut, 1986) X, 145-165; Nevevî, Minhâc (Celaledin Mahallî’ye ait şerh ile birlikte, II, Baskı, Mısır, 1934) II, 206/215; Kashanî, Beda’î’us-Sanayi’ (Mısır 1328/1910) V, 118-125; İbn Abidin, Reddu’l-Muhtâr, (Matba’a-i Amire, İst.) V, 320-329.

4- Buhârî, Tefsir, Tefsir-u Süreti’n-Nûr, 13 (v, 13) Ebû Dâvud, Libâs 33 (IV, 3577; Beyhakî, VII, 88.

5- Ebû Dâvud, Libas, 32 (IV, 356).

6- Taberî, Câmi’u’l-Beyân, (Beyrut, 1405/1984); X, 117-121.

7-Taberî, a.g.e., Aynı Yer; Fahreddin Râzî, Mefatihü’l-Gaym, (Batba’atü’l-Behiyye, Mısır) XXI-II, 201, 210; Kurtubi el-Cemî’ Li Ahkami’l-Kur’an, (Mısır, 1361/1942) XII, 222-238 Cassâs, Ahkûmu’l-kur’an (Lübnan Daru’l-Kittabi’l-Arabi) III, 315-3119; İbnu’l-Arabi, Ahkamu’l-Kur’an (Lübnan, Dâru’l-Ma’rife) III, 1365-1376; Serahsî, a.g.e., X, 145-165; Celâluddin Mahallî, Şerhu’l-minhâc, III, 206-215; Kâsânî, a.g.e. C., 118-125; İbn Abidin, a.g.e., V, 320-329, İbn Hazm, Merâtibu’l-İcma, s. 29.

8- Serahsî, a.g.e., X, 155; İbn Abidin, a.g.e., V, 320-329.

9- Müslim, Libâs, 34 (II, 1680, Hadis No: 2128), Cennet, 13 (II, 2192, Hadis No: 2128); Müsned, II, 356.

KAYNAKÇA

---- Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul, ts.

Akşam Gazetesi. (2005). www.aksam.com.tr/arsiv/aksam/2005/04/17/gundem/gundem12.html-34k

Alatlı A. (2004). Obskürantizm, Afazi ve ... Zaman (19. 04).

Atar F. (1988). İslam hukuk Felsefesi. İstanbul, s. 42-43.

Atar F. Fetva. DİA (Diyanet İşleri Ansiklopedisi).

Atay H. ve dğr. (1995). İslam Gerçeği. Ankara, s. 70.

Ateş S. (1997). İslam'da Tesettür. "İslam'ın Işığında Kadın" Konferans Metni, 18 Ocak.

Aydın MA. Kadın. DİA.

Buhârî

Cemil S. (1993). Hz. Muhammed'in Felsefesi. İstanbul.

Dârimi

Dönmez İ.K. Amel (Fıkıh). DİA.

Dönmez İ.K. Farz. DİA.

Ebu Dâvud

en-Neklâvî F. Kâsım Emin. DİA.

Erdoğan M. (1990). İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi. İstanbul.

Felsefe Ekibi: <http://www.felsefeekibi.com/site/default.asp?PG=119>

Habertürk. (2007). <http://www.haberturk.com/haber.asp?id=32199&cat=200&dt=2007/08/14>

Harman Ö.F. Kadın (İslam Öncesi Dinlerde ve Toplumlarda Kadın). DİA.

Hatemi H. (1995). İlahi Hikmette Kadın. İstanbul.

İbn aşur. (1978). Makâsıdü'ş-Şerâti'l-İslâmiyye. Tunus.

İbni Mace, Züh'd 26

Karaman H ve dğr. (1998). İlmihal. İstanbul, I, 197

Karlı İ.H. (2003). Kur'an Yorumlarında Kadın, (Sosyo-kültürel Çevrenin Kur'an Yorumlarındaki Yansımaları). İstanbul: Rağbet yayınları.

Kurtubî (1383/1963). el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân. Kahire.

Mecelle

Mert N. (1994). Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış. İstanbul.

Muvatta

Müslim

Nesâi

Neseî. Kudât, 2.

Nevevî (1411/1990). Âdâbü'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî. Dımaşk.

Öğüt S. Ef'âl-i Mükellefin. DİA.

Öztürk Y.N. (1997). Kur'an'daki İslam. İstanbul.

Râzî (1411/1990). et-Tefsîru'l-Kebîr. Beyrut.

Sinanoğlu M. İman. DİA.

Şa'bân Z. (1996). İslam Hukuk İlminin Esasları. (terc. İbrahim Kâfi Dönmez). Ankara.

Şatibî (1990). el-Muvafakat. (terc. Mehmet Erdoğan). İstanbul.

Tirmizi

Topaloğlu B. (1991). İslam İtikadı Açısından Kıyafet ve Örtünme (İslam'da Kılık Kıyafet ve Örtünme). (ed. İsmail Kurt). İstanbul.

Topaloğlu B. (1991). İslam'da Kılık Kıyafet ve Örtünme. İstanbul, s. 13.

Uludağ S. Amel. DİA.

Wikipedia: http://tr.wikipedia.org/wiki/Din_bilimleri

Yazır EMH. Hak Dini Kur'an Dili. (YAY. İsmail Karaçam ve diğ.) İstanbul, ts.

A decorative floral pattern in white on a light gray background, featuring stylized flowers and swirling leaves.

6. Bölüm

**HUKUKİ, SİYASİ VE PRATİK BOYUTLARIYLA
TÜRKİYE’DE BAŞÖRTÜLÜ KADINLARA YÖNELİK
AYRIMCILIK SORUNU**

Fatma Benli*

**Avukat. Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği (AKDER) Başkan Yardımcısı.*

Özet:

Bu makalenin ana iddiası, zaman ve kişiye göre değişkenlik gösteren yorumlarla bir hakkın kullanımının “başını açık olması” şartına bağlanamayacağıdır. Bunun için somut örnekler ve yargı kararlarındaki ifadelere atıflar yapmak suretiyle başını örten kadınlara karşı gerçekleştirilen farklı uygulamaların ulusal ve uluslararası insan hakları hukukuna aykırılık teşkil eden ayrımcı yönü açıklanacak ve temel bir hakkın kısıtlanmasına gerekçe gösterilen yorumların bireylerin de ötesine hukuk devleti ilkesine zarar verdiği ortaya konmaya çalışılacaktır.

Bu çerçevede önce başörtüsünün, onu kullanan kadınlar açısından neden önemli olduğu, başlarını açmak ya da haklarını kullanmak arasında seçim yapmak zorunda bıraktıkları neden zor bir tercihle karşı karşıya kaldıkları açıklanmaya çalışılacaktır. Ardından örneklerle, başını örten bir kadının hangi haklarını kullanırken sorun yaşadıklarının tespiti yapılacaktır. Ulusal mevzuat uyarınca temel bir hakkın hangi şartlar altında kısıtlanabileceği açıklanacaktır. Tarihsel gelişim içinde yükseköğretim mevzuatında yapılan değişiklikler irdelenecektir. Yasalarda değişiklik olmamasına rağmen uygulama değiştiğinde yetkili kurumların neden hak ihlalini engellemediğini ortaya koymak için ise 28 Şubat kararlarının uygulama üzerindeki etkisi değerlendirilecektir. Yasak gerekçesi olarak ileri sürülen argümanların hukukiliği değerlendirilecek, bunun için laiklik ilkesi, siyasi simge ve kamusal alan kavramlarının uygulamayı meşru hale getirip getirmediği tartışılacaktır. Konuya ilişkin Anayasa Mahkemesi, Danıştay kararları ile yargı kararlarının hukuk düzenimizdeki yeri irdelenecektir. Uluslararası hukukun konuya bakış açısı değerlendirilecektir. AİHM’in Leyla Şahin kararının etkileri ve BM İnsan Hakları Komitesinin başörtülü bir üniversite öğrencisinin eğitim hakkının kısıtlanmasının insan haklarının ihlali olduğuna ilişkin yorumu değerlendirilecektir. Sonuç bölümünde ise çözüm önerileri ile güncel Anayasa tartışmalarına değinilecektir.

Giriş:

Demokratik bir sistemde bireyler doğrudan doğruya herhangi bir kişi ya da makamın izni ya da müdahalesi olmaksızın özgürlüklerini kullanırlar. Hukuk teknikleri yönünden, özgürlükler hukukunda aslanan, bireyin iradesi doğrultusunda hareket edip etmeme konusunda serbest olmasıdır.

Ana ilke serbestlik olup sınırlar birey haklarını korumak için hukuk kuralları ile çizilmiştir. Özgürlük alanı, diğer bireylerin özgürlük alanları ve önceden belirlenmiş olan yazılı hukuk kuralları ile çevrelenmiştir. Bir bireyin özgürlüğü ancak, diğer bireylerin özgürlüğüne engel olduğunda kısıtlanabilir. Başkalarının hak ve özgürlüklerinin etkilenmediği bir hususta ise sınırlama yapılamaz.

Bir kadının başını örtmesi ya da açması, diğer kişilerin hak ve özgürlüklerini etkileyecek mahiyette değildir. Bu nedenle yasa ile dahi kısıtlama konusu yapılmasına imkan yoktur. Zira kişisel kimlik, maddi ve manevi bütünlük, ismini, giyim tarzını seçme gibi konular, bireyin özgürlük alanına girer. Burada önemli olan, bireyin kendi kimliğini belirleme yeteneğidir. Bir başka deyişle 'istediği gibi olmaya karar vermesi ve olması'dır. Bu sadece kapalı alanda bir kimliğe sahip olma hakkı değildir; kişi devlet tarafından görülmek istediği şeklini ve kendini başkalarına sunma şeklini seçmekte serbest olmalıdır (Harris- O'Boyle, Warbrick: 307).

Türkiye'de ise başörtülü kadınların ne zaman, nereye girip nereye giremeyecekleri hangi hakları kullanıp hangilerini kullanamayacakları ve hatta kimin eşi olduklarında sorun çıkıp çıkmayacağı, üzerinde en çok konuşulan konulardan bir tanesidir. Modernlik algısı üzerinden gerçekleştirilen tartışmalar, başörtülü kadınların en temel haklarını kullanırken 'sorun' telakki edilmeleri ve farklı muameleye maruz kalmaları ile sonuçlanmaktadır.

Halbuki başörtüsü, Türkiye'de senelerden beri kullanılagelen bir kıyafet biçimidir. Toplumun her katmanında örtülü olan ya da olmayan kadınları bir arada görmek mümkündür. TESEV raporuna göre Türkiye'deki kadınların %62'si (Çarkoğlu-Toprak, 2006: 58), Milliyet Gazetesinin araştırmasına göre ise %69, 4'ü başını örtmektedir (Milliyet, 03.12.2007).

Ancak modernleşme sürecinde topluma kabul ettirilmek istenen hâkim düşünce, daha modern, daha eğitimli, daha üst sosyoekonomik düzeyde ya da kentlerde yaşayan genç kadınların çağdaş görünümde bulunmaları için saçlarını örtmemeleri gerektiği yönünde olmuştur. Başörtülü kadınlar ise, üniversitede eğitim görmeye, kamuda çalışmaya, herhangi bir vasıf gerektirmeyen ev hanımı, tarım işçisi, hizmetçi, sekreter gibi kendine uygun görülen rollerle yetinmeyip daha üst statüdeki işleri talep etmeye ya da eşleri üst konumlara gelmeye başladıklarında senelerden beri bu yönde oluşturulmaya çalışılan toplumsal algı sarsılmaya başlamıştır. Bu nedenle 1960'lı yıllardan bu yana üniversitede eğitim görmek isteyen başörtülü kadınlar, yaşlıları gibi eğitim hakkını kullanan kişiler olarak değil dayatılan modernlik algısına karşı çıkan bir "sorun kaynağı" olarak telakki edilmeye başlanmışlardır. En son üniver-

sitelerdeki başörtülü öğrenci sayısının artmasının tehdit olarak kabul edilmesi üzerine 28 Şubat post-modern darbe süreci ile başörtülü kadınların, üniversiteler dâhil “devlet alanı” olarak ifade edilen yerlere girmeleri ve toplumda “görünür olmaları” kesin olarak engellenmeye çalışılmıştır.

Bir kadına başını örttüğü için uygulanan farklı muamele, ulusal ve uluslararası hukukta engellenen “ayrımcılık” yasağının ihlali niteliğindedir. Tüm uluslararası sözleşmeler, temel hak ve özgürlüklerin kullanımında ayrımcılık yasağı getirmektedir. Ayrımcılık yasağı, ırk, renk, dil gibi unsurlar yanında din temelli ayrımcılıkları da içermektedir. Kişilerin kıyafet biçimleri nedeniyle farklı muamelelere maruz bırakıldığı ve temel haklarını kullanmalarının başlarını açma şartına bağlı tutulduğu bir ortamda eşitlik ve özgürlükten bahsetmek mümkün değildir.

Demokratik hukuk devleti anlayışı vatandaşlara karşı eşit davranmayı zorunlu kılar. Vergi, askerlik, kanun ve kurallara saygı gibi devlete karşı borçlarını ve yükümlülüklerini yerine getiren vatandaşlar, her türlü haklardan ve devletin vatandaşına sağladığı imkânlardan da eşit şekilde yararlanırlar. Herhangi bir inancın veya vicdani kanaatin gereğini yerine getirmek, bu hak ve imkânlardan mahrumiyet sebebi olamaz.

A. Din Ve Vicdan Özgürlüğü Açısından Başörtüsü Sorunu

Din özgürlüğü, tarihi açıdan demokratikleşme sürecine giren Batılı devletlerin korumaya çalıştığı ilk özgürlükler arasında gelmektedir. Bu özgürlük için yapılan mücadele, tüm hak ve özgürlüklerden önce belirmesine karşın din özgürlüğü insanoğlunun en ısrarlı bir şekilde ihlal ettiği haklardan birisi olagelmıştır (Öktem, 2002:3).

Düşünce, vicdan ve din hürriyeti, belli bir dine veya felsefi inanca inanma, gereklerini bireysel veya toplu biçimde, aleni olarak yerine getirme, bir dinin veya felsefi inancın gerektirdiği pratikleri gerçekleştirme, telkin ve propagandasını yapma ve onun esaslarını öğretme ve eğitme serbestisi anlamına gelmektedir. Bu hak ve sayılan serbestiler, inanmayan veya çoğunluktan farklı inanan birey ve toplulukları da kapsar. İnanan veya inanmayan herkes için din ve vicdan özgürlüğü, sadece bireylerin inançlarını ve vicdani kanaatlerini güvence altına alarak gerçekleşemez. Bireysel yaşamda ve toplumsal yaşamda inancının gereklerini yerine getirme ve açıklama, dışı vurma ve vurmama özgürlüğünü de kapsar. Ulusal ve uluslararası tüm insan hakları belgelerinde, bir din ve inanca sahip olmanın yanı sıra, bağlı olunan inancın gereklerinin yerine getirilmesini ve getirilmemesini de korur.

Başın örtülmesi de, dini inançları yaşamak ve gerektiğinde bu inancı dışarı vurma şeklindeki din ve vicdan özgürlüğünün bir yansımasıdır. Din ve vicdan özgürlüğünün varlığının en önemli göstergesi, bireylerin dinin gereklerini yerine getirebilmeleri ve bu nedenle farklı muameleye maruz bırakılmamalarıdır.

BM İnsan Hakları Komitesi 20.07.1993 tarihi ve 22 (48) sayılı genel yorumunda Medeni ve Siyasal Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme’nin inanç özgürlüğünü düzenleyen 18. maddesine ilişkin olarak, “din ya da inancın gereklerini yerine getirme ve uygulama

ma" alanları belirlenmiştir. Bu çerçevede, baş örtmenin din özgürlüğü içinde olduğunu beyan etmiştir. Buna göre başörtüsü kullanımı, Medeni ve Siyasal Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme'nin 18. maddesinin korumasından yararlanabilecektir (Öktem, 2002: 498 dn.1445). Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi'nin denetim mekanizması olarak kurulan İnsan Hakları Komitesi, kıyafet nedeniyle eğitim hakkının kısıtlanmasını ve dini inancı ifade etmeye yönelik müdahaleleri de hukuk dışı bulmaktadır. (BM İHK, AUTHOR v Uzbekistan, Communication No. 931/2000, U.N. Doc. CCPR/C/82/D/931/2000 URL, <http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/622eb4103da2c6a0c1256f9b004fd45?Opendocument>, 18.01.2005, rg .5)

Bu noktada Türkiye'de başını örten kadınların eğitim, çalışma ve ayrımcılığa uğramama haklarını kullanmada sınırlamalarla karşılaşmasının, öncelikle din özgürlüğü açısından değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira başörtüsünün dini bir gereklilik olması, başörtüsü yasağıyla karşılaşan kadınların kendileri için çok önemli olan iki haktan birisini tercih etmek zorunda kalmaları ile sonuçlanmaktadır.

Nitekim eğer daha modern ve çağdaş görünmek adına toplumsal olarak dayatılan "başı açık" olma şartı, basit bir kıyafet probleminden ibaret olsaydı, eğitime devam etmek ve çalışma hakkını kullanmak isteyen kadınların -bireysel tercihlere aykırı da olsa- kendilerinden talep edilen şarta uymaları daha mümkün olabilirdi. Ancak başörtüsünün dini saiklerle takılması, yasağın muhatabı olan kadınları çok zor bir ikileme bırakmaktadır. Bu konudaki araştırmaların da teyit ettiği gibi, başörtülü kadınların çok büyük bir çoğunluğu örtünmeyi "İslam'ın emri" olarak gördüklerini belirtmekte, küçük bir azınlık ise çevrede herkes örtündüğü için örtündüğünü ifade etmektedirler.

"Değişen Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset" isimli bilimsel bir araştırmada, "Yakın dost ve aile çevrenizden çoğu kadın başını açacak olsa sizde başınızı açar mıydınız?" sorusuna ankete katılan başörtülü kadınların %94.1'i "hayır" cevabını vermesi, kadınların dış etkenler, aile ve çevre baskısı nedeniyle örtündükleri iddiasını geçersiz kılmaktadır. (Çarkoğlu-Toprak 2006:27). Başını örtmeyi tercih eden kadınlar, inançlarına göre dini zorunluluğu olan başörtüsünü kullandıklarından, devlet tarafından zorlayıcı bir müdahale ile karşılaştıklarında başlarını açmak istememekte, açtıkları zaman ise sadece kendi istek ve iradeleri hilafına değil inançlarının emirleri hilafına da hareket ettikleri için kendi içlerinde bir tür bölünme yaşamaktadırlar. Bu nedenle ayrımcı muamele başladığında pek çok kadın psikolojik tedavi görmek zorunda kalmıştır. ("Türkiye'nin Örtülü Gerçeği" isimli (HAZAR) alan araştırmasına katılan deneklerin %9.2'si "psikolojisi bozulduğu için ilaç tedavisi görme zorunda kaldığını ifade etmektedir." (s.36) <http://www.hazargrubu.org/panel/BasortuluGercek1-2007.pdf>) Aynı araştırma, yasak nedeniyle başını açmak zorunda kalan kadınların da, bu olaydan derin biçimde etkilendiğini ortaya koymaktadır. Yapılan araştırmada başörtüsünü çıkaran kadınların %70.8'i kişiliğinin zedelendiğini/parçalandığını, %63.2'si ise kendini hakarete uğramış hissettiklerini belirtmişlerdir. Bu nedenle sorun yaşayan kadınların büyük kısmı başını açmak yerine eğitim ve istihdam hayatının dışında kalmışlardır.

Başın örtülmesinin dini bir gereklilik olmadığı yönündeki iddialar, bu durumun din özgürlüğünün gereği olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Başın örtülmesi, Başbakanlığa bağlı resmi bir kuruluş olan Diyanet İşleri Başkanlığı’nın (DİB) da ifade ettiği üzere, dinin getirdiği bir kuraldır (Bkz. Din İşleri Yüksek Kurulu, T.30.12.1980 No:77 - T.03.02.1993 No:6). Bütün dünyadaki başını örten kadınların varlığı Türkiye’deki örtülü kadınların siyasi bir nedenlerinin olmadığını göstermektedir. Kaldı ki DİB bunu kabul etmemiş olsaydı bile, hukuk mercileri bireylerin bunu dini bir ödev olarak görmelerinin doğruluğunu ya da yanlışlığını tartışamazlardı. Hukuken önemli olan başını örten kadının, örtüyü nasıl algıladığıdır. “Türkiye’nin Örtülü Gerçeği” araştırmasına katılan 1112 kişinin %97, 7’si başörtüsünü dinin emri olduğu için taktığını beyan etmektedir.

Modern devletin hiçbir dini “yanlış inançlardan” korumak gibi bir ödevi olamaz. Devletler bireylerin din özgürlüğünü korumak ve dini inançlarının gereklerini yerine getirdikleri için haklarından yoksun bırakılmalarını engellemek yükümlülüğü altındadırlar. Laiklik prensibi de devletin, toplumdaki farklı dünya görüşleri, dini inançlar ve kanaatler karşısında eşit mesafede durmasını, hiçbirini diğerine karşı desteklememesini gerektirmektedir. (ARSLAN, 2005:87) Devletin tarafsız olması, inanca göre pozitif ya da negatif herhangi bir ayrımcılık yapmaması ile sonuçlanmalıdır.

Din ve vicdan özgürlüğü, din özgürlüğünün kullanımına sınır getirilmesinin değil, tüm bireylerin haklarının korunmasının sağlanmasını ve inanç özgürlüğünün gerekleri ile diğer hakları arasında seçim yapmak zorunda bırakılmamalarını gerektirmektedir.

B. Başörtülü Kadınlara Yönelik Hak İhlalleri

Başörtülü kadınlara yönelik ayrımcılığın ve diğer hak ihlallerinin niteliğini somutlaştırmak için, onun öncelikle hangi durumlarda ve kimlere karşı uygulandığının tespit edilmesi gerekmektedir.

Yasağa muhatap olan kadınlar genel olarak 1967 yılında İlahiyat Fakültesi öğrencisi Hatice Babacan’ın okuldan atıldığı tarihten günümüze özellikle kentte yaşayan örtülü kadınlardır. Zira bu kadınlar kendileri için öngörülen “başı açık modern görünüşlü kadın imajıyla çelişmektedir. İlk defa 1960’larda bir kadın öğrenci üniversitede başını örtme talebinde bulunmuş ve bu tarihten sonra da başörtülü kadınlara yönelik ayrımcı uygulamalar ve yorumlar görünür olmuştur. Özellikle askeri müdahale dönemlerinde sertleşen ve yargı organlarının yorumlarıyla devam ettirilen bir uygulama söz konusudur. Ülkenin içinde bulunduğu siyasi durum normalleştiğinde kılık kıyafet serbestisi getiren yasa çıkartılmış ve dönem dönem yükseköğretim kurumlarında yasak kaldırılmış ve öğrencilerin eğitim görmesine izin verilmiştir. Ancak eğitim ve öğretim kurumları ile kamu kurumlarında başörtüsünün sistematik olarak yasaklanması, post modern darbe olarak adlandırılan ve özellikle kadınlar üzerinde görünür

şekilde baskısını hissettiren 28 Şubat 1997’de alınan kararlardan sonra gerçekleşmiştir.

1997 yılından itibaren artarak yayılma temayülü gösteren ve 2008 yılı itibarı ile değişik şekillerde devam eden uygulamalarda eğitim görmeyen, Yüksek Öğretim Kurumu’na ait mekânlarda bulunmanın, kamu kurumlarında memur olarak çalışmanın ve hatta fiili durumda seçilme hakkının kullanılmasının ana şartı “başın açık” olması haline gelmiştir. Ayrıca başörtüsünün çağdaş yaşamla çeliştiği yönünde yapılan genel yorumlara dayalı yasaklar, eğitim ve çalışma hayatı dışında gündelik hayatta da başını örten kadınların ve bazen eşlerinin haklarını kullanmada sorun yaşamalarına neden olmaktadır.

Bu noktada ayrımcılığa ve diğer ihlal biçimlerine bağlı olarak ortaya çıkan mağduriyetin somutlaştırılabilmesi bakımından başörtülü kadınlara yapılan farklı muamelelerin daha sistematik olarak gerçekleştirildiği öğrenim hayatı, çalışma yaşamı, silahlı kuvvetlerin tutumu, eşler hakkında yapılan uygulamalar ve bunların dışındaki ayrımcı uygulamalar örnekleriyle anlatılacaktır.

1. Eğitim-Öğretim Alanındaki İhlaller

Türkiye’de kadınların eğitim oranlarının düşüklüğü halen sorun olup, özellikle kız çocuklarının okutulması önündeki geleneksel engelleri aşılması için kampanyalar düzenlenmektedir. Milli Eğitim Bakanlığı ve UNICEF’in, esas olarak güneydoğu/doğu bölgesine ağırlık veren Haydi Kızlar Okula Kampanyası bunun bir örneğidir. (UNICEF’e göre, bu kampanya, yaklaşık 177.000 kız ve 87.000 erkek çocuğun okula kaydedilmesi ile sonuçlanmıştır ki bu, belirlenen hedeften epeyce düşüktür. (Ş.Büyüköztürk, 2005, “Haydi Kızlar Okula” Kampanyası: Nicel Değerlendirme Çalışması-Nihai Rapor) Buna karşın Türkiye’de eğitim müesseselerinin devlet okulu, özel ya da dinî bir okul niteliğinde olup olmadığına bakılmaksızın, üniversite dâhil eğitimin hiçbir aşamasında başlarını örtmek isteyen öğrencilere yer verilmemektedir. Eğitim görmeyen ana şartı başın açık olmasıdır.

Anayasa’da güvence altına alınan devrim yasalarından Tevhidi Tedrisat Kanunu eğitim birliğini öngörmektedir. Türkiye’de Avrupa’daki din okulları ya da kiliseye bağlı okullar tarzı alternatif bir eğitim sistemi söz konusu değildir. Özel eğitim kurumları ve hatta özel kurslarda da aynı kurallara tabidir. Dahası, din ve vicdan özgürlüğünün bir gereği olan, okul kurma ve çocuklarına din eğitimi verme hakkı sivil topluma yasaklanmıştır.

1997- 1998 öğrenim dönemine kadar sadece ilköğretim ve lise öğrencileri için “başın açık” olması zorunluluğu bulunmaktaydı (“Milli Eğitim Bakanlığı ile Diğer Bakanlıklara Bağlı Okullardaki Görevlilerle Öğrencilerin Kılık Kıyafetlerine İlişkin Yönetmelik”, 07.12.1981, s. 17537). Bu tarihten sonra yasak genişletilmiş ve yükseköğretim kurumlarında öğrenci olan olmayan herkes için başörtüsü yasağı getirilmiştir. Daha önce örtülü olarak kayıt yaptıran ve eğitim gören öğrenciler üniversiteden ayrılmak zorunda kalmışlardır. Kıyafet serbestisinin uygulandığı dönemin kayıtlardan tama-

men çıkartılabilmesi için İstanbul

Üniversitesi İletişim Fakültesi eski öğrenci yıllıklarını toplatarak başörtülü öğrenci fotoğraflarını yıllıkta çıkartmıştır (Zaman, 05.12.2005). 2001 yılından itibaren henüz öğrenci olmayan adayların katıldığı Öğrenci Seçme Sınavında da adaylara başı açık olarak sınava girme mecburiyeti konmuştur (2001 ÖSS – Kılavuzu). Derslere girme mecburiyeti olmayan, televizyon yoluyla eğitim verilen “açık öğretim” fakültelerinde öğrencilerin başı örtülü sınavlara girmelerine müsaade edilmemektedir. Başörtülü sınava girildiğinde disiplin soruşturması açılması yerine ders notu geçersiz kabul edilmektedir. Buna örnek olarak “Ana Konular Kuran” sınavında KGU (kılık kıyafet kurallarına uymadığı için) :0 alan Gülsüm Coşkun’u vermek mümkündür. Anadolu Üniversitesi 2008 Yıl Sonu Sınava Giriş ve Başarı Bildirim Belgesi, 34/1163) Başörtülü öğrenciler bizzat din eğitimi veren ilahiyat fakülteleri dahil olmak üzere tüm fakültelerde, kampus dışındaki kütüphane, spor merkezi ve sağlık merkezlerine alınmamaktadır.

Yüksek Öğretim Kurulu başörtülü ziyaretçilerin üniversite lojmanlarına alınması için genelgeler yayımlamıştır (YÖK Genelgesi, S:B.30.O.Hkm.06.01.001-3699/20644, T.15.09. 2000). 2002 yılında da başörtüsü yasağını saklayıcı nitelikte olduğu iddiasıyla peruk, bere ve şapkayı yasaklamıştır (YÖK Genelge, T:27.03.2002 B.30.2.MAR.0.00.00.01/2959). Açık Öğretim Fakültesi öğrencisi Nagehan A. isimli öğrencinin sınavı peruk taktığı gerekçesiyle geçersiz sayılmıştır (Yeni Şafak, 10.10.2007). Şeyma Türkan, peruk kullandığı gerekçesiyle eğitim görmeye hak kazandığı Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesine kaydını yaptıramamıştır (Yeni Asya, 06.09.2006). Gaziantep 2. İdare Mahkemesi “Anayasa’nın laiklik ilkesi ve Anayasa Mahkemesi kararlarının bağlayıcılığı karşısında Atatürk ilke ve inkılapları doğrultusunda çağdaş eğitimi amaç edinmiş üniversitelerde uygulanmaya konmuş olan kılık kıyafet kurallarına uyma” zorunluluğu nedeniyle bu uygulamayı hukuka uygun bulmuştur (07.12.2007 T, 2006/2756E, 2007/1171 K.).

Bazı üniversite hastanelerinde tedavi olan başörtülü kadınlar da, aynı uygulamanın muhatabı olmuşlardır. Yeditepe Üniversitesi’nde başka bir ilden sevkle gelen bir kadın kıyafeti gerekçe gösterilerek tedavi edilmemiştir (Yeni Şafak, 22.06.2004). İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü sağlık karnesine yapıştırılacak fotoğraflar hakkında genelge yayımlamış ve öğrenci ve memurlar dışında üniversite mensuplarının aile bireylerine de başı açık fotoğraf verme mecburiyeti getirmiştir (İÜ Rektörlüğü Genelgesi, T: 10.05.2002, No: 20676). Bu hüküm üniversite hastanesinde eğitim gören hastalara da uygulanmaya başlanmış, Medine Bircan isimli 71 yaşında böbrek yetmezliği olan kanser hastası bir kadından yeni tedavisi ve sağlık karnesi için başı açık fotoğraf istenmiştir (Yeni Şafak, 21.06.2002). Hasta fotoğrafının değiştirildiği sağlık karnesinin çıktığı gün vefat etmiştir. Televizyona yansıyan görüntüler üzerine oluşan kamuyu baskısı nedeniyle genelgenin sadece çalışanlar ve üniversite mensupları ile ilgili bölüm değiştirilmiştir (İÜ Rektörlüğü Genelgesi, T:05.07.2002, No: 31226).

İstanbul Üniversitesi panel yönetmek üzere yurtdışından kendisinin davet ettiği bir öğretim görevlisini başörtülü olduğu için kampustan içeri almamış, gerekçe olarak da ertesi gün, “Biz onu erkek zannediyorduk, böyle bir şey olacağı aklımıza gelmedi” açıklaması yapmıştır (Milliyet, 16.10.2003). Genel olarak başörtülü kadınların halka açık seminerlere dahi katılmasına (Milli Gazete, 20.10.2007) izin verilmemektedir. Ayrımcı muamele başörtülü gazetecilerden (Zaman, 16.03.2005) mezuniyet törenini izlemeye geldikleri üniversitede yağmur altında bırakılan velilere kadar (Zaman, 25.05.2005) başını örten tüm kadınlara karşı devam etmektedir. Fiili olarak gerçekleştirilen uygulamaya karşı hareket etme cezalandırma sebebidir. Örneğin Özcan Kılıç isimli öğretim görevlisi kampusa girerken arabada başı örtülü annesinin bulunduğu gerekçesiyle aynı gün görevden uzaklaştırılmıştır (Zaman, 21.10.2003).

2008 yılı itibarıyla başörtülü kadınlara karşı ayrımcı uygulama gerçekleştirmeyen özgürlük taraftarı birkaç üniversite dışında, hangi konumda olursa olsun başını örten bir kadının bir dönem beyazların okul ve kiliselerine alınmayan ve lokanta ve otobüs bekleme yerleri ayrılmış olan siyahlar gibi yükseköğretim kurumlarına bağlı olan kapalı ya da açık hiçbir mekâna girmesine imkan bulunmamaktadır.

2. İş Yaşamındaki İhlaller

Çalışma hakkı uluslararası sözleşmelerde öngörülen ve Anayasa ile güvence altına alınan bir haktır. Anayasa’da “Her Türk vatandaşının memur olabileceği ve hizmetin gerekleri dışında bir şart aranmayacağı” öngörülmektedir (Md. 70). Buna karşın bütün iş kolları için kamu kurumlarında çalışmak “başın açık” olmasına bağlıdır. Devlet Memurları Kanunu’nda kılık kıyafet düzenlenmemekte, memur olmak için gerekli özel şartlar arasında kıyafet yer almamaktadır. “Kamu Kurum ve Kuruluşlarında Çalışan Personelin Kılık Kıyafetine Dair Yönetmelikte” (RG, 25.10.1982 S.17849) ise görev mahallinde başın açık olacağı düzenlenmektedir. Bu yönetmeliğe uymamanın hukuki müeyyidesi de Devlet Memurları Kanunu 125A/g bendi gereği uyarma disiplin cezasıdır. Ancak bu yönetmelikten sonra zaman içinde sivil haklar alanının görece genişlemesine paralel olarak bazı kurumlarda kamu görevlilerinin giysileri üzerindeki yasaklar gevşeme eğilimi içine girmiş, örneğin yine aynı yönetmeliğin yasakladığı pantolon giyme hakkı gibi baş örtmek de kadın kamu görevlilerinin de facto olarak kullandıkları bir hak olmaya başlanmıştır. Kıyafet biçimi, yapılan işin niteliği ile ilgili olmadığından ve görevin yapılmasını engellemediğinden daha önce örtülü olarak işe alınmış, başörtülü fotoğrafları idare tarafından kabul edilmiş pek çok memur bulunmaktadır. 28 şubat sonrası süreçte ise daha önce çalışmakta olan memurlar, “İdeolojik veya siyasî amaçlarla kurumların huzur, sükun ve çalışma düzenini bozmak, boykot, işgal, engelleme, işi yavaşlatma ve grev gibi eylemlere katılmak veya bu amaçlarla toplu olarak göreve gelmemek, bunları tahrik ve teşvik etmek veya yardımda bulunmak” suçunu işledikleri gerekçesiyle devlet memurluğundan çıkarılmışlardır. Ancak bunun için somut olarak suçun gerçekleşmesi aranmamıştır.

2000 yılı itibarıyla devlet memuriyetine girerken gerçekleştirilen Kamu Personeli

Seçme Sınavı(KPSS) için “başı açık” olma şartı kesin olarak aranmaktadır. Bu tarihten sonra istisnalar dışında genel olarak başı örtülü olarak kamu kurumlarında çalışmak mümkün değildir.

Uygulama bazen memur olarak çalışan kadınların mesai saatleri dışında başlarının açık olmasının istenmesi ile genişletilmektedir. Aytaç Kılınç, eski bir okul müdürüdür. Garnizon içindeki bir okula atandığında, başı açık olarak görev yerine gitmiştir. Ancak kimlik tespiti için başörtülü fotoğrafı bulunan Milli Eğitim Bakanlığı'nın verdiği eski kimlik kartını gösterdiği için Garnizona girişine izin verilmemiştir. Üstelik sadece kimlik kartını gösterdiği için disiplin cezası ile cezalandırılmış ve müdürlük görevi geri alınmıştır (Gölbaşı İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü T:20.08.2001, N: B.08. 4. MEM.4.06.04.02.01.410/4667). Konu yargıya intikal etmiş ve ilk derece mahkemesi işlemin hukuka aykırılığını tespit etmiştir.

Ancak Danıştay, okulda başı açık olsa bile bir öğretmenin okul dışında örtülü olmasının öğrencilere kötü örnek olacağını ifade ederek görev yerleri dışında başı örtülü olan memurlara yapılan uygulamanın hukuka uygun olduğunu açıklamıştır (Danıştay 2. Daire, 26. 10.2005, E: 2004/4051, K: 3366/2005).

Kamu görevlisi olmayan ancak meslek odalarına kayıtlı olarak çalışan serbest meslek mensupları, avukatlar, noterler de bağlı bulundukları birliklerin ve odaların oluşturduğu meslek kuralları nedeniyle örtülü olarak çalışmamaktadırlar. Avukatlar duruşmalara girememekte, örtülü olarak oy kullanmaları ya da Baro odasında bulunmaları dahi cezalandırma gerekçesi olabilmektedir (www.haber7.com9, 15.11.2006; Hürriyet, 26.03.2006). En son İstanbul Barosu, staj eğitim merkezinin binasına başörtülü kadınların alınmamasına ve hatta stajyer avukatların peruk kullanmaması gerektiğine ilişkin karar almıştır. (İstanbul Barosu Staj Eğitim Merkezi 04.02.2008 tarihli Yürütme Kurulu Kararı (<http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=675534>, 10.04.2998)

3. Türk Silahlı Kuvvetlerine Ait Mekânlardaki İhlaller

Başını örten kadınlar “irtica ile mücadele” gerekçesiyle, orduyevelelerine ve askeri tesislere alınmamaktadır. Şehit anneleri için düzenlenen madalya törenleri dışında kesin bir kural olarak örtülü bir kadının askeri tesislere girmesine izin verilmemektedir. Başörtülü kadınların askeri müzelere, orduvinde gerçekleşen düğünlere, törenlere ve aile bireylerinin yemin törenlerine girişleri ancak “yaşlı olmak” ve “başörtüsünde iğne bulunmamak” şartına bağlıdır.

Kara Kuvvetleri Komutanlığı 4. Zırhlı Tugay Komutanlığı'nın 09 Ekim 1998 tarih “Çağdaş Kıyafet” konulu genelgesi;

“Kılık Kıyafet kanununa aykırı olarak giyinen ve çağdaş görünüm sergilemeyen, özellikle genç yaşına rağmen türban ve tesettür giyen (lojmanlara süt, yoğurt vermek, temizlik yapmak vb. nedenlerle gelen mahalli kıyafetli bayanlar hariç) yüz hatları tam belli olmayan şahısların askeri sosyal tesis, kantin ve lojmanlara girişleri emniyet

ve güvenlik açısından sakınca teşkil etmektedir”
şeklindedir (Hacımustafaoğulları, 2004:291).

Askeri tesislere ilişkin uygulamanın istisnası bulunmamaktadır. Başbakan Recep Tayyip Erdoğan’ın eşi Emine Erdoğan’ın Gülhane Askeri Tıp Akademisinde tedavi görmekte olan bir sanatçıyı ziyaret etmek için içeri kabul edilmediği basına yansımıştır. (Hürriyet, 23.11.2007) Stant görevlisi Gülsüm Horan’ın Harbiye Askeri Müze ve Kültür Sitesi’nde gerçekleştirilen Engelli Kongresine girişine izin verilmemiştir (Tüketiciler Birliği, 08.12.2007). Aynı şekilde bir öğrenci servis aracı bir astsubayın öğrenci kızını almak için geldiği 3. Kolordu Komutanlığı’na bağlı Astsubay Lojmanları’na araç içinde 15 yaşında başörtülü öğrenci bulunduğu gerekçesiyle alınmamıştır. Servisin içeri girmesine ancak araçtaki öğrenci başını açtıktan sonra izin verilmiştir (Vakit, 30.10.2007).

4. Eşler Hakkında Gerçekleştirilen Uygulamalardan Doğan İhlaller

Kamuda çalışmakta olan bazı memurların eşlerinin kıyafeti disiplin soruşturmasının konusu olabilmektedir. Özellikle 1998-2002 yılı arasında pek çok erkek kamu görevlisi, eşleri başörtülü olduğu gerekçesiyle cezalandırılmıştır. Hakimler, kaymakam ve subaylar, suç ve cezaların şahsiliği ilkesine rağmen eşlerinin başlarını örtmesi nedeniyle soruşturma geçirmişlerdir.

Yazılı bir kural olmamasına rağmen, bir subayın eşinin başörtülü olması, disiplinsiz olduğu gerekçesiyle Yüksek Askeri Şura (YAŞ) kararı ile re’sen emekliye sevk edilmesi için yeterli bir nedendir. Ege Ordu Muhabere Komutanlığı’nın savunma istem yazısında yer alan,

“...Bu konuda uyarmamıza rağmen, eşinin türbanlı kıyafetle dolaşmaya devam etmesi geleneksel ordu değerlerini hiçe saydığınız, mevcut emirlere itaat etmediğiniz ve çağdaş yaşamın şartlarına direndiğiniz anlaşılmaktadır. Ayrıca ülkeyi bölmeyi amaçlayan irticai akımların sembolü olan türbanlı kıyafetin eşiniz tarafından kullanılması ile bu fikirleri benimsediğiniz ve bilinçli olarak bu düşüncenin propagandasını yaptığınız ortaya çıkmaktadır. Ancak TSK mensubu bir subayın eşine yakışmayan, çağdaş yaşam koşullarına ters olan bu kılık ve kıyafetin kullanılmaya devam edilmesi halinde hakkınızda işlem yapılacağına bilinmesini ve gereğini rica ederim.” (Hacımustafaoğulları, 2004: 290)

ifadeleri bir subay eşinin örtülü olmasının geleneksel ordu değerlerine ve emirlere itaatsizlik olarak kabul edildiğini göstermektedir. YAŞ kararlarına karşı yargı yoluna başvurmak mümkün olmadığından, pek çok subay boşanma tehdidi ile eşinin başını açmaya zorlamak ya da mesleklerinden ayrılmak zorunda kalmışlardır.

TSK’da bir subayın eşinin örtülü olmaması gerektiği kesin bir kural olup bu uygulama bazen kamu kurumlarında çalışan diğer memurlar için de gerçekleşmiştir.

“Abdullah Yadigar”, tüm Türkiye’de gerçekleştirilen yazılı bir sınavda ikinci olmuş ve sözlü mülakatı kazanmış bir öğretmendir. Ancak kendisiyle aynı şekilde öğretmen olan ve okulda peruk kullanan eşinin günlük hayatta örtülü olduğu gerekçesiyle yurtdışına gönderilmemiştir. Mahkeme de bu işlemi hukuka uygun bulmuştur. (CNN Türk, 23.02.2006).

“Süleyman Tutak”, başı örtülü olduğu için memuriyetten çıkartılmış olan eşinin evde dini içerikli ders verdiği gerekçesiyle Hakkâri iline sürülen bir öğretmendir. (MEB Personel Genel Müdürlüğü T. 16.11.2000, N: 5465/114937 ve 30.11.2000 atanma karar- nemesi) Cezalandırılmasına neden olan 15 yıllık eşine karşı boşanma davası açması sonucu değiştirmemiştir. İstanbul 5. İdare Mahkemesi; davacının eşinin eve misafir getirmesine “izin verdiği” gerekçesiyle atama işlemini hukuka uygun bulmuştur.

Üst düzey bürokratların eşlerinin de başlarının açık olmaması gerektiği iddia edildiğinden 2007 yılında halkın seçimle yetkilendirdiği başbakan ve milletvekillerinin eşlerinin örtülü olması kamuoyunda çok tartışılan konulardan bir tanesidir. Eski cumhurbaşkanı Necdet Sezer başbakan ve milletvekillerinin eşi örtülü olanlara “eş- siz davetiye” göndermiştir. Diğer devlet başkanlarını eşleri ile çağrıldığı halde, Afgan cumhurbaşkanının örtülü olan eşinin davet edilmediği basına yansımıştır. (Yeni Şa- fak, 07.01.2006)

Başörtülü bir eşin varlığının suçlaştırılması, başörtüsü yasaklarından olumsuz etki- lenenlerin sadece kadınlar olmadığını, erkeklerin de hedef olabildiğini göstermek- tedir. Bu durum, aynı zamanda ihlalin boyutlarının kesin olarak saptanmasındaki güçlüğü işaret etmektedir.

5. Günlük Yaşamdaki İhlaller

Öğrenci ya da memur olmayan başörtülü kadınlar, yükseköğretim kurumları ya da TSK’ya ait olmayan mekânlarda da ayrımcı uygulamaların muhatabı olabilmektedirler. Uygulama biçimlerinin çeşitliliği kişiye, zamana ve yere göre değişebilmektedir. Hak ihlalleri, bazen bir sürücü belgesi alma işlemi sırasında, bazen bir kutlama veya anma töreninde, hatta bazen de sanık olarak bulunulan mahkemede gerçekleşebilmektedir. Hatice Hasdemir, sanık olarak bulunduğu bir mahkemeden başını aç- madığı için çıkartılmıştır (Radikal, 07.11.2003). Malatya’da Halk Eğitim Merkezi’nde düzenlenen “Öğretmenler Günü” kutlamasında salonda bulunan başörtülü ve tür- banlıların dışarı çıkması için anons yapılmıştır (Milliyet, 25.11.2006). “Neşe Gündo- ğar”, 17.02.2007 tarihinde Motorlu Taşıt Sürücü Adayları Sınavına girmek istemiş ancak “Başörtünüzü açmakla namusunuzu mu kaybedersiniz” ifadeleriyle polis eşli- ğinde sınav salonundan çıkartılan bir ev kadınıdır. (Vakit, 20.02.2007). Hatice Ünsal, engelli çocuğuna nezaret ederken okul gezisinde özel bir fabrikaya alınmayan bir annedir. (Zaman, 28.02.2008), Ahmet Aydın bir otele rezervasyon yaptırmış ücretini ödemiş ancak eşi örtülü olduğu için otelin “örtülü kadınlara hizmet vermeme pren-

sibi nedeniyle" geri çevrilen bir müşteridir. (ZAMAN, 03.06.2008)

Yüksek Öğretim Kurumu eski başkanı Prof. Dr. Erdoğan Teziç'in yorumu da, "Bir yargıç kürsüde başı açık olup, pazara türbanlı gidemez. Bu benim inanç alanım, özgür alanım diyemez. Bir öğretmen de okulda başı açık, pazara çıkınca türbanlı olamaz..." "Yolda yürüyorsunuz. Tesettürlü bir kadınsınız. Polis sizi tanımakta güçlük çekiyorum dediği zaman açmak zorundasınız. Kamusal alan budur. Evde olsanız aynı şekildedir, polis teşekkür edip gittiğinde orası tekrar sizin özel alanınız olur." (Hürriyet, 10.02.2006) şeklindedir. Bu bakış açısına göre, yolda yürüyen başörtülü kadınların dahi engellenmesi ve ayrımcı uygulamanın her alanda her kadına karşı gerçekleşmesi mümkündür.

C. Ayrımcı Uygulamayı Hukuki Hale Getirme Çabası

1. Tarihsel Süreç İçinde Yüksek Öğretim Mevzuatında Gerçekleştiren Hukuki Düzenlemeler

Yüksek öğretim kurumları, üniversite öğrencilerinin temel kanunu olan 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunu'na tabidir. Yüksek Öğretim Kanunu'nda başörtüsü kullanımını engelleyen bir hüküm yer almadığı gibi, başörtüsüne yönelik fiili uygulamalara engel olmak için değişik zamanlarda farklı düzenlemeler yapılmıştır.

İlk olarak 12.09.1980 tarihli askeri darbe sonrası, yüksek öğretim kurumlarında başörtüsünün yasaklanması gündeme gelmiştir. Yüksek Öğretim Kurumu'nun kılık kıyafet ile ilgili genelgesi şu şekildedir:

"a. Yüksek öğretim kurumlarında bulunan bilumum görevli ve öğrencilerin Atatürk devrim ve ilkelerine uygun, uygar, asırlığa kaçmayacak şekilde sade bir kılık kıyafetle bulunmaları esastır.

b. Yabancı uyruklu öğrenciler de dahil olmak üzere, bütün kız ve erkek öğrencilerin, elbise, gömlek ve ayakkabıları temiz, düzgün ve sade olacak; başı açık olacak ve kurum içinde baş örtmeyecektir" (YÖK Genelgesi, T.: 20.12.1982)

Bu tarihten itibaren bazı üniversitelerde öğrenciler başlarını örttükleri için okula alınmazken, bazı üniversitelerde disiplin cezaları verilmiş, bir kısmında ise öğrenciler eğitimlerine aynı şekilde devam etmişlerdir. 10 Mayıs 1984 tarihinde Yüksek Öğretim Kurumu "öğrencilerin modern bir şekilde türban kullanabileceklerini öngören bir genelgeyi üniversite rektörlerine duyurmuştur. Bu genelge:

"20 Aralık 1982 tarihli genelge ile ilgili olarak yapılan görüşmelerde, yüksek öğretim kurumlarında öğrenim gören kız öğrencilerin başlarının açık olması esası

yar almış olmasına rağmen, bazı yüksek öğretim kurumlarında, sayıları az da olsa bazı kız öğrencilerin müessese içinde başörtüsü kullandıkları konusu üzerinde durarak bu durumun etkin bir surette önlenmesi gerektiği; ancak modern bir şekilde ‘türban’ kullanılabileceği görüşü çoğunlukla benimsendi.” (YÖK Genelgesi, No: 84.35.527)

Ancak genelgeye rağmen bazı fakültelerde başörtülü öğrencilere karşı kısıtlamalar devam etmiştir. Bunun üzerine öğrencilerin eğitim haklarının kıyafet nedeniyle engellenmemesi için, Ek 16. madde Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından kabul edilmiştir. Ek

16. madde:

“Anayasanın 174. maddesinde yer alan inkılap kanunlarına aykırı olmamak kaydıyla, yüksek öğrenim kurumlarında öğretim elemanı ile öğrenciler için kılık kıyafet serbesttir. Bu konu ile ilgili olarak kişi veya kurumlarca sınırlayıcı işlem yapılamaz, karar alınamaz.” (3503 Sayılı 2547 Sayılı Kanun’da Değişiklik Yapan Kanun, 16.11.1988) şeklindedir.

Bu kanun, dönemin cumhurbaşkanı Kenan Evren tarafından imzalanmamış, 30 Kasım 1988 tarihinde Meclis’e bir kez daha görüşülmek üzere geri gönderilmiştir. Söz konusu kanun üzerinde Meclis’te yeni bir görüşme açılmamıştır.

Türkiye Büyük Millet Meclisi 3511 sayılı kanunla yeni Ek 16. maddeyi kabul etmiştir. Cumhurbaşkanı tarafından imzalanarak yürürlüğe giren Ek 16. maddeye göre:

“Yüksek öğretim kurumlarında dersane, laboratuvar, klinik, poliklinik ve koridorlarında çağdaş kıyafet ve görünümde bulunmak zorunludur. Dini inanç sebebiyle boyun ve saçların örtü veya türbanla kapatılması serbesttir.” (RG, 28.12.1988)

Cumhurbaşkanı Kenan Evren, yasanın iptali için Anayasa Mahkemesi’ne başvurmuştur. Anayasa Mahkemesi, 7 Mart 1989 tarihli kararıyla, Ek 16. maddenin “dini inanç sebebiyle boyun ve saçların örtü veya türbanla kapatılması serbesttir” şeklindeki ikinci cümlesini iptal etmiştir. (E.:1989/1 K.:19989/12 , RG T.:05.07.1989, S. 20216).

Türkiye Büyük Millet Meclisi, 25 Ekim 1990 tarihinde, 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunu’na Ek 17. maddeyi eklemiştir. Ek 17. madde:

“Yürürlükteki kanunlara aykırı olmamak kaydı ile Yüksek Öğretim Kurumları’nda kılık kıyafet serbesttir” (3670 Sayılı Kanun RG, T.:28.10.1990 S.:20679) şeklindedir.

Meclis’te grubu bulunan Sosyal-Demokrat Halkçı Parti (SHP), Ek 17. maddenin iptali için Anayasa Mahkemesi’ne dava açmıştır. Anayasa Mahkemesi başörtüsünün kıya-

fet serbestisi içinde olmadığını ifade etse de kanunu iptal etmemiştir. Böylece Ek 17. madde yürürlükte kalmıştır.

Anayasa Mahkemesinin karar gerekçesinde başörtüsünün kılık kıyafet serbestisi içinde olmadığını ifade etmesi nedeniyle, yasa iptal edilmiş gibi kabul edilmesi ve yasanın yürürlükte olmadığının iddia edilmesi mümkün değildir.

Nitekim Mahkeme kararında muhalefet şerhinde de belirtildiği üzere; 3511 sayılı Yasa ile 2547 sayılı Yasa'ya eklenen Ek 16. madde Anayasa'nın Başlangıç Bölümü ile 2., 10., 24., 174. maddelerine aykırı görülerek iptal edilmişti. Kararın önemli noktalarından aldığımız bu bölümlerden üç temel sonuç çıkarabiliriz.

1. Dinsel esaslara dayandırılmak suretiyle yasal düzenlemelerin yapılamayacağı, yapılsa laiklik ilkesi ve devrim yasalarını ilgilendireceği,
2. Devlet gücünün salt dinsel inanca özel bir katkıda bulunamayacağı,
3. Kılık kıyafet oluşumunda "sosyal, kültürel, estetik nedenler, çevre koşulları, kişisel görüşler, örf ve adetlerin önemli bir olgu olduğu" vurgulanmıştır.

Karardan alınan kesitlerde "ortak payda" hukuki bir düzenlemenin "din kurallarına göre" yapılamayacağıdır. 3511 sayılı Yasa ile 2547 sayılı Yasa'ya eklenen Ek 16. madde din kurallarına göre düzenlendiği ve dini kaynak esas alındığı için iptal edilmiştir. Anayasa Mahkemesi'nin verdiği bu iptal kararının özündeki temel görüş budur.

Bu iptal kararını, yükseköğrenim kurumlarında kılık kıyafetin ne tür olacağı ya da "nelerin giyilemeyeceğini" tespit eden bir düzenleme olarak değerlendirmek mümkün değildir. Zira kararımıza göre iptali doğuran Anayasal aykırılık, belirtilen kılık ve kıyafetin ne şekilde olacağı değil, buna imkan getiren yasal düzenlemenin "hukuki sakatlığı"dır. Aksi halde kararı, belirten kıyafeti yasaklayan bir düzenleme olarak yorumlamak, Anayasa Mahkemesi'ni "Kanunkoyucu gibi hareketle yeni bir uygulamaya yol açacak biçimde hüküm tesis eden" bir kurum haline getirir ki, bu da Anayasa'nın 153. maddesine aykırılık oluşturur.

Yasakoyucu, yükseköğrenim kurumlarında kılık ve kıyafetle ilgili yaşanan karmaşaya ve yöneticilerin bu konudaki keyfi yorumlarına son vermek için yeni bir Yasa'ya ihtiyaç duymuştur. İşte dava konusu Yasa'yı çıkarırken Anayasa Mahkemesi'nin daha önce verdiği iptal kararında belirtilen anayasal aykırılıklar giderilmiş ve hukuken "Düzeltilmiş Yeni Bir Düzenleme" yapılarak 3670 sayılı Kanun'un 12. maddesi ile 2547 sayılı Yasa'ya Ek 17. madde eklenmiştir.

Anayasa'nın 153. maddesinde belirtilen Anayasa Mahkemesi'nin kararlarının bağlayıcılığı ilkesi, aynı konuda anayasal aykırılığı giderilmiş yeni bir yasal düzenlemenin yapılmasına engel değildir. Böyle bir yeni düzenlemenin Anayasa Mahkemesi kararlarını etkisiz hale getirdiği de söylenemez.

Açıkça görülmektedir ki bu yasa hükmü “din kuralları esas alınarak” düzenlenmemiştir. Daha önce iptal edilen 3511 sayılı Yasa ile getirilen madde; salt dinsel bir kıyafetti, din kurallarını esas alınarak düzenlerken, dava konusu edilen 3670 sayılı Yasa’nın 12. maddesi böyle bir esasa dayanmaksızın yükseköğretim kurumlarında herkesi içine alan genel bir düzenleme yapmıştır. Başka bir deyimle Yasakoyucu yaptığı bu düzenlemede din kurallarını esas almayarak, laiklik ve devrim yasalarına aykırı davranmamış, böylece tüm yüksek öğretim mensupları için kılık ve kıyafette serbestlik getirilerek (Kanunlara aykırı olmamak kaydı ile) eşitlik ilkesine uygunluk sağlanmıştır. Yükseköğretim mensuplarına bu yasa ile (kanuna aykırılık hariç) ister sosyal, ister estetik, isterse kültürel veya herhangi bir inanç gereği, istedikleri biçimde giyinebilecekleri bir özgürlük ortamı getirmiştir. Yasama organı bu Yasa’yı çıkarırken “Kanunlara aykırı olmamak kaydı” koşulunun dışında yükseköğretim kurumlarında kılık ve kıyafet biçimini sosyal, kültürel, kişisel görüşler, gelenekler ve inançların gereği olgu ve değerlere bırakmıştır. Zira Üniversiteler evrensel ve özerk kuruluşlardır. Bu özellikleri sebebiyle bünyesinde özgür düşüncenin, özgür araştırmanın ve özgür tavrın biçimlenmesi esas alınmıştır. Böyle genel bir düzenleme içinde “inançları gereği” giyinebilecek bazı kimselerin de olabileceği gerçeği, düzenlemenin “dine göre” yapıldığı anlamına gelmez. İnançları gereği giyinmek isteyenlerin bu yasa kapsamı dışında tutulması esasen eşitlik ilkesine aykırılık oluşturmdu. Getirilen yasa en tabii bir hukuk kuralını belirtmiştir. Bu yasa çıkarılmasaydı bile, uygulayıcıların öngörülen bu anlayışı düşünmesi gerekirdi. Zira kişinin zevk, çevre koşulları ve inancı ile şekillenen kılık kıyafete devletin müdahalesi neticede toplumsal huzursuzluğu doğurur. (Anayasa Mahkemesi, T.:09.04.1991, E.:1990/36 K.:1991/8, Karşı Oy, H. Kılıç).

Ayrıca Ek. 17. maddenin iptal edilmesi gerektiği kanaatiyle muhalefet şerhi yazan diğer üyelere göre de; “TBMM tutanaklarındaki konuşmalar da göstermektedir ki, iptal konusu yasayla güdülen asıl amaç, “kılık-kıyafet” adı altında üniversite ve yüksek okullarda başörtüsüne serbestlik sağlamak ve ayrıca bu kuruluşların aksi yönde muhtemel düzenleme işlemlerini de sınırlamaktır”. (Karşı Oy, M. Şahin) Dava konusu kural yükseköğretim kurumlarında kılık kıyafeti tümüyle serbest bırakmaktadır. (Karşı Oy, A. N. Sezer, S. Tüzün, G. Dinçer)

Bu nedenle kılık kıyafet serbestisi getiren yasa ve yasa koyucunun iradesi doğrultusunda 1998 yılına kadar başörtülü öğrenciler, yüksek öğretim görmüş ve başörtülü fotoğraflarıyla öğrenci kimliği almışlardır.

2. 28 Şubat Post Modern Darbe Sürecinin Başörtüsüne Karşı Tutum Üzerine Etkisi

28 Şubat 1997 tarihinde “Refahiyol Koalisyonu” olarak adlandırılan Refah Partisi ile Doğru Yol Partisi arasında kurulan koalisyon hükümeti iktidarda iken, Milli Güvenlik Kurulu (MGK), “irtica”ya karşı bir dizi tedbirler içeren ve kamuoyuna “post modern darbe” olarak akseden bir dizi karar almıştır.

Demokratik bir hukuk devleti olmasına karşın pek çok kez askeri darbelerle parlamenter rejimi kesintiye uğratılan Türkiye'nin özel konumu MGK'nın kendini bazen yasama, yürütme ve yargı organlarının üstünde görmesine neden olmaktadır.

3 Şubat 1997 tarihinde de parlamentoya gözdağı niteliğinde 20 tank ile başkent Ankara'nın Sincan ilçesinde bir gövde gösterisi gerçekleştirilmiştir (Milliyet, 04.02.1997). Wall Street Journal Europe'a göre; Türk Ordusu, Başbakan Necmettin Erbakan'a "kızgınlığını en güçlü biçimde göstermek amacıyla (kapalı bir toplantıda Kudüs gecesi yaptıkları gerekçesiyle), Sincan'a tank" göndermiştir.

Milli Güvenlik Kurulu Anayasa'nın 118. maddesi uyarınca, Cumhurbaşkanının başkanlığında, Başbakan, Genelkurmay Başkanı, Milli Savunma, İçişleri, Dışişleri Bakanları, Kara, Deniz ve Hava Kuvvetleri Komutanları ve Jandarma Genel Komutanından oluşan istişari nitelikli bir organdır. Anayasa'da MGK'nın bazı önemli kararlarının Bakanlar Kurulu tarafından öncelikle dikkate alınacağı belirtilmektedir.

28 Şubat 1997 tarihinde iç politikaya doğrudan müdahale niteliğinde olup Türkiye'de yeni bir süreç başlatan 18 maddelik karar ile ise MGK, "istişari organ" statüsünden kurtulup, bir 'denetleme ve uygulatma organı' haline gelmiştir. Buna göre alınan kararlar "...MGK'ya Türkiye ile ilgili bütün hassas kararlarda tavsiye boyutundan da öte bir etkinlik kazandırmaya" yöneliktir. Zira "Türkiye Cumhuriyeti'nin temel niteliklerinden olan laiklik konusunda Silahlı Kuvvetlerin ciddi kaygıları vardır". Özellikle "Türban tartışmalarının ülke gündeminden kesinlikle çıkarılması şarttır" (Özgürel, Radikal, 24.02.1997). "MGK'dan Laiklik İçin 20 önlem" başlıklı yazıya göre; alınan en önemli karar "Kılık Kıyafet Yasasının geciktirmesiz uygulanması"dır (Çekirge, Sabah, 02.03.1997).

28 Şubat kararlarının 13.maddesinde;

"...kıyafetle ilgili kanuna aykırı olarak ortaya çıkan ve Türkiye'yi çağdışı bir görünüme yöneltcek uygulamalara mani olunmalı, bu konudaki kanun ve Anayasa Mahkemesi kararları taviz vermeden öncelikle ve özellikle kamu kurum ve kuruluşlarında titizlikle uygulanmalı..."

ifadeleri yer almaktadır

MGK kararlarının kılık kıyafete ilişkin hükmü derhal uygulamaya geçirilmiştir. 13 Mart 1997 tarihinde üste düzey ordu mensupları ve MGK Baş Müşaviri Emekli Kurmay Albay başörtülü öğrencilerin üniversiteye alınmaması yönünde rektörlere daha sonra da yargı mensuplarına brifing vermiştir. Basına yansıdığı üzere askerler rektörlere, Türkiye'de irticai faaliyetlerin birinci tehdit olduğu ve üniversitelerin bu konuda üzerlerine düşen görevleri yerine getirmesi gerektiğini anımsatmıştır (Sevinç, Biri-kim, 2000: 64).

Askeri brifingden sonra Rektörler Komitesi bildiri yayımlamıştır. "Yükseköğretim Kurumlarında Kılık Kıyafet İle İlgili Mevzuat ve Hukuki Değerlendirmeler" başlıklı bir rapor eşliğinde yayımlanan bildiriye türbana karşı kararlılık vurgulanmış ve "isteyenin

dilediği kılık ve kıyafetle üniversiteye girebilmesinin hukuken mümkün olmadığı, ” “kılık kıyafet konusunu istismar edip Cumhuriyet’i yıkmayı amaç edinmiş kötü niyetli kişilere karşı disiplin yönetmeliği uygulanacağı” (Milliyet, 14.03.1998) ifade edilmiştir.

Yüksek Öğretim Kurulu’nun bildirisinde;

“Kılık ve kıyafet konusunu istismar ederek, önce Türkiye Cumhuriyeti’nin temel niteliklerini zedelemeyi, daha sonra da Cumhuriyeti yıkmayı amaç edinmiş kötü niyetli kişilere karşı disiplin yönetmeliği hükümleri uygulanırken, çeşitli yöntemlerle baskı altında tutularak kandırılmış gençlerimizin aydınlatılmaları için azami gayretin sarf edilmesi sürdürülecektir. Bugün bu kutsal vatan toprakları üzerinde Şanlı Türk Bayrağı dalgalanıyorsa, binlerce yıllık şanlı tarihimiz içinde yoğrularak günümüze gelen Türklere özgü engin hoşgörü ortamı içinde İslamiyet en iyi şekilde ülkemizde yaşanıyorsa, tüm bunları Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran büyük Atatürk ile onun silah ve siyaset arkadaşlarına borçlu olduğumuz asla unutulmamalıdır.”

ifadeleri yer almaktadır (Milliyet, 14.03.1998).

Ancak ne 28 Şubat kararlarında ne de YÖK bildirisinde, bu tedbirlerin alınmasına sebep olarak gösterilen başörtülü öğrencilerin eğitim haklarını kullanmalarının düzen bozucu ya da eğitimi aksatıcı nitelikte olduğuna dair iddialarını destekleyici veya bu şahısların kıyafetleri ile nasıl “Türkiye Cumhuriyetinin temel niteliklerini” zedeleyebildiklerine dair somut bir bilgiye yer verilmemiştir.

3. Yüksek Öğretim Kurumlarında Kesin Olarak Başörtüsünün Yasaklanması

Milli Güvenlik Kurulu kararlarının akabinde yayımlanan Rektörler Komitesi bildirisi sonrası bu dönem seçilen Yüksek Öğretim Kurulu eski başkanı Kemal Gürüz ve İstanbul Üniversitesi eski rektörü Kemal Alemdaroğlu önderliğinde, yükseköğretim kurumlarında kıyafetle ilgili yeni bir uygulama başlatılmıştır.

İlk olarak İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü “Başörtülü ve sakallı öğrenciler” hakkında 23.02.1998 tarihli genelge yayımlamıştır. Genelge:

Üniversitemiz kampüslerin veya binalarının giriş kapılarında gerekli denetimlerinin yapılarak, yeni düzenlemeye göre verilmiş öğrenci kimliği olmayan (yabancı uyruklu öğrenciler dahil) öğrencilerin içeri alınmaları gerekmektedir (1997-1998 öğretim yılına dek başörtülü fotoğrafla öğrenci kimlik kartı düzenlenmektedir. 28 Şubat kararları sonrası bu uygulamadan vazgeçilerek başı açık fotoğraf vermeyen öğrencilere kimlik verilmemiştir).

Üniversitemiz kampüslerinin veya binalarının giriş kapılarında, öğrenci kimlik kartsız olarak girmiş olanlar hakkında aşağıdaki yazılı işlem yapılması gerekmektedir.

"Anayasa, yasa, yönetmelikler, Danıştay ve Avrupa İnsan Hakları Komisyonu ile Üniversite Yönetim Kurulu Kararları doğrultusunda, (yabancı uyruklu öğrenciler dahil) kadın öğrencilerin başları bağlı olarak (başörtülü olarak), erkek öğrencilerin sakallı olarak ders, staj ve uygulamalara alınmamaları gerekmektedir. Bu nedenle öğrencilere ait yoklama listelerine, başları bağlı veya sakallı öğrencilerin numara ve adı yazılmamalı, numaraları ve adları listede olmadığı halde pratik ve dershaneye girip orada bulunmakta ısrar eden öğrenciler uyarılmalı ve dershaneden çıkmıyorsa, isim ve numaraları alınarak, dersin yapılmayacağı kendilerine bildirilmeli ve dershaneden çıkmamakta direniyorlarsa, öğretim üyesi tarafından tutanakla durum saptanarak, dersin engellendiği belirtilmeli ve ders yapılmayarak, durum öğrenciler hakkında cezai işlem yapılmak üzere ilgili Anabilim Dalı, Bölüm ve Dekanlığa / Müdürlüğe ivedi olarak bildirilmelidir"

Genelge sonrası önce başörtülü ve sakallı öğrenciler kampüs binalarına alınmamaya başlanmış, oluşan tepkiler üzerine sakallı öğrencilerinin üniversiteye alınmamasına yönelik uygulamadan vazgeçilmiştir. (İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü genelgesi 26.02.1998) Yasak sadece başörtülü öğrencilere hasredilmiştir.

4. Yargı Organlarının Tutumu

İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü'nün 23.02.1998 tarihli genelgesi nedeniyle, başı örtülü öğrenciler idari yargı yoluna başvurmuşlardır. İdare mahkemesi önce öğrencilerin haklarının sadece bir genelge hükmü ile ihlal edilemeyeceği, yasa ya da yönetmelik gibi genel düzeyici bir işleme dayanmadan hak ve özgürlüklerin kısıtlanmayacağı yönünde kararlar vermiştir.

Örneğin İstanbul 6. İdare Mahkemesi 26.06.1998 tarihinde başı örtülü öğrencilerin üniversitelere alınmamasına ilişkin genelgenin açıkça hukuka aykırı olduğunu ve telafisi imkânsız zararlara neden olduğunu ifade etmiştir (E.:1998/369). Yürütmeyi durdurma kararında özetle aşağıdaki ifadeler yer almaktadır.

(i) Genelgede başını örten öğrenciler hakkında bir yaptırım düzenlenmektedir. Bu genelgenin konusu sadece kimliği olmayan öğrencileri okula almamak olmayıp, başörtülü ve sakallı öğrencilerin öğrenim özgürlüğünü kısıtlamaya yöneliktir. Ayrıca derslerin iptal edilmesi gerekliliğini öngören öğretimi engelleyen bir yaptırım niteliğindedir. Üniversitede güvenliği sağlamak için gerekli önlemleri alma yetkisi rektörlük makamına verilmekle beraber, eğitim hakkının özünü ilgilendiren bir konu sadece genelge ile tesis edilemez. Ancak yasa tüzük ya da yönetmelikle düzenlenmelidir.

(ii) İdare, hukuk kaynaklarını oluşturan maddi kaynaklara bağlı olmak zorundadır. Normlar hiyerarşisinde yazılı hukuk kuralları arasında Anayasa, yasa ve tüzükler gelmektedir. Genelgelerin de, yasa yapma konusunda önceden konulmuş

usul ve esaslara uygun olarak parlamento tarafından çıkartılan devamlı, genel, soyut objektif metinler olan yasalara uygun olmak zorundadır.

(iii) Ek 17. Madde yürürlükteki kanunlara aykırı olmamak kaydı ile üniversitelerde kılık kıyafet serbestisi getirmektedir. Yürürlükteki kanunlarda başın örtülmesi yasaklanmamaktadır. Bu kanun iptali istemiyle Anayasa Mahkemesi gitmişse de bu yasa maddesi iptal edilmemiştir. Sonrasında bu yasağın uygulanmasını sağlamak üzere genel nitelikli bir yönetmelik çıkartılmamıştır. Ancak genel nitelikli, soyut bir genel düzenleyici işlemle düzenlenmesi gerekirken sadece genelge ile yaptırım konamaz. parlamentonun kullanması gereken yetki, yüksek öğretim kurumlarında yöneticiler tarafından kullanılamaz.

(iv) İdari işlemlerin devalılığı kural olup, yıllardan beri devam eden uygulanmanın sadece bir genelge ile değiştirilmesi hukuki öngörüğü ortadan kaldırmaktadır. Herhangi bir yasal düzenleme olmadan idarenin mevcut düzeni bozması ve genelge sebebi olarak herhangi bir yasa maddesi göstermemesi işlemi sebep unsuru açısından sakatlamaktadır.

Yürütmeyi durdurma kararının derhal yerine getirilmesi gerekirken (İYUK 28.md.) bu kural çiğnenmiş, mahkeme kararına rağmen başörtülü öğrencilerin ders ve sınavlardan çıkartılmasına devam edilmiştir. Bu süreçte üniversite bir üst mahkemeye başvurmuştur.

İstanbul Bölge İdare Mahkemesi Başkanlığı, itiraz talebini kabul ederek yürütmeyi durdurma kararını kaldırmıştır. Mahkeme, “Anayasa’ya, laiklik ilkesine aykırı olan ve Yükseköğretim Kurumu amaç ve düzeni ile bağdaşmayan bir özgürlüğün savunulmayacağı ve korunamayacağını, kamu kuruluşlarından sayılan Yüksek Öğretim Kurumunda aklın ve bilimin öncülük ettiği, tek tür eğitim düzeni içinde duygu ve görüş birliğini sağlama amaçlı, özgür düşünceli, özgür vicdanlı, ulusal değerlere saygılı, çağdaş görüşlü ve çağdaş görünümlü insan yetiştirme amacına aykırılık teşkil etmeyen dava konusu işlemin hukuka ve mevzuata aykırı olmadığını” ifade etmiştir (BİM. T.: 19.08.1998 E.: 1998/947).

Genelge hakkında yürütmeyi durdurma kararı veren hâkimlerden dosya alınmış ve haklarında disiplin soruşturması açılmıştır (Selami Demirkol, Seher Bayrak). Nihai kararda İstanbul 6. İdare Mahkemesi başörtülü öğrencilerinin kampuse alınmamasının hukuka uygun olduğuna karar vermiştir (T:28.05.1999, E:1998/369). Karar matbu olup, davacının ve vekilinin isimleri ile dava konusu ve savunma özeti sonradan ilave edilmiştir (T:31.05.1999, E:1998/369, K:1999/512). Kararda, “başörtülü öğrencilerin okula alınmaması Yükseköğretim Kurumunun amacına ulaşması için tesis edilen bir işlem” olarak kabul edilmiştir. “Rektörlüğün düzenleme yapma yetkisinin bulunduğu ve öğrencilerin kılık kıyafeti Anayasanın 174. Maddesi ile Anayasal güvence altına alınan yasanın 4. ve 5. maddelerinde belirlenmiş Yükseköğretim Kurumunun amacı ve ilkelerine uygun olması gerektiği, üniversitelerde bu şartların oluşması için çeşitli

tedbirleri, uygulamak ve denetlemekle yükümlü olan kişinin ise rektör olduğu" ifade edilmiştir.

Yükseköğretim Kurumu, bir genelge ile üniversitelere Bölge İdare Mahkemesinin öğrencilerin derslere alınmamasını, çıkmazlarsa derslerin iptal edilmesini hukuka uygun bulan kararını göndermiştir. Genelge:

"Öğrenci kimlik kartı olmayan öğrencilerin Üniversite Kampüslerine veya binalarına alınmamaları ve kadın öğrencilerin başörtüsü, erkek öğrencilerin sakallı olarak ders, staj ve uygulamalara alınmamaları yolunda İstanbul Üniversitesi Rektörlüğünün 23.02.1998 tarihli işleminin iptali ve yürütmenin durdurulması talebiyle adı geçen üniversite aleyhine İstanbul 6.İdare Mahkemesinde açılan davada alınan yürütmeyi durdurma kararına karşı İstanbul Üniversitesi Rektörlüğünce yapılan itiraz üzerine, İstanbul Bölge İdare Mahkemesince alınan 19.08.1998 tarih ve 1998/947 sayılı kararla, öğrenci kimlik kartı olmayan öğrencilerin üniversite kampüslerine veya binalarına alınmamaları ve kadın öğrencilerin başörtüsü erkek öğrencilerin sakallı olarak ders, staj ve uygulamalara alınmamaları yolunda tesis edilen işlemlerin hukuka ve mevzuata uygun olduğuna karar verilmiştir" (YÖK Genelgesi, 19922 No, T. 07.09.1998),şeklinde.

Genelge sonrası kademeli olarak diğer üniversitelerde de yasak başlatılmış, hatta yanlış uygulayan üniversite rektörleri ve öğretim görevlileri hakkında soruşturma açılmıştır (MAZLUMDER, 2001).

Yükseköğretim kurumlarına ait mekanlara alınmayan öğrencilerin pek çok ilde açtığı davalar, konunun farklı mahkemelerce incelenmesi ile sonuçlanmıştır. İlk aşamada eğitim hakkının bir genelge ile kısıtlanamayacağını ifade eden pek çok mahkeme olmuştur. Ancak kararların hepsi, hâkimlere soruşturma açılması ya da kararların Danıştay tarafından bozulması ile akamete uğramıştır. Yargıçlar, kararları veya eşlerinin başlarını örtmesi nedeniyle soruşturmaya maruz bırakılmışlardır. Adalet Başmüfettişliğinin bir idare ve vergi mahkemesi hâkimine gönderdiği yazıda;

"Sosyal ve ailevi yaşantınız nedeni ile eşinizin benimsediği çağdaş olmayan giyim tarzı itibarıyla laiklik karşıtı düşüncelere yakınlık duyduğunuz hususunda kanaat uyandırdığınız ileri sürüldüğünden, açılan soruşturma üzerine yedi gün içinde yazılı savunma vermeniz gerektiği"

ifadeleri yer almaktadır (Adalet Başmüfettişliği Savunma İstem Yazıları, T:03.10.2000 S:152 ve S:149).

Bu süreçle birlikte mahkemeler, başörtülü öğrencilerin yükseköğretim kurumlarına alınmamasını genel yorumlarla "hukuka uygun bulmaya" başlamışlardır. Yargıçlar hakkında açılan soruşturmalara ve akabinde kararlarda gerçekleşen değişikliklere

aşağıdaki örnekleri vermek mümkündür:

Edirne İdare Mahkemesi ilk olarak “kıyafetin Yükseköğretim Kurumları Öğrenci Disiplin Yönetmeliğinde düzenlenmediğine ve yasa hükmü gereğince serbest bırakılan bir durum nedeniyle tesis edilen cezanın kanuna aykırı olduğuna” dair yürütmenin durdurulması kararı vermiştir (T:08.07.1998; E:1998/419). Kararı veren hâkimler disiplin soruşturması geçirmiş, hâkimlerden Ali Kaban Trabzon, Mesut Güngör Malatya, Mustafa Dinç Aydın İdare Mahkemesine atanmıştır (Radikal, 12.12.1998). Akabinde daha önce öğrencilere kınama disiplin cezası verilmesini hukuka aykırı olduğunu ifade eden Edirne İdare Mahkemesi, davaları reddetmeye başlamıştır (T:25.03.1999, E:1998/717, K:1999/294). Genel ifade ve yorumların yer aldığı kararlarda daha önceden yürütmeyi durdurma kararında belirtilen yasal mevzuat değişmeden uygulamanın neden hukuka uygun kabul edilmeye başlandığı hususu açıklığa kavuşmamıştır.

Bursa 2. İdare Mahkemesi, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin okula alınmamasına ilişkin olarak yürütmenin durdurulması kararı vermiştir (Bursa 2. İdare Mahkemesi T:12.07.1999, E:1998/1138, K:1999/704). 22 sayfadan oluşan ilgi kararda “zaten dini eğitim ağırlıklı derslerin görüldüğü İmam Hatip Lisesinde öğrencilerin başörtülü olarak girilmesini engelleyen işlemin Türk ve uluslararası hukuka aykırı olduğu” beyan edilmiştir. Ancak karara imza atan hâkimlerden Sabri Ünal ve M. Ali Ceran soruşturma geçirmişlerdir. Başkan Sabri Ünal Aydın Bölge İdare Mahkemesi üyeliğine, hâkim Mehmet Ali Ceran da Gaziantep Vergi Mahkemesi Üyeliğine gönderilmiştir (Akit, 20.10.1999). Karar üst mahkemece bozulmuştur.

Samsun İdare Mahkemesi, başörtülü öğrencilerin üniversitelere alınamamasının hukuka aykırı olduğuna ilişkin karar vermiştir. İdarecileri tazminata mahkûm eden karar (T:01.10.1999, E:1999/139, K:1999/908) üzerine, hâkimlerden Cafer Erdem Kayseri İdare Mahkemesi’ne, Recep Taş farklı bir ile atanmıştır (Akit, 27.11.2000). Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu’nda soruşturmaları süren Samsun İdare Mahkemesinin eski 7 hâkimi daha önce başörtülü öğrenciler lehine karar verdikleri gerekçesiyle görev yerlerinden alınarak değişik bölgelere dağıtılmışlardır (Zaman, 23.11.2000). Üstelik görev yapan beş hâkime birden kadın ya da erkek olduklarına bakılmaksızın, aynı matbu soruşturma yazısı gönderilerek, eşleri başörtülü olduğu gerekçesi ile savunma vermeleri istenmiştir (Akit 27.11.2000).

Van Bölge İdare Mahkemesi, “İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin başörtülü fotoğraflarının kabul edilmemesinin hukuka aykırı olduğunu” ifade etmiş, (Van Bölge İdare Mahkemesi T:11.12.1998, E:1998/43) akabinde soruşturma geçirmişlerdir. Yozgat Cumhuriyet Başsavcısı Reşat Petek, öğrencileri okula almayan üniversite yetkilileri hakkında “Gayri meşru olarak öğrencinin fakülte binasına girmesine engel olarak eğitim öğretim hürriyetini kısıtlamak ve bu konuda kanunsuz emir vermek” suçunu işlediklerini ifade ederek ceza davası açmıştır. Ancak Başsavcı Petek, Adalet Bakanlığı tarafından soruşturmaya maruz bırakılmıştır. (Adalet Bakanlığı Ceza İşleri

Genel Müdürlüğü Savunma İstem Yazısı T:16.03.1999 2. 89. CİG:0. 00. 5938 S.) Kıdemi düşürülerek “düz savcı” olarak İstanbul’a atanmış ve istifa etmek zorunda bırakılmıştır.

5. Hâkimler Hakkında Açılan Soruşturmalar

Hâkimler hakkında açılan ve sadece bir kısmı basına yansıyan pek çok soruşturma sonrası, başörtüsü yasağı nedeniyle açılan davalar benzer yorum ve genellemelerle ret olmuştur. Mahkemelerden öğrencilerin somut durumları, maddi hukuk normları hiç dikkate alınmaksızın, sadece yorum ve genellemelerle tek tip kararlar verilmiştir. Başörtüsü nedeniyle gerçekleştirilen farklı uygulamanın iptali amacıyla açılan davalar, aynı ifadelerle birbiri ardına reddedilmiştir. Özellikle ceza amaçlı olarak sürülen hâkimlerin varlığı basına yansıdıktan sonra, başörtüsü nedeniyle gerçekleştirilen ayrımcılığın hukuka aykırı olduğuna ilişkin karar almak mümkün olmamıştır. Üstelik mahkemeler dava konuları farklı olan davalara örneğin kınama disiplin cezasına da, bir yarıyıl uzaklaştırma disiplin cezasına da kelimesi kelimesine aynı matbu kararları göndermişlerdir (İstanbul 6. İdare Mahkemesi T:30.11.1999, E:1998/1389, K:1999/1428; İstanbul 6. İdare Mahkemesi T:27.10.1999, E:1998/1309, K:1999/1170). Bu süreçte davacı vekiline kadar matbu yazılan, hatta davacı vekili olarak davayla ilgisi olmayan bir avukata gönderildiği (İstanbul 2.İdare Mahkemesi T:28.09.2001, E:2001/74, K:2001/1161), dava dilekçelerinin dikkate alınmadığı kararlar tesis edilmiştir.

Bir mahkeme ise sınav tarihinden önce, sınava başörtülü geleceği düşüncesiyle öğrencinin isminin sınav listesinden silinmesini dahi hukuka uygun bulmuştur. (İstanbul 4. İdare Mahkemesi, T:25.03.1999, E:1998/687, K:1999/610).

Askeri kurumlar tarafından hâkimlere irtica brifingleri verilmeden önceki durumda, başını örttüğü için memura verilen aylıktan kesme disiplin cezasını kanuni düzenlemeye aykırı bulan bir idare mahkemesi (Sakarya 2. İdare Mahkemesi T:24.02.1999, E:1998/738, K:1999/109) daha sonra aynı yasal mevzuatta “başörtüsü üzerine peruk taktığına göre Kılık Kıyafet Yönetmeliği’ne uymada samimi değildir, bu nedenle düzen bozmaktan verilen çıkarma cezası uygundur” (Sakarya 2. İdare Mahkemesi T:26.12.2001, E:2001/14, K:2001/2854) ifadeleriyle memurun fiilen işlenmeyen kalben gerçekleşen eylemi nedeniyle sağlık ve sosyal güvencelerinden yoksun bırakılmasını hukuka uygun bulmuştur.

Yargı her türlü etkiden arınmış olmalı ve herkes için geçerli bir mantıkla konuya yaklaşabilmelidir. (Şelçuk: 98) Yargıya yapılan fiili müdahalelerin, hâkimlerin kanaatlerini etkilemeyeceğini varsaymak çok kolay olmamaktadır. Yürürlükteki Anayasa, “Hâkimler, görevlerinde bağımsızdırlar; Anayasaya, kanuna ve hukuka uygun olarak vicdanî kanaatlerine göre hüküm verirler” demektedir. (Md. 138) Ancak 28 Şubat sürecinde egemen olan uygulamaya aykırı karar veren hâkimlerin kararları ve eşlerinin “çağdaş olmayan” şeklinde tabir edilen giyim tarzı nedeni ile soruşturma geçirmeleri, onların tarafsız hukuk normları uyarınca karar vermelerini güçleştiren veya engelleyen müdahale niteliğinde olmuştur.

Başörtülü davacılar lehine karar veren hakimlerin görev yerlerinin değiştirilmesi cezalandırmadır. Hâkimler ve Savcılar Kanunu’nun 68. Maddesinde “yer değiştirme suretiyle atamanın” bir disiplin cezası olduğu beyan edilmektedir. Hâkimler Savcılar Yüksek Kurulunun yapısı gereği yargıç ve savcılarının görev yerlerinin sık sık değiştirilmesi, hem güvence zayıflığını ifade etmekte, hem de bağımsızlığına gölge düşürmektedir.

Yargıçlar hakkında açılan soruşturmalar başörtülü kadınlar hakkında somut mevzuat hükümleri yerine soyut genellemelerle tesis edilen kararlar, hukuk devleti ilkesini ve yargıya duyulan güveni olumsuz etkilemiştir. Aradan dokuz sene geçtikten sonra dahi, “28 Şubat sürecinin en çok yargıyı vurduğu” ifade edilmektedir. Prof. Dr. Mümtaz’er Türköne, “Yargıtay üyelerine, ardından hakim ve savcılara verilen irtica brifinglerini hatırlatarak, “Bu manzara Türkiye’de yargının prestijini çok sarstı, yargıya olan güveni azalttı, Hükümet, yasama organı bir seçimle yenilenir, güven tazelenir; ama yargı öyle değil. Yargı kimliği, kişiliği ile yaptığı en küçük hata ile mensubu olduğu sisteme zarar verir. 28 Şubat sürecinde talimatla dâvâ açılıyordu. Yargı, savcılar ve hakimler baskı altına alınıyordu. Yargı bağımsızlığı ile ilgili bugün insanların kafasındaki soru işaretlerinin herhalde büyükçe bir kısmı, 28 Şubat sürecindeki o irtica brifinglerine dair fotoğraflarla birlikte anılıyordu” ifadeleri ile bu duruma işaret etmektedir (Yeni Şafak 20.02.2007).

D. Uluslararası Hukuk ve Pozitif Hukuk Açısından Başörtüsü Yasakları

1. Uluslararası Hukukun Değerlendirilmesi

Din ve vicdan özgürlüğünün varlığının en önemli göstergesi, inanılan dinin gereklerini yerine getirebilmektir. İnsan Hakları Evrensel Beyanname’si’nin 18. maddesi, “Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğü vardır; bu hak din ya da kanaatini tek başına ya da toplu olarak, hem kamusal hem özel alanda, öğretim ibadet ayin ve törenler yoluyla izhar etme özgürlüğünü içerir” şeklindedir. BM Medeni ve Siyasi Haklar Uluslararası Sözleşmesi’nin 2. maddesinin 1. fıkrası,

“Bu Sözleşmeye Taraf her Devlet, bu Sözleşmede tanınan hakları ırk, renk, cinsiyet, dil, din, siyasal veya diğer bir fikir, ulusal veya sosyal köken, mülkiyet, doğum veya diğer bir statü gibi herhangi bir nedenle ayrımcılık yapılmaksızın, kendi toprakları üzerinde bulunan ve egemenlik yetkisine tabi olan bütün bireyler için güvence altına almayı ve bu haklara saygı göstermeyi taahhüt eder.”

şeklinde. Sözleşme ile devletten “herhangi bir ayırım gözetmeksizin” tüm dinsel, politik ya da başka türden görüşlere saygı gösterilmesi ve hakların güvence altına

alınması, özellikle talep edilmektedir.

Düşünce, vicdan ve din hürriyeti, Türkiye'nin de taraf olduğu BM Medeni ve Siyasi Haklar Uluslararası Sözleşmesinin 18. maddesi tarafından teminat altına alınmaktadır. Bu maddeye göre din özgürlüğüne getirilecek kısıtlamalar ancak, "kamu güvenliğini, kamu düzenini, halk sağlığını veya ahlaki değerleri yahut başkalarının temel hak ve hürriyetlerini korumak için gerekli" olmaları durumunda kabul edilebilirler. Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi, din ve kanaat özgürlüğünü mutlak bir hak olarak tanımlamakta ve olağanüstü durumlarda dahi sınırlandırılmasına izin vermemektedir. İstisnai olağanüstü bir durum halinde 18. maddeye aykırı tedbirler alınmamaktadır (LTD 2005: 126).

BM İnsan hakları Komitesi, 22. numaralı yorumunda da;

"Dinini veya inancını ifade etme hürriyeti bireysel olarak veya toplum içinde başkalarıyla ya da özel olarak tatbik edilebilir. Dinini veya inancını ifade edebilme özgürlüğü, ibadet etme, itaat, tatbik etme ve öğretme açısından geniş anlamda birçok fiili kapsayabilir. İbadet etme kavramı, inancı doğrudan ifade eden ritüel ve seremonileri ve aynı zamanda bunlarla bağlantılı birçok fiili, ibadethane inşa etmeyi, ritüel formüller ve araçlar kullanmayı, semboller göstermeyi, tatil ve istirahat günlerine uymayı kapsamaktadır. Din ya da inancı yerine getirme sadece seremonik fiilleri değil, perhiz geleneği gibi düzenlemeleri, özel elbiseler giymeyi ve başörtülerini, hayatın belli basamaklarıyla ilişkili ritüellere katılmayı da kapsamaktadır..."

demektedir. Komite 20 Temmuz 1993 tarihli bu yorumda, kendine özgü dinsel başlıkların giyilmesinin dinsel yaşamın korunması gereken bir yönü olduğunu açıklamıştır. (HRW-IHİK, <http://www.hrw.org/backgrounder/eca/turkey/2004>, 2004: 33). Bu çerçevede, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komitesi, dini inancını ifade edebilme hürriyetini özel elbiseler giyinme ve başörtüsünü takabilmeyi de kapsayacak şekilde yorumlamaktadır. Birleşmiş Milletler Kişisel ve Siyasi Haklar Uluslararası Sözleşmesinin denetleme organı olan İnsan Hakları Komitesi, dini inancı ifade etmeye yönelik müdahaleleri hukuk dışı bulmaktadır. Birleşmiş Milletler Kişisel ve Siyasi Haklar Uluslararası Sözleşmesine taraf olan ülkelerin iç hukuklarını ve politikalarını İnsan Hakları Komitesinin saptamalarla uyacak şekilde düzenlemesi (EKİNCİ, İnsan Hakları Araştırmaları, 2005) gerekmektedir.

Birleşmiş Milletler Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi'nin, sözleşmenin tarafı olan ülkelerde uygulanmasını gözlemlemek amacıyla kurulmuş olan İnsan Hakları Komitesi, Özbekistan aleyhinde vermiş olduğu bir kararda;

"Başvurucu mağdur, düşünce, vicdan ve din özgürlüğünün ihlâl edildiğini, inancının gereği olarak tatbik ettiği başörtüsünü tatbik etmekten vazgeçmek istemesi nedeniyle, üniversiteden uzaklaştırılmış olduğunu iddia etmektedir. Komite

kişinin dinini ve inancını ifade etme hürriyetinin toplum içinde, din ve inancına uygun kıyafet giymeyi de kapsadığını kabul eder. Bunun da ötesinde komite, kişinin özelde ya da toplum içinde dini elbise giymesinin yasaklanmasını, Birleşmiş Milletler Kişisel ve Siyasal Haklar Sözleşmesi’nin 18. maddesinin 2. fıkrasında belirtilmiş olan kişinin din seçmesini ya da değiştirme özgürlüğüne zarar verecek herhangi bir zorlamayı yasaklayan hükmünün ihlali olarak değerlendirir.”

demektedir (BM İHK, AUTHOR v Uzbekistan, Communication No. 931/2000, U.N. Doc.CCPR/C/82/D/931/2000 URL, <http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/622eb4103da2c6a0c1256f9b004fdd45?Opendocument>, 18.01.2005, rg .5)

25.06.1993 tarihli İnsan Hakları Uluslararası Konferansında kabul edilen Viyana Deklarasyonu’nun 22. paragrafında da şu ifadeler yer almaktadır;

“Tapınma ve ibadet hakkı imanın doğrudan ifadesi, tezahürü olan ferdi ve toplumsal merasim ve ibadet yeri, ibadet usulü, bunların tabi bir gereği olan değişik hal ve hareket tarzlarını, mesela mabetler inşasını, belli bir ibadet biçimlerini, ibadet eşyasını, semboller çıkarmayı, mübarek günleri anmayı da içerir. Dinî ve imanî ifa ve icra, yerine getirme yalnızca belli meslekleri, ibadetleri yerine getirmeyi değil, aynı zamanda dini gelenekleri de yaşamaya, mesela düzenli veya belli günlerde oruç tutmayı, diyeti (vejetaryenlerin orucunu ifayı), ayrıca kıyafetler giyme ve takmayı başörtüsü örtünmeyi, hayatın belli safhalarında toplu halde ayinlerde bulunmayı, bir toplulukça geleneksel olarak söylenen kelime ve terimlerin söylenmesini de içermektedir.”

1975 Helsinki Nihai Metni’nde, Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı’na (AGİT) üye devletlerin, “kendi vicdanî kanaatlerine uygun olarak davranmakta olan bireyin, münferiden ya da toplu olarak dinini veya inancını ilan etme ve onu yerine getirme özgürlüğüne saygı göstereceklerini” kabul etmişlerdir (AGİT Deklarasyonu: İlke IV, prg.3). Üye devletler bu tarihten sonra bu taahhütlerini müteaddit defalar tekrarlayarak teyit etmişlerdir. 1989 Viyana Sonuç Belgesi’nde, “ ‘din’ sebep gösterilerek kişiye karşı ayrımcılık yapılmasını engellemek ve bunu tümüyle ortadan kaldırmak için etkili önlemler alma ve farklı dine mensup topluluklar arasında karşılıklı hoşgörü ve saygı ortamının gelişmesine yardım etme konusunda anlaşmışlardır” ifadeleri yer almaktadır. (HRW-IHİK, <http://www.hrw.org/background/eca/turkey/2004>, 2004) “Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Tasfiye Edilmesine Dair Sözleşme” taraf devletlere, erkeklere ve kadınlara, ekonomik, sosyal, kültürel, kişisel, siyasi ve diğer alanlardaki haklardan yararlanmaları konusunda eşit haklar sağlama yükümlülüğü getirmektedir. (BM Genel Kurulu T. 18.12.1979, S. 34/180)

Sözleşme’ye göre taraf devletler;

- Kadınlara karşı ayrımcılık niteliğindeki bir eylem veya uygulamadan kaçınmak ve kamu kurum ve kuruluşlarının bu yükümlülüğe uygun davranmalarını sağla-

mak, - Herhangi bir kişi, kurum veya kuruluş tarafından kadınlara karşı ayrımcılık yapılmasını önlemek,

- Kadınlara karşı ayrımcılık oluşturan mevcut yasaları, hukuki düzenlemeleri, gelenekleri ve uygulamaları değiştirmek veya kaldırmak için gerekli her türlü tedbiri almak;

- Kadınlara karşı ayrımcılık oluşturan bütün ulusal ceza hükümlerini kaldırmak konularında taahhütte bulunmuşlardır.

Kadınlara Karşı Ayrımcılığın Kaldırılması Komitesi (CEDAW) taraf olan devletlere gizli ya da açık her türlü ayrımcılığı ortadan kaldırma yükümlülüğünü getirmiş olup sadece yasal olarak ayrımcılığın kaldırılmasını yeterli görmemiştir. Yasal olarak kadınlara verilen hakların pratik hayatta uygulamaya geçirilmesi gerekmektedir. Buna karşın Türkiye’de yukarıda açıklanan uygulama, başörtülü kadınların eğitim, çalışma ve siyasal yaşamdan tamamen dışlanması ile sonuçlanmaktadır. Bu durum özellikle kadınların toplumsal yaşama katılımını olumsuz etkilemektedir.

Yapılan araştırmalar, Türkiye’de genel olarak yasalardaki hakların, kısıtlı bir şehirli kesim dışında Türkiye toplumuna nüfuz etmediği gerçeğini ortaya koymaktadır. Türkiye, cinsiyet eşitliği açısından hemen hemen her ölçüte göre Avrupa ülkelerinin gerisinde yer almaktadır. Kasım 2006’da İstanbul’da gerçekleşen Dünya Ekonomik Forumu toplantısında sunulan rapor, Türkiye’nin cinsiyet temelli eşitsizlikler açısından 115 ülke arasında 105. sırada yer aldığını göstermektedir. Kadının eğitim, sağlık, parlamento ve çalışma yaşamına katılımının değerlendirildiği bu tabloda AB (Avrupa Birliği) ve OECD (Avrupa Ekonomik ve İşbirliği Örgütü) ülkeleri arasında işgücünde en düşük kadın oranına sahip olan ve kadınlar arasında okuryazar oranı açısından en kötü durumdaki ülke Türkiye’dir. (ESI (European Stability Initiative), “Sex and Pover in Turkey: Feminism Islam and the Maturing of Turkish Democracy”, Berlin İstanbul, 02.06.2007, [http://www.esiweb.org/pdf/esidocument id 90.pdf](http://www.esiweb.org/pdf/esidocument%20id%2090.pdf))

2007 AB İlerleme Raporunda ifade edildiği üzere, Türkiye’de cinsiyet eşitliğini teminat altına alan yasal çerçeve mevcuttur. Ancak bu çerçeveyi sosyal bir gerçek haline dönüştürmek için daha fazla çabaya ihtiyaç duyulmaktadır. Zira ekonomik katılım ve fırsatlar, eğitim düzeyi, sağlık ve siyasi güç açısından kadın ve erkek arasındaki fark belirgin düzeydedir. (Türkiye için AB ilerleme Raporu 2007 (Kadın) [http://www.ucan-supurge.org/index.php?option= comcontent&task=view&id=4022&Itemid=72](http://www.ucan-supurge.org/index.php?option=comcontent&task=view&id=4022&Itemid=72))

Başörtülü kadın oranı çok yüksek olduğundan, eğitim çalışma ve siyasal yaşama katılımlarındaki dışlama ve ayrımcılık cinsiyet endekslerine olumsuz yansımaktadır. Bu nedenle CEDAW, 2005 yılında Türkiye ile ilgili devletin vermiş olduğu dönemsel kadın hakları raporunu değerlendirirken mevcut ayrımcılığın eğitim hakkı üzerindeki olumsuz etkisine dikkat çekerek, “okullar ve üniversitelerdeki başörtüsü yasağının kız çocukları ve kadınlar üzerindeki etkilerini dikkate almak gerektiğini” belirtmiş ve bu konuda istatistiki veriler talep etmiştir (CEDAW/C/2005/I/CRP.3/Add.8/rev.1, Kadınlara Karşı Ayrımcılığın Kaldırılması Komitesi(CEDAW), 32. Oturum, 10-28 Ocak 2005, parag 33, 34, 43.)

13.02.2007 tarihinde Avrupa Parlamentosu “Türkiye’de sosyal, ekonomik ve politik

hayatta kadınların rolüne ilişkin Avrupa Parlamentosu Önergesi”nde Türkiye’de giyim ayrımcılığının, iş yaşamında mağduriyetlere yol açtığını tespit etmiştir (European Parliament Resolution On Women’s Role in Social, Economic and Political Life in Turkey (2006/2214(INI)), Women in Turkey, 13 February 2007 – Strasbourg, P6_TA-PROV(2007)0031- A6-0003/2007).

Bu bağlamda kadınların kıyafetleri nedeniyle farklı muamelelere maruz bırakılmalarını uluslararası hukuktaki yükümlülüklerin ihlali olarak değerlendirmek gerekmektedir. Yasal mevzuat açısından iç hukuk aynı doğrultudadır. Anayasa’nın 90. maddesi uluslar arası sözleşmeler iç hukuk hükmündedir ve hatta usulüne göre yürürlüğe konulmuş temel hak ve özgürlüklere ilişkin milletlerarası andlaşmalarla kanunların aynı konuda farklı hükümler içermesi nedeniyle çıkabilecek uyuşmazlıklarda milletlerarası andlaşma hükümleri esas alınır.

2. İç Hukuk Açısından Durumun Değerlendirilmesi

a. Anayasa Başın Örtülü Olmasını Yasaklamakta mıdır?

Türkiye Cumhuriyeti Anayasasında, kıyafete sınırlama getiren herhangi bir madde bulunmamaktadır. Anayasa’nın herhangi bir maddesini, başın açık olma zorunluluğu getirdiği ya da örtülü kadınlara karşı farklı uygulamalar gerçekleştirebileceği şeklinde yorumlamak mümkün değildir. Hak ve hürriyetleri ilgilendiren bir konuda, mevzuatta açıklık ve kesinliğin bulunması ve sınırlamaların dar yorumlanması esastır. Hukuk devleti ilkesi gereği yasaklayıcı hükümler getiren kuralların yoruma açık olmaması, şüpheye yer vermeyecek açıklıkta konuyu ifade etmesi gerekmektedir.

Anayasa’nın 5. maddesi, “insanın maddi ve manevi varlığını geliştirmesi için gerekli şartları hazırlamayı devlete yükümlülük olarak” vermektedir.

“Temel hak ve hürriyetlerin niteliği”nin öngören 12. maddede “Herkes, kişiliğine bağlı dokunulmaz, devredilemez, vazgeçilmesi temel hak ve hürriyetlere sahiptir” ifadeleri yer almaktadır.

“Kanun önünde eşitlik” başlığını taşıyan 10. madde de “Herkes(in), dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşit” (olduğu) öngörülmektedir.

Anayasanın 42. maddesinde, “kimsenin eğitim öğretim hakkından yoksun bırakılmayacağı” hüküm altına alınmıştır.

Anayasanın 24. maddesi “Herkes vicdan, dini inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir. Kimse ibadet, dini ayin ve törenlere katılmaya, dini inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz, dini inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz.” ifadelerini içermektedir.

Anayasanın 70. maddesine göre de “her Türk vatandaşının devlet memuriyetine girme hakkı vardır”.

Başını örten kadınlar ise temel hakları kullanırken yukarıda verilen örneklerde de olduğu gibi engellemeye karşılaşmaktadır. Kişiyi, zamana ve yere göre değişen yorumlarla kadınlardan başlarının açmalarının istenmesi ve açmadıklarında hakları kullanmalarına izin verilmemesi, mevcut ayrımcılığın Anayasa’ya aykırılığının kabulü için yeterli bir nedendir.

b. Kadınların Başlarının Örtülü Olmasını Engelleyen Bir Yasa Hükmü Bulunmakta mıdır?

Türkiye Cumhuriyeti yasalarından sadece iki tanesi kılık kıyafetle ilgili hüküm içermektedir.

Bunlardan birincisi 28.11.1925 tarihli ve 671 sayılı “Şapka İktisadı Hakkındaki Kanun”dur. Yasa, TBMM üyelerine ve memurlara şapka mecburiyeti getirmektedir. Bu kanun erkeklerin şapka dışındaki bir başlığı kullanmasını engellemektedir. Söz konusu hüküm, münhasıran erkeklere ilişkin olup, kadınların başlarını örtmesini engellemeye yönelik herhangi bir ifade içermemektedir.

Kılık kıyafete ilişkin yegâne ikinci yasa, “Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun”dur (T. 03.12.1934 S. 2596). Altı maddeden oluşan yasa, açıkça ruhanilerin kıyafetlerine, izcilik, sporculuk gibi toplulukların, yabancı memleketlerin siyaset, askerlik ve milis teşekküllerin ve ecnebi teşekkül mensuplarının kıyafetlerine ilişkindir. Yasa, hangi din veya mezhepten olursa olsun, mabet veya ayinler (dini törenler) dışında, dini kisvelerin giyilemeyeceği’ni düzenlemektedir. Yasada öngörülen bu yasak din adamlarınca giyilmesi söz konusu olan sarık, cübbe ve ruhanilerin giydikleri kıyafetleri için olup yine erkekleri ilgilendirmektedir.

Başını örten kadınlar da “ruhani” olarak değerlendirilemez. Başörtülü kadınlar bir dinin temsilcisi değildirler. Başörtüsü de din temsilcilerinin giydiği bir kıyafet değildir. Söz konusu kanun hükmünü en geniş yorumu dahi dinsel inancının gereklerini yerine getirmeye çalışan bireyler açısından uygulamak mümkün değildir.

‘Ruhani kıyafet’ tanımı, Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanunun Tatbik Suretini Gösterir Nizamname’nin (RG T.:18.02.1935 S.2933) 2. maddesinde ‘din adamlarının kıyafeti’ olarak açıklanmaktadır. Kanunun uygulanmasını göstermek üzere çıkartılan Nizamname’de de kadınlara ilişkin herhangi bir hüküm, en ufak bir kısıtlama veya yasaklama ya da herhangi bir atıf yer almamaktadır. Kanundaki düzenlemenin, yorum yoluyla yasada öngörülen kişiler haricindeki kişilere uygulanmasına imkân yoktur. 1934 tarihli yasa, başörtülü kadınlara karşı farklı bir muamele gerçekleştirilmesine gerekçe oluşturacak nitelikte değildir.

Bu noktada Anayasa’da güvence altına alınan devrim yasaları dâhil olmak üzere ka-

dınların başlarının açık ya da örtülü olmasına ilişkin bir yasa yoktur. Başörtüsü yasaklarının anayasal bir temeli olmadığı gibi, yasal bir temeli de bulunmamaktadır. Uygulama da, kanunların sınırlamadığı bir özgürlük kullanımının yargı kararları veya yönetmeliklerle engellenmesi söz konusudur.

Özellikle yükseköğretim kurumlarında gerçekleşen fiili bir yasak söz konusu olduğundan, konunun Yükseköğretim mevzuatı açısından değerlendirmek gerekmektedir.

c. Yükseköğretim Mevzuatı Başörtülü Kadınlara Karşı Farklı Muamele Yapılmasını Gerektirmekte midir?

Eğitim, temel bir haktır ve devletler eğitim hakkını bir kamu hizmeti olarak tüm bireylere sunmak zorundadır. Ulusal ve ulusal üstü mevzuatta devletler, vatandaşlarının eğitim ve öğretimini yalnızca üstlenmekle kalmamıştır, vatandaşları arasında fırsat eşitliğini sağlamayı, bu görevini tam bir adalet ve eşitlik içinde yerine getirmeyi de yüklenmiştir.

Uluslararası hukuk, eğitim hakkının kullanılmasında akademik özgürlüğün vazgeçilmez yerini uzun süre önce tanımıştır. Eğitim hakkı, Evrensel İnsan Hakları Beyannamesinin 26/1 no’lu bendinde yer almaktadır. Bu madde uyarınca “herkesin öğrenim görmeye hakkı vardır.”

BM Ekonomik Sosyal Kültürel Haklar Uluslararası Sözleşmesi (ICESCR) de 13. maddesinde “Bu sözleşmenin tarafı olan devletler, herkesin öğrenim görme hakkı olduğunu kabul eder” ifadeleriyle eğitim hakkı düzenlenmektedir. Madde, öğrenim hakkını, eğitimin amacını ve kapsamını, öğretmenlerin ve öğretmen birliklerinin ulusal eğitim politikalarının oluşturulmasında ve uygulanmasında oynadığı kritik rolü ayrıntılarıyla ortaya koymaktadır. Bu sözleşmede sıralanan hakların içeriğinin resmi olarak yorumlanmasından sorumlu BM Ekonomik Sosyal ve Kültürel Haklar Komitesi (ESCR), öğrenim görme hakkının önemini “öğrenim hem belli başına bir insani haktır hem de öteki insan haklarının gerçekleştirilmesine yönelik kaçınılmaz bir araçtır” olarak açıklamaktadır (HRW-IHİK, <http://www.hrw.org/background/eca/turkey/2004>, 2004: 8).

Buna göre “Yükseköğrenimin, olası her türlü araç kullanılarak, yeterlilikleri ölçüsünde herkes için eşit ölçüde erişilebilir” kılınmalıdır. Aynı sözleşmenin 2. maddesinin ikinci fıkrası ise sözleşmede tanımlanan tüm hakların yaşama geçirilmesinde devletin ayrımcılık yapmayacağını güvence altına almakta, “din ya da politik ya da başka görüşler”e göre ayırım yapılmasını kabul edilemez olduğunu vurgulamaktadır. Bu hüküm bir öğrencinin bir üst öğretim düzeyine yükselme hakkının, yalnız yeteneğine dayandırılabilirdiğini, onun politik ve dini eğilimlerine göre verilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Türkiye’deki yasal mevzuat da, yükseköğretimin herkese açık olması yönündedir.

Anayasa’nın 42. maddesi kimsenin eğitim ve öğretim hakkından mahrum bırakı-

lamayacağını öngörmektedir. “Eğitim ve öğrenim hakkı ve ödevi” başlığını taşıyan madde metni:

“Kimse, eğitim ve öğrenim hakkından yoksun bırakılamaz.

Öğrenim hakkının kapsamı kanunla tespit edilir ve düzenlenir.

Eğitim ve öğretim, Atatürk ilkeleri ve inkılapları doğrultusunda, çağdaş bilim ve eğitim esaslarına göre, Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Bu esaslara aykırı eğitim ve öğretim yerleri açılmaz.

Eğitim ve öğretim hürriyeti Anayasaya sadakat borcunu ortadan kaldırmaz..

... Eğitim ve öğretim kurumlarında sadece eğitim, öğretim, araştırma ve inceleme ile ilgili faaliyetler yürütülür. Bu faaliyetler her ne surette olursa olsun engellenemez”

şeklindeir.

d. Anayasa’da Öğrenim Hakkı İle İlgili Yapılan Değişikliklerin Değerlendirilmesi

Yükseköğretim kurumlarında başörtüsü yasağının neden olduğu sorunları ortadan kaldırmak üzere parlamento oldukça yüksek bir katılımı (%74,5) iki siyasi partinin desteğiyle 23.02. 2008 tarihinde Anayasa’nın 10. ve 42. maddelerinde değişiklik gerçekleştirmiştir. Madde değişiklikleri, temel bir hakkın kanun hükmü olmadan sınırlandırmayacağına ilişkin Anayasa’da yer alan temel kuralın, yükseköğretim hakkında tekrarlanması ibarettir. Temel bir hakkın sadece yasa da açık bir hüküm varsa kısıtlanabileceğine ilişkin evrensel norm zaten Anayasa’nın 13. maddesinde yer almaktadır. Ayrıca “kanun önünde eşitlikle” ilgili madde gerekçesine “giyim kuşam neniyle hizmetlerin verilmesinde ayrımcılık yapılamayacağı” belirtilmiştir.

Anayasa’nın yeni 42. maddesine eklenen ifadeler şöyledir:

“Kanunda açıkça yazılı olmayan herhangi bir sebeple kimse yükseköğrenim hakkını kullanmaktan mahrum edilemez. Bu hakkın kullanımının sınırları kanunla belirlenir.” (23.02.2008 R.G. 9 Mart 2008)

Anayasanın 42 nci madde gerekçesinde ise;

“Eğitim ve öğretim hakkının kişilerin en temel ve vazgeçilmez haklarından olduğu bu nedenle bu hakkın sınırlandırılması ancak kanunun açık belirttiği istisnai durumlarda Anayasa 13. maddesinde de temel hak ve hürriyetlerin “özlerine dokunulmaksızın yalnızca ilgili maddelerinde belirtilen sebeplerle bağlı olarak ve ancak kanunla” sınırlandırılması öngörülmüştür. Kanunun açıkça yasaklamadığı bir fiil, tutum veya davranıştan dolayı idare hiç kimseyi eğitim ve öğretim hakkından mahrum bırakamaz. Bu değişikliğin amacı yüksek öğretim hizmetlerinden

yaralanan vatandaşlar arasında eşitliği sağlamak ve yüksek öğretim kurumlarında öğrenim hakkından mahrum edilen kişilerin bu hak mahrumiyetini ortadan kaldırmaktır”

ifadesi yer almaktadır.

Anayasasının 10 uncu maddesi de değiştirilmiş ve bu maddenin dördüncü fıkrasına “bütün işlemlerinde” ibaresinden sonra gelmek üzere “ve her türlü kamu hizmetlerinden yararlanılmasında” ibaresi eklenmiştir. Anayasa’nın “kanun önünde eşitlik ilkesini” düzenleyen 10. maddesi ;

“Devlet organları ve idare makamları bütün işlemlerinde kanun önünde eşitlik ilkesine uygun olarak hareket etmek zorundadırlar”

iken

“Devlet organları ve idare makamları bütün işlemlerinde ve her türlü kamu hizmetlerinden yararlanılmasında kanun önünde eşitlik ilkesine uygun olarak hareket etmek zorundadırlar”

şeklinde dönüştürülmüştür.

AKP ve MHP’nin üzerinde mutabakata vardığı Meclis Milli Eğitim Komisyonuna gönderilen Yüksek Öğretim Kanunu Ek 17. madde teklifi;

Yürürlükteki kanunlara aykırı olmamak kaydı ile yükseköğretim kurumlarında kılık ve kıyafet serbesttir. Hiç kimse başının örtülü olması sebebiyle yüksek öğrenim hakkından yoksun bırakılamaz ve bu yönde uygulama ve düzenleme yapılamaz. Ancak başın örtülmesi, kişinin yüzü açık ve kimliğinin tanınmasına imkan verecek ve çene altından bağlanacak şekilde olması gerekir.

şeklinde. Bu önerinin yasalaşmaması doğrudur. Zira demokratik hukuk devletin mevcut olduğu bir ülkede başın nasıl örtülü olması gerektiğine ilişkin bir yasa çıkarılamazsa, başın açık olması gerektiğine ya da nasıl örtüleceğine ilişkin bir yasa çıkartmak da mümkün değildir. Yüksek Öğretim Kanunu’na “başın örtülmesinin çene altından bağlanacak şekilde olması gerekeceğine” yönelik ifadeler en başta hukuk tekniğine aykırı olacaktır. Başörtüsünün kullanım şekline ilişkin bir ifadenin hukuk metinleri içerisinde yer alması, her şeyden önce Anayasa’nın 17. maddesinde de ifade edilen bireyin maddi ve manevi varlığını koruma ve geliştirme hakkına aykırılık teşkil etmektedir. Yüksek Öğretim Kanunu 17. maddede yapılmak istenen değişiklik ile başörtüsü kullanımının sınırının çizilmesi, bireyin özgürlüğünü ve onun kişiliğini serbestçe geliştirme hakkını ihlal niteliğindedir. Yasalarda bir eteğin modelini ya da boyunu düzenleyen bir hüküm yer alamayacağı gibi, başın nasıl örtüleceğine ilişkin bir hüküm de yasalarda düzenlenemez. Sorunları çözmeye matuf düzenlemeler başka keyfi düzenlemelere yol açıcı nitelikte olmamalıdır.

Kaldı ki, değişiklik yapılmak istenen YÖK Kanununun Ek 17. maddedeki “Yürürlükteki kanunlara aykırı olmamak kaydı ile yükseköğretim kurumlarında kılık-kıyafet serbesttir” ifadesi, zaten yükseköğretim kurumlarında başörtüsü dâhil her türlü kıyafete serbestlik tanımaktadır.

aa. Anayasa Değişikliği Sonrası Yaşanan Gelişmeler

Anayasa’da yapılan değişiklik genelge ve mahkeme kararlarındaki yorumların yasağa gerekçe olamayacağını açık ve net olarak ifade etmektedir. Bu durumda eğitim hakkının engellenmesi yasanın öngördüğü şekilde “hukuka aykırı davranış” olacaktır.

“Eğitim ve öğretimin engellenmesi” Türk Ceza Kanunu’na göre suçtur. 112 madde;

- 1) Cebir veya tehdit kullanılarak ya da hukuka aykırı başka bir davranışla;
- a) Devletçe kurulan veya kamu makamlarının verdiği izne dayalı olarak yürütülen her türlü eğitim ve öğretim faaliyetlerine,
- b) Öğrencilerin toplu olarak oturdukları binalara veya bunların eklentilerine girilmesine veya orada kalınmasına,

Engel olunması halinde, bir yıldan üç yıla kadar hapis cezasına hükmolunur” şeklindedir. Anayasa değişikliğine rağmen başörtülü öğrencileri okula almayan memurlar “görevin kötüye kullanılması suçunu” işlemektedirler.

Türk Ceza Kanunu 257. Madde;

“Kanunda ayrıca suç olarak tanımlanan haller dışında, görevinin gereklerine aykırı hareket etmek suretiyle kişinin mağduriyetine veya kamunun zararına neden olan ya da kişiler haksız bir kazanç sağlayan kamu görevlisi bir yıldan üç yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır ”

ifadesini taşımaktadır. Anayasa’nın 137. maddesine göre “konusu suç olan hiç bir emir hiçbir suretle yerine getirilemez”. Öğrencileri yükseköğretim kurumlarına alma emrini yerine getiren kişiler, emri verenlerle aynı suçu işlemektedirler.

Yükseköğretim Kurulu başkanı tüm üniversite rektörlerine 25.02.2008 tarihli yazı göndererek, kamu görevi ifa eden yükseköğretim kurumları yöneticileri, anayasa değişikliğini göz önünde bulundurmak zorunda olduklarını ifade etmiştir. Danıştay YÖK başkanını tek başına genelgeye yayımlama yetkisi olmadığı gerekçesiyle 10.03.2008 tarihinde yürütmeyi durdurma kararı vermiştir.

bb. Değişikliğin uygulanmayı değiştirmemesi

Anayasa değişikliği Meclis tarafından kabul edilmiş, cumhurbaşkanınca onaylanmış ve 9 mart 2008 tarihinde Resmi Gazete’de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. Buna

karşın anayasa değişikliği dahi öğrencilerinin eğitim haklarını kullanmalarını sağlamamıştır. Anayasa değişikliği sonrasında çoğu üniversite rektörü başörtülü kadınlara üniversiteye ait mekânlara almamaya devam etmişlerdir. (Üniversiteler karmakarışık, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/8213242.asp?gid=229&sz=60347>) Hatta İstanbul Üniversitesi rektörü Mesut Parlak bir televizyon kanalında “Bu gerginlik bizi bile etkileyecek. Belki hiç hakkımız olmadığı halde, türbanlı bir öğrenciye, cumhuriyet ilkelerinin kıyafetlerine aykırı diye hak ettiği notu vermeyeceğiz” şeklinde konuşmuştur (http://www.stratejikboyut.com/news_detail.php?id=4036 İstanbul Üniversitesi rektörü Mesut Barlak ‘Türbanlıya Hakettiği Notu Vermeyiz’, 01.02.2008). Hatta bir öğretim görevlisi yasa çıksa bile “Türbanlı bir öğrenciye ders vermek istemediğini” televizyonda beyan edebilmektedir. (<http://www.uludagsozluk.com/k/turbanli-bir-ogrenciye-ders-vermek-istemiyorum/>)

Rektörler uygulamayı değiştirmeyeceklerini açıkça deklare etmişlerdir, yaygın medya tarafından, öğrencilerinin kendi bölümlerine girmeleri “kaos” şeklinde yansıtılmıştır. “411” el kaosa kalktı” Hürriyet Gazetesi (10.02.2008). “Anayasa değişikliği kansız olmaz” (Akşam Gazetesi, 11.02.2008) şeklinde gazete haberleri yayımlanmıştır. Akabinde de, Cumhuriyet Başsavcılığınca ağırlıklı olarak hiç kimsenin eğitim hakkından yoksun bırakılamayacağını ifade ettiği gerekçesiyle iktidar partisi hakkında “laikliğe aykırı fillerin odağı haline geldiği iddiasıyla” Anayasa Mahkemesi tarafından parti kapatma davası açılmıştır (<http://www.milliyet.com.tr/default.aspx?aType=SonDakika&Kategori=siyaset&ArticleID=505389&Date=14.03.2008&ver=79>, Milliyet).

İddianamedeki en bariz gerekçe parti başkan ve üyelerinin yükseköğretim kurumlarında başörtülü öğrencilerinin alınmamasının insan hakkı ihlali olduğu ancak kurumsal mutabakat sağlandığında sorunun çözüleceğini” ifade etmeleridir. İddianamede 71 kişi hakkında beş yıl süreyle siyasi parti üyesi olmasının yasaklanması istenmiştir. Sadece “Türban yasağı insan haklarına aykırıdır. Türban yasağı savunulamaz” ya da “Başörtüsünün insan hakları ihlali olduğu ortadadır” ifadelerini kullanmak, seçilmiş bir milletvekilinin beş yıl süreyle parti üyesi olmasının yasaklanılmasının talebi yeterli bir nedendir (AKP Kapatma İddianamesi Mehmet Elkatmış s.90, Bülent Gedikli s. 92). Aynı şekilde Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığı tarafından eski devlet bakanı Güldal Akşit için siyaset yasağı talep etmesinin tek nedeni, “2005 yılı Ocak ayında ABD’de katıldığı Birleşmiş Milletler’e bağlı Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW) Komitesi’nin Türkiye konulu özel komite toplantısında CEDAW üyelerince sorulan bir soruya “Türkiye’de bir başörtüsü sorunu vardır. Genç kızlarımızın eğitim alması önünde engel teşkil etmektedir. Üniversitelerimize fiilen devam edemedikleri için eğitim almaları engellenmektedir” şeklinde cevaplamasıdır (İddianame s.89)

cc. Anayasa Mahkemesi süreci ve kararın değerlendirilmesi

Ana muhalefet partisi Cumhuriyet Halk Partisi(CHP) de, yürürlükteyken uygulanmayan Anayasa değişikliğinin başörtüsü yasağını kaldırdığı gerekçesiyle Anayasa

Mahkemesi'ne müracaat ederek değişikliğinin yok sayılmasını ve iptalini talep etmiştir.

Anayasa Mahkemesi 05.06.2008 tarihinde söz konusu değişikliklerinin Anayasa'nın başlangıç bölümüne ve laiklik ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle yürürlüğünü durdurmuştur. Anayasa'nın 148. maddesi Anayasa Mahkemesi'nin "yetki ve görevlerini" düzenlemektedir. Buna göre Anayasa'da bir değişik yapıldığında Anayasa Mahkemesi'nin esastan inceleme yapma yetkisi yoktur. Anayasa'ya göre Anayasa değişiklikleri, sadece şekli yönünden denetlenir. Şekil bakımından denetlenecek hususlar da, Anayasa da tek tek yazılmıştır. Anayasa koyucu, "şekli denetimi, esasa ilişkin denetimi de içerecek şekilde geniş yorumlamanın" önüne geçmek için şekli denetimin kapsamını açıkça belirlemiştir. Madde de yazılı olan "sadece ya da sınırlıdır" ifadeleri açıktır ve yoruma elverişli değildir.

Anayasa Mahkemesi'nin "yetki ve görevleri" başlığını taşıyan 148. madde;

Anayasa Mahkemesi, kanunların, kanun hükmünde kararnamelerin ve Türkiye Büyük Millet Meclisi içtüzüğünün Anayasa'ya şekil ve esas bakımlarından uygunluğunu denetler. Anayasa değişikliklerini ise sadece şekil bakımından inceler ve denetler. Ancak olağanüstü hallerde sıkıyönetim ve savaş hallerinde çıkartılan kanun hükmünde kararnamelerin şekil ve esas bakımından Anayasa'ya aykırılığı iddiasıyla, Anayasa Mahkemesinde dava açılmaz.

Kanunların şekil bakımından denetlenmesi son oylamanın öngörülen çoğunlukla yapıp yapılmadığı, Anayasa değişikliklerinde ise teklif ve oylama çokluğuna ve ivedilikle görüşülüp görüşülemeyeceği şartına uyulup uyulmadığı hususları- la sınırlıdır...

şeklindedir.

Anayasa Mahkemesi kendi verdiği bir kararında, Anayasa değişikliklerine ilişkin denetim yetkisinin sadece "teklif ve oylama çoğunluğuna ve ivedilikle görüşülemeyeceği şartına uyulup uyulmadığı hususları ile sınırlı" olduğunu belirterek, "şekilden yola çıkarak, işin özüne ilişkin denetim yapma" önerisini reddetmiştir (E. 1987/9, K. 1987/15, T: 18.06.1987).

Anayasa Mahkemesi'nin Anayasa değişikliklerinin yerindelik denetimi yapma yetkisi bulunmamaktadır. Anayasa'nın 6. maddesi,

Hiç bir kimse veya organ kaynağını Anayasa'da almayan bir devlet yetkisi kullanamaz."

hükmünü içermektedir.

Anayasa Mahkemesi'nin bizzat Anayasa'ya göre Anayasa değişikliğinin doğruluğunu ya da yanlışlığını kendi yorumlarına uygun olup olmadığını denetleme yetkisi bulunmadığında ihtilaf yoktur. Ancak anayasa maddeleri, Anayasa Mahkemesi'nin

parlamentonun yerine geçerek düzenlemeyi iptal etmesini engellememiştir.

Anayasa Mahkemesi’nin yürütmeyi durdurma kararı ile ortaya konduğu üzere konu başörtüsü olduğunda, Mahkeme kendi yetki ve görevleri ile ilgili Anayasa maddesini hiçe sayacak kadar “taraf” olmaktadır. Anayasa Mahkemesi’nin konu ile ilgili genel yorumu “giysi kişiliği yansıtan bir araçtır. Dinsel olsun olmasın, çağdaşlığa aykırı, devrim yasalarının öngördüğü düzenlemeyle çelişen giysiler uygun görülmez.” şeklin-dedir. (1989/1E, 1989/2 K. 07.03.1989T. para.67) Mahkemeye göre bir kişinin eğitim gören ya da eşit muamele görme hakkını kullanabilmesi için bu standarda uyması zorunludur. Bu konuda yapılan tüm değişiklikler mahkemece iptal edilebilir.

Nitekim kararda laiklik ve Anayasa’nın değiştirilemez maddelerine atfı yapılmıştır. Ancak Anayasa’nın kendi gerekçesinde yer alan laiklik değil, Mahkemenin kendi laiklik yorumu dikkate alınmıştır. “Bu sefer de yargının darbe yaptığı” olarak değerlendirilen bu gelişme yüksek yargının başörtüsü konusunda “paralel bir hukuk düzeni oluşturmaya” çalıştığını göstermektedir. Zira bu yorumla artık Anayasa Mahkemesi’nin inceleyemeyeceği herhangi bir Anayasa değişikliği söz konusu değildir.

Yasa koyucunun öngörmediği koşulları getirmek ya TBMM’ne meydan okumaktır, ya da yasa koyucunun yetersiz olduğunu düşünmektir. Her ikisi de bir felaketin habercisidir. Burada bir hukuki hata olmayıp, bilinçli ve sistemli yasa koyuculuk fonksiyonunu devre dışı bırakma, etkisiz hale getirme düşüncesi vardır. (Demirkol:63)

Bu noktada egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olması ve kanunların ve Anayasa’nın milletin seçtiği milletvekilleri eliyle yapılmasının da bir hükmü bulunmamaktadır. Tarafsız bir noktada durması gereken yargının belli şartlar altında hukuku göz ardı edilebileceğin, deklare etmiştir. Bu durum bir sonraki aşamada her yargıcın her konuyu hukuki normlardan önce kendisi bakış açısına göre değerlendirilmesi tehlikesini beraberinde getirmektedir. Devletin yüksek menfaatleri için evrensel hukuktan her sapma, hukuk devleti ilkesine zarar verdiğinden fayda yerine zarar vermektedir.

e. Yargı Kararlarının Hukuki Niteliği

Mahkeme kararları doğrultusunda başörtülü öğrenciler aleyhine hukuki bir durumun mevcut olduğu ve Anayasa değiştirilse dahi bunun değiştirilemeyeceği iddia edilmektedir. Halbuki anayasal mevzuat gereği içtihatlarla mevzuat oluşmaz. Mahkemelerin var olmayan bir yetkiyi kullanarak yükseköğretim kurumlarında başörtüsünü yasakladığı ve Anayasa ile dahi bunun değiştirilemeyeceği iddiası kabul edilemez. Türkiye yargıçlar devleti değildir Anayasa Mahkemesi de, Anayasa ve parlamentodan daha üstün değildir. Anayasaya göre kural koyma, yasa koyuculuk yalnız ve yalnız TBMM’ne aittir. (Demirkol: 63)

Hukukun temel ilkeleri uyarınca, yasaklanmayan serbest demektir. Mevcut Yüksek Öğretim Kanunu’nun da başörtüsü yasaklanmamıştır. Bu nedenle eşit muamele için, yargıçların bu yönde karar verme zorunluluğu yoktur. Türkiye’de Kıta Avrupası hu-

kuk sistemi uygulanmaktadır. Hukuk devleti ilkesi kanun maddelerinin yürürlükte olduğu şekliyle uygulanmasını gerektirmektedir. Yüksek Öğretim Kanunu'nun Ek 17. maddesi "kısa ve öz" olup, serbestinin tek sınırının yürürlükteki kanunlar olduğunu belirtmektedir. Türkiye Cumhuriyetinin hiçbir kanununda da kadınların kıyafetine ilişkin bir düzenlemeye rastlamak mümkün değildir. Anayasa Mahkemesi kararı da temel bir hakkın kısıtlanması için açık bir yasa maddesi gerektiği hukuki gerçeğini değiştirmemektedir.

Aksi iddianın kabulü halinde YÖK eski Başkanı Erdoğan Teziç'in de zaman zaman belirttiği gibi, kanunların, hatta anayasanın değiştirilmesi mahkeme kararını değiştiremeyecek midir? Mustafa Şentop'un verdiği küçük bir örnek bu iddianın ne kadar asılsız olduğunu göstermeye yetecektir. YÖK, ilk olarak, 1973 yılında çıkartılan 1750 sayılı Üniversiteler Kanunu ile kurulmaktaydı. Ancak, Anayasa Mahkemesi, kanunun YÖK'ün yetkileriyle ilgili hükümlerinin önemli bir kısmını iptal ettiği için, 70'li yıllarda bir üst kurul olan YÖK faaliyet gösterememiştir. 1981 yılında 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu çıkartılmış ve YÖK yeniden düzenlenmiştir. Sonra da faal hale getirilmiştir. O zamandan beri, yani 27 yıldır aklı başında hiç kimse, "Anayasa Mahkemesi YÖK'le ilgili düzenlemeleri 1975'te iptal etmiştir, yeni bir kanunla YÖK tekrar kurulamaz, bu ancak Anayasa Mahkemesi kararını değiştirirse olabilir" dememiştir, diymemiştir. (<http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=656824>).

Zira Anayasa'nın 153. maddesinin son fıkrasına göre iptal edilen bir yasanın yerine aynı nitelikte bir yasa çıkarılamaz düşüncesi yanlıştır. Anayasa Mahkemesi kararları bağlayıcıdır demek, hangi kanun veya hükmü iptal edilmişse o hüküm yürürlüğünü yitirir, hangi kanun veya hükmünün iptali reddedilmişse o hüküm yürürlüğünü devam ettirir ve bu da herkesi bağlar. Yani bu iptal veya red herkes için geçerlidir. İptal aynı nitelikte veya benzer nitelikte bir kanunu çıkarmaya engel değildir. (Demirkol: 56,57)

f. Temel Hakların Kısıtlama Usulleri

Demokratik bir hukuk devletinde hakların kısıtlanması Anayasa ve uluslararası sözleşmelerde öngörülen usullere tabidir. Anayasanın 13. Maddesi, temel hak ve özgürlüklerinin sınırlama sebeplerini öngörmektedir. Madde;

"Temel hak ve hürriyetler, özlerine dokunulmaksızın yalnızca Anayasanın ilgili maddelerinde belirtilen sebeplere bağlı olarak ve ancak kanunla sınırlanabilir. Bu sınırlamalar, Anayasanın sözüne ve ruhuna, demokratik toplum düzeninin ve lâik Cumhuriyetin gereklerine ve ölçülülük ilkesine aykırı olamaz."

şeklinde. Buna göre temel bir hakkın kısıtlanabilmesi için;

1. Açık bir yasa hükmü olması
2. Sınırlamanın Anayasa'nın ilgili maddesinde öngörülen sebeplerle gerçekleşmesi

3. Sınırlamanın Anayasanın sözüne ve ruhuna, demokratik toplum düzeninin ve lâik Cumhuriyetin gereklerine ve ölçülülük ilkesine aykırı olmaması
4. Sınırlamanın temel hak ve hürriyetlerinin özüne dokunmaması gerekmektedir.

Maddenin birinci fıkrasında “ancak kanunla” denilmek suretiyle, hak ve hürriyet sınırlarının münhasıran kanun konusu olduğu, yani yasama tasarrufundan başka bir düzenleyici tasarrufla (tüzük, yönetmelik vb) hak ve hürriyetlerin sınırlanamayacağı belirtilmiştir (AYM T: 21.10.1971, E:5376, AMKD S:10 s.64; AYM T:7.3.1989, E:1/12, AMKD S:25 s.146).

Bu şartların yanında vaki sınırlamanın temel hak ve özgürlüklerinin özüne dokunmaması gerekmektedir. “Öze dokunmama kavramı” Anayasa Mahkemesi kararında “bir hak ve hürriyetin gayesine uygun bir şekilde kullanılmasını son derece zorlaştıran veya onu kullanılamaz duruma düşüren kayıtlara tabi tutulması” olarak tanımlanmaktadır. (T:8.4.1963, E:1963/25, K:1963/87, AMKD S.1 s.228). Eğitim kurumlarına girmek için başın açık olma şartı getirilmesi bu hükümlerle çelişmektedir.

E. Yasağı Ve Gerekçelerini Tartışmak

1. Başörtüsü Serbestisini Sağlayan Yasal Düzenleme, Yargı Kararlarıyla Geri Alınabilir mi?

Başörtüsü yasaklarının meşruluğunu ileri sürenlerin pozitif hukuk bakımından tek dayanakları yargı kararlarıdır. Anayasa Mahkemesi “dinsel inançla baş ve boyun örtülmesine serbestlik getiren Ek 16. maddeyi iptal etmiştir. Ek 17 maddeye ilişkin başvuruda ise kanun iptal etmemiştir. Ancak başörtüsünün kılık kıyafet serbestisi içinde olmadığını ifade etmiştir. Yasağı Anayasa Mahkemesi kararından sekiz sene sonra başlatanlar gerekçe olarak yargı kararlarını sunmaktadırlar. YÖK, yasağı gerekçelendirirken açık bir kanun ya da Anayasa maddesi bulunmadığı için yargı kararlarındaki yorumlara dayanmaktadır. Yargı kararları ve yasağı savunan bazı öğretim görevlilerinin görüşleri de aynı yöndedir (Bkz. Gemalmaz, 2005:1287).

Ancak bu durum, yargı organlarının yasamanın yerine geçerek kural oluşturmaları anlamına gelmekte olup, Türkiye pozitif hukukuna da aykırıdır. Zira hukuk mevzuatı, yargı kararları ile oluşmasına imkan yoktur. Yargı organlarının yasak getirebileceği iddiası bizzat Anayasa ile çelişmektedir. 1982 Anayasasının, 153. maddesinin 2. fıkrası,

“Anayasa Mahkemesi, bir kanun veya kanun hükmünde kararnamenin tamamını veya bir hükmünü iptal ederken, kanun koyucu gibi hareketle, yeni bir uygulamaya yol açacak biçimde hüküm tesis edemez”

hükümünü içermektedir. Bu maddede, Anayasa Mahkemesinin iptal kararı verirken dahi kanun koyucu gibi hareket edemeyeceği, yeni bir düzenleme getiremeyeceği açıkça vurgulanmaktadır. Aynı durum diğer yargı organları için de geçerlidir. Anayasa'nın 125. maddesinin üçüncü fıkrasında,

“Yargı yetkisi, idari eylem ve işlemlerin hukuka uygunluğunun denetimi ile sınırlıdır. Yürütme görevinin kanunlarda gösterilen şekil ve esaslara uygun olarak yerine getirilmesini kısıtlayacak, idari eylem ve işlem niteliğinde veya takdir yetkisini kaldıracak biçimde yargı kararı verilemez”

hükümü yer almaktadır. Maddede idarenin yargısal denetiminin idari işlem ve eylemlerin hukuka uygunlukların denetlenmesi ile sınırlı olduğu, dolayısıyla yargı organının idarî işlemin yerindeliğini denetlemeyeceği de belirtilmiştir. Bu ilkenin sonucu da yargı organının idare yerine geçerek karar almaması, idarî işlem ve eylem niteliğinde yargı kararları verilmemesidir. Yargı, ancak, önüne gelen olayla ilgili ve bu konuyla sınırlı bir karar verme yetkisine sahiptir. Hangi yargı mercii olursa olsun, bir yargı kararının, yasa gibi uygulamaya dayanak yapılması yargı merciinin, yasama organı yerine ikame edilmesi anlamına gelmektedir.

Anayasa yargılamasında Anayasa Mahkemesinin, yasama organının yerine, idari yargılamada ise idare mahkemelerinin ve Danıştay'ın kendisini idarenin yerine koyup kanunlar ve idari işlemler gibi tasarruflar ortaya koyması bir yerindelik denetimidir. Her iki mahkeme denetlediği işlemleri sadece iptal edebilirler. Ayrıca iptal hükümleri ile yeni bir kanun veya idari düzenleyici işlem yapma hareketine girmemeleri gerekir. Yargının kararları iptal yerine ayrıca bir düzenleme anlamında kendini gösterirse bu yasama organını ve yürütme ve idareyi yok saymaktır, yargının bir fonksiyon gaspı içinde olduğu ortaya çıkar. (Demirkol:83)

Anayasa'ya göre yasama, yürütme, yargı organları ve görevleri kesin çizgilerle ayrılmıştır. Hiçbir organ, diğerinin alanına müdahale etme hak ve yetkisine sahip değildir. “Kuvvetler ayrılığı” ilkesi, yasama, yürütme ve yargı organlarının kendi alanlarında etkinlik göstermesini gerektirmektedir. Demokratik sistemin işlemesi bu ayrımın korunmasına, daha açık ifadeyle organların birbirlerinin görev alanlarına müdahale etmekten kaçınmalarına bağlıdır. (COŞKUN, <http://www.liberal-dt.org.tr/index.php?lang=tr&message=article&art=340>, 2007).

Anayasa Mahkemesi ise kanunlarla ilgili iptal istemlerini kabul ya da ret edebilir. Ancak bir kanunu iptal etmeyip, nasıl uygulanacağı konusunda direktif veremez (ŞENTOP, 1997: 69). Herhangi bir kanunun nasıl uygulanacağı yönünde mütalaa verme ve kanunda olmayanı bir hüküm haline getirme hak ve yetkisi, Anayasa Mahkemesine ait değildir.

Yargıtay onursal başkanı Prof. Dr. Sami Selçuk'un ifade ettiği üzere, mahkeme ka-

rarlarının gerekçeleri değil hükümleri bağlayıcıdır. Anayasa Mahkemesi kararlarının bağlayıcılığı, sadece bir yasanın veya yasa hükmünün hukukten geçerli olup olmadığının tespiti ile sınırlıdır. Bu kararların gerekçeleri bakımından bağlayıcılık değil, fakat ‘yol göstericilik’ söz konusudur. Bu da öncelikle yasama organına yöneliktir. (20.02.2008, Radikal)

Bizatihi Anayasa Mahkemesi, kendi kararında, “Yasalar her şeyden önce sözü ile uygulanır. Yasa metinlerinde kullanılan sözcüklerin hukuk dilindeki anlamlarına göre anlaşılması gerekir. Yasa kuralının, günün sosyal, ekonomik gerekleriyle çeliştiği sanılsa bile yürürlükte kaldığı sürece uygulanması hukukun gereğidir” ifadelerine yer vermektedir (Anayasa Mahkemesi (T:28.01.1992, E:1992/7, K:1992/2, RG T:12.03.1992, S:21169).

Anayasa Mahkemesi’nin de belirttiği üzere, hukukten önemli olan yasa metnidir ve yasadaki ifadelerin hukuk dilindeki anlamlarına göre yorumlanması gerekir. Yükseköğretim Kanunu’nun 17. maddesinde yer alan “kılık kıyafet serbesttir” ifadesini, yargı kararına dayanarak “başörtüsü yasaktır” şeklinde anlamak ve uygulamak mümkün değildir. Yürürlükteki yasaların herhangi birinde kadın kıyafeti ile ilgili bir kanun yoktur. Bu durumda, “başörtülü olarak eğitim görmek Anayasa Mahkemesinin bir kararıyla yasaklandığı ve anayasa ile dahi bu yasağın kaldırılamayacağı” ifadesinin hukuki bir geçerliliği bulunmamaktadır.

Yükseköğretim Kanunu Ek 17. madde ile “kılık-kıyafetin (başörtüsü dahil), üniversitelerde serbest bırakılmasının amaçlandığı” tartışmaya yer vermeyecek kadar açıktır. Meclis müzakereleri, “kılık-kıyafet ile ilgili (başörtüsü dahil) anlamsız sınırlamaların, yasak olmaktan çıkarılmasının amaçlandığı”nı ispat etmektedir. (TBMM 25.10.1990, 25. Birleşim, 3. Oturum Çaparoğlu: 329-353)

Yargının yasamanın yerine geçerek karar alamayacağına ilişkin genel ilke, 1997’ye kadar uygulanmıştır. Anayasa Mahkemesi Ek 17. madde ile ilgili kararı 1991 yılında vermesine karşın, post-modern darbe gerçekleşene kadar üniversitelerin çoğunda yasa koyucunun iradesi doğrultusunda serbesti uygulanmıştır. Bu durumda öğrencilerin insan olma onurundan kaynaklanan Anayasa ve uluslararası sözleşmelerle korunan haklarının, yargı kararları gerekçe gösterilerek ellerinden alınamayacağını ispat etmektedir. Bizzat Anayasa gereği yargı kararlarının başörtülü kadınların yükseköğretim kurumlarına alınmamasının hukuki gerekçesi olmasına imkan yoktur.

2. Danıştay Kararları Yasaklamayı Gerektirir mi?

Bir devletin hukuk devleti niteliği kazanabilmesi, keyfi uygulamaların yargı kararları ile sona erdirilmesi ile mümkün olabilmektedir. Türkiye’de ise yargı, ayrımcılıkla neticelenen uygulama sorununu çözmediği gibi, aksine başörtülü kadınları cezalandırma aracı olarak işlev görmektedir.

Başını örten kadınlara karşı gerçekleştirilen ayrımcı uygulama, yukarıda da ifade

edildiği gibi, esas olarak hukuki değil fiili ihlaller biçiminde gerçekleşmektedir. Konu yargı organları önüne gittiğinde ise bu organlar, Anayasa Mahkemesi'nin yasak ihdas eder nitelikteki yorumlarını tekrarlamaktadır. Mahkeme kararlarında somut bir yasa ya da Anayasa maddesine dayanılmak yerine tüm başörtülü kadınları itham edecek şekilde genel yorumlar yapılmaktadır.

Buna karşın Danıştay kararlarındaki genel temayül, kadının başının her alanda örtülü olmaması gerektiği yönündedir. Bu yargı organının başörtüsü ile ilgili kararları genel olarak, başını örten kadının veya ona göz yuman erkeğin haklarından mahrum edilmesinin meşru olduğu yönünde çıkmaktadır. Öğrenim hakkı ile ilgili davalara bakan Danıştay 8. Dairesi; başörtülü üniversite öğrencilerinin eğitim görme taleplerinden hareketle, kararlarında müteaddit defalar aşağıdaki yorum yapılmıştır:

“Yeterli eğitim görmemiş bazı kızlarımız hiçbir özel düşünceleri olmaksızın içinde yasadıkları toplumsal çevrenin gelenek ve göreneklerinin etkisi altında başlarını örtmüşlerdir. Ancak bu konuda, kendi toplumsal çevrelerinin baskısına veya gelenek ve göreneklerine boyun eğmeyecek ölçüde eğitim gören bazı kızlarımızın ve kadınlarımızın sırf laik Cumhuriyet ilkelerine karşı çıkarak dine dayalı bir düzenini benimsediklerini belirtmek amacı ile başlarını örttükleri bilinmektedir. Bu kişiler için başörtüsü masum bir alışkanlık olmaktan çıkarak kadın özgürlüğüne ve Cumhuriyetimizin Temel ilkelerine karşı bir dünya görüşünün simgesi haline gelmektedir. Davacı Yükseköğretim düzeyinde eğitim gördüğüne göre bu ilkelerin Cumhuriyetimizin kuruluşunda ve korunmasındaki önemini bilmesi gerekmektedir. Aydın, uygar ve Cumhuriyetçi gençler yetiştirmekle görevli eğitim kurumlarının bazı kuralları öğrencilere uygulaması doğaldır. Bu kurallar herkesçe bilinen ve benimsenen Cumhuriyetin kurallarıdır. Bu kuralları öğretmek ve benimsetmekle görevli eğitim kurumlarının bunlardan ödün vermesi düşünülemez. Bu nedenle Yükseköğretim görmek üzere okula geldiği sırada dahi başörtüsünü çıkartmamakta direnecek ölçüde laik devlet ilkelerine karşı bir tutum içinde bulunan davacının okula alınmamasında yasalara aykırılık yoktur”(Danıştay 8.Dairesi, T:23.2.1984, E:1984/207, K:1984/330, Danıştay 8. Daire, T. 16.11.1987, 128/486; Danıştay 8.Daire, T. 27.6.1988, 178/512).

Danıştay başörtülü kadınların ancak eğitimsiz kadınlar olabileceğini ifade ederek, toplumun büyük bir kısmına hakaret sayılabilecek yakıştırmalarda bulunmakta, eğitim görenlerin ise mutlaka “başlarını açmalarını” istemektedir. Danıştay, başörtülü kadınların sadece aile baskısı altındaki cahil kadınlar olabileceğini ifade ederek bu öngörüye aykırı hareket edenlerin hepsi hakkında keskin genellemelerle ayrımcı uygulamayı hukuka uygun bulmaktadır. Buna göre yükseköğretim kurumlarında başın örtülmesi “masum” bir alışkanlık değildir. Zira başörtüsü kullanımı tek başına “cumhuriyetin temel niteliklerine karşı olma” anlamına gelmektedir.

Nitekim Danıştay 8. Dairesi stajyer avukatın başını örtemeyeceğine ilişkin verdiği bir

kararda adliye dışında baroya gidip gelirken başın örtülü olmasının “Atatürk ilke ve inkılaplarına aykırı”, “laik cumhuriyet ilkeleri ile bağdaşmaz” olduğunu ifade etmektedir. Kararda yer alan ifadeler, bir avukatın özel yaşamında dahi başını örtmesinin avukatlık mesleğine yaraşmayacak tutum ve davranış olarak kabul edildiğini göstermektedir:

“Türkiye Cumhuriyetinin temel ilkelerinden en başta gelenleri, Atatürk ilke ve devrimlerine bağlılık ve laikliktir. Bu ilke ve devrimlerin her biri ile çağdaş ve uygar insanlık düzeyine ulaşabilmek amaçlanmıştır. Giyim kuşam, hiç kuşkusuz, insanların geleneklerine, çevre koşullarına, kültür yapısı ve düzeyine göre şekillenir. Ülkemizde de, geleneksel yaşamın egemen olduğu kimi kesimlerde kadınlarımız, hiçbir siyasi ya da özel amaçları olmadan başlarının örtmektedirler. Ancak bir kısım kadın ve kızlarımız ise çağdaş giyim ve kuşama dışsal bir tepki ve Atatürk ilke ve devrimleri ile laikliğe karşı koyma eylemi olarak başlarını örtmektedirler. Bu dünya görüşünde olanların, din kurallarını vicdanlardan alarak bir yaşam biçimine dönüştürmek ve devleti de yine din temellerine dayamak istedikleri bilinmektedir. Cumhuriyet Devrim ve İlkeleri sayesinde özgürlük, eğitim-öğretim yurttaşlık haklarını kullanabilme olanağını elde etmiş olmalarına karşın, bazı meslek sahibi kadın ve kızlarımızın da, demokrasi ve temel özgürlüklerle bağdaşmayan bu dünya görüşünü benimsedikleri ve bunun simgesi olarak başlarını örttükleri görülmektedir. Oysa laik ve demokratik toplumumuzun bazı kurumlarında kamu görevi yapan, dava konusu olayda olduğu gibi avukatlık mesleğini seçip bu mesleğin hazırlık aşaması olan staj dönemindeki kadın ve kızlarımızın, bağımsızlık ve özgürlüğü simgeleyen laikliğe ve Atatürk İlke ve Devrimlerine en fazla sahip çıkanlardan olmaları gerekir. Bununda ötesinde avukatlık mesleğinin yargı düzeyi içindeki çok önemli yeri ve verilen kamu hizmetinin niteliği nedeniyle çağdaş Anayasa İlkelerine uyulması bir zorunluluktur. 1136 sayılı Avukatlık Yasasının 5/C maddesinde yer alan “avukatlık mesleğine yaraşmayacak tutum ve davranışlar” ifadesi, mesleğin yürütülmesi ile birlikte, avukatın tüm özel yaşamını, bu arada giyim kuşamını da kapsamaktadır. ... İlgililerin uyarmalarına karşın türbanlı olarak staja devam eden stajyerin bu davranışının laik hukuk devleti ilkesine aykırı, avukatlık mesleği ile bağdaşmaz nitelikte ve 1136 sayılı Yasanın 5/C maddesinde tanımlanan avukatlığa engel bir durum oluşturduğu açıktır.” (Danıştay 8. Dairesi, T: 02.03.1994, E:1993/843, K:1994/686).

Danıştay, bizatihi başın örtülmesinin demokrasi ve temel özgürlüklerle bağdaşmayan dünya görüşünün simgesi olarak kabul ettiğinden, bir memurun görev yeri dışında başı açık olmadığı için tesis edilen disiplin cezasının hukuka uygun olduğunu ifade etmektedir.

“05.07.2001 tarihinde Bayrak Anaokulunu görmek ve Müdürlük görevine başlamak üzere Bayram Garnizonuna gittiğinizde, garnizona girmek için beyan ettiğiniz kimliğinizde bulunan fotoğrafın türbanlı olduğu ve kimlik tespitinin ya-

pılmadığı buna göre de idareyi ve kurumları yanıltmak kurumun huzur, sükûn ve çalışma düzenini bozmak istediğiniz fiilinin faili olduğuz kanaatine varılmıştır". (Ankara Valiliği Gölbaşı İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü, T. 20.08.2001, S. B.08. 4. MEM.4.06.04.02.01.410/4667)

ifadelerini taşıyan bir işlem, yargı önüne gittiğinde Danıştay,

"Bulunduğu ortam içerisinde ve eğitim-öğretimin bir şekilde yansımalarının oluştuğu dışsal çevrede en iyi örnek konumunda olması gereken davacının, okula gelişi ve gidişleri sırasında da olsa çağdaş eğitim ve öğretimle ilgili gerek anayasa ve gerekse milli eğitim temel kanunuyla getirilen temel ilkelere aykırı davrandığı sabit olduğundan, yöneticilik görevine henüz başlamadan bu görevinden alınarak öğretmen olarak atanmasına ilişkin işlemde hukuka, kamu yararı ve hizmet gereklerine aykırılık bulunmadığı"

ifadeleriyle kararı hukuka uygun bulmuştur. (Danıştay 2. Dairesi, E: 2005/3366 K: 2004/4051).

Danıştay bu bakış açısıyla, eşin örtülü olmasını da cezalandırma için yeterli bir neden kabul etmektedir. Bir kararda şu ifadeler yer almaktadır:

"Davacının, görev alanının bir bölümünü teşkil eden eğitim-öğretim faaliyetlerinde başarılı çalışmalar yaptığı ancak, bir yöneticide bulunması gereken en önemli özelliklerden olan tarafsızlık ilkesini ihlal eder nitelikte bilgi ve duyumların küçük bir ilçede yaygın bir şekilde konuşulduğu; somut örneği olmasa da toplumun bazı çevrelere karşı zaafı olduğuna dair yorumlar yapıldığı, ayrıca bu kesim dışındakilerden aile olarak da kendilerini soyutladıkları, *laik bir ülkede dinci akımların sembolü haline gelen türbanı yanlış mesajlara neden olabileceğini düşünmeksizin eşine kullandırarak* hakkındaki söylentilerin daha da artmasının ve eğitim müessesesinin zedelenmesine neden olduğu gerekçesiyle dava konusu işlemin tesis edildiği anlaşılmıştır." (Danıştay 5. Daire, E. 1999/4212, K. 1999/4325).

Bu karar, aynı zamanda kadının nasıl giyinmesi gerektiğine ilişkin nihai kararın erkek tarafından verilebileceği ön kabulüne dayanan ataerkil bir yaklaşımı içermektedir. Mahkeme kişinin eşinin başındaki örtüden dolayı cezalandırılmasını doğru bulduğuna göre, eşinin nasıl giyinmesi gerektiğine ilişkin karar yetkisini ona ait görmektedir. Aksi halde cezalandırmazdı. Danıştay başını örten kadını bağımsız bir birey olarak kabul etmediği için, eşin başını açması ya da örtmesi için baskı yapabileceği öngörüsüne sahiptir. Bu nedenle başarılı çalışmaları olduğunu kabul ettiği bir memurun eşinin başörtülü olmasının, farklı bir şehre sürülmesi için yeterli bir neden kabul edilmektedir. Burada, sadece suç oluşturmeyen bir durumdan dolayı cezalandırmayı meşru görmekle kalmamakta, aynı zamanda suç ve cezanın bireyselliği ilkesini de çiğnemektedir.

TESEV'in "Yargıda Algı ve Zihniyet Kalıpları" araştırmasında da görüldüğü üzere, yar-

gıda belli konulardaki zihniyet kalıpları, devlet ve ideolojiler insan haklarından önce gelmektedir. Yargıtay Eski Başkanı Osman Arslan’ın emekliye ayrılırken “yargıçların cumhuriyetin temel nitelikleri konusunda taraf olması” gerektiğine yönelik ifadeleri bu görüşün yansımasıdır (Star, 25.12.2007).

Yargıçlar da ülkenin bütün vatandaşları gibi bir siyasî görüş taşıma, hayatlarını bir dünya görüşü, bir siyaset anlayışı içinde yaşama hakkına sahiptir. Ancak yargıçları diğerlerinden ayıran husus, karar verirken adalet ideali bakımından tartışılır derecede, bu siyasî görüşlerini kararlarına yansıtmaktan kaçınma mükellefiyetleridir. Bu kolay bir iş olmamakla beraber, yargıç olmak böyle bir zorluğu tahammül kudreti icap ettirmektedir. (<http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=619788>)

Bu nedenle başörtülü kadınlara karşı gerçekleştirilen bütün ayrımcı uygulamalar mahkemeler nezdinde hukuka uygun bulunmaktadır. Zira yüksek yargıya göre “yükseköğretim aşamasına gelen bir öğrenci, stajyer bir avukat, bir öğretmen genel kıyafetlerini sırf laik cumhuriyet ilkelerine karşı çıkarak dine dayalı bir devlet düzenini benimsediklerini belirtmek amacı ile kullanmaktadırlar.” Kişilerin bu iddiaya ilişkin somut bir davranışının var olmaması, gerçekten böyle düşünüp düşünmedikleri önemli değildir.

Yargı organlarının başörtüsü nedeniyle açılan davalardaki kararları, yasayı aleyhte yorumlama ve adeta “zihin okuma” ve “niyeti cezalandırma” ile sonuçlanmaktadır. Amerika Yüksek Mahkemesinin bir kararında “Şeytan bile insanın kafasından geçeni bilemez” ifadeleri (ABD Yüksek Mahkemesi, NLRB v. Donnelly Garment Co. 330 US 219, 229, 1947) yer almaktadır. Bu ifade, yargıçların her hangi bir konuda bir insanın kafasından geçeni, açıklamadığı zihni işlemleri ortaya çıkaracak güçte olmadıkları gerçeğini ortaya koymaktadır. Bir kadının başının örtülü olması, yargı organları tarafından her türlü yorumun yapılması için yeterli bir neden olarak kabul edilmektedir. Yargı kararlarında somut hükümler yerine genele yönelik ve ispatı mümkün olmayan yorumlar yapılması, başını örten kadınlara karşı yapılan ayrımcı muamelenin hukuki olmadığını, siyasî ve ideolojik bir tavır olduğunu göstermektedir. Türkiye hukuk sistemi Anayasa’nın 125 ve 153. maddeleri yargı organlarının, kanun koyucu yerine geçmesini açıkça yasaklamaktadır.

3. Laiklik İlkesi Yasağa Gerekçe Olabilir mi?

Yargı kararlarında başörtüsü yasağı, genel olarak “laiklik” ilkesi gerekçe gösterilerek haklılaştırılmaya çalışılmaktadır. Başörtüsünün kamu kurumlarında yasaklanması gerektiğini iddia edenler zaman zaman laikliğin başörtüsüne engel olduğunu ileri sürmektedirler.

Oysa laiklik prensibi, farklı din veya inançların bir arada bulunabileceği demokratik bir toplumda, devletin eğitim ve öğretim dahil, vatandaşlara karşı yükümlülüklerini yerine getirirken, dinler ve inançlar karşısında nötr olmasını (denominational neutrality) gerektirmektedir. Laik devlet, vatandaşlarına tarafsız bir şekilde muamelede

bulunmak zorundadır. Tüm dini inançlara karşı eşitlikçi ve temelde saygılı bir tutum sergilemek zorundadır. Laik devletler, tarafsız bir şekilde vatandaşlarına eşit muamelede bulunur. Devletin tarafsız olması, inanca göre pozitif ya da negatif herhangi bir ayrımcılık yapmamasını gerektirmektedir. Bu çerçevede Türkiye’de laik bir devletin mevcut olması, başörtülü kadınların eğitim ve çalışma başta olmak üzere diğer sivil ve siyasi haklarından yoksun bırakılmasını meşru hale getirmemektedir. Laik bir devlette bireylerin başını örtmesi ya da örtmemesinin pratik hayattaki sonuçları aynı olmalıdır.

Laikliğin toplumsal yaşamda din ile ilgili hususların hepsini saf dışı etmek, dini bir pratiği yerine getirmek isteyen kadınlara farklı muamele yapılması gerekliliği anlamına gelmediği, bizzatıhi Anayasa’nın gerekçesinde belirtilmektedir. Anayasa’nın 2. maddesinin gerekçesinde laiklik ilkesi aşağıdaki şekilde açıklanmaktadır:

“Hiçbir zaman dinsizlik anlamına gelmeyen laiklik, her ferdin istediği inanca, mezhebe sahip olabilmesi, ibadetini yapabilmesi ve dini inançlarından dolayı diğer vatandaşlardan farklı bir muameleye tâbi kılınmaması anlamına gelir...”

Ancak Türkiye pratiğinde laiklik, anlam kaymasına uğramış durumdadır. Devlet diyanet ve dini pratiklere ait söylemleri ile dini alanı belirleme ve yönetme çabası içindedir. Mustafa Erdoğan’ın da ifade ettiği üzere;

“Türkiye laikliğinin din ve politika bağlamında, temel olarak kilise ve devlet arasındaki ayırıma ve tarafsızlığa dayanan Batı modeli ile çok fazla ortak yanı yoktur. Türkiye modeli, (daha çok) din üzerinde devlet kontrolüne ve dini uygulamalara karşı önyargıya dayanan bir modeldir. Devletin dini yaşam üzerine hükmetmesini sağlayan temel yapı da, Diyanet İşleri Başkanlığı’dır. Anayasa 136 madde “Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, lâiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir.” hükmünü içermektedir. Devlet de, Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla, din adamlarını eğitir ve bütçelendirmekte, camiler inşa etmekte, okullardaki din eğitimini denetlemekte ve hatta camilerde verilen hutbelerin içeriğini belirlemektedir.”(Erdoğan, “Türkiye’de Başörtüsü Problemi Hukuki mi Yoksa Politik mi”).

Türkiye’de laiklik, devletin dinler ve inançlar karşısında tarafsızlığını değil, dinin devlet eliyle biçimlendirilmesi anlamını taşımaktadır. Bu durum da Fransa’da olduğu gibi Türkiye’de de laikliğin toplumsal uyum yerine, çatışma ve kaosun aracı haline dönüşmesine neden olmaktadır. Zira devlet kendi tanımladığı din kategorisine uygun olmayan dini var oluş biçimlerini meşru kabul etmemektedir. Din yalnızca vicdana hapsedilmeye çalışılmakta ve dışa her türlü yansımaya engel olunmaktadır (Denli, Sivil Toplum, 2003:69).

Türkiye’deki laikliğin devletin tarafsızlığını ifade eden bir ilke olmayıp, ideolojik bir nitelik taşıması Anayasa Mahkemesi’nin kararlarında da ifadesini bulmaktadır. Mahkeme’ye göre, “laiklikle bağdaşmayan tüm özgürlükler konusunda hak talep etmek yasaktır” (RG T:05.07.1989 No:20216), “laiklik sosyal ve kültürel hayatın düzenleyici prensibidir ve Türkiye’nin yaşam felsefesidir”, “laiklik diğer anayasal prensiplerin üzerinde hakim olan bir fikiirdir” (RG T:22.02.1998 No:23266), “Türkiye Cumhuriyeti’nin başlangıç ve yüce bir prensibidir. Diğer anayasal prensipler- demokrasi, yasa kuralı ve insan hakları- laikliğe bağlıdır ve sadece buna uygun olarak yorumlanan bir anayasal otoriteye sahiptir”.

Bu bakış açısıyla üst düzey yargı ve ordu mensupları ile seçkinler tarafından laiklik, toplumun dinî değer ve pratiklerinin engellenmesini meşru, hatta kimi durumlarda gerekli kılacak bir ilke olarak yorumlanmaktadır. Yaşam dinden arındırılmaya çalışılmakta ve insanlardan –örneğin devlet memuriyetine girerken veya okula giderken dinî pratiklerini evde bırakmaları gibi- bir tür şizofren kişilik yapısı geliştirmeleri beklenmektedir (LDT, 2005:18).

Demokratik bir toplumda insanların belli bir dini inanca veya felsefi görüşe mensup olması veya olmaması, insanların günlük yaşantılarını inanç ve felsefi görüşlerine göre şekillendirmeleri, insan hakları literatüründe “farklı olma hakkı” kapsamında mütalaa edilmektedir. Her toplumda kaçınılmaz, toplumun dokusundan kaynaklanan farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıklar toplumda etnik, kültürel ve dini nedenlerle ortaya çıkabilir. 25 Aralık 1981 tarihli Birleşmiş Milletler Din ve İnanca Dayalı Her Tür- lü Hoşgörüsüzlüğün Tüm Formlarının Kaldırılmasına İlişkin Deklarasyon’un 2. maddesinin ikinci fıkrasına göre “devlet, belirli bir din veya inanca dayalı olarak farklılaş- tırmada (distinction), dışlamada (exclusion), kısıtlamada (restriciton) veya ayrıcalık tanımada (preference) bulunmamalıdır” (25 Kasım 1981 tarihli Birleşmiş Milletler, Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, md. 2(2)).

Demokratik bir toplum temelini oluşturan çoğulculuk ilkesi dikkate alındığında laiklik ilkesinin dini pratikleri engellemenin hukuki gerekçesi olamayacağı açıktır. Laiklik, kimseye başını açma ya da örtme noktasında zorlama yapılmasını gerektir- memektedir. Çoğunluğun aynı dine mensup olduğu gerekçesiyle çoğunluğun dini inançlarının yerine getirilmesinin engellenmesi laiklik ilkesi ile açıklanamaz.

Sonuçta farklılıkların bir arada barındırılması çoğulculuğun doğasında mevcuttur. Toplumsal hayata ilişkin din, dil, ırk, yaşam tarzı, cinsel yönelim, giyim kuşam gibi farklı algılamalar, bir arada yaşamayı engellemez. Çoğulculuk, kişilerin kimlikleriyle ortak mekânlara katılabilmelerini gerektirmektedir.

Özgürlükçü toplumlarda, kişisel özgürlüklerin kendi inanç ve doğruları yönünde kullananların (istemeler de) diğerlerinin özgürlüklerini kısıtlayıcı bir ortam yarat- ma tehlikesinden bahsedilirse, liberal demokratik devletin yapması gereken farklı

kesimlerin özgürlüğünü eşit şekilde yaşamasını sağlayacak yasal düzenlemeleri oluşturmak, örneğin kimsenin örtünmeye zorlanmamasını sağlamaktır. “Devletlerin görevi, gerginliğin taraflarını ortadan kaldırmak değil, çatışma içindeki grupların birbirlerini hoşgörüyü karşılamalarını sağlamaktır” (AİHM ŞERİF : prg.53). Aynı şekilde Uluslararası Af Örgütü’nün de ifade ettiği üzere “devletin görevi kadının tercih hürriyetini kısıtlamak değil, korumaktır. Her devlet kadının şiddet ve zorlama tehdidi olmaksızın seçim yapabileceği güvenli bir ortamı sağlamakla görevlidir” (AI, <http://thereport.amnesty.org>, 2007: 8).

Bu noktada laiklik ilkesinin yükseköğretim kurumlarına ait mekânlara girebilmek ya da kamu hizmeti sunabilmek için başın açılmasını gerektirmediği açıklık kazanmaktadır.

4. Başörtüsünün “Siyasi Simge” Olduğu İddiası Yasağı Meşru Kılar mı?

Kadınların başlarının açmaya zorlanması aksi takdirde temel haklarından mahrum bırakılması karşısında ileri sürülen argümanlar, “türbanın siyasî bir simge” olarak kullanılması, “irticai bir nitelik taşıması” ve “teokratik devletten yana olmayı ifade etmesi” “çağdaş olmayan kıyafetin kabul edilmeyeceği” gibi iddialardır. “İrtica” örneğinde olduğu gibi kesin bir tanımlaması olmayan bu iddialar hukuki bir sınırlama sebebi teşkil etmemektedir.

“Türkiye’deki resmî söylem, aslında devletin kimsenin kılığına kıyafetine karışmadığı, ancak ‘bazı çevreler tarafından ‘çağdaş olmayan kıyafet’ tanımının bir siyasî sömürü aracı olarak kullanılması’ üzerine bu uygulamaya gidildiği biçimindedir. Türkiye’de yaklaşık 14 milyon civarındaki kadın başını örtmektedir. (MİLLİYET: 31.05.2003) Bu kadınların haklarını kullanamayacaklarını iddia eden otoriter bir zihniyetin toplum hafızasında meşru kabul edilebilmesi için göstermelik de olsa bir farklılığa ihtiyaç vardır. Bu nedenle Türkiye’de dini inançları gereği başını örten kadınların haklarının kısıtlanmadığı, ancak siyasî simge olarak başını türbanla örten kadınların farklı olduğu iddia edilmektedir. İsrarla gerçekleştirilen “türbanın Anayasa ve kanunlara aykırı olduğu” söylemi de bu bakış açısıyla türetilmiştir.

Evde oturan nineye, ev kadınına ya da pazardan alış verişi yapan kadına “başörtülü” denirken üniversite öğrencisi, doktor, lüks alış verişi merkezine giden kadın ya da cumhurbaşkanı eşinin farklı nitelendirilmesi türban ve başörtüsü arasında fiili ve hukuki anlamda ayırım olmadığını göstermektedir. Kocasının ödül almak için gittiği İstanbul Üniversitesi’nin otoparkında arabada dahi oturmasına izin verilemeyen 66 yaşındaki ev kadınının varlığı (Zaman “Eşinin ödül törenine alınmayan Ayşe teyze bahçeden de kovuldu”, 06.04.2005) bu tarz bir ayırımı geçersizliğini ortaya koymaktadır. Sonuçta yazma/tülbent takan yaşlı kadınlar da yükseköğretim kurumlarına ait mekânlara alınmamaktadır.

Gerçekte, bu ‘bazı çevreler’ veya ‘sömürü’ gibi hukukî bakımdan suç teşkil etmeyen özneler ve varsayımlara dayanarak bir yasaklama getirilemez. Aslında bu tür ‘çevreler’in yaptıkları nedeniyle bütün başörtülü kadınların kollektif cezalandırılmaya tâbi tutulmasıdır. Milyonlarca kadının tümünün başlarını “siyasî gerekçelerle” örttüklerini savunmanın mümkün olmadığı, tüm başörtülü kadınları kapsayıcı bir değerlendirme yapılamayacağı açıktır. Zaten, insan hakları çerçevesinde bakıldığında, bireylerin başkalarına zorlamadıkları sürece -siyasî olanı da dâhil- herhangi bir nedenle başlarını örtbileceklerini, bunun sadece onların bireysel bir tercihi olarak değerlendirilmesi gerektiği ve yasaların buna saygı göstermek zorunda olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Pratikte, kimin dinî, kimin siyasî veya başka gerekçeyle başını örttüğünü tespit etmek mümkün olmadığı gibi, bunu araştırmak devletin görevi de değildir. Tersine, devletin bu alanda yapması gereken, tarafsız kalmak ve kadınların başlarını örtme veya örtmeme biçimindeki tercihlerini özgürce kullanmalarını hukukî güvence altına almaktır.” (LTD, 2005: 25)

Dini bir pratiğin “siyasî” olduğu iddiasıyla yasaklanması din özgürlüğünün hiçe sayılması ile sonuçlanmaktadır. “Başörtüsünün siyasî bir simge olduğu, türbanın siyallaştığı” ifadesi, birçok Müslüman kadın için başörtüsü takmanın onların içten ve kişisel bir tercihleri olup samimi dinî inançlarının bir ifadesi ve sadece dinin getirdiği bir bütünün parçası olduğunu ispatayan araştırmalarla tezat halindedir (Çarkoğlu-Toprak 2006).

“Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset” konulu çalışmada “niye örtüyorlar” sorusuna verilen cevaplar, başörtüsünü siyasî bir simge olarak görenlerin oranının ihmal edilebilir bir düzeyde olduğunu göstermektedir. Bu araştırmaya göre örtünme sebepleri şöyle sıralanmaktadır:

- Örtünmek İslamın emri olduğu için örtüyorum diyenler % 71.5
- Bu benim siyasî bir hareketin parçası olmak anlamına geldiği için % 0.4
- Eşim/nişanlım istediği için % 0.9
- Ailem (eş dışında, anne baba kardeşler) istediği için % 0.2
- Ailem istediği için değil toplum içinde rahat dolaşabilmek için % 1.2
- Çevremde herkes başını örtüyor benim örtmemem olmaz, % 7.6
- Başörtüsünü namuslu bir kadın olmanın şartı olarak görüyorum % 3.4
- Gençken örtmezdim yaşlanınca örtüyorum 1999’ da % 7
- Başımı örtmek kimliğimin ayrılmaz bir parçası, başım örtülü olmasa kendimi toplum içinde çıplak gibi hissederdim % 3.9

Bu araştırmacının da gösterdiği gibi başörtüsü dinî bir sembol değildir; başını örten kadınlar açısından dinin bir emridir. Müslüman kadınlar başlarını dindarlıklarının, siyasî düşüncelerinin ya da ideolojik görünürlüklerinin bir belirtisi olduğu için değil, Allah’ın böyle emrettiğine inandıkları için örtmektedirler. Başörtüsünün salt bir sembol olduğu için kullanıldığını kabul etmek, başını örten kadınların hayat boyu eylem

içinde olduğunu iddia etmek anlamına gelmektedir.

Nitekim yapılan yorumlar artık masa tenisi turnuvalarına katılan genç kızların dahi “türbanlı olarak kamusal alanda bulunamayacakları” gerekçesiyle engellenerek lisanslarının iptal edilmesine neden olmaktadır. (09.04.2008, http://www.aktifhaber.com/news_detail.php?id=164134) Bu durumu meşru hale getirmek için ileri sürülen “kıyafet serbest olursa herkesin örtünme konusunda baskı yaşayacağı” iddiası, “camiye/kiliseye giden kişi sayısı arttı, bu durum camiye/kiliseye gitmeyenler üzerinde baskı oluşturuyor, camiye/kiliseye gitmeleri ve gittiklerinden bahsetmeleri yasaklanmalı” tarzında totaliter düşünce ile eşdeğerdir.

Bu noktada “türbanın siyasi simge” olduğu ve üçüncü kişilerin haklarının korunması ve onların olumsuz etkilememesi için yasaklanması gerektiği yönündeki iddiaların hukuki geçerliliği yoktur.

5. Kamusal alan dışlama gerekçesi oluşturur mu?

Türkiye’de başörtüsü yasaklarının gerekçelerinden biri de, kamusal alanda dini sembollerin kullanılamayacağıdır. Türkiye’de kamusal alan, dini sembollerin yer almaması gereken, bu kapsamda başörtülülerin dışlandığı seküler bir alan olarak belirlenmeye çalışılmaktadır. Başörtülü kadınlara karşı ayrımcı muameleye gerekçe olarak “kamusal alana başörtülülerin giremeyeceği” iddiası ileri sürülmektedir. Bir sanık başını örttüğü gerekçesiyle duruşma salonundan çıkartıldığında Yargıtay 4. Ceza Dairesi, yükseköğretim kurumları gibi mahkemelerin de kamusal alan olduğunu, bu nedenle örtülü bir kadının mahkemede savunma hakkını kullanamayacağını beyan etmiştir (Radikal, 07.11.2003).

Her şeyden önce, siyaset felsefesinin konusu olan kamusal alan, hukuki bir kavram değildir (Özcan, Birikimler, 2003:204) ve kamusal alanın herkes tarafından kabul edilebilir ortak bir tanımına ulaşılmış değildir (Coşkun, Yeni Şafak, 22.08.2007).

Kamu, sözlük anlamı bakımından, herkes; kamusal ise herkes için ortak olan demektir ve bu haliyle de özel ve siyasal alan dışılığı ifade etmektedir (Aydın, Ümran, 2002). Hukuk terminolojisinde “kamu hukuku”, “kamu hizmeti”, “kamu görevlisi” gibi terimler bulunmaktadır. Fakat “kamusal alan” yoktur. Hukuki olmayan bir kavramın temel bir hakkın yasaklama gerekçesi olmasına imkân bulunmamaktadır. Rölatif bir kavramın hukuki olarak nitelendirilmesine imkân yoktur. Hukuki değil siyasi bir nitelik taşıyan ve hukuki bir kuralın taşıması gereken somutluktan uzak olan bir kavrama dayanarak hukuki bir hüküm tesis edilemez.

Öte yandan, kamu (public), sözlük anlamı itibarıyla herkes, genel, umum, halka ait, umumi, açık, aleni demektir. Kamu, herkese ve herkesin denetimine açık, ortada olan anlamlarını içerir. Tüm kaynaklarda kamu, tüm insanları, halkı ve toplumu ifade eder. Kamusal alan sivil toplum alanıdır. Bu nedenle kamulaştırılan yer topluma tahsis edilir.

Bu noktada kamusal alan, ne başörtüsüne yönelik ayrımcı uygulamayı meşrulaştıracak, ne de bu konudaki tartışmaları sona erdirecek bir kavramdır. Bu kavram, özellikle Habermas ve Arendt’in çalışmalarıyla gündeme gelmiştir. İki düşünür de kamusal alanı, devletin ve ekonominin alanlarından farklı bir siyasal alan, kurumsal tartışmanın, müzakerenin, mutabakatın ve eylemin yurdu olarak görürler (Cantek, www.ilet.gazi.edu.tr/cantek/habermas). Bu konuda otorite kabul edilen Habermas, “Kamusallığın Yapısal Dönüşümü” isimli eserinde kamusal alanı, genel anlamda, sonuçlarından etkilenebilecek herkesin pratik tartışmaya girip anlaşmaya vardığı alan olarak tanımlamaktadır (Habermas, 2000: 61). Habermas’a göre kamusal alan, demokratik topluma ulaşmada etkili olan, kısıtlamalardan uzak, farklı fikirlerin tartışılabildiği ve kamu görüşünün netlik kazandığı söylem pratikleri ve medya yapılarıydı (Çaha, Doğu-Batı, 1998). Bu modelde kamusal alan “özgürlüğün kendini gösterebildiği” yerdir (Benhabib, Cogito, 1996). Türkiye’de ise kamusal alan, başını örten kadınlar için yasaklama alanı olarak sunulmaktadır. Uygulamada kamusal alan genişletildikçe, özgürlük alanı kısıtlanmaktadır (Denli, Sivil Toplum, 2003: 69).

Vahap Coşkun’un da ifade ettiği üzere siyaset felsefesinin tartışılan ve ileride de daha çok tartışılmaya namzet bir kavramı olan kamusal alandan hareketle, farklı toplumsal kesimlerin karşılaştığı aktüel sorunları çözecek bir hukuk kuralı tesis etmek mümkün değildir. Üniversite öğrencileri ve devlet memurlarına uygulanan -ve giderek üst düzey memurların eşlerine de uygulanma temayülü gösteren- kıyafet ayrımcılığı, bireylerin yaşamlarını etkileyen bir sorundur.

Devletin insanlar tarafından ortak ihtiyaçların karşılanması için kurulduğu ve onlara hizmet için var olduğu, vatandaşlarının dillerine, düşüncelerine, kıyafetlerine göre farklı hizmet verilemeyeceği gerçeği göz ardı edildiğinde, hastanede yatabilmek veya mahkemece kamusal alan olarak nitelendirilen kütüphaneye girebilmek (İstanbul 1. İdare Mahkemesi, T. 23.12.2003, E.:2002/1666, K.:2003/1613; Danıştay 8. Daire T. 07.02.2005, E.:2004/3421, K.:2005/460) “suç” engellenmesi gereken bir davranış haline getirilebilmektedir. Bu yasağı mantıksal sonuçlarına uygun biçimde uygulamak söz konusu olduğunda, bireyden camiye gidebilmek için başını açmak zorunda olduğunu dahi söylemek mümkündür. Çünkü bu yaklaşıma göre, devlet memurunun görev yaptığı, kamu hizmeti verilen camiler de kamusal alandır.

“Kamu”nun bir araya gelip tartışma olanağı bulduğu her yer ve mekân, kamusal alandır. Özel mülkiyet dışındaki yerler kamusal alan olduğundan, “başörtüler kamusal alana giremezler” ifadesi, geniş anlamda kullanıldığında, evden dışarı çıkarken başın açılmasını gerektirmektedir. Caddelerin, sokakların, kaldırımların dahi kamusal alan olduğu gerçeği, bu kavramdan hareketle totaliter uygulamalara kaynaklık edecek yorumlarının kabul edilemezliğini göstermektedir.

İçeriği onu kullanan kişiye göre değişen kamusal alan kavramı temel alınarak, hukuki bir düzenleme gerçekleştirilemez. Kamusal alana başörtülülerinin giremeyeceği iddiasının hiçbir hukuki geçerliliği yoktur.

6. AİHS’nde Din Özgürlüğü ve AİHM Kararları Yasağı Haklı Kılmakta Mıdır?

Din ve vicdan hürriyeti, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’nin 9. maddesinde güvence altına alınan kişiye bağlı dokunulmaz bir haktır. İnsan Hakları Avrupa Komisyonuna göre, düşünce, vicdan ve din özgürlüğünü güvence altına alan 9. madde “içsel alanı” korumaktadır. Ayrıca, din veya inancın, genel olarak tanınmış bir biçim altındaki pratik yanları olan tapınma gibi inanca sıkı sıkıya bağlı olan eylemleri korumakta (AİHK X- Birleşik Krallık, D. R. 6886/75: 10; AİHK VERENINING- Hollanda, T.:13.05.1986, No:11308/84, D. R. c. 46: 200) ve bu özgürlüğün bilinen bileşenlerini ve yine bireysel durumlara etkisini de dikkate almaktadır. (YAŞAR, 2000:41, dn.114).

Din, inananların kimliğini ve yaşam tarzını oluşturan en hayati unsurlardan birisidir. Bu özgürlük, bir inanışa sahip olma veya olmamayı ve bir dinin kurallarını uygulayıp uygulamama özgürlüğünü de beraberinde getirir (AİHM KOKKINAKIS-Greece, judgment of 25 Mayıs 1993, Series A no. 260-A, p. 17: prg.31; AİHM BUSCARINI-San Marino [GC], no. 24645/94, ECHR 1999-I: prg.34v). İnsan, aklıyla öğrenen, aklıyla, kalbiyle, yüreğiyle, vicdanıyla inanan ve etrafını değerlendiren bir varlık olduğu için haklar açısından sınırlama getirilemeyecek en sert çekirdeği, düşünce ve inanç özgürlüğü oluşturmaktadır.

Medeni ve Siyasal Haklar Sözleşmesi ve İnsan Hakları Komitesi başörtüsü nedeniyle ayrımcılık yapılmayacağını net olarak ortaya koymuştur. Buna rağmen AİHM önce Karaduman akabinde Şahin kararı ile başörtülü öğrencilerin eğitim hakkının kısıtlanmasının demokratik bir toplumda kabul edilebilir olduğuna karar vermiştir.

a. AİHM’nin Yanlış Bir Örneği: Leyla Şahin Kararı

Leyla Şahin, yükseköğretim kurumlarında başörtüsü yasağı başladığında beşinci sınıfta olan bir tıp öğrencisidir. İstanbul Üniversitesi’nin genelge ile başörtülü öğrencileri okula almamaya başladığında AİHM’e müracaat etmiştir. AİHM ilk olarak 02 Temmuz 2002’de başvurunun “kabul edilebilirliğine” karar vermiştir. (Avrupa İnsan Hakları Komisyonu, 1993 yılında diplomaya başörtülü fotoğraf yapıştırılmaması ile ilgili olarak Şenay Karaduman ve Lamia Akbulut hakkındaki başvuruların “kabul edilemezliğine” hükmetmişti. (AİHM KARADUMAN-Türkiye, 16278/90, 03.05.1993, DOĞRU 2000). 4. Daire, müracaattan altı yıl sonra Leyla Şahin’in başvurusunu reddetmiştir. Mahkeme din özgürlüğünün ihlal edildiğini, ancak bu müdahalenin Türkiye şartlarında kabul edilebilir olduğuna hükmetmiştir. Büyük Daireye göre, üniversitede başörtüsü giyinme hakkının engellenmesi, dini inançlarını toplumda gösterme hakkına devletin bir müdahalesidir (AİHM ŞAHİN-Türkiye, Rozakis-Vajic Müsterek Kanaati). Buna karşın, Türkiye’de laiklik ve eşitlik ilkeleri nedeniyle yasak uygulanmakta ve kamu düzeni ile üçüncü kişilerin hakları bu müdahaleyi kabul edilebilir hale getirmektedir.

Büyük Daire, din özgürlüğünün, demokratik toplumun kurucu unsuru olduğunu beyan etmiş, fakat AİHS 9. maddesinin din motifli her eylemi korumadığının altını

çizmiştir. “Eğitim hakkının demokratik bir toplumda insan haklarının geliştirilmesi için vazgeçilmezliğini”; “Yükseköğretimden yararlanmanın eğitim hakkının doğal bir parçası olduğunu”; devletin eğitim kurumlarına etkili erişim sağlama zorunluluğunu bildirmiştir. Leyla Şahin’in “çeşitli, ders ve sınavlara başörtülü olarak girmesinin engellenmesinin eğitim hakkının kısıtlanması olarak değerlendirilmiştir. Leyla Şahin’in “üniversiteye giriş sınavındaki başarısının bir sonucu olarak hak kazandığı üniversiteye gitme ve istediği bölümde eğitim alma hakkının var olduğunu da” kabul etmiştir. Ancak başörtüsü nedeni ile yapılan müdahaleyi “öğrencilerin çıkarlarını korumaya yönelik” bulmuştur.

Şahin kararı genel olarak somut olay ve olgulara dayanmaksızın, Türk Anayasa Mahkemesi’ne atıf yapılarak “başörtülü öğrenciler eğitim görürlerse başı açık öğrencilere dayatma oluşabileceği” iddiasına dayanmaktadır. Türk Anayasa Mahkemesinin başörtüsünü “bireysel hayatta dinin tezahür biçimi olduğu için” “özgür düşünce gereklerine” ve “akıl ve bilimin gereklerine” aykırı sayan kararı (1989/1 E. 1989/12 K., 07.03.1989 RG, AMKD S.25 s.149), Şahin kararında gerekçe gösterilen Karaduman kararında da belirleyici olmuştur (VAKUR, 1998:43; ÖKTEM, A.E., 2002: 493, dn.1435).

Büyük Daire, Türk Anayasa Mahkemesi kararlarına atıf yaparak, laikliğin bireyi aşırı eğilimli gruplardan korumayı amaçladığını vurgulamıştır. Türkiye gibi toplumlardaki aşırıların varlığı ve çoğunluğu Müslüman olan bir ülkede İslâmi bir kuralın yerine getirilmesinin, yerine getirmeyen kişiler üzerindeki etkisinin dikkate alınması gerekliliğinden söz etmiştir. Cinsiyet eşitliğini ve kadın haklarına verilen önemi vurgulamıştır.

Ancak mahkeme, somut gerçeklikte yükseköğretim kurumlarında başın açık olması şartının getirilmesini gerektirecek meşru bir nedene dayanmamıştır. Başörtülü öğrencilerin eğitim hakkının tamamen kullanılamaz hale geldiğini, kadınlara kendi kıyafetlerini dahi belirleme hakkının verilmemesinin, cinsiyet eşitliği ve kadın hakları ile nasıl bağdaştırıldığı konularına da girmemiştir.

Özetle Mahkeme, kısıtlamayı haklılaştırmak için yaşanmış gerçeklikleri değil, ileride yaşanması muhtemel olası tehlikeleri esas almıştır. Mahkeme somut gerçekleri göz ardı ederek, devletin takdirinde olduğu iddiasıyla yaşanan somut hak ihlaline göz yummuştur.

Muhalefet şerhinde belirtildiği üzere;

“Toplumsal kaygılar ve tasalar değil, tartışılmayacak gerçekler ve şüphe getirmeyecek yasal nedenler toplumsal ihtiyaç gerekçesi olarak sunulabilirler. Kaygıların değil, mevcut durumların varlığı halinde AİHS tarafından güvence altına alınan hakların ihlali meşru kabul edilebilir. AİHM içtihatları da temel hakka müdahalenin var olması durumunda, basit iddiaların yeterli olmadığını, bu iddiaların so-

mut örneklerle desteklenmesi gerektiği yönündedir.”(SMITH ve GRADY- Birleşik Krallık, 27.09.1999: prg. 89).

Şahin kararında ise AİHM, daha önceki kararlarında aranan bu şartın somut olarak yerine gelmediğini önemsenmemiştir. Bu nedenle karar, AİHM’in en tartışmalı kararları arasında değerlendirilmektedir.

Mahkeme, idarenin Sözleşme yükümlülüklerini yerine getirirken başörtüsü gibi hassas bir konuda takdir yetkisi olduğunu, kendisinin yargılama yetkisinin, ikincil nitelikte olduğunu ve tek düze çözümler dayatamayacağını söylemiş, (AİHM ŞAHİN-Türkiye, Tulkens Muhalefet Şerhi: prg.2) ret yönündeki kararını da bu kabullere dayandırmıştır. AİHM’in yetkililerin takdir yetkisi olduğu gerekçesi ile denetimden kaçınması, görevini yerine getirmekten de kaçınması anlamına gelmektedir. Mahkeme evrensel bir insan hakları standardı oluşturmak üzere kurulmuştur. Her ülkenin haklarını kısıtlamada takdir yetkisinin bulunması halinde ortak bir standart oluşturmak mümkün olmayacaktır.

Kaldı ki Sözleşme tarafından garanti edilen din özgürlüğünün ihlal edilmesi sadece yerel bir sorun değildir. Bu konu AİHS’e üye devletler için de önem taşımaktadır. Mahkeme Şahin kararında, Avrupa’da bu konuda bir konsensüsün oluşmamasını gerekçe göstererek bütün üye ülkelere örnek gösterilebilecek bir hüküm vermekten özellikle kaçınmıştır. Halbuki muhalefet şerhinde Hakim Tulkens’in de belirttiği gibi, “üniversitelerle ilgili Avrupa’da farklı bir uygulama mevcut değildir” (AİHM ŞAHİN-Türkiye, Tulkens Muhalefet Şerhi: prg.3). Başörtüsü konusunda en sert tavrı sergileyen Fransa’da bile dini sembollere yönelik yasak devlete ait ilköğretim ve liselerde geçerli olup, özel okulları ve üniversiteleri kapsamamaktadır. (ARSLAN, 2005:73). Bu ülkede dahi başörtüsü takan öğrencilerin eğitim görebileceği özel ilkokul ve liseler mevcuttur. Üniversiteler de ise başörtüsü ile ilgili herhangi bir yasak mevcut değildir. Zira farklı görüşlere hayat hakkı tanımayan sistemlerin kendisini demokrasi olarak adlandırmaya imkan yoktur.

Mahkeme ise Şahin kararında, konunun her ülkede farklı bir şekilde düzenlendiğini ve bu konuda ortak bir Avrupa standardı bulunmadığını ve bu nedenle devlete bu alanda bırakılan takdir hakkının daha geniş olduğunu vurgulamaktadır. Bu saptama da yanıltıcıdır. Çünkü Mahkemenin de bahsettiği gibi Avrupa’da birlik bulunmayan konu, üniversite öncesi eğitimde öğrencilerin ve öğretmenlerin başörtüsü takmasıdır. Devletin henüz reşit olamayan bireylerin dini izhar özgürlüğüne karışması veya onların eğitiminden sorumlu kişilerden dini kişiliklerini belli etmemelerini istemesinin sözleşme açısından sorun yaratmayacağı iddia edilebilir. Ancak aynı şeyi hayata ilişkin her türlü kararını özgür iradesi ile almaya yetkin reşit bireyler olan üniversite öğrencileri açısından söylemek mümkün değildir. Bu konuda Avrupa’da bir ortak standart vardır. Mahkeme’nin gönderme yaptığı devletlerin hiçbirinde, üniversite eğitimine başörtüsü veya başka dini bir kıyafetle girmek yasak değildir. İlköğretim-

deki öğrencilerden farklı olarak, eğer reşit bir üniversite öğrencisi üniversitede baskı altındaysa her türlü sosyal ortamda da baskı altında olma ihtimali vardır ve bütün bu durumlarda gereken önlemleri çok geniş bir yelpazede almak zorundadır. Avrupa Konseyi Parlamenter Asamblesi’nin Tavsiye Kararı’nda da vurgulanmaktadır (ALTIPARMAK/ KARAHAN-OĞULLARI, 2005:189). Tavsiye kararında devletlerin, dinler arası hoşgörüyü destekleme, giyim de dahil olmak üzere dini teamülleri kolaylaştırma ödevleri altında olduğu ifade edilmektedir (aynı doğrultuda Bkz. BM İnsan Hakları Komitesinin Genel Yorumu, prg. 4. BM İnsan Hakları Komitesi, Din ve Vicdan Hürriyeti’ne ilişkin Genel Yorumu’nda; sınırlandırmaların, sınırlandırmaya neden olan özel nedenle ölçülü olması gerektiğini belirtmektedir. Human Rights Committee, General Comment 22, Article 18 (Forty-eight session, 1993). Compilation of General Comments and General Recommendations Adopted by Human Rights Treaty Bodies, U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev. 1 at 35 (1994), para. 8).

Tavsiye kararına göre bu koruma alanının dışında kalan tek husus, “dini aşırılıktır”. Şahin kararında başörtüsünün yasaklanması makul kabul edilebilmesi için aşırılığın bir parçası olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak yasağın başladığı İstanbul Üniversitesi’nde başörtüsünün neden olduğu tek bir gerginlik mevcut değildir. Zaten olsaydı dahi Mahkemeye göre devletlerin görevi, gerginliğin taraflarını ortadan kaldırmak değil, çatışma içindeki grupların birbirlerini hoşgörüyle karşılamalarını sağlamaktadır (AİHM ŞERİF-Yunanistan, B. No: 38178/97, 14712/1999: prg.53).

Buna karşın Şahin kararında “kurumların takdir payına saygı duyulduğu, orantılılık ve hakkaniyet ilkelerini uygulayarak üniversite yetkililerinin kurallarını değiştirmeye kalkamayacağı” ifadeleri yer almaktadır. Bu durum da, AİHM’in Sözleşmedeki hakların ihlaline karşı bireysel mağduriyetleri ortadan kaldırma amacı ile çalışmaktadır. Mahkemenin Sözleşme tarifi ve Devletlerin üniversitede türban/başörtüsü kullanılması konusunda geniş bir takdir payı bulunduğu sonucunu çıkartması tartışmaya açıktır (GEMALMAZ, 2005:1304).

AİHM, evrensel anlamda insan hakları ihlallerini önlemek ve yüksek bir demokrasi standardı oluşturmak” (COŞKUN, Zaman, 06.07.2004) hedefiyle kurulmuş bir yargı organıdır. Kuruluş gerekçesi, kişilerin bireysel haklarını devlete karşı savunmaktır. Buna karşın kararda yer alan genelleştirilmiş soyut ifadelerle, incelenen olayın özellikleri uyuşmamaktadır (ERDOĞAN, www.liberal-dt.org.tr, 01.07.2004). AİHM Leyla Şahin ve Türkiye’de başını örten kadınlar hakkında kendisine bildirilen başı açık öğrencileri olumsuz etkiledikleri, onların haklarını ihlal ettikleri tarzındaki gerçek dışı söylemlere kayıtsız şartsız inanmayı seçmiştir. Kararında da yapay, sübjektif ve her tarafa çekilebilen argümanları, yasağın meşruiyet gerekçesi olarak sunmuştur. Bunun için Türk Anayasa Mahkemesi kararında yer alan genel ve Leyla Şahin ile ilgili olmayan hususlara dayanmıştır. İddiaların doğruluk derecesi ise araştırılmamıştır. Anayasa Mahkemesinin karar gerekçelerinin doğru olduğunu varsaymış ve kendi kararında bunlara dayanmıştır.

Mahkeme, “zorunlu bir dini sorumluluk olarak algılanan dini sembolün (başörtüsünün) giyilmesini, giymemeyi seçen diğerleri üzerindeki (varsayılan, soyut) etkisinin düşünülmesi gerekliliğini esas almıştır (AİHM ŞAHİN-Türkiye: prg.115). Ancak muhalefet şerhinde de isabetle belirtildiği üzere, bu varsayılan etkinin hiçbir şekilde ispatlanmadığını önemsememiştir. Zaten bu varsayım gerçekçi olsaydı dahi, gelecekte bazı kadınlara baskı yapılabileceğine ilişkin risk, bugün başka bazı kadınlara baskı yapılmasını meşrulaştıran bir sebep olarak kabul edilemezdi.

Mahkeme hem Türkiye’nin gerçeklerini yadsımış hem de kararına kurgusal bir olay üzerinden gerekçe oluşturmuştur. Azınlık oyunda da dikkat çekildiği üzere, “Türkiye şartları uyarınca sosyal ihtiyacın gereği” olarak başörtüsünün yasaklanmasını doğru kabul etmiştir. Fakat bu sosyal ihtiyacı ortaya koyan somut gerekçeler göstermekten kaçınmıştır.

Leyla Şahin’in iki tanesi Türkiye’de olmak üzere üç farklı üniversitede eğitim gördüğü ve hiçbirinde de eğitimin aksamasına neden olmadığı, yasak başlamadan önce başörtülü öğrencilerin, başkalarının haklarını kısıtladığına ilişkin tek bir örnek yaşanmadığı gerçeği göz ardı edilmiştir. Leyla Şahin’in “dini inancını yerine getirmek için kullandığı, başörtüsünü göstermelik ya da müteceviz ya da baskı yapmak, provoke etmek, dine döndürmek ya da propaganda yapmak - diğerlerinin inançlarının temellerini sarsmak- için kullanmadığına ihtilaf yoktur. Davalı devletin dahi Leyla Şahin ile ilgili böyle bir iddiası bulunmamaktadır”. Leyla Şahin’in böyle bir niyet taşıdığına ilişkin herhangi bir kanıt da mevcut değildir. Muhalefet şerhinde de belirtildiği gibi “Şahin’in giydiği başörtüsü sonucu olarak üniversite öğretiminde veya günlük yaşamında herhangi bir karışıklık veya disiplinsiz davranışın varlığı da ispatlanmamıştır (AİHM ŞAHİN-Türkiye, Tulkens Muhalefet Şerhi: prg.8).

Karara muhalefet eden Hakim Tulkens’in AİHM’in başörtüsü ve laiklik ilkesi ile ilgili tespitini değerlendirirken işaret ettiği gibi, “çoğunluk, başörtüsü giymenin sekülerlik ilkesi ile çakıştığını varsaymaktadır. Böyle yapmakla, tartışmanın konusu olan başörtüsü giymenin anlamı ve onun laiklikle olan ilişkisi hususunda taraf olmaktadır (AİHM ŞAHİN-Türkiye, Tulkens Muhalefet Şerhi).

Bu durumda özel koşullardan ve devletlerin takdir yetkisinden bahsedilerek tesis edilen karar, bizzat Mahkemenin kendi kuruluş ilkeleri ile çelişmektedir. İnsan haklarını kategorik olarak herkes için savunması gereken AİHM, Şahin kararında yasağın demokratik bir toplumda gerekli olduğuna ilişkin ikna edici bir açıklama yapmamıştır. Bu nedenle karar mahkemenin objektif olmadığı ve dini anlayışlara karşı eşit durmadığı kanaatine neden olmuştur. Şahin kararının somut gerçeklerle çelişmesi ve ileri sürülen genel ifadelerin temel bir hakkı kısıtlama gerekçesi olmaktan çok uzak olması AİHM’in adalet anlayışını sorgular hale getirmiştir.

Şahin kararında bireysel hak ve özgürlüklerin, varsayımlara feda edilmesi Anayasa

mahkemesi kararlarındaki gerekçelerin aynen alıntılanarak, siyasi gerekçelerle başvurunun reddedilmesi, bütün dünya da da geniş tartışmaları da beraberinde getirmiştir (YILMAZ: Hukuk ve Toplum, 122-131). Şahin kararı da, Amerika ve Avrupalı hukukçularca din özgürlüğü ile ilgili en tartışmalı karar olarak nitelendirilecek (GUNN, <http://www.strasbourgconference.org/papers/Sahin%20by%20Gunn%2021%20by%20T%20Jeremy%20Gunn.pdf>) olumsuz bir etkiye neden olmuştur. Günümüze kadar çok sayıda uluslararası tanınmış akademisyen ve insan hakları örgütleri, kararın eleştirisini yapmışlardır (KORKUT, Zaman, 28.04.2005). Şahin kararında başvurucu aleyhinde karar verebilmek için, AİHM bu güne kadar insan hakları söyleminde zenginleştirdiği içtihadından önemli ölçüde ayrıldığı (ALTIPARMAK/KARAHANOGULLARI, 2005: 266) hatta Şahin kararının AİHM’in “Hukuk siyasettir” sözünü somutlaştırdığı en net karar olduğu ifade edilmiştir (ARSLAN, 2005: 91).

Ancak dikkate alınması gerektiği üzere Avrupa’nın siyasal, hukuksal ve toplumsal mekânlarında başörtüsüne karşı yükselen olumsuz tutumu arkasında bazı tarihsel, yapısal ve kültürel dinamikler yatmaktadır. Ulusal ve uluslararası yargıçların içinde bulundukları toplumun korkularından kendilerini sıyrılmış mitolojik yaratıklar olduğunu kabul etmek mümkün değildir. (ARSLAN, 2005: 92). Özellikle 11 Eylül olaylarından sona, dünyanın hemen her tarafında olduğu gibi, Avrupa’da da, Müslümanların yeni tehdit veya yeni “öteki” olarak algılandıkları artık yadsınamaz bir gerçektir. Bu tehdit karşısında alınan tedbirlerden birisi, tehdidin dışı vuran sembollerini yasaklama şeklinde ortaya çıkmıştır (ARSLAN 2005: 72). Pek çok uluslararası insan hakları uzmanı tarafından “politik” nitelikli bulunarak eleştirilen Şahin kararını bu bağlamda hukuki bulmak mümkün değildir.

Ayrıca AİHM’in Leyla Şahin’in başvurusunda verdiği karar, aleyhte de olsa başörtülü başvuru lehine çok önemli bir gelişme içermektedir. Bu gelişme, “başörtüsü” kullanımının üniversite tesislerinde yasaklanmasının ve bu yasağa aykırı davranışın disiplin yaptırımına bağlanmasının AHİS’in 9. maddesinde düzenlenen din ve inanç özgürlüğü hakkına bir müdahale olduğuna karar verilmesidir.

Zira başörtüsü nedeniyle ayrımcılığa uğrayan kadınların konumu daha önce AİHM’in gündemine gelmiştir. Karaduman kararında, Avrupa İnsan Hakları Komisyonu, diploma almak için “baş açık” fotoğraf verilmesi zorunluluğunu, başvurunun din ve inanç özgürlüğü hakkına bir müdahale olarak kabul etmiş ve fakat davayı kabul edilemez bulmuştur (GEMALMAZ, 2005:1292, dn.47). Karaduman kararı bu açıdan doktrinde eleştiri konusu yapılmıştır. “Başörtüsü takmanın bir tezahür olduğu fikrinin benimsenmesi halinde de, başörtüsüz fotoğraf verme zorunluluğunun, başvuru sahibinin dinini izhar etme hakkına müdahale oluşturduğu sonucuna varmak gerekecektir. Bu bakımdan, müdahalenin yokluğu nedeniyle başvuruyu açıkça temelsiz sayan Komisyon, çelişkiye düşmüştür.”(ÖKTEM A.E., 2005:492).

Şahin kararında ise AİHM, türban/başörtüsüyle üniversiteye devam edemeyen başvurunun din ve inanç özgürlüğü (dinini açığa vurma) hakkına bir müdahale oldu-

ğunu varsayımsal olarak kabul etmiştir. AİHM (eski sistemde Komisyon), önce ihlal iddiasına konu olayın söz konusu haklardan birinin içerisine girip girmediğini, eğer giriyorsa hakka bir müdahale olup olmadığını ve nihayet müdahale varsa bunun meşru olup olmadığını incelemektedir. Bu incelemenin ilk iki ayağında mahkeme olumsuz sonuca varırsa başvuruyu kabul edilmez bulunarak esas hakkında karar verilmemektedir. Şahin kararında, mahkeme başvurucunun hakkına devletin “müdahalede bulunduğunu” kabul ettiği için incelemenin bir sonraki aşamasına geçilmiştir. Eğer hakka bir müdahale bulunmasaydı, başvuru baştan kabul edilemez bulunacaktı (GEMALMAZ, 2005:1287).

Bu noktada, AİHM içtihatlarında Şahin kararı bir aşama olarak değerlendirilmelidir. Kararın farklı değerlendirmeleri de söz konusudur. Karaduman ve Şahin davalarının konuları, bire bir bütünleşmemekle birlikte, özü itibariyle, “başörtüsü” nedeniyle yaşanan hak ihlalleridir. AİHS sisteminde bir hakka müdahalenin meşru (ölçülü) bulunması, koşullar değiştiğinde aynı müdahalenin “demokratik bir toplumda gerekli olabileceği” anlamına gelmektedir. “Demokratik bir toplumda gerekli olmayan” müdahale sözleşmeyi ihlal eder. Kısacası AİHM türban/başörtüsü eksenli potansiyel başvuruların kazanılmasının önünü açmıştır. Bu sebeple “türban/başörtüsü” konusunun hukuken çözüldüğü ve AİHM’e bir daha başvurulamayacağı yönündeki görüşlere katılmak mümkün değildir (GEMALMAZ, 2005:1293).

İnsan Hakları İzleme Örgütü (Human Rights Watch) gibi, pek çok yerel ve uluslararası saygın insan hakları kuruluşunun ifade ettiği üzere, “AİHM, Türkiye’de temel özgürlüklerin genişletilmesinde güçlü bir unsur olabileceksen, Şahin kararında inanç, düşünce özgürlüğü ve ayrımcılığa karşı önemli bir fırsatı kaçırmıştır.” (HRW- İHIK, <http://www.hrw.org/english/docs/2005/11/16/turkey12038.htm>, 16.11.2005). Ancak AİHM’in yerleşik içtihatlarında ifade edildiği üzere, “Sözleşme yaşayan bir metindir ve bu nedenle günümüz hayat koşulları ışığında yorumlanması gerekir.” (GÖZBÜ-YÜK/GÖLCÜKLÜ, 2005:140).

AİHM Sözleşme’yi dinamik bir şekilde günün ihtiyaçlarına göre yorumlamaktadır. Dolayısıyla mahkemenin içtihadı sabit ve değişmez değil, zaman içinde değişen bir görünüm arz etmektedir. En gelişmiş ülkelerde bile, zaman zaman yanlış kararlar verilebilmekte, ancak yeni uygulamalar (ve içtihatlar), oluşabilmektedir. Önemli olan, varsayımsal iddialarla temel bir hakkın ihlalinin demokratik toplumun gerekleri ile çeliştiğini inkâr etmekte ısrar edilmemesidir.

b. Yüksek Öğretimde Kıyafet Ayrımcılığına Son verilmesi

AİHS’e Ayrımcılık Teşkil Eder mi?

İnsan haklarını koruma amaçlı uluslararası mekanizmalardan AİHM’in talihsiz kararı, hem Türkiye’de ayrımcılığa tabi tutulan başörtülü kadınların sorunlarının durumlarını daha da güçleştirmiştir, hem de ayrımcı muameleyi savunanların sıkça başvuracağı bir mazeret oluşturmuştur. AİHM’in Leyla Şahin’in başvurusunu reddetmesinin,

yükseköğretim kurumlarında başörtüsünün serbest olmasına engel olduğu iddia edilmektedir. Ancak Sözleşmeciler devletler, mahkemenin AİHS’teki hakların ihlali demokratik toplum gereklerine aykırı bulunduğu durumlarda bu ihlali ortadan kaldırmakla yükümlüdürler. Mahkemenin sözleşmenin ihlal edildiğini tespit etmesi halinde, aleyhinde başvuru yapılan devlet, söz konusu ihlalin kaldırılması için gerekli tedbirleri almak zorundadır. Mahkemenin ihlal sonucuna varmaması halinde, devletler AİHS uyarınca herhangi bir girişimde bulunmak zorunda değildir. Mahkemenin öngördüğünden de geniş bir özgürlük çerçevesi çizmek, her ülkenin kendi takdirindedir.

Örneğin AİHM, bir kararında dini yükümlülükleri gereği türban takan Sihlerin motosiklet kullanırken kask takma zorunluluğunun din özgürlüğünü ihlal etmediğine, motosiklet kullanıcıları için koruyucu kask mecburiyetinin sınırlama sebeplerinden genel sağlığın korunması için gerekli bir önlem olduğuna karar vermiştir (AİHM X-Birleşik Krallık, B.No: 7992/77, 12.07.1978, DR 14, Haziran 1979: 234–235). Ancak İngiltere, din özgürlüğü lehine bir düzenleme yaparak türban takan sihler için kask takma mecburiyetini ortadan kaldırmıştır. Zira AİHM’in Birleşik Krallığı haklı bulan kararı, İngiltere’nin mahkemece meşru bulunan müdahaleyi değiştirmesine engel teşkil etmemektedir.

Şahin kararı “üniversitelerde türban/başörtüsünü yasaklamak zorunlu değil; ancak yasaklama Türkiye bakımından meşrudur” şeklindedir. Kararda, başın örtülmesinin Sözleşmeye uygun ya da aykırı olduğuna ilişkin herhangi bir ifade yer almamaktadır. Mahkemenin bu tarz bir yetkisi zaten mevcut değildir. AİHS dahil olmak üzere hiç bir uluslararası sözleşmenin, kişilerin giyim kuşamlarını düzenlemesi söz konusu değildir (PAKDİL, Hukuk ve Demokrasi: 44). Bir yargı kararı, fiili bir ayrımcılığın ortadan kalkmasına engel kabul edilemez.

Zira Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS)’nin 53. maddesi;

“Sözleşme hükümlerinden hiçbirisi, taraf devletlerin yasalarına ve bu devletlerin taraf oldukları başka bir sözleşmeye göre tanınabilecek insan haklarını ve temel özgürlükleri sınırlayamaz veya onlara aykırı düşecek şekilde yorumlanamaz.” hükmünü içermektedir.

AİHS 53. madde, insan haklarını korumak ve geliştirmek için ihdas edilen sözleşmenin hiçbir hükmünün ülke mevzuatında daha geniş olarak tanınan bir hakkı kısıtlayacak şekilde yorumlanamayacağını ortaya koymaktadır.

AİHM Şahin kararında “idarenin iç düzenlemelerine müdahale edecek şekilde hakaniyet ve orantılılık ilkesini uygulamayacağını” açıklayarak başvuruyu ret etmiştir. Mahkeme, idarenin takdir yetkisine karışmayacağını belirterek konuyu Türkiye’nin inisiyatifine bırakmıştır. Avrupa ve genel olarak evrensel insan hakları hukukunda temel ilke, özgürlüklerin azami genişletilmesi ve korunmasının sağlanmasıdır. Öyle

ki, geniş çerçeveler sunan uluslararası sözleşmelerin dahi özgürlüklerin geliştirilmesine engel olmayacak şekilde düzenlenmesine özen gösterilmektedir. Mahkeme içtihadına göre hak ve özgürlüğe sahip olma kural; bunlara müdahale ise istisnadır. Bu nedenle istisna hükümlerinin dar; temel kuralın ise (hakları, koruyucu hükümler) geniş yorumlanması gerekir (AİHM KLAS vd-Almanya, 6.9.1978, A216: 59a). AİHM'in insan hakları felsefesini, "ne kadar az kısıtlama olursa o kadar iyi" olarak özetlemek mümkündür. İstisnalara tahammül edilir; ancak hiçbir zaman tavsiye edilmez ve desteklenmezler (BELÇİKA STASI KOMİSYONU, Zaman, 17.05.2005)

Bu nedenle Anayasa profesörü Mustafa Erdoğan, "AİHM 'şu hususta Türkiye Cumhuriyeti şu temel hakkı ihlal etmiştir' tarzında bir karar vermiş olsaydı, o takdirde o ihlali ortadan kaldırmak için gerekenleri yapmak diye bir yükümlülüğü olurdu Türkiye'nin. Eğer ihlal yoktur dediyse de size 'şunu veya bunu yapın' demiyor. Ondan sonra siz isterseniz kendi hukukunuza göre daha geniş bir özgürlük çerçevesi çizebilirsiniz. Buna engel değil. Yoksa bu konu konuşulamaz, bu yasak ortadan kaldırılamaz diye bir durum söz konusu değil" demektedir. (ERDOĞAN, <http://www.network54.com/Forum/353569/thread/1132075580/last-1132144402/T%DCRBAN+YASA%D0INA+%C7%D6Z%DCM++HALKIM+MECL%DDS%D0DNE>)

Nitekim eğer AİHM'in başörtüsünü kategorik olarak yasaklayan bir kararı olsaydı, bu kararı tüm taraf devletleri bağlayıcı bir nitelik taşırdı ve tüm devletlerde yasak uygulanırdı. (KORKUT, Zaman, 28.04.2005). Bu noktada "Şahin kararı sonrası üniversitelerde başörtüsünün hiçbir şekilde serbest olmayacağına" yönelik iddialar uluslararası hukukun gerekleri ile çelişmektedir.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Başörtüsü yasağı kadınların, eğitim ve çalışma hakları kısıtlanmakta ve bireysel karar alma haklarını ihlal etmektedir. Kadınlara kendi giysilerini kendileri seçme hakları dahi verilmemesi, öğrenim hakkını, özel yaşam hakkını, düşünce, vicdan ve din özgürlüğünü sınırlamaktadır. (HRW-IHIK, <http://www.hrw.org/backgrounder/eca/turkey/2004, 2004:6>). Başörtülü kadınlara farklı muamele gerçekleştirilmesi, din, ifade özgürlüğü, eğitim hakkı, ayrımcılık yapmama, tolerans, eşitlik, hukukilik gibi bütün medenî ilkelerin reddi anlamına gelmektedir (YAYLA, http://www.hurfikirler.com/hurfikir.php?name=Kose_Yazilari&op=viewarticle&artid=47, 16.11.2005)

Bir kadının başını örtmesi ya da örtmemesi, gerek kıyafet, gerek dini inancın yaşanması, gerekse eğitim yönü itibarıyla, temel hak ve özgürlüklerin kapsamı içerisindedir. Kıyafet, tüm demokratik yapılarda, otoriter sistemlerin tersine bireyin tercihi olarak dokunul(a)mazdır. Kadınların başlarını örttükleri için sınırlamaya tabi tutulması, eğitim haklarını, düşünce özgürlüklerini ve mahremiyetlerini ihlal eden bir ayrımcılıktır.

Başını örten kadınlara karşı gerçekleştirilen uygulamaların çeşitliliği, farklı zamanlara ve farklı kişilere göre değişkenlik göstermesi, somut hukuk normlarında ziyade herkesin kendince içini doldurduğu kavramların gerekçe gösterilmesi uygulamanın

hukuki bir temele dayanmadığını göstermektedir.

Yasağı toplumsal barışın korunması kaygısıyla haklılaştırmak da mümkün değildir. Toplumda başını örten ve örtmeyen kadınlar arasında bir sorun bulunmamaktadır. Buradaki sorun, devletin modernleşmeci ve resmî ideolojisi doğrultusunda topluma ve bireylere müdahale etmesinden kaynaklanmaktadır. Yasak sonucu başörtülü kadınlara karşı farklı muamele gerçekleştirilmesi ve bunun meşru olduğunun iddia edilmesi, soruna siyasî bir nitelik kazandırmaktadır (LDT, 2005: 25). Demokratik bir toplumda olması gereken durum, başörtüsü ayrımcılığının ortadan kaldırılarak temel hakların kullanımının “başın açık olma şartına” bağlanmamasıdır.

Bunun için mevzuat değişikliğine ihtiyaç bulunmamaktadır. Kıyafet ayrımcılığının sona erdirilmesi için temel hak ve hürriyetleri kısıtlayan yönetmeliklerin değiştirilmesi, genelgelerle temel hakların kısıtlanmayacağı, yargının parlamentonun yerine geçmeyeceği, hiç kimsenin kaynağını anayasadan almayan bir yetkiyi kullanamayacağı hukuki gerçeğinin kabul edilmesi yeterli olacaktır. Evrensel hukuk ilkeleri gereğince herkesin eşit olarak haklarını kullanmasına imkân tanınması, ayrımcı muameleye devam ederek yetkilerini kötüye kullanan ilgiler hakkında soruşturma başlatılması, vaki hak ihlallerinin neden olduğu zararların tazmin edilmesi ve en önemlisi yasama, yürütme, yargı erklerinin birbirine müdahalesinin ve militarist etkenlerin önlenmesi halinde zaten sorun kalmayacaktır.

Sonuçta çağdaşlaşma(!) ve kadın hakları(!) söylemleri ile devam ettirilen yasak başörtülü kadını toplumdan soyutlayarak dar bir alana hapsetmektedir. Zira ayrımcı uygulamalar başörtülü kadınların tüm eğitim, çalışma ve siyasal yaşamın dışında bırakılmasına neden olmaktadır. Yasak statü ve güç açısından hizmetlere, kaynaklara, imkânlara ulaşmada, başörtülü kadınlar aleyhine ciddi bir eşitsizlikle sonuçlanmaktadır. Başörtülü kadının haklarını kullanmak için devlet eliyle başını açmaya zorlandığı, kendisine dikte edileni kabul etmediğinde toplumsal hayatın dışında bırakıldığı bir ortamda hukuk ve insan haklarından bahsetmeye imkân yoktur. Ancak unutulmamalıdır ki başörtüsü yasağı, hayatlarını olumsuz etkilediği kadınlar kadar, herkesin haklarının yorumlarla kısıtlanabileceğini göstermesi açısından da tüm hukuk düzenine zarar vermektedir. Başörtüsü yasağı uygulanmaya devam ettiği müddetçe yasağın neden olduğu tartışmalarla tüm Türkiye enerji ve zaman kaybetmeye devam edecektir. Yasak kalkmadan da sorun çözülmeyecektir.

KAYNAKÇA

Akça Y. Yüksek Öğretim Kurulu ve İstanbul Üniversitesi Mevzuatı, C:1, İstanbul Üniversitesi Basımevi.

Akit Gazetesi (1999). Hakime Örtü Sürgünü. (20.10).

Akit Gazetesi (2000). Yobazlığın Belgesi. (27.11).

Akşam Gazetesi (2008). Kanlı Olacak. (11.02)

Aktif Haber (2008). Masa Tenisinde Türban Krizi. http://www.aktifhaber.com/news_detail.php?id=164134.

Altıparmak K, Karahanoğulları O (2005). Pyrrhus Zaferi: Leyla Şahin/Türkiye, AİHM/Hukuk, Düzenleyici İşlem/Kanun, AİHM Leyla Şahin Türkiye Davası. HUDER Hukuki Araştırmalar Derneği

Yayınları, Ankara.

Arslan Z. (2003). *İfade Özgürlüğünün Sınırlarını Yeniden Düşünmek: Açık ve Mevcut Tehlikenin Tehlikeleri*, in Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti, (Ed. ÖZİPEK, Bekir Berat), Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları.

Arslan Z. (2005). *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde Din Özgürlüğü*. Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları.

ASDER (2004). *ASDER Araştırma Kurulu: Ben Disiplinsiz Değilim*. İstanbul: ASDER İstanbul Şubesi Yayınları.

Aydın M. (2002) *Bir Siyasal Mahremiyet Alanı Olarak 'Kamusal' ve Kılık Kıyafet Sorunu*. Umran; 77(8).

Babahan E. (2004) *Avrupa Hukukuna Saygı*. Sabah Gazetesi, <http://www.sabah.com.tr/2004/07/19/yaz41-10-120-20040702.html>

Balcı M. (1998) *Eğitim ve Öğretimde Haklar ve Yükümlülükler*. İstanbul: Danışman Yayınları.

Batur N. (2006) *Erdoğan Tezi: "Kürsüde Tak, Pazarda Aç, Kabul Edilemez."* Hürriyet Gazetesi, 10.02.2006.

Belge M. (2004) *AlHM Kararı*. Radikal Gazetesi, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=121392>.

Belge M. (2004) *AlHM Yasak mı Getirdi?* Radikal Gazetesi, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=122462>.

Benhabib S. (1996) *Kamu Alanı Modelleri*.

Benli F. (2003) *Anketler ve İnsan Hakları Kuruluşlarının Raporları Işığında Başörtüsü Yasağının Değerlendirilmesi*. Köprü; 84.

Benli F. (2005) *Başörtüsü İle İlgili Hukuka Aykırılıkta Sınır Yok*. İstanbul: AKDER.

Borovalı M, Turan Ö. (2004) *İnsan Hakları ve Üniversitelerde Başörtüsü*. Radikal İki Gazetesi, http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=3669.

Boyle K. (2005). "Leyla Şahin kararı, AİHS'ye aykırı" (24.11), www.zaman.com.tr

Büyüköztürk Ş. (2005) "Haydi Kızlar Okula" Kampanyası: Nicel Değerlendirme Çalışması-Nihai Rapor.

Cantek L. *Teorinin Cangilında Habermas'ın Yediveren Bereketi*. <http://www.ilet.gazi.edu.tr/cantek/habermas>.

CNN Türk (2006). *Danıştay: Eşi Türbanlı Öğretmen Yurt Dışında Çalışamaz*. (23.02).

Coşkun V. (2007) *Anayasa Mahkemesi, Başörtüsü Sorunu ve Siyaset*. <http://www.Liberal-dt.org.tr/index.php?lang=tr&message=article&art=340>.

Coşkun V. (2007) *Kamusal Alan Başörtüsü Sorununu Çöz(E)Mez*. Yeni ŞafakGazetesi, <http://www.yenisafak.com.tr/yorum/?t=24.08.2007&c=12&i=63488>.

Çaha Ö. (1998) *Sivil Çiçekler ya da İdeolojik Kamunun Çözülüşü*. Doğu-Batı; 5.

Çaparoğlu B. (1998) *Mecliste Başörtüsü Mücadelesi*, Yayına Hazırlayan M. Ertuğrul Düzdağ, Şule Yayınları, İstanbul.

Demirkol F. (2004) *Türkiye'de Yasama Fonksiyonunun Gaspsı, Alternatif Düşünce Yayınevi, İstanbul*.

Denli Ö. (2003) *Din Ve Vicdan Özgürlüğünün Kamusal İfadeleri ve Türkiye'de Başörtüsü Tartışmaları*. Sivil Toplum Dergisi; 2(1).

Dogru O. (1998) *İnsan Hakları Kararlar Derlemesi, C.1*. İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları.

Dogru O. (1999) *İnsan Hakları Kararlar Derlemesi, C.2*. İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları.

Dogru O. (2000) *İnsan Hakları Kararlar Derlemesi, C.3*. İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları.

Ekinci A. (2005) *Dini Semboller ve Uluslararası İnsan Hakları Hukuku*. İnsan Hakları Araştırma-

ları; 5(2).

Ensonhaber.com (2008). Biz de Türbanlılara Hak Ettiği Notu Vermeyiz. <http://www.ensonhaber.com/Gundem/107532/Biz-de-turbanlilara-hak-ettigi-notu-vermeyiz.html>.

Erdoğan M. (1998) “Anayasa Mahkemesi Nasıl Karar Veriyor: Başörtüsü Kararı”, *Liberal Düşünce Derneği*, 3(9).

Erdoğan M. (2000) *Demokrasi-Laiklik-Resmî İdeoloji. Liberte Yayınları, Genişletilmiş 2. Baskı, Ankara*.

Erdoğan M. (2000). *Demokratik Hukuk Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti. Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı 8. İstişari Toplantısı. İstanbul*.

Erdoğan M. (2003) *Demokratik Toplumda İfade Özgürlüğü: Özgürlükçü Bir Perspektif, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti, (Ed. ÖZİPEK, B.B.), Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları*.

Erdoğan M. (2004). “Türkiye’de Başörtüsü Problemi Hukuki mi Yoksa Politik mi”, www.liberal-dt.org.tr, (14.12).

Erdoğan M. (2005). *Anayasal Demokrasi, 7. Baskı, Siyasal Kitapevi, Ankara*.

Erdoğan M. *Türban Yasağına Çözüm Halkın Meclis’inde*. <http://www.network54.com/forum/353569/thread/1132075580/last-1132144402/t%dcurban+yasa%d0ına+%c7%d6z%dc m++halkım+mecl%dds%ddnde>.

ESI (European Stability Initiative): *Sex and Pover in Turkey Feminism Islam And The Maturing Of Turkish Democracy*. http://www.esiweb.org/pdf/esi_document_id_90.pdf

FERRARI S (2006), “AB Hukuk Sisteminde Din ve Dini Cemaatler, AB ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi, Hukuki Yapı Din Eğitimi Din Hizmetleri”, *İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi*.

Gemalmaz M. S. (2005) *Türk Kıyafet Hukuku ve Türban, Legal yayıncılık, İstanbul*.

Gözübüyük Ş, Gölcüklü F. (2005) *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Ve Uygulaması, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, İnceleme Ve Yargılama Yöntemi. Ankara*.

Gunn T. J. (2006) *Din Özgürlüğü ve Laisite, ABD ile Fransa Arasında Bir Karşılaştırma, çev.: Bal H, Altıntaş ÖF, Ankara: Liberte Yayınları*.

Gunn T. J. *Fearful Symbols: The Islamic Headscarf And The European Court of Human Rights*. <http://www.strasbourgconference.org/papers/sahin%20by%20gunn%2021%20by%20t.%20jeremy%20gunn.pdf>.

Haber7 (2006). *İstanbul Barosu Başörtülü Avukat Avına Çıktı*. www.haber7.com (15.11).

Habermas J. (2000) *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü. Çev.: Bora T, Sancar M. İstanbul: İletişim Yayınları*.

Hukuki Araştırmalar Derneği (2006). “Türkiye’den AlHm’e Bakış.” *Ankara*.

Hürriyet Gazetesi (2006). *Baroda Türbana Disiplin Cezası*. <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=4469502&tarih=2006-05-25>

Hürriyet Gazetesi (2007). “Emine Hanım Gata’da Uygur’u Ziyaret Edemedi”. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/7746915.asp?m=1>.

Hürriyet Gazetesi (2008). 411 El Kaosa Kalktı. (10.02)

Hürriyet Gazetesi (2008). *Üniversiteler Karmakarışık*. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/8213242.asp?m=1>

İnsan Hakları İzleme Komitesi (HRW) (2004) *Yükseköğretimde Akademik Özgürlük Ve Başörtülü Öğrencilerin Yükseköğretime Kabul Edilmesi Konularında Türk Hükümetine Görüş Bildirgesi*, http://www.hrw.org/backgrounder/eca/turkey/2004/4.htm#_Toc75931596.

İnsan Hakları İzleme Komitesi (HRW) (2005) Turkey: Headscarf Ruling Denies Women Education And Career (Başörtüsü Kuralları Kadınların Eğitim ve Çalışma Hakkını İnkâr Ediyor). <http://www.hrw.org/english/docs/2005/11/16/turkey12038.htm>.

Kaboğlu, İ. (1993) Özgürlükler Hukuku İnsan Haklarının Hukuksal Yapısı, Afa Yayınları, İstanbul.

Korkut L. (2005) Yasakçı Konuşma Yanışlarla Dolu! Zaman Gazetesi (28.04), <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=168022&keyfield=6c6576656e74206b6f726b7574>.

Korkut L. (2006) Totaliter Rejimlere Rahmet Okutacak Kararı! Zaman Gazetesi (12.02).

Korkut, L. (2004) "AlHM'nin başörtüsü kararına tepkiler devam ediyor, Strasbourg yargıçları oryantalist mi?", Zaman Gazetesi (03.07)

Küçük A. (2003) İfade Hürriyeti Unsurları, Ankara, Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları

Legendijk, J. (2006) "Başörtüsü yasağı savunulamaz", Sabah Gazetesi (22.03) <http://arxiv.sabah.com.tr/2006/03/22/siy113.html>

Liberal Düşünce Topluluğu (2005) Türkiye'de Din Özgürlüğü Raporu: "Dinlerarası İlişkiler: Seküler Ve Demokratik Bir Sistemde Barış İçinde Birarada Varoluş Arayışı". Ankara.

MAZLUMDER İnsan Hakları ve Mazlumlar için Dayanışma Derneği (2001) YÖK Raporu.

Milli Gazete (2007). Yoksulluk Kongresi'nde Skandal. <http://www.milligorportal.com/showthread.php?t=18848>.

Milliyet Gazetesi (2006). "Türbanlı İzleyiciler dışarı Çıksın" Anonsu. <http://www.milliyet.com.tr/2006/11/25/guncel/gun03.html>.

Milliyet Gazetesi (2007). AKP'ye Kapatma Davası. <http://www.milliyet.com.tr/default.aspx?atyp e=sondakika&kategori=siyaset&articleid=505389&date=14.03.2008&ver=79>.

Milliyet Gazetesi (2007). Türbanın Hızlı Yükselişi. <http://www.milliyet.com.tr/2007/12/03/guncel/agun.html>.

NTV (2000). Türbana Vize Veren Hakimlerin İşine Son. <http://www.tumgazeteler.com/?a=1177672>.

Öktem AE. (2002) Uluslararası Hukukta İnanç Özgürlüğü. Ankara: Liberte Yayınları.

Öktem AE. (2004) AlHM'in Başörtüsü Kararı Neler Söylüyor. Güncel Hukuk Dergisi; 8(6).

Öktem N. (1995) İnsan Hakları Sempozyumu, İstanbul.

Özcan Y. (2003) Kamusal-Özel Alan Tartışmaları. İstanbul: Birikimler.

Özgürel A. (1997) Hoca MGK'da Terleyecek. Radikal Gazetesi (24.02).

Pakdil N. (2006) Uluslararası Sözleşmelerin İç Hukuk Kurallarına Etkisi. Hukuk ve Demokrasi Dergisi; 10.

Radikal Gazetesi (2008). Sami Selçuk "Sayın Rektörler, Gerekçeleri Buyurmazlar ve Bağlamazlar!" <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=247942&tarih=20/02/2008>

Sancar M, Ümit E. (2007) Algılar, Zihniyet Yapıları ve Kurumlar: Yargı Kurumu Raporu. TESEV Demokratikleşme Programı, İstanbul.

Selçuk S. (1999) Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.

Sevinç M. (2000) Milli Güvenlik Kurul ve 1997 Süreci. Birikim; 3, s:131.

Star Gazetesi (2007) "Yargı da Taraf Olur." (25.12)

Şentop M. (1997) Üniversitelerde Başörtüsü Sorunu. Hukuk Dünyası Dergisi; 11.

Şentop M. (2008) "Hakimin önceliği devleti korumak değildir" (01.12) <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=619788>,

Toprak B, Çarkoğlu A. (2006) Değişen Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etütler Vakfı (TESEV),. http://www.tesev.org.tr/etkinlik/final%20rapordin_toplum.pdf.

Tüketiciler Birliği. (2007) Engelliler Kongresinde, Başörtüsü Engeli. <http://www.tuketiciler.com>.

org/?com=news.read&lD=2239.

Türkiye için AB İlerleme Raporu (2007) [http://www.abgs.gov.tr/files/AB_Iliskileri/AdaylikSureci/Il](http://www.abgs.gov.tr/files/AB_Iliskileri/AdaylikSureci/Il%20erlemeRaporlari/2007ilerlemeraporu_tr.pdf)

uluslararası Af Örgütü (AI) (2007). Dünya'daki İnsan Haklarının Durumu. [http://thereport.am](http://thereport.amnesty.org)

ölsever C. (2004) AlHm Kararını Derinine Tartışalım. Hürriyet Gazetesi (05.07). [http://hurarsiv](http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?viewid=435869)

Vakit Gazetesi (2007). "Öğrenci Servisine Başörtüsü Engellemesi." (30.10)

Vakit Gazetesi (2007). İşgüzar Okul Müdürü Örtülü Hanımı Ehliyet Sınavına Sokmadı. (20.02)

Vakur A. (1998) Başörtüsü Yasağının Hukuki Açından İncelenmesi. İstanbul: İnsan Hak ve Hürriyetleri Vakfı Yayınları.

Yaşar N. (2000) İnsan Hakları Avrupa İsteminde ve Türk Hukukunda Eğitim Hakkı ve Özgürlüğü. İstanbul

Yayla A. (2004) Ahlak, Hukuk ve Başörtüsü Yasağı. www.liberal-dt.org.tr.

Yayla A. (2005) Aihm Kararı ve Totaliter Kafalar I. [http://www.imamhatip.com/kamusalalan/](http://www.imamhatip.com/kamusalalan/aihm-karari-uzerine-profdr-atilla-yaylanin-yorumu-t13220.0.html)

Yeni Asya (2006). Peruklu Olduğu Gerekeşiyle Üniversiteye Alınmadı. (06.09)

Yeni Şafak Gazetesi (2002). 71 Yaşındaki Hastaya Başını Aç İşkencesi. (21.06)

Yeni Şafak Gazetesi (2004). Örtülüye Tedavi Yasak. (22.06)

Yeni Şafak Gazetesi (2006). Sezer'in Sınır Aşan Başörtüsü Yasağı. (07.01)

Yeni Şafak Gazetesi (2007). İrtica Brifigleri Halen Unutulmadı. (20.02)

Yılmaz H. (2004). Aihm İctihatlarda Din Özgürlüğü ve Leyla Şahin/Türkiye Kararı. Toplum ve Hukuk Dergisi; 3(11).

Zaman Gazetesi (2000) ...Başörtüsü Kararı Başlarını Ağrıttı. (23.11)

Zaman Gazetesi (2003). Başörtülü Annesini Arabaya Aldı Üniversitedeki Görevinden Oldu. (21.10)

Zaman Gazetesi (2005). Başörtülü Muhabirler Kadir Has Üniversitesi'ne Alınmadı. (16.03)

Zaman Gazetesi (2005). Eşinin ödül törenine alınmayan Ayşe teyze bahçeden de kovuldu. (06.04)

Zaman Gazetesi (2005). Yağmura yakalanan başörtülü veliler üniversite binasına alınmadı. (25.05) (<http://www.zaman.cm.tr/haber.do?haberno=660496>)

Zaman Gazetesi (2006). Halkın Yüzde 93'ü Başörtüsüyle Barışık. (11.03)

Zaman Gazetesi (2007) Sezer'den Tuhaf Söz: Laiklik, Din ve Vicdan Özgürlüğü Değildir. (06.02)

Zaman Gazetesi (2008). "Eşi Başörtülü Diye Otele Alınmadı, Geceyi Ailesiyle Karakolda Geçirdi", (03.06).<http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=697155>

Zaman Gazetesi (2008). "İlaç Fabrikası, Okul Gezisinde Başörtülü Veliyi İçeri Almadı", (28.02) <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=660496>

Zaman Gazetesi (2008). İstanbul Barosu Peruğu da Siyasi Buldu. <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=675534>.

Zaman Gazetesi (2008). Mustafa Şentop, Danıştay Kararının Başörtüsü Serbestliği ile İlgisi Var mı? <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=663594>.

Zaman Gazetesi (2008). Şentop: Anayasa Değişikliğine Rağmen Başörtüsü Yasağını Sürdürmek Suçu. <http://www.zaman.com.tr/Haber.Do?Haberno=656824>.

Zaman Gazetesi (2008). Yargıtay Kayıp Trilyon Davasını Anayasa Mahkemesine Gönderdi. http://www.stratejikboyut.com/News_Detail.Php?ld=4036

A decorative floral pattern in white on a light gray background, featuring stylized flowers and swirling leaves.

7. Bölüm

AVRUPA'NIN "ÖRTÜLÜ ÖTEKİ"Sİ İLE YENİDEN KARŞILAŞMASI

Ayşe Başıbüyük*

**Tıp doktoru. Siyaset Bilimi doktora öğrencisi. Viyana Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü.*

Bilimsel, siyasal ve toplumsal düzeylerde son yılların en önde gelen gündem maddelerinden birini oluşturan başörtüsü konusunda, Avrupadaki söylemin şuanda problemi tanımlama, konunun çerçevesini belirleme aşamasında olduğunu görüyoruz. Bu bağlamda Avrupa ülkelerinde başörtüsü ile ilgili bilimsel çalışmaların, makalelerin, sempozyum ve panellerin sayısı o denli arttı ki, hepsinden haberdar olmak artık neredeyse imkansız (Şuanda devam eden çalışmaların en geniş çaplı ve çok yönlülerinden biri olan, aralarında Türkiye’nin de bulunduğu 8 Avrupa ülkesinde paralel olarak yürütülen, Avrupa Birliği’nin finanse ettiği VEIL projesi için bkz: www.veil-project.eu).

Monika Höglinger’in Viyana Üniversitesi Etnoloji bölümündeki lisans tezi de bu konudaki çalışmalardan biri. Höglinger, 2003 yılının “Bruno Kreisky - En İyi Siyasal Bilimler Kitabı” ödülünü alan “Örtülü Hayatlar – Müslüman Kadınlar için Başörtünün Anlamı” adlı tezinde 16 başörtülü kadın ile yaptığı nitel söyleşilerle başörtülüler için örtünün anlamını inceledi. Kitabının girişinde, kendisini tezini bu konuda yazmaya yönlendiren sebebin, başörtülüler hakkındaki önyargılarının farkına varışı olduğunu, prolog şeklinde ifade ediyor:

“Rengârenk örtüler arkasında anonim yüzler. Kısa bir an buluşan gözler. Kaçırılan bakışlar. Aramızda bir dağ. Örtü dağı oluşturuyor. Bana yabancı olanı saklıyor, anlamadığımı örtüyor. Nasıl görünüyor acaba? Ne yapar? Kimdir? Benim için o hem görünür hem de görünmez biri. Rahatsız edici duygular hissediyorum. Çok geride kalmış zamanlarla ilgili bağlantılar bakışımı değiştiriyor. Hapsedilen, zavallı kadınlar!” (Höglinger 2003: 13)

Höglinger’in “çok geride kalmış zamanlarla ilgili bağlantılar bakışımı değiştiriyor” tespiti, tam bir kısır döngü halini alan başörtüsü tartışmalarını kilitleyen kördüğüm noktalarından birine işaret ediyor aslında. Bugün, demokrasi, insan hakları, din ve vicdan özgürlüğü gibi evrensel değerlerin kaynağı kabul edilen Avrupa ülkelerinin pek çoğunda gündemini yoğun bir şekilde meşgul eden başörtüsü yasaklarını analiz ederken, örtünün Avrupalı için orta çağlardan bugüne taşıdığı anlamların üzerinde dikkatle durmak gerekmektedir. Zira bugün, gerek Türkiye ve Tunus gibi halkın büyük çoğunluğunun Müslüman olduğu ülkelerde, gerekse konuyla sadece toplumdaki (göçmen kökenli) Müslüman azınlıklar nedeniyle muhatap olan Avrupa ülkelerinde, başörtüsünü yasaklamaya yönelik argümanlar esasen, Avrupa’nın geçmişinden

gelen kabullere ve nihayetinde modernizm söyleminde başörtüsüne atfedilen konumun bu kabuller doğrultusunda “kurulmasına” dayanmaktadır. Türkiye’deki başörtüsü tartışmaları da Türkiye’deki modernleşmenin yukarıdan aşağıya doğru uygulanmasının bir sonucudur. Modernleşmeden kasıt “Batı tarzı modernleşme” olduğuna ve Türkiye’deki başörtüsü yasakları da temelde başörtüsü ile Batılılığın/Avrupalılığın bağdaştırılamamasından kaynaklandığına göre, Türkiye’de başörtüsünün yok olması gereken bir gösteren olmasının arkasında Batıdan gelen ‘örtü’ imajının etkisi yadsınmaz.

Avrupalının ortaçağda, aydınlanma ve sömürgecilik dönemlerinde başörtüsüne yüklediği anlamları doğru okuyabilmek, bugünkü yasak tartışmalarında kullanılan argümanları daha doğru analiz edebilmeyi sağlayacaktır. Bu makalenin amacı, tarihte örtünün Avrupa toplumlarındaki anlam ve konumunun, özellikle sömürgecilik döneminde Batı’nın ötekisi olarak kurulumunun, bugünkü yasak tartışmalarına uzanan izlerini incelemektir. Avrupa’nın geçmişinde kadının örtüsünün baskın söylemdeki yerinin ve ona yüklenen anlamların doğru analizi, bugün tam bir kördüğüm halini alan Türkiye’deki başörtüsü tartışmalarına yeni bir bakış açısı getirecektir. Bu çalışmanın ilk bölümünde, tarihte Avrupalı hanımların başörtüsü, örtünün anlamı ve özellikle aydınlanma dönemindeki metinlerde örtülü İsis efsanesi üzerinden örtü, İsis’in örtüsünün açılması ile bilim arasında yapılan çağrışımlar konu edilecektir. İkinci bölümde sömürgecilik söyleminde batılı özne ve doğulu nesne kurulum süreçlerinde başörtüsünün rolü ve ona atfedilen özellikler, Meyda Yeğenoğlu’nun Sömürgeci Fanteziler kitabından yola çıkılarak, Hegel’in özne kurulma teorisi ve Derrida’nın yapısökümü ışığında incelenecektir. Üçüncü bölümde ise bugün Avrupa’daki başörtüsü tartışmaları, Avrupa’nın kimliği ve Türkiye’nin Avrupa Birliği adaylığı aralarında ki bağlantı incelenecektir.

1. Avrupa Tarihinde Başörtüsü Ve Örtülü İsis Efsanesi

Avrupa tarihi kadının örtüsüne yabancı değil. Bugün bile Avrupa’nın kırsal kesimlerinde başını örten hanımlara rastlamak mümkün. Başörtüsü, Yunan mitolojisinden Roma ve Bizans medeniyetlerine, Yahudilikten Hristiyanlığa, Avrupa tarihinin vazgeçilmez bir ögesi. Milattan önce 8. yüzyılda yazılmış olan Odyseia destanında asil kadınların kutlamalara gittiklerinde parlayan başörtülerinin bir parçası ile peçe şeklinde yüzlerini kapattıklarından bahsedilir (Galter 2001: 41). Eski Yunan’da, Atina’da erkekler ‘kamusal alan’da günlük hayata katılırlarken, toplumda itibar sahibi olan, saygı değer kadınlar evlerinde münzevi bir hayat yaşarlardı ve dışarı çıkmaları gerektiğinde mutlaka tüm vücutlarını örten örtülerini alırlardı. Diğer bir Yunan şehri olan Böotien’de kadınlar sadece gözleri görünecek şekilde peçelilerken, Hetairie (Hetärie) mensubu kadınların sokakta yüzlerini peçe ile örtmeleri yasaktı (Galter 2001: 42-43). (http://de.wikipedia.org/wiki/Het%C3%A4rie#Die_antike_Het.C3.A4rie)

Helenistik kültür ile birlikte başörtüsü (palla) ve peçeyi de alan Romalılarda, evli bir kadının başı açık olarak evinden dışarı çıkması halinde, kocasının onu boşama hakkı

vardı. Hristiyanlığın ilk dönemlerinde namuslu kadınların kamusal alanda ve ibadet esnasında başlarını örtmeleri gerekliliği toplumun her kesiminde kabul görüyordu. Öyleki 11. yüzyılda Bizans’ın başkenti Konstantinopol’de yaşamış olan Michael Psellos eserlerinde Bizans Kraliçesi Irene’nin örtünme emri konusundaki hassasiyetinden dolayı ellerini dahi örtüyor olmasından hayranlık ve övgüyle bahseder (Galter 2001: 43). 10. ve 11. yüzyıllarda Almanya ve Fransa’daki asil aile hanımları omuzlarını da örtecek şekilde duvak tarzı örtüler kullanırlardı. 12. yüzyılda evli kadınlar, örtülerini saçlarının hepsini içine alacak şekilde başlarına sararlar ve uçlarını serbestçe boyunlarından aşağıya salarlardı. Sadece bakire olan kızlar saçları açık olarak gezebilirlerdi (Galter 2001:44), ki bu evlenecekleri eşi bulabilmeleri için alınmış toplumsal bir tedbirdi.

13. yüzyıldan itibaren başörtüsü başa serbestçe örtülmeye başlandı. Ortaçağda başörtüsünün yerini saçları kısmen açıkta bırakan gebende aldı (Galter 2001: 45). Gebende alın hizasında keten kumaştan yapılan bir başlığın, yine ketenden şeritlerle kulakları örterek çene altında birleşmesinden oluşuyordu. Çene altında birleşen bantlar 13. yüzyıldan sonra bir kaç katman halinde sarılmaya başladı. Şeritler çene altından o kadar gergin ve sıkıca dolanırlardı ki kadınların ağızlarını açmaları çok zor hale gelirdi. ‘Kamusal alanda’ kadınların gebendelerini gevşetmeleri toplumda ahlaksızlık olarak nitelendirilirdi (<http://de.wikipedia.org/wiki/Gebende>). Böylelikle ağızlarını açmaları ve dolayısıyla konuşmaları zorlaşan Avrupa’lı kadınların toplumda söz hakkı almaları da kontrol altına alınmış oluyordu.

14. yüzyıl Avrupa’sında başörtüsü rönesansının yaşandığını görüyoruz. Bu dönemde soylu kadınlar, başlarına taktıkları uzun huni şeklinde bir şapkanın (hennin) tepesinden aşağıya doğru bir örtü sarkıtmaya başladılar. Hennin, 14. ve 15. yüzyıllarda tüm Fransa’da, özellikle de Burgund’da, görülürdü. Sonra Fransa’dan Hollanda, İtalya ve Almanya’ya da yayıldı. İlk olarak soylu hanımlar tarafından kullanılmaya başlayan hennin bir süre sonra orta tabakadan kadınlar tarafından da kullanılmaya başlandı (Galter 2001: 47). Dikkat çeken bir nokta, sınıf farkının henninlerin boyuna yansıtılmak zorunda oluşuydu. Soylu hanımlar 1 metre uzunluğunda henninler takarlarken, halktan hanımların henninleri en fazla 60 cm. uzunluğunda olabilirdi (Galter 2001: 47). İlerleyen yüzyıllarda örtü ve peçe Avrupalı kadınların kıyafetlerinin bir parçası olmaktan çıktı ve 21.yüzyıla sadece folklorik kıyafetin ve gelinliğin bir parçası olarak, ya da rahibelerin giydiği dini bir kıyafet olarak ulaşabildi (<http://de.wikipedia.org/wiki/Hennin>).

Bu arka plandan yola çıkarak diyebiliriz ki Avrupa’nın başörtüsüne kültürel ve tarihsel aşinalığı beraberinde başörtüsüne karşı sempati duymasını getirmiyor. Tam tersine, Avrupa’nın örtüyle tarihinden gelen aşinalığı, bugünkü yasak tartışmalarını körükleyen, gerilik, kadının ikinci plana itilmesi, bilimsellikten uzaklaşma gibi negatif çağrışımlarla bağlantılı. Esasen, Avrupa başörtüsü ile Avrupa’da sayıları her geçen gün artan müslüman azınlıklar aracılığıyla “yeni” değil “yeniden” karşılaşılıyor. Bu an-

lamda Avrupalı için başörtüsü bir tür déjà vu (Göle 2006a: 3) olgusu aslında. Bazı feminist yazarların "onu tarihe gömmek ve şu anda sahip olduğumuz haklarımızı elde etmek için verdiğimiz mücadelelerden sonra başörtüsünü ve kadının yeniden ikinci plana itilmesini kabul edemeyiz" şeklindeki dirençleri bu açıdan bakınca farklı bir anlam kazanıyor.

Başörtüsünün, dinin kadına verdiği ikinci sınıf statünün bir göstergesi olduğu görüşü, Aziz Paulus'un Korinthliler'e yazdığı ilk mektuba (yeni Ahid) atıfla, özellikle Hristiyan feministler tarafından sıklıkla gündeme getirilerek eleştiriliyor (Galter 2001). Bu mektubunda Paulus şunları yazmaktadır:

" Şunu bilmenizi istiyorum: Her erkeğin başı, Hz İsa'yı, ama bir kadının başı kocasını (temsil eder) ve Hz. İsa'nın başı ise Tanrı'yı temsil eder. ... (B)una karşılık kadının başında örtü olmaksızın ibadet etmesi onun başını kirletir. Çünkü böyle bir kadın, saçları kökünden kazınmış bir kadının kendisidir. Bir kadın başını örtmüyorsa, saçını kestirsin. Ama saçlarını kısa kestirmek veya kazıtmak, bir kadın için aynı şekilde utanç verici bir şeydir. Kadın (saçı uzun olmakla kalmamalı) başını örtmelidir. Erkek Tanrı'nın kopyası ve onun yansıması ışığı olduğu için başını örtmez. Ama kadın (örtünmeli çünkü o) erkeğin yansıması ışığıdır. ...Çünkü uzun saç, kadına örtünmesi için verilmiştir." (Aksoy 2005: 35-36.)

Aziz Petrus'dan sonra ikinci Papa Aziz Linus da, Petrus'u onaylamış ve kadınların kilisede başlarını örtmeleri gerektiğinin eski dini metinlerde defalarca tekrarlandığına işaret etmiştir (Galter 2001: 55). Sonraki zamanlarda kadınların kiliseye girerken örtünmesi, günahın dünyaya kadınlar aracılığıyla gelmesi nedeniyle mecbur kılınmıştır. Büyük dini hukuk da (Kanonische Recht) kadınların kilise masasına yaklaşırken başlarını örtmeleri gerektiğini öngörmektedir. 1983'teki revizyonla bu gerekçe iptal edilmiştir.

Ortaçağ Avrupa'sında dinin ve kilisenin toplumdaki konumu ve yaptırım gücüne tepki olarak gelişen aydınlanma felsefesinde dinle ilgili tanım ve çerçeveler, o dönemdeki din anlayışını ve kilisenin uygulamalarını referans alır. Müslüman kadının başörtüsünün, kiliseye karşı uzun yıllar mücadele vermiş olan Avrupalı feminist kadınlara, direk olarak dinin kadını ikinci sınıf görmesini hatırlatması, Paulus'un başörtüsü konusundaki yukarıda geçen sözleri göz önüne alındığında, pek de şaşırtıcı olmayacaktır. Avrupa'daki kadın hareketinin mücadele vermiş olduğu İncil'de geçen diğer bir pasaj, Paulus'un kadınların eğitim almalarına izin veren, ancak eğitim vermelerini yasaklayan bir ifadesidir:

"1 Tim 2, 11. Kadın sessizce ve tam bir teslimiyetle öğrensin 12. Kadının öğretmesine ve kocası üzerinde söz sahibi olmasına ise izin veremem; o sessiz olsun 13. Çünkü önce Adem sonra Havva yaratıldı 14. Ve Adem yoldan çıkmadı, ama Havva yoldan çıktı ve emri çiğnedi 15. O (Havva) ancak inanç, sevgi, kutsanma ve takva ile yaşa-

ması koşuluyla, çocuklar dünyaya getirerek kurtulabilir.” (www.womenpriests.org/scriptur/timothy.asp)

Bugün Avrupalı bazı feministlerin başörtüsüne verdikleri sert tepkiler, Avrupa tarihinde kadının toplumdaki rolünde mutlak surette belirleyiciliği olmuş olan kutsal dini metinlerde başörtüsü ve kadına ait ifadeler dikkate alındığında farklı bir anlam kazanır. İncil’de kadın ve erkek hiyerarşisine ve kadının toplumdaki konumuna dair bu ve benzeri pasajlar, feminist akım için kabul edilemez nitelik taşımışlardır. Bu nedenle Avrupalı feministlerin dine ve dini bir emir olarak başörtüsüne tepkilerini, onların daha önceleri kendi dinleri dahilinde kadının konumu ile ilgili mücadeleleri çerçevesinde okumak gereklidir.

Paulus’un kadınların eğitim alma ve eğitim verme hakları konusunda uygun gördüğü düzenlemelerin, bugün Türkiye’de başörtülü kadınların hizmet alan ve hizmet veren kategorilerinde verilmesi gerektiği öngörülen (bu haliyle bile bir takım çevreleri ayağa kaldıran) şartlı haklarla benzerliği ilgi çekici bir nokta. Burada, Alice Schwarzer gibi düşünen bazı Avrupalı feminist yazarların, Paulus’un bu ayrımına verdikleri tepki ile, Türkiye’deki hizmet alan/veren ayrımı konusundaki düşüncelerinin karşılaştırılmasının çok ilginç bir tez konusu olabileceğini belirtmekle yetinip, tekrar konumuza dönelim.

Galter’in çalışmasında kapsamlı bir şekilde incelediği gibi, Hristiyanlıkta başörtüsü emri ile ilgili dini gerekçeler, kadının erkekten sonra geldiğine, ikinci sınıflığına ve günahkâr tabiatına vurgu yapmaktadır (Galter 2001: 55). Günahın dünyaya kadın aracılığıyla gelmesi, Hristiyanlık dininde Havva’nın Adem’i yoldan çıkararak cennetten kovulmasına neden olduğu kabulüne dayanmaktadır. Bu kabul, kadınların günaha çağırıcı, baştan çıkaran tabiat ve yaratılıştaki olduklarını da kapsamaktadır. Bu nedenle, Müslüman kadının başörtüsü, Avrupa’da pek çok kadın (ve erkek) için otomatik olarak kadının aşağılanması, ikinci sınıf olması, günahkâr tabiatı ile ilgili dinsel çağrışımlara neden olmaktadır. Oysa her fırsatta kadını ezen ve kadına ikinci sınıf muamelesi yapan bir din olarak gösterilmeye çalışılan İslam dininde Hristiyanlıkta görülen bu merkezi kabulün geçerli olmadığı açıktır. İslami kaynaklara göre cennetten kovulmalarına sebep olan fiili işlemlerinden Havva ve Adem eşit oranda sorumlu tutulmaktadır.

Avrupa’da başörtüsü dini textlerden başka, aydınlanma felsefecileri için önemli bir ilham kaynağı olan “Örtülü İsis Efsanesi”nde karşımıza çıkıyor. İsis, Mısır mitolojisinde Mısır’ın tüm zamanlarının en büyük tanrıçası olarak bilinmektedir. “Sevgi tanrıçası” ve “tanrıların annesi” olarak da adlandırılan İsis, efsaneye göre ölen kocası Osiris’i büyü ile yeniden hayata döndürerek ondan Horus isimli bir erkek çocuğa sahip olmuştur. Yunan-Roma medeniyetinde çok eski çağlara dayanan gizli bilginin kaynağı kabul edilen Mısır’daki “örtülü İsis” sfinxinde özellikle sihir, astroloji, simya alanlarında gizemli bilgi ve bilgeliğin vücut bulduğu kabul edilmiştir. Sonuç itibarıyla tüm bilgelikleri kendinde toplayan bir tanrıça olarak kabul edilen İsis, Roma ve Yunan

medeniyetlerinde geçerliliğini korumasının yanısıra, Hristiyanlık inancına da etkide bulunmuştur. (Galter 2001: 56) İsis'in oğlu Horus'la birlikte resmedilmiş olduğu heykel ve resimleri ile Meryem Ana ile oğlu İsa'nın resimleri arasındaki benzerliğe dikkat çeken bazı araştırmacılar, Meryem Ana inancının kökeninin hristiyanlığın ilk zamanlarında hala çok popüler olan İsis-inancından kaynaklandığını iddia etmektedirler (http://de.wikipedia.org/wiki/Isis_%28%C3%84gyptische_Mythologie%29).

İsis'in örtü ile bağlantısı burada başlıyor. İsis Efsanesinde "Örtülü İsis" ifadesini ilk olarak orta dönem Platoncu düşünürlerden Plutarkhos (46-127) ve Neo-Platoncu düşünür Proklos'un (410-485) dile getirdikleri biliniyor (<http://tr.wikipedia.org/wiki/Plutarch>, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Proklos>). Galter'a göre (2001: 56) MS 391'de Theodosius tarafından yasaklanan İsis inancı, gnostik ve hermenötik öğretilerde, Rosenkreuzer'lar (rose Croix) ve masonlar arasında varolmaya devam etti. Aydınlanma döneminde İsis'in yeniden önem kazanması, dönemin Avrupalı aydınlarının Hristiyanlık inancına bir alternatif arayışı içinde olmalarının bir sonucudur. Sais'teki tapındaki İsis'in oturan bir resminde bulunduğu iddia edilen bir kitabeden yola çıkılarak, İsis'e tabiat ve aklın tanrıçası olarak yeniden anlam kazandırıldı. "Örtülü gerçek" ve "gerçeğin örtüsünün kaldırılması" metaforları ile Avrupalı pek çok yazar ve şaire ilham kaynağı olan bu kitabede şunlar yazılıydı:

"Ben olan, olmuş olan ve olacak olan her şeyim. Hiçbir ölümlü benim örtümü (peplos) kaldırmadı." (Galter 2001: 57)

Heinrich Jung-Stilling (1740-1817) "Sıla Özlemi" (das Heimweh) adlı 5 ciltlik romanında, modern çağın bir haçlı şövalyesi olan Christian von Ostenheim'in, Mısır'da kutsanmışların kayıp kentine girip İsis'in örtüsünü kaldırması anlatılmaktadır. Friedrich Schiller de 1795'de Zunan, Mısır ve İncil motiflerinden etkilenecek yazdığı "Saisteki Örtülü Resim" adlı eseriyle örtülü İsis'i ölümsüzleştirmiştir (Galter 2001: 57, www.de.wikipedia.org/wiki/Das_verschleierte_Bild_zu_Sais). Eserde, bilime meraklı bir genç, gerçeği aramak için çıktığı yolculuğunda Mısır'daki Sais şehrine ulaşır. Oradaki bir tapınakta gencin gözüne bir örtü ile örtülmüş çok büyük bir resim ilişir. Merakla tapındaki rahibe örtünün altında ne olduğunu sorar. Örtünün altında gerçeğin gizli olduğunu işiten genç, peşinde olduğu gerçeğin ondan ince bir örtü ile perdelenecek saklanması anlam veremez ve hemen örtüyü açmak ister. Rahip ona tanrıçanın şu sözlerini aktarır "Ben kaldırına kadar hiçbir ölümlü bu örtüyü kaldıramaz. Kim ki kutsanmamış, suçlu ellerle kutsal ve yasak örtüyü daha önce açmaya çalışırsa bir daha iflah olmaz". Rahibin uyarılarına kulak asmayan genç adam gece örtüyü açmak için gizlice resmin yanına gider. Sabah onu resmin dibinde çok perişan bir vaziyette bulurlar ve genç adamın hikâyesi aynı mesaj tekrarlanarak sona erer: "Gerçeğe suç işleyerek gidene yazıklar olsun. O bir daha mutluluk yüzü göremez." (Galter 2001: 58-59)

Aydınlanma ve romantizm dönemlerinde "doğal gizemlilik" ve "örtülü gerçek" olguları merkezi öneme sahiptir. Aydınlanma dönemi felsefecileri 'gerçek'i sakınılması

gereken bir tehlike olarak algılarlar ve bu gerçekten yoksun bırakılmanın, resmedilemeyen, isimlendirilemeyen ve örtüsü kaldırılmayan Yüce’nin bir özelliği olarak görürler. 1790 yılında yayınladığı “Yargı Gücünün Eleştirisi” (Kritik der Urteils-kraft) adlı eserinde Immanuel Kant örtülü resmi Yücelik olgusu ile açıklamakta ve tapınaktaki doğanın annesi olan İsis’e atfedilen “Ben olan, olmuş olan ve olacak olan her şeyim ve benim örtümü hiçbir ölümlü kaldırmadı” kitabesinin gelmiş geçmiş “en yüce” ifade/düşünce olarak değerlendirir (Galter 2001: 59). Ludwig van Beethoven da, İsis’in bu sözünü cam bir çerçeve içinde sürekli olarak masasında hazır bulundurduğundan ve bestelerinde bu sözü aklından hiç çıkarmadığından bahsetmiştir.

Schiller “Yüce’den” (Vom Erhabenen) adlı eserinde örtüyü gizem ve korku ile ilişkilendirdiği şu ifadelerle yer verir:

“Örtülü olan her şey, gizemli olan her şey, bizde korku oluşturur, o yüzden yüceliğe (büyüklüğe) muktedir. Mısır’da bulunan Sais’teki İsis Tapınağında bulunan kitabe-deki yazıt da bu niteliktedir: “ Ben olan, olmuş olan ve olacak olan her şeyim. Hiçbir ölümlü insan benim örtümü açmadı.” (Galter 2001: 59)

Aydınlanma ile birlikte, “gerçeği örten” örtünün, pozitif bilimlere ulaşmak için kaldırıldığını görüyoruz. 1787’de Viyanalı Ignaz von Bron, Berlinli aydınlanmacı Freidrich Nicolai’ye yazdığı mektubunda İsis’in örtüsünün açılması ile modern doğa bilimleri arasında bağlantı kurar:

“Doğanın bilgisi bizim onu kullanırkenki hedefimizdir. Tüm yaratıkları yaratan, besleyen ve varlığını devam ettiren doğaya, İsis resmi aracılığıyla hürmet ve sevgi gösteriyoruz. – Sadece onun güç ve kuvvetini tam olarak bilen, cezaya uğramadan örtüsünü kaldırabilir.” (Galter 2001: 60)

Romantizm şairleri için de doğa kitabının okunması ve doğanın gerçeğinin araştırılması temaları sıklıkla işlenmiştir. Bu dönemin eserlerinde İsis’in örtüsünün açılması, insanlığın bilgiyi arayışının mecazi bir göstergesi haline gelmiştir. Schiller’e yazdığı mektubunda Herder, gerçeğe duyulan iştia ve hevesin suç olarak gösterilmesini eleştirerek, Schiller’e zavallı genç adamı gerçeğin heybeti karşısında isterse kör edebileceğini ya da parçalayabileceğini, ama onun gerçeğe duyduğu kuvvetli iştia ve iştiahtan dolayı rahibin koyduğu yasağı çiğnemesinin „suç“ olarak nitelendirilmesinin kabul edilemez olduğunu yazmıştır (Galter, 2001). Novalis de, Schiller’in “Sais’teki Örtülü Resim” adlı eserinden 3 yıl sonra, sonsuz gerçekliğin peşindeki genç adamın portresini çizmiştir. Novalis’e göre gerçeği arayan genç İsis’in örtüsünün altında „kendini“ bulur:

“Biri bunu başardı – o Tanrıça İsis’in örtüsünü kaldırdı – ama ne gördü? – mucizenin mucizesi – kendini.” (Novalis 1798: Fragment VI)

Napolyon aynı yıl (1798) Mısır'ı işgal ettiğinde, doğunun ekonomik ve kültürel çöküşü ile sonlanan sömürgecilik dönemini başlatmış oluyordu. Doğu, "dünyanın gece tarafının bir parçası oluyor ve önyargı ve umursamazlığın örtüsü ardında batıyor" ve (Galter 2001: 60) böylelikle şimdiye kadar İsis'in bilgeligini ve gizemli gerceği örten örtü için zorlu ve uzun bir yolculuk başlamış oluyordu.

Aydınlanma dönemi ile birlikte, örtü ve örtünün açılması bilimin ve ilerlemenin sembolü haline geldi. Bu konuda, Helena Blavatsky'nin 1877 yılında yayımlanan Örtüsü Açılan İsis. Eski ve Modern Bilimin ve Dinin Sırlarına bir Anahtar (Isis Unveiled. A masterkey to the Mysteries of Ancient and Modern Sciences and Religion) kitabı teorik bir başyapıt olarak bugüne kadar önemini korumuştur (Galter 2001: 60).

Galter, örtü motifinin, günümüzde hala bizimle gerçek arasında bir engel anlamına geldiğini iddia eder ve bunu örtmek fiilinin Almanca dilindeki kelime anlamları ile açıklar. Almancada örtmek kelimesi olumsuz bir şeyleri örtbas etmek, karşı tarafı yanıltarak kötü olanı saklı tutmak ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır (Verschleiern = vertuschen = verheimlichen). Galter'e göre Avrupa'da başı örtmenin yüzyıllar boyunca kimliği gizlemenin, 'tanınmayı istememe'nin bir sembolü olmasının bunda rolü büyüktür:

"İspanya'da yapılan Karfreitag (Hristiyanların İsa'nın çarmıha gerildiği gün olarak anıldıkları, paskalya dan bir önceki cuma günü) ayinlerinde insanlar (günahlarına) ceza ve kefaretin göstergesi olarak siyah ya da beyaz renkte özel başlıklı elbiselerle, sadece gözleri açıkta kalacak şekilde tüm vücutlarını örterler. Cellatlar ve korsanlar da başlarını ve yüzlerini örterlerdi. 1866/67'de Tennessee'de kurulan gizli örgüt Ku-Klux-Klan'lar da cinayetlerini vücutları ve başları tamamen örtülü bir şekilde işlerlerdi. Masalda bile, kurtun taktığı başörtüsü kırmızı başlıklı kızın onu tanımasını engelleyerek, içinde bulunduğu tehlikeyi gizler. Bu entellektüel altyapı gözönüne alındığında, Avrupa'da başörtüler gizem ve korkuyu hatırlatan, kültürümüzün eski ve karanlık taraflarına çağrışım yapan nesnelerdir. Buna ek olarak, 20. yüzyıldaki emansipasyon (özgürleşme, AB) hareketleri kapsamında başörtüsü, geri kalmışlığın, şehirli ve modern olmayan, 'köylü-geleneksel' hayat tarzının simgesi olarak anlam buldu. Bunlar kısmen de olsa bugün hala devam ediyor ve başın örtüsüz ve açık tutulması ilericilikle, açıklıkla ve dürüstlikle eşdeğerde tutuluyor." (Galter 2001: 61)

11 Eylül'den sonra terörizm, extremism, fundamentalizm, kadına ikinci sınıf muamele, batı düşmanlığı ile birlikte anılan İslam dininin bir parçası olan ve yüksek görünürlüğü nedeniyle İslam'ın sembolü olarak algılanan başörtüsü, dehşetli bir ceza ile korkutarak gerçeği gizleyen İsis'in başörtüsü ile birleştiğinde, mücadele edilmesi ve yasaklanması gereken, Avrupa'nın bilim ve modernizmle tarihe gömmüş olduğu, ama 21.yüzyılda yeniden hortlayan bir efsane halini alıyor. Başörtüsü tartışmalarındaki yasak yanlısı argümanların ekseriyetle rasyonellikten uzak, duygusal boyutunu bu kapsamda değerlendirmek ve örtünün Avrupalının bilinçaltında yaptığı çağrışım-

ları okuyabilmek; sorunu anlayabilmek, yeniden değerlendirebilmek, yeni çözümler üretebilmek ve ortadan kaldıracılabilmek için azımsanmayacak bir öneme sahip.

2. Sömürgeci Söylemde Örtünün “Öteki” Olarak Kurgulanması

Postkolonial çalışmalar alanında pek çok araştırmacı, eserlerinde, Novalis’in İsis’in örtüsünün altında kendini bulma olgusunun, sömürgeci söylemde müslüman kadınların örtüsünün açılması ile tekrarlandığını göstermişlerdir (Yeğenoğlu 1998, Braun & Mathes, Alloula 1986). Avrupada son dönemde başörtüsünün Avrupa toplumlarındaki durumu tartışılırken, Avrupanın örtü ile sömürgecilik dönemindeki tecrübelerinin yasak argümanları arasındaki bağlantıların giderek daha fazla ciddiye alındığına şahit oluyoruz. Bugün pek çok Avrupalı yazar, başörtüsü yasaklarını savunan argümanları ‘feminist’ perspektiften bir özeleştirici ile yeniden okuyarak tartışmaya yeni bir boyut kazandırmaktadırlar.

Said’in dünyaca ünlü eseri Oryantalizmin (Şarkiyatçılık) başarısı, sömürgecilik döneminden bugüne kadar gelen doğu ile batının ilişkiler ağını yeni bir bakış açısından değerlendirerek, doğu-batı dualizmine alternatif bir okuma getirmesinin bir sonucu idi (Castro Varela & Dhawan 2005). Said’in getirdiği yeni perspektif ile batı-doğu ilişkilerini farklı bir şekilde yeniden okuma, “Postkolonyal Araştırmalar” adlı yeni bir akademik alanın doğmasına neden oldu. Sömürgecilik söyleminin ve batılı kimliğin bir uzantısı olarak günümüze kadar gelmeyi başaran başörtüsü tartışmalarında, sömürgeci söylemde özne-nesne kurulum süreçlerinde başörtüsüne yüklenen anlam ve çağrışımları anlamak, tartışmayı kilitleyen türbanlı-türbansız, yasakçı-özgürlükçü, zalim-mazlum dikotomilerinin yerini alacak alternatif bir okumayı mümkün kılacak ve çözümsüzlüğün çözümüne katkı sağlayacaktır. Yeğenoğlu, “Sömürgeci Fanteziler” adlı kitabında, Edward Said’in “Oryantalizm” teorisini feminist bir okumayla geliştirir. Bunu yaparken Said’in Oryantalizmini, Bhabha ve Lacan’ın psikoanalitik teorileriyle birleştirerek, doğulu nesneyi oluşturan “örtülü müslüman kadın” a yüklenen özelliklerin reddedilmesi üzerinden “hükümrân” konuma getirilen batılı öznenin kurulma sürecini inceler. Yeğenoğlu’na göre, sömürgeci söylemde “cinsiyeti” ayrı bir alt kategori olarak inceleyen pek çok Batılı feminist, sömürgecilik söyleminde kültürel ve cinsel farklılıkların eşzamanlı olarak birbirini kurgulamış olduğu gerçeğini gözden kaçırmışlardır; zira sömürgeci söylemde cinsiyeti alt bir kategori olarak incelemek mümkün değildir (Yeğenoğlu 1998: 1-2). “Sömürgeci Fanteziler”de Oryantalizm söylemi cinsiyet perspektifinden yeniden tanımlanmaktadır. Yeğenoğlu feminist perspektiften yaptığı analizlerini, “cinsiyeti” sömürgeci söyleme yeni bir değişken olarak ekleyerek değil, kültürel ve cinsel özelliklerin karşılıklı ve eşzamanlı etkileşimi ile söylemde “özne”nin ve “ötekisi”nin kurulması üzerinden yapar.

Yeğenoğlu’nun yukarıda adı geçen kitabı ve kitabın işlediği sömürgeci söylemin Doğu-Batı ilişkilerinde başörtüsünün konumuna dair tezleri, Avrupa’daki bilimsel

çevrelerdeki giderek artan bir öneme sahip. Ben de Viyana Üniversitesinde devam ettiğim bir seminer esnasında tanistığım "Colonial Fantasies"den bu makaleyi hazırlarken aldığım bazı alıntıları İngilizce orijinalden Türkçe'ye tercüme ettim. Sonra tesadüfen Yeğenoğlu'nun kitabının metis yayınları tarafından Türkçe olarak yayımlandığını öğrendiğimde kitabın Türkçe çevirisini temin ettim ve 2003 yılında yayımlanan Türkçe baskıda, İngilizce orijinalindeki "veil" kelimesinin "peçe" olarak tercüme edilmiş olduğunu gördüm. Redhouse İngilizce küçük el sözlüğü (1996) göre "veil" kelimesi 1. peçe, yaşmak 2. örtü, perde, maske anlamlarına geliyor. Kitabın orijinalinde kullanılan "veil" kelimesi kontexte bağlı olarak, bazı yerlerde yüzü örten peçe anlamlarına karşılık gelse de, çoğunlukla sadece saç örten başörtüsü şeklinde algılanıyor. Avrupa'daki başörtüsü tartışmalarında da İngilizce "veil" ve onun Almanca karşılığı "Schleier" kelimelerinin, kimi zaman sadece gözleri açıkta bırakacak şekilde tüm vücudu örten geniş kıyafet (burkha, çarşaf), kimi zaman da sadece baş örtmeye yarayan başörtüsü anlamında kullanımlarına rastlıyoruz (Murphy 2008). Sömürgecilik söyleminde cinsiyet, kültür ve ırk değişkenlerinin karşılıklı etkileşimleri altında batılı özne ve doğulu nesnenin batılı sömürgeci tarafından kurulma sürecini inceleyerek, Oryantalizmi ve doğulu kadının örtüsünü feminist bir perspektiften ele alması açısından bir başyapıt sayılabilecek olan Sömürgeci Fanteziler'in Türkçe tercümesinde, "veil" kelimesinin kitap boyunca (bir kac istisna dışında) sadece "peçe" olarak çevrilmesi, kitabın İngilizce metindeki genellenebilirliği ve etki gücünü kısıtlamıştır. İngilizce "veil" kelimesinin hem peçeyi hem de başörtüsünü içine alabilecek "örtü" kelimesi ile, ya da metinde işlenen konunun mahiyetine göre kimi zaman örtü/başörtüsü, kimi zaman peçe şeklinde çevrilmesi ile metnin anlam bütünlüğü bozulmadan İngilizce orijinali muhafaza edilebilecekken, sadece peçe karşılığının kullanılarak mesajın etki alanının daraltılması, kitabın Türkiye'deki başörtüsü tartışmalarında Avrupada olduğu kadar referans gösterilmemesini açıklamaya yetiyor. Bu yazıda, Türkiye'de tam bir kısır döngü halinde dönuşen başörtüsü yasakları tartışmalarına alternatif bir perspektif sunduğunu düşündüğüm Sömürgeci Fanteziler'den (1998) yaptığım alıntıların büyük kısmını veil'in her iki anlamını da içinde barındıran Türkçedeki "örtü" karşılığını kullanarak, İngilizce'den Türkçe'ye kendim çevirdim. "Peçe" tabirinin anlam kısıtlamasına sebebiyet vermediğini düşündüğüm bazı bölümlerini ise kitabın Türkce baskısından (2003) alıntılardım.

Sömürgeci söylemde "doğulu kadın'a", ya da doğulu kadının "başörtüsüne", ne gibi bir rol verildiğini anlayabilmek için öncelikle, söylemin özne-nesne kurgulanma sürecinde, doğulu nesneye (çoğunlukla negatif) özelliklerin nasıl yüklendiğini anlamak gerekir. Batı'nın Doğu'ya, Batılı'nın Doğulu'ya hükümler şeklinde kurulması esnasında karşı kültürün 'ötekileştirilmesi' ile karşı cinsiyetin 'ötekileştirilmesi' aynı anda ve birbiriyle etkileşim halinde gerçekleşmektedir (Yeğenoğlu 1998: 56). Bu karşılıklı ötekileştirme işleminde Doğulu kadının örtüsü cinsel ve kültürel ötekiliği pekiştirici bir simge halini alır.

"Farklılığın sergilenmesi açısından bu ikisi arasındaki yapısal benzerlik bir dizi eşit-

likliklerin kurulmasına sebep olur. Buna göre kadın Doğu’dur, Doğu kadındır; kadın Doğu gibidir, Doğu kadın gibi, örtülüdür; ikisi de aslında sadece yalanın ve hilenin diğer adı olmaktan başka bir şey değillerdir. Eğer Doğulu kadın ve kadın da Doğulu ise, kadınlığın doğası ile Doğululuğun doğasının tek ve aynı şey olarak tasvir edildiğini iddia edebiliriz. Bu eşitliğe göre Oryantalist/Batılı özne erkek olarak konumlandırılır: öteki kültür öteki cinsiyet gibidir.” (Yeğenoğlu 1998: 56)

Hegel’e göre özne ve nesne, aynı evreni ortak paylaşırlar. Özne, ötekisi olan nesne ile meditasyon aracılığı ile kendini kurar (Yeğenoğlu 1998: 6). Öyle ise Hegel’in özne kurgusunun temel formülü matematiksel olarak şu şekilde özetlenebilir: özne + nesne = evren.

“Özne, kendine kendisini öteki üzerinden tanıtır ve kendisini soyut özne (ben ya da ego) olarak kurar. Bu esnada ötekini radikal bir şekilde inkar ederek, kendisinin kategorik karşıtı olarak tanımlar. Bu aufhebung (yüceltme, AB) operasyonunda, farklı olan farklılığını, kıyaslanamazlığını ve tekilliğini yitirir ve öznenin ötekisi haline gelir - anlık bir özdeşleşme (aynıyet) hali.” (Yeğenoğlu 1998: 6)

İşte tam da bu noktada Hegel’in özne-nesne ekonomisinde bir problem vardır. Zira ötekinin özelliklerinin reddi ile özne kendini ötekine karşıt özelliklerle kurar. Bu karşıtlık özneyi üreten hareketin vazgeçilmez bir ögesidir. Örneğin, öteki “kısa” ve “siyah” ise, özne “uzun” ve “beyaz”dır. Özne bu şekilde öteki üzerinden, ötekininkilere karşıt niteliklerle kurulduktan sonra, kendinin ötekisi olan nesneye bağlılığını bir şekilde unutmak zorundadır (Yeğenoğlu 98: 6). Çünkü ancak böylelikle soyut ve evrensel bilinç haline gelebilir. Özne-nesne ekonomisi bu şekilde bir kez kurulduktan sonra, bunu nesnenin değiştirebilmesi söz konusu olamaz. Zira evrensel ve üstün konumda olan, belirleyen öznedir.

Said’in sömürgeci söyleme yönelik en büyük eleştirisi, sömürgeci batının kendini istediği konumda kurabilmek için, üzerinden kendisini tanımlayabileceği, kendine ithaf etmek istediği özelliklerin tam tersi özelliklerde bir “Doğu” yarattığıdır. Said’e göre sömürgecilik dönemindeki Batılı yazarların roman ve hikayelerinde tasvir edilen “Doğu” ve “Doğulu” aslında hiç varolmamıştır. Yukarıdaki örneğe, sömürgecilik söylemini ve Edward Said’in sömürgeci söylemin özne-nesne kurgusuna dair eleştirilerini uygularsak, öznenin aslında “uzun” ve “beyaz”, nesnenin de aslında “kısa” ve “siyah” olmadığını iddia edebiliriz. Ancak Hegel’in öznesinin “uzun” ve “beyaz” olarak kurulabilmesi için “kısa” ve “siyah” bir nesneye ihtiyacı vardır. Avrupalı yazarların sömürge ülkelerine dair gezi yazıları bu noktada, Batının ötekisini kurgulanmasında, çok önemli bir fonksiyon üstlenmişlerdir. Said’i izleyen çok sayıda post-kolonial yazar da, Batı’nın “aydın, ileri, rasyonel, medeni” olarak tanımlanabilmesi için gereksinim duyulan “cahil, geri kalmış, emosyonel, barbar” Doğu portresinden sömürgeci Batı’yı sorumlu tutmuştur. Bu özne-kurulum süreci dikkate alındığında, Batı’nın örtü ve örtünün açılmasına dair kompleksi farklı bir anlam kazanır.

Slovoj Zizek'in izah ettiği gibi, anlam ve öznenin kurulması diyalektiğinde Hegel görüntüyle aslı basitçe karşı karşıya getirmez, onların birliğini gösterir: "Şayet bir aldatmaca varsa bunu 'şey'den çıkaramayız; bu onun tam kalbini oluşturur. Eğer, bu harikulade örtünün altında hiçbir şey yoksa, bu "hiçbir şey'in arabuluculuğunda (mediation) özne kendini tam anlamıyla bir yanlış anlamada (misrecognition) kurar" (Zizek 1989: 193). Örtüyü açma doktrini, Müslüman kadının örtüsünü açmaktan ziyade, örtünün bir nesne ve hedef olarak kurulması ile ilgilidir. Örtü Avrupalı için gereklidir, ve bu anlamda arkasında "hiç birşey" olmamasının ya da 'bir şey' olmasının önemi yoktur. Önemli olan Avrupalı öznenin bu varsayım aracılığı ile, ya da Teresa Brennan'ın ifadesiyle, bu hayali çapa (imaginary anchor) sayesinde kimliğini sağlamlaştırabilmesidir (Brennan 1990: 299). (...) Şimdiye kadar örtülü kadının kendisine dair tek kelime etmemiş olmam boşuna değildir, çünkü benim buradaki analizim, erkeğin sorusu ve kadının değil erkeğin özneliliği ile ilgilenmektedir. Örtünün ardında neyin gizlendiğini ve Doğu'nun/kadının örtülü varlığının ne olduğunu gösterme/ temsil etme girişimi, gösteren özneye başlayıp yine onda biten bir girişimdir. İşte oryantalistin farklılık aracılığıyla kendi kimliğini üretmesi bu şekildedir. Bu kuruluşun metodu örtülü Müslüman kadını öteki yapmak, yani onu merak edilen olağanüstü bir nesneye, ve 'harici bir hedef ya da tehdit'e dönüştürmektir (Certeau 1988: 35-36). Timothy Mitchell Mısıri Sömürmek (Colonizing Egypt) adlı mükemmel kitabında, Oryantalizmin basitçe Doğulu toplumlar ile ilgili bilgi sağlamadığını, Oryantalizmin kendisinin Avrupalı'nın Doğulu'yu kendisinin tersten görüntüsü ya da "Batı'nın harici (dışarı) olarak kodlayabilmek için ihtiyaç duyduğu "mutlak farklılıklar" ı yapılandırılan bir söylem olduğunu savunur. Ancak Mitchell'in (1988: 166) işaret ettiği gibi, 'dışarıda olan paradoksal bir şekilde batıyı batı yapan şeydir, kimliğinin ve gücünün dışlanmış olan, ancak ayrılmaz bir parçasıdır." (Yeğenoğlu 1998: 48-49)

Feminist literatürde çok sık kullanılan bir metod olan erkek ve kadın arasındaki ilişkilerde özne-nesne kurgularının yapısöküme uğratılarak incelenmesi, postkoloniyal araştırmalarda Batı-Doğu arasındaki ilişkileri incelerken de etkin bir şekilde kullanılmıştır. Yeğenoğlu da kitabında temel olarak Derrida'nın yapı sökümleri ile çalışır. Derrida'ya göre özne ile ötekisi ikili bir yapı (binary structure) şeklinde kurulur. Ancak birbirinden bağımsız olmadıklarından, sadece bu ikili yapının ters çevrilmesiyle yapı söküme uğratılamazlar. Zira öteki yalnızca öznenin kurulmasına mücadele etmek için onun karşıt özelliklerinde kurulan bir öge olarak "kendi başına varolabilmekten mahrum bırakılmıştır" (Yeğenoğlu 98: 7) Bunun için yapısökümde öncelikle ötekine yeniden değer verilerek varolması sağlanmalıdır. Bir sonra ikili yapının öğeleri birbirinden ayrılırken, öteki, öznenin "kalbine yerleştirilerek", ötekinin özne için varoluşsal anlamı ve öznenin ötekine bağımlılığı açığa çıkartılır. "Şayet Hegel'in ekonomisi öznenin kendini ötekinde keşfetmesi ile işlemekteyse, Derrida'nın dekonstrüksiyonu öznenin ötekini kendisinde keşfetmesi ile işlemektedir." (Yeğenoğlu 1998: 9)

Örtünün açılmasının sömürge ülkelerinin fethi ile neredeyse eşdeğer tutulması sadece askeri bir konu değildir, direk olarak güç ve iktidar ile ilintilidir. Zira örtü sö-

mürgecinin görsel kontrolünün önünde bir direnç oluşturmaktadır (Yegenoglu 98: 41). Görsel hakimiyet ve şeffaflık aydınlanma felsefesine göre güç ve iktidarın elde edilebilmesi için zorunludur. “Görülmeden görebilen göz mefhumunun vücuda gelmesi” ile işleyen Bentham’ın modern hapishanesi hakimiyet ile görselliğin kontrolü arasındaki bağlantıyı açıklamaya yarayan bir örnektir (Yegenoglu 98: 41). Buna göre şeffaflık ve görünürlüğe engel olan herşey aynı zamanda güç ve iktidarın ele geçirilmesini de engellemektedirler. “Starobinsky Rousseau’nun saklı ve gizemli herşeyle olumsuz anlam yüklediğini ve gerçeğin örtüsünün açılması (unveiling the truth) teorisini geliştirdiğini gösterir. Gerçekten de, Fransız sömürgecilik siyasal doktrininde örtülü kadın “eş zamanlı olarak hem bir bilim dalının, hem de güç/iktidar dalının nesnesi” haline getirilmiştir, ve müslüman kadınlar “eğitilmesi veya düzeltilmesi, sınıflandırılması, normalleştirilmesi, dışlanması, vs. gereken” bir grup insan olarak sınıflandırılırlar.” (Yeğenoğlu 1998: 41)

Buna göre örtülü Doğulu kadının sadece gözlerini açıkta bırakan örtüsü Batılı özne tarafından kendine yönelik bir meydan okuma, hakimiyet kurma olarak algılanır. Sömürge devletlerde esas sorun peçe, başörtüsü veya bunların yasaklanmaları değildir. Esas problem, Doğulu kadının kendi görünürlüğünü kendisinin belirlemesinin, varoluşsal düzeyde, sömürgecinin güç ve iktidarına yöneltilmiş olarak bir tehdit olarak algılanmasıdır: “Örtülü kadın sadece görünürlük ve kontrol konusunda engel teşkil etmez, onun örtülü varlığı Batılı özneyi Bentham’ın her şeye gücü yeten bakışının tersi bir duruma sokar. Kontrol kaybı sadece görüntünün kaybolması demek değildir; konumların tamamen tersine çevrilmesi anlamına gelir: gözleri dışında vücudu Avrupalı gözlemciye tamamiyle görünmezdir, örtülü kadın görünmeden görebilir. Avrupalı öznenin görünüşte sakın rasyonel disiplini, penetrasyon fantezisi ve örtünün tropolojik fazlalığı karşısında yoldan çıkmaktadır.” (Yeğenoğlu 1998: 43). Bu bağlamda “Bentham’ın bakışı” ve Avrupalı öznenin tedirginliği, Doğulu kadının sadece gözlerini açıkta bırakacak şekilde yüzünü örten peçesi ile daha da belirginleşmektedir: “Peçe, gözü cezbeder ve arkasında ne olduğu konusunda düşünmeye, spekülasyon yapmaya kışkırtır. Saydam olmayan bu peçe yardımıyla, Doğulu kadının kendini Batılı bakışa teslim etmediği düşünülür ve dolayısıyla peçenin altında bir şey gizlendiği tahayyül edilir. Peçe bir maske olarak görüldüğünden, Doğulu kadın bir sırda dönüşür. Bu tür bir söylemsel yapı, bu kadınların gerçek doğasının gizlendiği, hakikatlerinin maskelendiği ve sahte, aldatıcı bir görünüme sahip oldukları varsayımını doğurur. Demek ki bu kadınlar göründüklerinden başka bir şeydirler.” (Yeğenoğlu 2003: 60)

3. Bir Korku Ögesi Olarak Maskeli Ve Örtülü ‘Öteki’

Avrupa’nın Müslüman kadının örtüsü konusundaki takıntısı, örtü kavramının kadınlığın kendisi ile ilişkilendirilmesi ile de ilgilidir. Nietzsche’nin dişiliği resimsel bir şekilde “gerçeklik” ve “örtü” kavramları ile bağlantılandırması ve kadınları maskeye benzetmesi de bu bağlamda önemlidir (Yeğenoğlu 1998: 51). Buna göre sömürgeci söylemi kuran konumdaki Avrupalı erkek özne, Doğulu ötekisini kurarken, kendini

bildi bileli hep ötekisi konumunda olmuş olan cinsel ötekisi ile olan tecrübelerinden etkilenecektir. Doğu'lu kadının örtüsüne ise eski ötekisi (kadın) ile yeni ötekisi (Doğu) arasındaki geçişte karmaşık ve gizemli bir rol biçilecektir. Nietzsche'nin kadınlığı gerçeği gizleyen maskeye benzetmesi, sömürgecilik söyleminde hakikati gizleyen, "hedef" ya da "tehdit" olarak tanımlanan "örtülü kadın" ve "örtülü Doğu" konusundaki obsesyonlarını kısmen açıklamaktadır. Bu geçişi anlamak üzere Avrupalı erkek öznenin gözünden kadının ve kadınlığın anlamına bir bakalım:

"Nietzsche'ye göre kadın, hakikat gibi esrarengizdir ve aldatıcı bir görüntüsü vardır. Kendisini süsleyip püsler ve bu sayede erkeği baştan çıkarır ve büyüler. (...) Onun ne bir hakikati vardır ne de kendisi hakkında bir aydınlanma istemektedir. Onun hakikati kendini süsleyip püslemesidir, tarzı ise görüntü ve kandırmadır" (Yeğenoğlu 2003: 69-70).

"Kadın, eğer bu sayede kendisi için yeni bir süslenme aracı oluşturmuyorsa, kendisi hakkında bir korku geliştirmek ister – belki de hakimiyet arayışındadır. Ama o hakikati istemez: hakikat kadın için nedir ki? Baştan beri hakikatten başka hiçbir şey bu kadar yabancı, itici ve düşmanca olmamıştır kadın için – onun en büyük sanatı yalandır, en büyük ilgisi, basitçe: görünme ve güzelliştir." (Nietzsche 1974: 163)

Bu şekilde, Avrupa'da müslüman göçmenlerden dolayı gündeme gelen başörtüsü tartışmalarından yüzyıllar öncesinden beri Avrupa'da 'örtülü kadın' imajı mevcut olduğunu görüyoruz. Ancak burada kadına atfedilen 'örtü', sadece başörtüsü olarak değil, Nietzsche'nin ifadelerinde gördüğümüz gibi, kadının doğası gereği bir şeyler gizlediği, güzelliğinin ve çekiciliğinin arkasında sakladığı "gizemli sır"dan dolayı, görünüşünün gerçek olmadığını anlamaya yarayan bir sembol olarak kullanılmaktadır. Böylece kadın, doğası gereği gerçeği gizlediği için, sürekli yalan söylemekte, ancak bu özelliğini kadınsılık ve güzellik "örtüsüyle" örtterek gizlemektedir. Günümüzde çok sık gündeme gelen başörtüsünün simge fonksiyonu (siyasal simge, kadının ezilmesinin simgesi, kadının erkeğe göre ikinci sınıflığının simgesi,...) hiç şüphesiz, "İsai'nin örtüsü" gibi, tarihte ona atfedilen "gerçeği gizlemek", (tehlikeli) bir şeyleri örtmek" simgesel anlamlarından; ve yine örtüyü takan "kadının" kadınlığının doğası ile özdeşleştirilen "gerçeği gizleyen" "yalan söyleyen" vasıflarından bağımsız olarak ortaya çıkmamıştır.

"Maske" kadınlığı, Doğu'yu ve özellikle de Doğulu kadını anlamaya yönelik çalışmalarda Batılı erkek yazarlar tarafından çok sık kullanılagelmış bir terimdir. Yeğenoğlu pek çok Batılı yazardan yaptığı alıntılarla, ötekiler arası geçişte 'maske'nin oynadığı role dikkat çeker. Nietzsche'nin kadınlığı maske ile eşdeğer tutan metafiziğini eleştiren Joan Riviere (1986), "Womanliness as Masquerade" (Kılık Değiştirme olarak Kadınsılık) adlı eserinde maskeyi kadınlıkla değil, kadınlığı kurgulayan erkeklerle ilişkilendirir (Yeğenoğlu 2003, 72):

“Riviere, erkek bir düzende kadın veya kadınsılık figürü ile peçe/maske figürünün birbirleriyle sıkı sıkıya bağlı olduğunu gösterir (Riviere 1986: 43). Nietzsche’nin yaklaşımının tersine, Riviere, soruyu formüle edenin erkek olduğunu ortaya çıkaracaktır: Ona göre “kılık değiştirme” terimi bir yandan erkeğin kadını temsil ediş biçimini, diğer yandan da bu temsiliyetin kadının kimliğini nasıl kurduğuna gönderme yapar. Bu iki özellik birbirleriyle yakından ilişkilidir, çünkü her temsiliyet biçimi aynı zamanda bir kuruluş sorusudur. (...) Riviere’ye göre “erkeğin, ardında gizli bir tehlike varsaydığı bir maske olarak kadınlığın kavramlaştırılması muammayı pek aydınlatmaz.” Kadınlığı muammaya dönüştüren şey, erkeğin kadınlık hakkındaki varsayımıdır. Stephen Heath’in işaret ettiği gibi, “erkeğin şüphesi eski bir şüphedir. Was will das Weib?, das ewig Weibliche (Kadın ne ister? Ebedi disilik); tüm diğer sorular aslında hep aynı sorudur. (...) Makyaj, kılık kıyafet kadına ait bir şeydir, “onun” bir şeyi, ama bu şey aynı zamanda tamamen erkek içindir, bir erkek kurgusudur (Heath 1986: 50).” (Yeğenoğlu 2003: 72f.)

Fransız sömürgeciler için Cezayirli kadınların örtüsünün açılmasının taşıdığı önem, Braun ve Mathes’in Örtülü Gerçek – Kadın, İslam ve Batı (Orijinal adı: Verschleierte Wirklichkeit – Die Frau, der Islam und der Westen) isimli kitabında psikoanalitik açıdan incelenmektedir (2007). Kitabın Harem fantazileri – Kesfetme zevki ve kültürel hegemonya adlı bölümü Yeğenoğlu’nun şu iki tezi ile başlıyor: “Avrupalı öznenin örtüye ihtiyacı vardır, ve örtünün altında “birşey” ya da “hiç birşey” bulunmasının önemi yok gibi görünmektedir” (Yeğenoğlu 1998: 49); sömürgeci söylemde “örtüyü temsil eden arzusun kendisi asla temsil edilmemektedir (Yeğenoğlu 1998: 58)”. Yazarlara göre Yeğenoğlu arzusun kendisinin asla temsil edilmediği konusunda haklıdır, ancak bu arzusun psikoanalitik açıdan daha derin analiz edilmesi gereklidir. Buna göre Fransız sömürsü altındaki Cezayirli kadınların “örtüsüz” fotoğraflarından basılan milyonlarca kartpostal, bu arzusun pornografik motiflerle benzerliğine işaret etmektedir (Braun & Mathes 2007: 192). Bu iddiaya göre, pornografiyi sadece cinsellik olarak tanımlamak yetmez. Batı kültürlerinde yaygın tüketilmesi ve talep edilmesi; bilinçaltı, tarihsel ve kültürel anlamları, ve bazı kültürel ihtiyaçlara cevap vermesi dikkate alındığında pornografiyi basitçe ‘cinsellik’ olarak tanımlamak doğru değildir (Braun & Mathes 2007: 192). Psikoanalitik çerçevede incelendiğinde pornografi aracılığıyla “cinsellik konusunda değil, erkek hayal gücündeki cinselliğin işleyişi konusunda derin bir toplumsal gerçeklik anlaşılabilir” (Cornell 97: 45). Pornografi gerçeği değil, bir kültüre ait bilinçaltındaki cinsellik ve bilgi kalıplarını ortaya koymaktadır. Yazarlara göre, buradan hareketle, normalde pornografik gibi görünmeyen yazı ve resimlerde dahi pornografik zevkler ve anlatımlar bulunabilir. “Doğu da, batının bakış açısında ileri derecede cinselleştirildiğinden, pornografik bakışın analizi Batı’nın Müslüman kadının örtüsünü çıkarmaya yönelik arzusu hakkında bilgi verebilir” (Braun & Mathes 2007: 194)

Cezayir’deki sömürgeci Fransızlar’ın Fransa’daki dostlarına “gurbetten selam” yol-

ladıkları kartpostalları karakterize eden cinsellik, arzu, merak ve “şiddet karşısında itaat” öğeleri bu iddiaya hak vermektedir. Cezayirli-Fransız filozof Malek Alloula'nın (1986) konu üzerine analizleri, Braun ve Mathes'in yorumlarının de temelini oluşturur. Fransa'nın esaretinde bulunduğu süre boyunca basılan milyonlarca kartpostaldaki Cezayir'li kadın resmi, Fransız sömürgeci gücün bakış açısından tam da o dönemdeki hakim stereotipleri doğrulayacak şekildedir: dışarıda baştan aşağı örtülü kadın, “haremden” vücudunun yarısı (özellikle göğüs bölgesi) açık bir şekilde fotoğraflanan “hapsedilmiş” kadın, yine parmaklıkların arkasından göğüsleri açık bir şekilde poz veren Cezayirli kadın, Cezayirli lezbiyenler... Alloula hiç bir ülkenin kadınlarının Cezayirli kadınlar kadar çok fotoğraflanmadığını, ve bu fotoğrafların Cezayirli kadınların gerçek hayatları ile en ufak ilgisinin olmadığını savunur (Braun & Mathes 2007: 205). Bugün artık, Fransız sömürüsü altındaki Cezayirli kadınları resmeden kartpostallardaki kadınların aslında fotomodel oldukları ve fotoğrafların özel stüdyolarda çekildiği bilinmektedir. Ancak o dönemde, fotoğraflardaki fotomodel gerçek Cezayirli kadının, fotoğraf stüdyosu da kadının içinde yaşadığı varsayılan harem yerini alarak, onu temsil etmiştir. Alloula'ya göre bu kartpostalların kültürel olarak okunması gereklidir. Buna göre örtülü kadının görüntüsü ile hayal kırıklığı ve şaşkınlık yaşayan Batılı fotoğrafçı örtünmeyi hapishaneye benzetir, ve bu hapishaneye girerek parmaklıkların arkasında ‘hapsedilen’ kadını, tüm güzelliği ile, cüretkar pozlarda ‘fetiş nesne’ olarak Batılı erkeğin bakışına sunar. Braun ve Mathes'e göre bu kartpostallarla verilen mesaj, müslüman kadının dışarıda görünür ol(a)mamasının sebebi, onun evde hapsedilmesidir. Alloula, örtüsü açılmış Cezayirli kadınların hapishanede, parmaklıkların ardında resmedilmesinden, Batılı “tacizkar bakış”ın örtülü kadın karşısında yaşadığı cinsel hayal kırıklığını sorumlu tutar. Sadece fotoğrafçı diğer tarafa geçebilmiş, kadınların en mahrem mekanlarına kabul edilmiş, dışarıda görünmeyi görüntülemeyi başarmıştır. İçeride, harikulade süslerle bezenmiş, yarı çıplak Cezayirli kadınlar, onu ve onun bakışı için poz vermeyi beklemektedirler. Alloula fotoğraf stüdyosunda gerçekleştirilen bu taraf değiştirmeyi, kamusal alan ile özel alan arasındaki sınırların hayali olarak aşılması olarak okur. Bu da Batılı fotoğrafçı için, Cezayirli kadının örtüsünün açılması ve cinsel erişilemezliğinin aşılması anlamına gelmektedir.

“Sömürgeci kartpostallar, Cezayir’de Fransızların yaşadığı her yerde çok ucuza ve kolayca temin edilebilirlerdi; çok fazla sayıda anavatana gönderiliyorlar ve –Alloula'nın tabiriyle– “sömürgeci bakışın gübresi” olarak işlev görüyorlardı. Üzerine okuyamayacağı bir dilde yazı yazılan, Doğulu kadının örtüsüz vücudunun resmi, Harem fantazisini devam ettiren işaretler taşıyordu. Kartpostallarla gönderilen elyazması haberlerin sıradanlığı ve değiştirilebilirliği bu fantaziyi engellemiyor, bilakis ona kapı açıyordu: “Bebekler iyi. Şu anda kumsalda bir yürüyüşten dönüyorlar. Yakında daha uzun yazarım. Herkese öpücükler, Martha” (Braun & Mathes 2007: 207)

4. Türk Milliyetçiliğinde Sömürgeciliğin İzleri Ve Türkiye’deki Başörtüsü Yasağı

Türkiye’deki ve Avrupa’daki başörtüsü yasağı tartışmaları ve birbirleriyle karşılıklı etkileşimleri “tavuk mu yumurtadan çıkar, yoksa yumurta mı tavuktan?” sorusunu akla getiriyor. Fransa 2003 yılında başörtüsünü devlet okullarında yasaklama kararını alırken, Türkiye’de laiklik ilkesine dayandırılarak uygulanan başörtüsü yasağını örnek göstermişti. (özellikle belirtmek gerekir ki, Fransa’da tüm üniversitelerde ve özel okullarda başörtüsü takmak serbest. Bu bakımdan Fransa’nın, başörtüsü yasaklarını savunurken Türkiye’yi örnek göstermesine rağmen, yasak konusunda Türkiye kadar radikal ve çözümsüz olmamıştır.) Fransa ile benzer şekilde, diğer Avrupa ülkelerinde bir takım feminist ve milliyetçi çevrelerden, Avrupa’da da Türkiye’deki uygulamanın örnek alınması talebini, ya da “Kendi ülkelerinde okuma hakkı olmayan başörtülülere neden biz okutalım?” seslerini duymak mümkün. Din ve vicdan özgürlüğü, bireylerin otonomi (kendi ile ilgili kararları bağımsız alabilme) hürriyeti, demokrasi ve liberallik gibi en temel Avrupa değerleri dahilinde yasağın savunulması söz konusu olamayacağından, Avrupa’da başörtünün yasaklanmasını isteyenler için halkının çoğunluğu müslüman olan, laik ve demokratik Türkiye Cumhuriyeti’nde uygulanan yasak, eşsiz bir örnek teşkil ediyor.

Oysa Türkiye’deki başörtüsü yasakları esasında Avrupa kökenlidir. Türkiye’deki kamusal alanda başörtüsü yasakları ile, son iki yüzyıla damgasını vuran Türkiye’nin modernleşme hareketi arasındaki ilişki gözönünde alındığında, örtünün sömürgeci söylemde Avrupalı özne için anlamının, sömürge ülkelerinden olmamasına rağmen, Türkiye tarafından da benimsendiğini görüyoruz. Dolayısıyla, Batı ve Doğu’nun kurgulanmasında (construction) müslüman kadının ve başörtüsünün önemini anlamak, Türkiye’deki başörtüsü yasaklarını da daha doğru okuyabilmek ve tarihsel gelişim sürecinde daha geniş bir perspektiften değerlendirebilmek için büyük önem arz etmektedir.

Modernizmin değerlerinin içselleştirilme süreci, sömürgecilerin baskısıyla modernleştirilen sömürge ülkelerinde ve “kendi kendini modernleştiren” diğer Doğu ülkelerinde birbirine benzer şekilde cereyan etmiştir. Bu süreç, sömürü devletlerinde sömürgecilik döneminde sömürgeci güç tarafından ya da sömürgeciliğin hemen akabinde yerli milliyetçi elit tarafından büyük bir baskıyla yukarıdan aşağıya gerçekleştirilirdi. Sömürü ülkelerinden olmayan İran ve Türkiye gibi ülkeler ise kendi kendilerini modernleştirmek istediler ve “dinin etkisini kısıtlar” (Oesterich 2005: 21). Yine yukarıdan aşağıya doğru uygulanan bu modernleşme kapsamında aile ve birey hukuku dini ve kültürel öğelerden arındırılarak Batılı ülkelerin hukuk sistemleri kabul edildi. Aynı anda başörtüsü çıkarılarak kadınların özgürleştirilmesi önem kazandı – “kadınlar istese de istemese de” (Oestreich 2004: 21).

Müslüman ülkelerdeki modernleşmeyi inceleyen pek çok araştırmacı, sömürgeci

söylemin Doğu ülkelerindeki milliyetçilik söylemine dönüştürülerek devam ettiğini göstermişlerdir (Said 1979, Yegenoglu 1998, Castro Varela & Dhawan 2005). Buna göre sömürgeci ülkelerdeki milliyetçi elit sömürgeci gücün görevini devralarak, onun kaldığı yerden yerli halkı “geliştirmeye” ve “medenileştirmeye” devam etmektedir (Yeğenoğlu 1998: 122). Edward Said’e göre sömürgeci güce karşı mücadele veren antiemperyalist milliyetçi söylemin “aslı milli köken” ve “hakiki kültür” arayışı, bizzat sömürgeci tarihin yönlendirmesiyledir. Köle-efendi olarak konumlandıkları bu ortak tarih, doğmakta olan milliyetçiliğin kültürel ufkunu belirlemekte, hiyerarşik konumlarını değiştirmeden, söylemde varolan kavramlarla milliyetçilik tanımlanmaktadır. “Üçüncü Dünya’daki modernleştirme eğilimleri aslında 19. yüzyıldaki yerli ve Batılı arasındaki emperyal ayrımın Doğu’da su yüzüne çıkmasından başka bir şey değildir” (Yeğenoğlu 2003: 158). Yeğenoğlu, milliyetçilik söyleminin, iddia edilen aksine, kendi öz milli ve kültürel değerlerine dönerek sömürgeci söyleme bir alternatif getirmiş olmadığını, aksine, sömürgeci söylemi bizzat yaşattığını gösterirken Said’in şu ifadelerine yer verir:

“Sömürgeleştirilmiş birey, yerel ve özgün dilini korumaya çalışırken bile hala hakim dille konuşabilir ve yazabilir; hatta halkının çıkarlarıyla tamamen ters düşecek şekilde davranabilir. Burada emperyal ayrım halen devam eder. Bu bütün sömürge ilişkileri için geçerli bir durum gibi geliyor bana, çünkü emperyalizmin ilk kuralı yöneten ve yönetilen arasındaki açık ve keskin hiyerarşik ayrımdır” (Yeğenoğlu 2003: 158)

Chatterjee bu durumu özelliğini milliyetçiliğin yapısındaki çatlak olarak tanımlar (Yeğenoğlu 2003: 159). Ona göre, milliyetçi düşüncenin modernliğe ulaşma çabası başlı başına bir çelişkidir. Çünkü böylelikle milliyetçilik bir taraftan Batı hegemonyasına karşı mücadele vererek sömürgeci hakimiyetinin siyasi sonuçlarına karşı çıkarken, diğer taraftan da modernizme ve aydınlanmanın temel değerlerine ulaşmazı hedefleyerek Batı hegemonyasının boyunduruğu altına girmektedir. Böylelikle birbirine zıt iki söylemi aynı anda içinde barındıran milliyetçilik söylemi, çelişkiden kurtulamaz. Zira “kendisini temellendirdiği zemin bizzat kurtulmak istediği sömürgeci gücün düşünsel zemindir” (Yeğenoğlu 2003: 160).

Chatterjee “tematik” ve “problematik” kavramlarını kullanarak “milliyetçiliğin emperyalizmle nasıl bir suç ortaklığı içinde olduğuna ve böylece milliyetçiliğin oryantalizm ve Avrupa-merkezci söylemin bir devamı” olduğuna açıklık getirir (Yeğenoğlu 2003: 159). Chatterjee’nin tezine göre, öğeler arasındaki ilişkileri belirleyen ve ilişkilerin oluşması için gerekli çerçeveyi sağlayan epistemolojik ve etik sistem “tematik”tir. “Problematik” ise bu tematik içerisinde, tematiğin referansı ile “doğrulanabilen önermeler”dir. Bu kavramsal ayrıma göre milliyetçi söylem oryantalist söylemin tematiğini sorgulamaz. Milliyetçi söylemin modernleşme hedefi bu sorgulamadan kabulun sonucudur. Tek farklılık problematiğin yönünün değişmesidir:

“Chatterjee (...) milliyetçi düşüncenin problematiğinin oryantalizmin problematiğinin basit bir tersine çevrilmesi olduğunu öne sürer, çünkü milliyetçi söylemde nesne

hala Doğulu olandır, ancak bir farkla: Dogu’ya ve Dogulu’ya oryantalizmden farklı bir öznellik atfedilmektedir. Burada Doğulu, oryantalist söylemde olduğu gibi edilgen değildir. Milliyetçi söylemde yerli, oryantalizmin edilgen öznesinin tam karşısı olan etken bir özne gibi temsil edilse bile, oryantalizmde olduğu gibi özselci bir biçimde betimlenmekten kurtulamamıştır.” (Yeğenoğlu 2003: 159)

Yeğenoğlu sömürgeci söylemin milliyetçiliğe dönüşerek, kadının ve örtünün üzerinde devam eden kargaşayı Türkiye ve Cezayir örneklerinde incelemiştir. Hem Cezayir’deki milliyetçilik ve sömürgecilik arasındaki mücadelede, hem de Türkiye’deki İslamcılık ve laik/Batılı milliyetçilik arasındaki kavgada, ideolojik savaş sahnesinde görünmez hale getirilen kadınlardır (Yeğenoğlu 1998: 126). Kadının örtüsü ise görünürlüğü nedeniyle bu kavgada en uygun ve en etkin araç olmuştur.

Batılılaşma ya da modernleşme Türk milliyetçiliğinin özünü oluşturmaktadır. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında Avrupa’daki bilimsel gelişmeler, rasyonellik, ilerleme vurgulanırken, İslam dini batılılaşmış Türk eliti tarafından Osmanlı’nın gerikalmışlığından sorumlu tutuldu. Milliyetçi proje ile ilgili tartışmaların en temel maddelerinden birisi basörtüsü idi. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasında kadınlara önemli bir rol biçilmişti: onların örtüsü, daha doğrusu örtülerinin açılması Türkiye’nin modernleşmesinin ölçüsü haline getirilecekti (Yeğenoğlu 1998: 126-131):

“Mustafa Kemal’in reformlarının perspektifinde, kadınların kıyafetleri ve erkeklerin şapkaları ‘medenî’ Batı’ya ya da “barbar” Doğu’ya sadakatin en görünür ve dışadönük göstergeleri sayılmıştı. Örtü, kadınların görünüşü üzerinde büyük etkiye sahip bir dizi reformların sonucunda hukuki olarak yasaklanmadıysa da (...), hep bir düzenleme ve kontrol unsuru olarak kalmaya devam etti; gerçekten, milliyetçi ideolojinin inşasında stratejik değeri olan bir unsur oldu. Milliyetçilik projesinin esas hatlarının, örtünün söylemsel ifade edilebilirliğinin incelenmesi ile tespit edilebileceğini iddia etmek abartılı olmayacaktır. Örtü, Lacan’ın ifadesi ile, bir düğüm noktası (point de caption), modern söylemin yoğunlaşma noktası olarak işlev gördü. Kadınların örtüsünün açılması pek çok konuyu aynı anda işaret edebilecek kullanışlı bir araç halini aldı; örneğin geri kalmış Osmanlı kimliğine karşı modern Türk kimliğinin inşası, Türkiye’nin medenileştirilmesi ve modernleştirilmesi, ve İslam’ın inanç ve ibadet konularıyla sınırlandırılması. Bu dönem süresince, örtü Müslümanlığın gericiliğine ait çağrışımlar taşıdı ve hakiki Türk kadının hiç bir zaman örtülü olmadığı iddia edildi” (Yeğenoğlu 1998: 132)

Türkiye’de kadınların örtülerinin çıkarılması ve özgürleştirilmeleri esnasında, kadınlara tanınan özgürlüklere ahlaki sınırlamalar getirilmesi Türk milliyetçilik projesinin kadın için öngördüğü kimliğin en önemli özelliklerindendir. Yeğenoğlu bu fenomeni, modern ve Batılı değerler alınırken bir tür seleksiyona tabi tutulması olarak değerlendirir (Yeğenoğlu 1998: 123-125). Burada, bir taraftan kadına kamusal alanda Batılı bir görünüm sağlanırken, diğer taraftan aile içinde geleneksel kadın rolünün

devam etmesini gerektiren, “aile-dış dünya” ya da “özel alan-kamusal alan” dikotomizasyonuna şahit oluyoruz. Söz konusu olan, anne ve eş olmanın gerektirdiği görevlerin yerine getirilmesini teminat altına alan, Türk milliyetçilik projesinin menfaati gereği öngörölmüş bir özgürleştirmedir.

“Milliyetçi söylemdeki kadın imajı özellikle “yozlaşmış Batılı kadın” imajından ayrıştırmıştır. Bunun yanı sıra, kültürel olarak sömürge ilişkileri içinde yer alan varlıklı Batılılaşmış kadından da kat kat üstündür milliyetçiliğin tanımladığı yerli kadın. Diğer yandan, aşağı sınıf kadınlarının tersine ne çocuksudur, ne kabadır, ne moral duygulardan yoksundur, ne de cinsel açıdan “hafif” tir. Modern Batı’nın eğitim yöntemleriyle rafineleşmiş, ama aynı zamanda evinin kadınıdır. Eğitimi dışarıda erkeklerle rekabet etmenin bir aracı olarak kullanan Batılı kadından da, kendi toplumunun özgürlükten yoksun, geleneksel kültür tarafından ezilmiş kadınından da üstündür. Bu yeni ideolojide, kadının asli rolü, yani milletin manevi değerlerinin bekçiliğı, onun evin fiziksel sınırlarının dışına çıkmasına engel değildir. Kadının, kadını özünü tehdit etmeyecek şekilde, modern dünya da yer alması mümkündür. Kadının cinselliğı, anavatanı simgeleyen başarılı bir anne olarak resmedilişı sayesinde silinerek, dış dünya daki yeni konumunun, milletin kendi ‘hakiki’ benliğini, özünü ve öz kimliğini tehdit eder bir hale gelmemesi sağlanır.” (Yeğenoğlu 2003: 162)

Atatürk’ün, kadınları örtülerini çıkarırken aşırıya kaçmamaları konusunda uyarın ifadeleri, Yegenoglu’nun bu tespiti doğrulamaktadır:

“Giyimlerinde Avrupalı kadınları taklit etmekte aşırıya kaçanlar her ulusun gelenekleri ve kostümleri, kendi ulusal özellikleri olduğunu bilmelidirler. Hiçbir ulus bir diğeri tam anlamıyla taklit edemez. Taklitçi bir ulus ne tam olarak taklit ettiğı gibi olabilir ne de kendisi gibi kalır. Bu açıkça üzücü bir sonuçtur. Kıyafet konusunda göz önünde bulundurmamız gereken şey bir yandan ulusun ruhu, diğeri taraftan da modern hayatın gereksinimleridir. Bu iki gereksinimi aşırıya kaçan yaklaşımlardan uzak durarak yerine getirebiliriz.” (Yeğenoğlu 2003: 173)

5. Sömürgeci Söylemde Batılı Kadın ve Feminizm

Çok sayıda feminist yazar, Avrupada son yıllarda şiddetlenen başörtüsü tartışmalarının sadece başörtüsü ve İslam’da kadın ile ilgili olmadığını, büyük oranda Batılı kadının, kendi toplumunda yaşadığı celişki ve hayal kırıklıklarını yansıttığı görüşünde birleşmektedirler (Braun&Mathes 2007, Oestreich 2005, Rommelspacher 2002). Aynı durum 19.yüzyılda kadın yazarların hareme ve haremdeki kadın-erkek ilişkileri ile ilgili tespitleri için de geçerlidir. Marion Baumgart (1999: 89) Batılı kadın yazarların haremdeki “kadın düşmanı” yapıyı anlatırken kullandıkları ifadelerin, Batı toplumlarındaki kadın hakkı ihlallerini dile getirirken öne sürdükleri argümanlarla gösterdiği benzerliğe dikkat çeker. Burada ilginç olan, “ezilmiş” bir şekilde resmedilen öteki kadınla kıyaslandığında, Batılı kadının kadınlığı açıkça “üstün” konumdadır (Braun & Mathes 2007: 217). Sosyal psikolog Birgit Rommelspacher de, ezilmiş, hapsedilen,

”zorla” örtülen Doğulu kadın portresinin, Batılı kadın için, kendi toplumunda kadın olarak yaşadığı sorunlar konusunda ”rahatlaması” ve ”kendini iyi hissetmesi” için psikolojik bir araç işlevi gördüğünden bahseder. (Oestreich 2005: 169). ”Özgürleşmemiş Müslüman kadının gölgesinin yanında özgür Batılı kadının ışığı daha bir kuvvetle parlar: kendini daha özgür, daha güzel ve daha iyi hisseder. Hatta kendisini gerçekte hiç olmadığı kadar özgür hissedebilir.” (Oestreich 2005: 169). Bu nedenle bugün pek çok araştırma, 19. yüzyıla ait gezi yazılarında Batılı kadın yazarların Batının kadına verdiği değeri ve Batı’da kadınlığın anlamını Doğu’daki öteki kadına giydirdiklerini iddia göstermektedirler.

Batılı erkeğin Doğulu kadına dair tespitleri ve kadın hakları konusunda gösterdiği hassasiyet ise daha da karmaşıktır. Batılı erkek öznenin cinsiyet ayrımcılığı konusundaki çelişkili tutumunu en güzel Lord Cromer örneğinde görüyoruz (Braun & Mathes 2007: 20). 1882’de İngilizlerin Mısır’ı işgalinden sonra, krallığın Mısır’daki temsilcisi Evelyn Baring (sonradan Lord unvanını alarak Lord Cromer olmuştur) başörtüsünün kaldırılarak Mısır’lı kadınların özgürleştirilmesi konusunda çok yoğun mücadele vermiştir. Ancak aynı Lord Cromer, kendi ülkesinde, kadınların seçme hakkını engellemek amacıyla kurulan bir organizasyonun (Men’s League for Opposing Women’s Suffrage) kurucularından ve yönetim kurulu üyelerindendi. İngiliz Generalin Mısır ve İngiltere’deki kadınlarla ilgili bu çelişkili tutumu, sömürgecilik döneminde kadınların başörtülerinin açılmasının, ’kadın hakları’ değil ’ırkçılık’ kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunan feminist araştırmacılar tarafından oldukça sık zikredilmektedir (Oestreich 2005:157). Onlardan biri olan Rommelspacher’a göre Cromer’in amacı, Mısırlı kadınları ”özgürleştirmek” değil, İngiliz ev hanımı ve İngiliz anne modeli doğrultusunda değiştirmektir (Oestreich 2005: 158).

Dünyaca ünlü eseri ”Oryantalizm”de Edward Said ”Avrupa’nın kültürü ile emperyal gücün politikaları arasındaki yoğun ilişki ağını anlayabilmek için ”kontrapuanlı okumayı” (contrapuntal reading) önerir (Castro Verela & Dhawan 2005: 52). Kontrapuanlı okuma bir tür geri okumadır (reading back). Bu türden bir geri okuma ile Batılı yazarların roman, gezi yazısı ve bilimsel eserlerini, sömürgecilerin gözünden değerlendirerek, Batılı bakışın ve Batılı fantezilerin doğu ile ilgili gerçeklikler tanımlanırkenki kuvvetli etkisini ortaya çıkarmak mümkündür (Castro Verela & Dhawan 2005: 52). Braun ve Mathes’in (2007) Avrupa’daki İslam, kadın ve başörtüsü tartışmalarında Batılı ve Doğulu kadın hakkındaki analizleri, Said’in kontrapuanlı okumasına güzel bir örnek teşkil etmektedir. Buna göre bugün Batı’da Müslüman kadın hakkındaki görüş ve değerlendirmeler ancak Batı kültürünün özellikleri göz önüne alındığında anlam ifade etmektedir.

”Batının Müslüman kadınların tesettürünü ve başörtüsünü ’ataerkilliğin boyunduruğunun’ ya da ”İslami fundamentalizmin sembolü olarak değerlendirmesi, aynı zamanda Batının tarihinde kadın vücudunu ideolojik amaçlı ”kullanması” hakkında da bilgi vermektedir. Cumhuriyetin barikatlarında göğsü açık (olarak resmedilmiş, AB)

Marianne olmasaydı, Avrupalı kadınlara kısa zamanda, vücutlarını özgürlüklerinin ve eşitliklerinin bir işareti olarak teşhir etmeleri yutturulamazdı. Batının, örtülü Müslüman kadının uğradığını düşündüğü şiddet, Batılı taciz edici bakışın şiddetine karşılık gelmektedir. Ve Batıda haklı olarak insan hakları ihlali olarak nitelendirilen klitorisün sünnet edilmesi, Batıdaki estetik ameliyatları ve genç kızların (ve giderek artan sayıda erkeklerin) kendini yaralamalarına karşılık gelmektedir. Biz asla, erkeklerin tanım ve karar gücünün egemen olduğu, İslam'daki cinsiyet hiyerarşisini tartışmıyoruz. Biz sadece, bizim Müslüman kadında gördüğümüzü sandığımız problemlerin, sadece İslam'la değil, aynı zamanda Batılı Hristiyan kültürü ile bağlantılı olduğunu göstermek istiyoruz." (Braun & Mathes 2007: 27-28)

Yeğenoğlu da, Doğulu kadının haklarını korumak adına başörtüsünün yasaklanmasını savunan ve bunun için mücadele eden Batılı feministler ile ilgili yorumuyla, Braun ve Mathes'in yukarıdaki tespitini desteklemektedir:

"Batılı feministlerin Doğulu kadını " özgürleştirmek" adına onun örtüsünü açma arzusu, Batılı kadını üreten kültürün tarihsel, kültürel, psikolojik ve politik takıntılarını (obsession) yansıtır. İşte ben de 20.yüzyılın başlarında etnografik testlerinde, modernist/aydınlanmacı projenin hem ürünü hem de kurucusu olan sömürgeci feminist duruşun doğuşunu inceliyorum. Aynı zamanda, Müslüman kadınların örtüsünü özgürlük adına açmaya yönelik sömürgeci feminist söylemin sadece aydınlanma söylemi ile bağlantılı olmadığını, modernleşme rejimini karakterize eden öznelere görünür hale getirerek onlara hükmetme, kontrol etme, bedenlerini yeniden şekillendirme arzusunun kapsamına girdiğini savunuyorum. Örtü, sömürgeci bakışın böyle bir görünürlük ve dolayısıyla da hükümlerlik elde etmesini engellediği için, örtünün açılması gerekli hale gelir. (Yeğenoğlu 1998: 12)

Peki nedir bugün pek çok feminist yazarın ısrarla altını çizdikleri Batılı kadının Doğulu kadına dair tespitlerini şekillendiren, kendi kültüründen gelen " tarihsel, kültürel, psikolojik ve politik takıntıları" ? Sömürgeci söylemde Batılı kadının örtülü Müslüman kadına ve onun özgürleştirilmesi konusundaki hassasiyeti sadece kadınsal dayanışmasının mı sonucudur? Batılı kadın için Doğulu kadının kendisi ile " aynı " cinsiyetten olması mı yoksa, kendisinininkinden "farklı " bir kültürden mi gelmesi daha önemlidir? Batılı kadının kültürel anlamda ötekisi olan Doğulu hemcinsi ile ilişkilerine, cinsiyet yönünden ötekisi Batılı erkek ile çok eski zamanlara uzanan ilişkilerinin etkisi olmuş mudur? Batılı kadının Doğu araştırmalarına getirdiği kadın perspektifinin Doğu resmine katkısı ne olmuştur? Bu ve benzeri sorulara verilecek yanıtlar, sömürgeci söylemin kurumunda Batılı kadınların katkılarını ve örtüye karşı sömürgeci feminist duruşun 21. yüzyıldaki başörtüsü tartışmalarına yansımalarını görebilmeyi kolaylaştırıcaktır.

Sömürgeci söylemde "hareme" giremediği ve Müslüman kadının örtüsünün altında sınırlarını göremediği için hayal kırıklığına uğrayan Batılı erkek yazarların çalışma-

larının eksik yanları, Avrupalı kadın seyyahlar tarafından tamamlanmıştır. Avrupalı kadın yazarların haremde gördüklerini ‘dürüstçe anlatarak’ Doğu araştırmaları için önemini Gautier’in “Türkiye’ye sadece kadınlar gitmeli – bir erkek bu kıskanç ülkede ne görebilir ki? (...) Oysa bir kadın için, odalık kendini açar, haremın hiçbir gizemi yoktur; bıyıklı turist şüphesiz çekici olan o yüzleri bulmaya çalışır nafile bir çabıyla” (Yeğenoğlu 2003: 102) ifadelerinde görüyoruz. Batılı kadın, ezeli rakibi olan erkeğin Doğuyu anlamak konusundaki eksikliğini itiraf ederek kendisinden istediği bu yardımı memnuniyetle yerine getirmiştir. Cinsiyetinden ötürü hareme girme ayrıcalığına sahip Batılı kadın, içerde gördüklerini ‘dürüstçe’ ve hiç bir ayrıntı kaçırmadan anlatır. Ancak kadınların Doğu gözlemleri erkek seyyahların “esas” araştırmalarını tamamlamaya yarayan, orijinale yapılan “zorunlu bir ek” olmaktan öteye geçmemiştir; Mills (1991) ve Lewis’in (1996) iddia ettikleri gibi, Doğuyu anlatan erkek egemen metinlerdeki çelişkilere işaret eden, erkek egemen kurguyu sorgulayan feminist bir bakış olarak okumak mümkün değildir (Yeğenoğlu 2003: 103). Kadınların Doğu yazıları zaman zaman diğer metinlerdeki çelişkileri ve hataları dile getirdiyse de, bu asla sömürgeci söylemin temel çerçevesinden dışarı çıkmamıştır. Aksine bu karşılıklı düzeltmeler, eklemeler, yeniden yazmalar, alıntılar sayesinde oryantalist söylemin temelleri sağlamlaştırılmıştır. İmparatorlukların çöküşüne şahit olmasına rağmen oryantalizmin hala ayakta kalabilmesi, onun farklı biçimlerde yeniden ifade edilebilmesi ve farklı tarihsel ve kültürel şartlarda kendini gerekli eklemelerle yenileyebilmesi nedeniyle (Yeğenoğlu 2003:98). Spivak bu durumu feminizm ile emperyalizmin ittifakı olarak adlandırmıştır.

Batılı feministin Müslüman kadının örtüsünü açarak onu özgürleştirme arzusu, esasında Batılı kadın kimliğini belirleme çabasının bir sonucudur. Aydınlanma felsefesi erkeği egemen evrensel özne, kadını da onun ötekisi olarak kurmuştur. Buna göre erkek rasyonel, kadın ise irrasyonel ve emosyonel (duygusal) olandır. Batılı erkek karşısında evrensel özne konumunu elde etmesi mümkün olmayan olan Batılı kadın, “kültürel ötekisi” Doğulu kadını aynı mekanizma ile ötekileyerek evrensel özne olma şansını elde eder (Braun & Mathes 2007: 212). Özgürleştirilen Doğulu kadını kendi kültüründe ona tanınmayan haklara kavuşturmayı gaye edinen Batılı kadın için Doğulu kadın, evrensel olabilmesine imkan veren kültürel ötekisidir. Hegel’in ekonomisini tekrar hatırlarsak, özne kendini ötekiden dolayımla ötekinin zıddı olarak kurduktan sonra, evrensellik iddia edebilmek için ötekine bağımlılığının unutulması, farklılıkların silinmesi gereklidir. Zira Hegel’in özne-kuruluş diyalektiğine göre öteki farklı olarak kurulamaz (Yeğenoğlu 2003: 16). Müslüman kadının kendine sunulan özgürlüğü, yani örtüsünü açmayı kabul etmeyip, başörtülü olarak kurulması farkın devam etmesi anlamına gelecek ve Batılı feministin evrensel özne konumunu sarsacaktır. Bu nedenle, Batılı kadının evrensel özne konumunu devam ettirebilmesi için başörtüsünün silinmesi, görünürliğünün engellenmesi gerekmektedir.

Yeğenoğlu’nun Spivak’ın emperyalist feminist söyleme dair yorumları ışığındaki tespitleri konuya yine doyurucu bir teorik çerçeve sağlamaktadır:

"Aydınlanma söylemi erkeklik ve Batılılık ile evrensel olanı özdeşleştirebilmek için kadını evrenselin alanından dışlamış ve onu değersizleştirmiş bir farkın temsilcisi olarak kodlamıştır. (...) Batılı kadınlar özne konumunu elde edebilmek için kendi kültürlerinin dışında alternatif yollar aramaya koyulmuşlardır. 19. ve 20. yüzyıllardaki sömürge toplumları bu konumu kurabilmek için en uygun alanlardı; çünkü bu alanlar farklı, norm dışı olanı temsil ediyordu ve bu sayede hükümrân özne konumunu kurmayı mümkün kılan yürürlükteki mantığın uygulanabileceği bereketli topraklar olarak görünüyordu. Bu nedenle Batılı kadınların, Doğuya ve Doğulu kadına ilişkin söylemlerinin hükümrân erkek öznenin söyleminin bir simülasyonu olduğunu iddia edebiliriz. Batılı kadınlar, gelişmekte olan modernist ideolojinin oluşturduğu bütünsel birey olma idealini ancak kendi toprakları dışında, Doğuda elde edebilme imkanı bulmuşlardır. Arzu edilen bu hükümrân ve evrensel özne konumunu ancak değersizleştirilen kültürel fark karşısında edinebilmeleri mümkündür.." (Yeğenoğlu 2003: 140-1).

19. yüzyıldan itibaren Batı edebiyatında örtü ile kapatılmış, hakları elinden alınmış, kocasının evinde ya da haremde hapis olarak yaşayan bir Müslüman kadın portresi görüyoruz. Hareme kabul edilerek Doğulu kadını yakından "müşahade etme" imkanı bulan Batılı kadın çoğu kez gördükleri karşısında şaşkınlığını gizlemez. Ida von Hahn-Hahn'ın 1844'de erkek kardeşine yazdığı mektubunda, dünyayı sadece kafesli pencerelerin ve perdelerin ardından takip edebilen Doğulu kadınlarla iletişim kurmanın zorluğundan dert yanar. (Braun ve Mathes, 19. yüzyılda rastladığımız Batılı kadının bu anlatımının, bugünkü feminist argümanlarla gösterdiği benzerlik dikkat çeker; örneğin 2004 yılında Alman "Spiegel" dergisinde yayınlanan başörtüsü ile ilgili bir yazıda Müslüman kadının konumu şu şekilde tarif edilmektedir: "Ülkemizde bir çok Müslüman kadın adeta Kuran, erkek egemenlik, sülale, şiddet ve namustan örülmüş bir kafesin içinde gibi, görünmeden yaşamaktadır." (Braun & Mathes 2007: 215))

Metinlerde, erkeğin şiddetine maruz kalan, pasif ve eğitimsiz Doğulu kadın 'kurban' konumundadır. Doğulu kadın bu şekilde tanımlanarak kurulduktan sonra, bu kültürel ötekisi karşısında karşıt özelliklerle kurulan Batılı kadın, aktif, eğitilmiş, akıllı ve özgür kadın olarak kodlanır. Özellikle altı çizilmesi gereken nokta, Batılı kadının Doğulu kadına atfettiği özelliklerde, aslında kendi kültüründeki kendi konumunun yansımalarının görüldüğüdür. Doğulu kadının Doğulu erkekten gördüğü şiddeti anlatırken Batılı kadın, aslında kendi kültüründe sürekli olarak maruz kaldığı simgesel şiddeti Doğulu kadında yeniden algılamaktadır. Aslında kendisine uygulanan, gösterilmesi ve ispatlanması kolay olmayan bu şiddeti örtülü Müslüman kadının vücuduna aktararak, onu bu şiddetten kurtarmak için örtüsünü açmak ister. "Parola şudur: sadece örtülü olanın örtüsü açılabilir" (Braun & Mathes 2007: 216).

Doğulu kadın hakkında Batılı kadın ve erkek yazarların ayrıldığı en önemli nokta, Batılı erkek yazarlar tarafından genelde gizemli, cazibeli, heyecan verici, heybetli ve bazen de ürkütücü resmedilen Doğulu kadının, pek çok kadın yazar için cahil, çirkin,

göğsüz ve hatta vahşi olmasıdır. Braun ve Mathes Batılı yazarların 19. yüzyılda yazdıkları metinlerinden verdikleri çok sayıda örnekle bu noktayı vurgulamaktadırlar (Braun & Mathes 2007: 216-7). Ida von Hahn Hahn’ın erkek kardeşine yazdığı mektup, Doğulu kadının çirkinliği karşısında duyulan hayal kırıklığını yansıtmaktadır: “Çok merakla nasıl göründüklerini bilmek isteyeceksin; gerçekten çok üzülerken güzellikten eser bulamadığımızı söylemek zorundayım. Paşanın kız kardeşinin çok iyi ve iyiliksever bir yüzü var, ama o kadar şişko ve yusyuvarlak ki, ve tüm vücudu o denli hayret verici şekilde tombul ki, sürekli dolunayı düşünmek zorunda kaldım” (Alıntılan: Ohnesorg 1996: 260). Aynı dönemde Suriye ve Filistin’de kadınları “haremlerinde” müşahade etme imkanı bulan Ida Pfeiffer da Doğulu kadınları güzellikten nasip almamış olarak tarif ederken (Braun & Mathes 2007: 216); gittiği tüm haremlerdeki kadınların özellikleri ortak: “herlerde aynı cahillik, merak ve tembellik” (Pfeiffer 1844, alıntılan: Ohnesorg 1996: 270). Anne Forneris’in anlatımında, haremde tüm kadınların tek bir erkeğin çevresinde pervane olarak ona hizmet edişleri, hiç bir şüpheye yer bırakmayacak detaylarla gözler önüne serilmektedir (Braun & Mathes 2007: 216-217). Forneris’in anlatımına göre, öğle uykusunu almak için haremine çekilen erkek için, ‘majesteleri’ rahatlayabilsin diye kadife döşek ve yastıklar hazırlanmakta; kadınların biri ayağına, bir diğeri başına masaj yapmakta; biri bıyığını düzeltmekte, bir diğeri de yelpaze ile serinletmektedir. Uykuya daldıktan sonra da uyanmaması için hepsi sessizliğe gömülürler. Forneris’in çıkardığı sonuç Rommelspacher’in tezi doğrultusundadır: “Kocalarından memnun olmayan Avrupalı kadınların buraya gelip, “güzel cinsiyet’in “yaratılmışların efendisi”ne nasıl köle gibi hizmet ettiğini görmeleri gerekir” (Ohnesorg 1996: 254).

Doğulu kadının düşük zeka seviyesi de, Batılı kadınlar tarafından kaleme alınan Doğu yazılarında sıklıkla işlenen bir konudur. Pfeiffer’a göre Doğulu kadınlar “ne okuyabilirler, ne de yazabilirler. Yabancı dil bilgisinin ise lafı bile edilemez” (Ohnesorg 1996: 271). Eşi ile birlikte Beyrut’tan Bağdat’a yaptığı yolculuğu anlatan Leydi Anne Blunt, yolculuk süresince tanıştığı, “kendilerine ait fikirleri olmayan, iyi niyetli, ama hiç bir ilgi çekici yönü olmayan” yerli kadınlardan bahseder (Baumgart 1999: 17). İngiliz feminist araştırmacı Elizabeth Cooper 1915’de yayınladığı “Harem ve Peçe” (The Harim and the Purdah) adlı kitabında Doğulu kadının “ön yargılarıyla, hisleriyle karar vermeye, ve akıllarının yerine iç güdülerini kullanmaya” alışık olduğunu ifade ederken, onu “hisleri tarafından yönetilen Doğulu kadın, aklın kadını değil, kalbin kadınıdır” şeklinde tanımlar. (Baumgart 1999: 27).

Haremde dört duvar arasına sıkışmış, medeniyetten bihaber, vahşi Doğulu kadının “hayvani özellikler”, Batılı kadının erişmiş olduğu yüksek medeniyet seviyesini bir kez daha gözler önüne sermektedir (Braun & Mathes 2007: 220). Haremde gördükleri karşısında dehşete kapılan Ida von Hahn-Hahn annesine yazdığı mektupta “bu derece hayvani bir kadın kitlesi görmek benim için korkunç” diye yazar ve ekler “inek ve koyun sürüsü görmeyi tercih ederim. Harem kadını hayvan seviyesine indiriyor. Harem hayvani ihtiyaçları gidermeye yetecek bir çayırılık gibi. O kadar.” (Ohnesorg

1996: 264). Braun ve Mathes, Hahn-Hahn'ın mektubunda yazdıklarını basitçe 'ırkçılık ifadeleri' olarak değil, kendi kimliğini kurma çabaları olarak okurlar:

"Burada kullanılan, öteki kadının insanlık statüsünün elinden alan ırkçı figürler, görünüşte mesafeli duran gözlemci yazarın, aslında çok yüksek dereceli bir duygusal katılım içinde olmasının ve kendi özne statüsüne dair güvensizliğinin bir sonucudur. Gerçekten de aynı mektupta kendini, bu 'hayvani' kültürün içine doğmadığı için, sevinçle över: "Ah! Çok eski zamanlarda bile kadının erkeğin seviyesinde olduğu Alman halklarının soyuna ait olmak ne büyük bir sevinç!". Şimdi burada Almanlarda kadının sosyal ve kültürel konumunu yansıtmamanın sırası değil. Ama, Doğulu kadının hayvani, akılsız ve cansız tarif edilmesi, açıkça kendi konumunun tam aksi olarak görülmesine hizmet etmektedir." (Braun & Mathes 2007: 221)

Sömürgeci söylemde Batılı kadının gözündeki "Doğulu kadın" imajının bugün hala devam ettiğini gözlemlemekteyiz. Braun ve Mathes "feminist sömürgeci mirasın bugüne kadar devam ettiği" tezini, Taliban'ın devrilmesinden çok kısa bir süre sonra Amerikalı ve İngiliz feministlerin Kabil'de açtıkları Güzellik Akademisi örneğinde gösteriyorlar (Braun & Mathes 2007: 221-223). Bu akademinin amacı, örtüsü açılan Müslüman kadınlara Batılı güzellik idealini anlatmak, daha doğrusu "öğretmek". Bunun için Amerika ve İngiltere'den gelen güzellik aktivistleri öğrencilere saç bakımı ve makyaj konusunun eğitim vermekteler. Akademinin ilk bakışta gözden kaçan ilginç yanı ise, akademiye destekleyen Sınır Ötesi Güzellik (Beauty without borders) adlı organizasyonun, Amerika ve Avrupa'nın kozmetik firmalarına bağlı olması. İlginç olan "sınır ötesi güzellik" isminin, "sınır ötesi doktorlar" da olduğu gibi, ticari amacı olmayan, insani yardım amaçlı gönüllü bir organizasyon izlenimini bırakması. Güzellik akademisinin ilk dönem öğrencilerinin ve kurucu kadın aktivistlerinin görüntülediği bir belgesel filmde, akademinin kurucuları kendilerini "kendini Afgan kadının "özgürleştirilmesinin" hizmetine adanmış, kalkınma gönüllüleri" olarak tanıtıyorlar. Braun ve Mathes ise, güzellik aktivistlerinin belgesele yansımayan diğer bir özelliklerine, asıl mesleklerinin kozmetik endüstrisinde danışmanlık olduğuna, dikkat çekiyorlar. Asıl maksadının teknik kazanımlardan çok, Batılı güzellik normlarının içselleştirilmesi ve hedef haline getirilmesi olan güzellik akademisinin perde arkasında 19. yüzyıl feministlerinin gözündeki Doğulu kadın imajını görmemek mümkün değil:

"Doğulu kadın, kendisini Batılı bakış için "güzelleştirmedeği" sürece çirkindir. Batılı perspektife göre, örtüsünün açılması, Müslüman kadının "özgürleştirilmesi" yolunda attığı ilk adımdır. O her şeyden önce kadınlık maskesini takmayı öğrenmelidir. Afgan kadınların giydiği tüm vücudu örten çarşaf benzeri bir giysi olan Burka yerine şimdi –Jennifer Fluri'nin ifadesiyle– "çıplak örtü" yü giyinmelidir. Ancak bundan sonra "sınır ötesi güzel" olur." (Braun & Mathes 2007: 223)

Bugün çok sayıda bilimsel ve sosyal araştırmanın Avrupa'daki Müslüman kadınlar hakkında yaygın olarak bulunan önyargı ve stereotipilerin gerçeği yansıtmadığı şek-

linde sonuçlanmasına rağmen, hala örtünün altında ezilen zavallı Müslüman kadın portresinde ve Müslüman kadının ancak (zorla da olsa) örtüsü açılarak özgürleştirilebileceğinde ısrar eden bazı Avrupalı feministlerin bu ısrarı, Batılı kadının kendi kültüründe yaşadığı sorunları öteki kadına aktarmış olması ile ilgilidir: “Batılı bakış için öteki kadın, kendi içindeki ötekini temsil ettiği için, örtünün altında bağımsız bir kişilik olduğu düşüncesi ona zor gelir. Ayrıca başörtüsü ve peçe Batılı bakış için ötekiliğin (kendi ötekiliğinin) en kuvvetli sembolleri olduğu için, bu kıyafet parçalarının Müslüman kadınlar için başka sembolik anlamlar taşıdığı ve ayrıca onların kendi amaçları doğrultusunda sembolik olarak kendilerinden emin bir şekilde taşımaya devam etmeleri düşüncesi zor gelir” (Braun & Mathes 2007: 224)

Sonuç olarak, – Spivak’ın tabiriyle – “emperyal feminizm’in belirlediği güzel/çirkin, iyi/kötü, doğru/yanlış tanımlamaları doğrultusunda, Müslüman kadının örtüsünün problem olarak kabul edilmesinin sömürgeci söylemden bugüne kadar devam ettiğini söyleyebiliriz. Tanımların değiştirilmesi durumunda doğru/yanlış kabulleri de kendiliğinden değişecektir. Yeğenoğlu da örtünme pratiği ile kozmetik ürünler ve süslenme pratiğini karşılaştırırken, yine Batının Doğunun ötekilenerek kurulma, böylece Batılı normların evrensel normlar haline getirilme sürecine dikkat çeker:

“Örtünme, çeşitli kültürel kodlar ve söylemler doğrultusunda bedeni işaretleyen ve disipline eden bir pratik olarak görülebilirse, aynı şekilde örtünmeme de bedenin belli bir biçimde işaretlenmesi ve disipline edilmesi olarak anlaşılmalıdır. Başka bir deyişle, gerek örtünme gerekse örtünmeme bedeni özgül kültürel pratiklere göre kurma teknikleridir. Burada sorunlu kılınması gereken tutum, emperyal feminizmin örtünmeyen bedeni doğal ve gerçek olanın temsilcisi olarak düşünmesini temellendiren varsayımlardır. Örtünme, belli bir iktidarın yaptırımları ve ilkeleri doğrultusunda bedeni konumlandırma ve biçimlendirme pratiği demekse, örtünmeme de başka iktidar ilişkilerinin yaptırımları ve ilkeleri doğrultusunda bedenin konumlanması ve biçimlendirilmesi demektir. Yani örtünmeyen beden, örtünen bedenden daha az işaretlenmiş ve kurulmuş değildir. Tersine, Batılı kadınların bedenleri de bir dizi disipline edici ve normalleştirici pratiğin sonucu olarak kurulmuş olduğundan, örtünmemeyi de bir dizi bedensel işaretleme biçimlerinden bir tanesi olarak görmeliyiz. O halde, örtünmeme hiçbir biçimde doğal olan olmadığı gibi, örtünmeyle kıyaslandığında, örtünmeme sayesinde bedenin daha az işaretlendiğini veya kurulduğunu, dolayısıyla daha özgür olduğunu varsayamayız. Örtünmeme de, aynı örtünme gibi, bedenin dönüştürülmesidir. (...) Emperyal feminizmin Doğulu kadın üzerine söylemini meşru kılan mekanizma, örtünmeyen bedenin doğal ve gerçek olanı, normu temsil ettiğine ilişkin katılığıdır. Örtünmemeye ilişkin özgül kültürel değerler ve kodlar, Batılı kadının bedensel varoluşunun bir parçası olduğu halde, bunun özgüllüğü emperyal feminist söylemde silinir. Bu siliniş, Batılı kadınların bedenini üreten değerler ve normların evrensel olarak tüm kadınların gerçekliğini temsil eder hale gelmesini mümkün kılar. (...) Oysa bedenselliğin kuruluşunun kültürel özgüllüğü dikkate alındığında, örtünmeyle beden üzerinde uygulanan iktidarın, bedenin korseler,

yüksek topluklu ayakkabılar, kozmetik ürünler ve sütyen gibi araçlarla denetlenmesi, eğitilmesi ve sınırlandırılmasından daha zalim, insafsız ve barbar olmadığı açıktır.” (Yeğenoğlu 2003: 150-151)

6. Türkiye “Öteki” Avrupa’nın Bir Parçası Olabilir Mi?

“İstanbul’dan Paris’e taşındığımda, 200 yıldan fazladır ülkeyi laikler ve İslamcılar arasında ikiye bölerek başörtüsü tartışmasını arkamda bıraktığımı düşünüyordum. Sonra Paris’e taşındım ve kendimi aynı tartışmanın tam ortasında buldum. Bu benim için şaşırtıcı idi, çünkü batılı-olmayanlar olarak bizler batıya doğru geldiğimizde normalde ilerici ve görülmemiş şeylerle karşılaşacağımızı bekleriz. Ancak bu kez olayın zaman boyutu rahatsız ediciydi, tersine işleyen bir saat gibiydi adeta. “Déjà vu” gibi bir şeydi: Ben bu filmi daha önce görmüştüm.” (Not: Almanca ve İngilizce orijinal metinlerden alıntıları anlam bütünlüğünün bozulmamasını gözeterek Türkçe’ye çevirdim. AB) (Göle 2006b: 3)

Göle, Avrupa’da son yıllarda şiddetlenen başörtüsü tartışmalarının Türkiye pence-resinden görünümünü bu cümlelerle özetliyor. Türkiye’nin gündemini yaklaşık iki asırdır meşgul eden, 70’li yıllardan itibaren üniversitelerde görünürlüğünün artmasıyla, tam bir kısır döngüyü andıran yoğun bir tartışma atmosferine giren başörtüsü, son 5-6 yıldır Avrupa’nın da önde gelen gündem maddelerinden birini teşkil ediyor. Avrupa ve Türkiye’de başörtüsü tartışmalarının temel farklılığı, konunun nüfusun %99’unun Müslüman ve kadınların %62’si başörtülü (Çarkoğlu & Toprak 2006) olduğu Türkiye’de çoğunluğu ilgilendirirken; Müslümanların çoğunun göçmen, göçmenlerin çoğunun da Müslüman olduğu Avrupa’da ise Müslüman azınlıkları ilgilendiren bir konu olarak gündeme gelmesi.

Avrupa’da başörtüsü temelde çok kültürlülük, feminizm, Avrupa’nın kimliği ve değerleri söylemleri üzerinden tartışılmaktadır (Okin 1999, Kukathas 2001, Philips 2001, Saharso 2006, Sauer 2006). Çok kültürlülük tartışmaları da aslında Avrupa’nın kimliğine dair soruların bir alt başlığı olarak değerlendirilebileceğinden ve feminizmin başörtüsü sorunsalına da bir önceki bölümde değindiğimizden, makalenin bu son bölümünde Avrupa’nın kimliğinin Avrupa’da başörtüsü tartışmaları ve Türkiye’nin AB adaylığı ile bağlantılandırılması üzerinde duracağız.

Avrupa’da başörtüsü yasakları ve Türkiye’nin AB adaylığı ilk bakışta iki ayrı konu gibi görünse de, bir önceki bölümde anlatmaya çalıştığım Batının kendisini “öteki” üzerinden “hükümdar özne” olarak inşası süreci göz önüne alındığında, başörtüsü ve Türkiye, Avrupa’nın yüzyıllardır üzerinden kendini tanımladığı “öteki”leri olmaları nedeniyle, Avrupa’da benzer toplumsal ve siyasal refleksleri uyandırıyorlar. Buna ek olarak Türkiye’nin, iki kez Viyana kapılarına dayanan Osmanlı İmparatorluğunun devamı olarak görülmesi nedeniyle, Avrupa için, diğer Müslüman ülkelere nazaran daha bir “öteki” olduğunu iddia edebiliriz. Avrupa’nın “ötekisi” ile, bu sefer aradaki mekansal uzaklığın verdiği güven duygusu olmaksızın kendi evinde –Avrupa’da– ye-

niden karşılaşmasını, kompleks bir deja vu olgusu olarak niteleyebiliriz. Avrupa’nın başörtüsü, Avrupa’da yaşayan Müslümanlar ve Türkiye’nin AB adaylığı konularındaki çelişkili söylemlerini; son yüzyıllara damgasını vuran “Avrupalı hükümler özne” konumunun Batı ve Doğu coğrafyalarında sorgulanmaya başlanmış olmasından kaynaklanan kimlik karmaşası göz önüne aldığımızda, daha farklı okuyabiliriz.

Türkiye’nin AB adaylığının ve başörtüsünün, Avrupalılarda yaptığı çağrışımların ne denli benzer (hatta aynı) olduğunu ilk olarak, bundan yaklaşık 1,5 sene önce Avusturya’da katıldığım bir panelde fark ettim. 2006 yılında Avusturya’nın Tirol eyaletinde gerçekleşen uluslararası Avrupa Alpbach Forumu’nda Türk asıllı bir konuşmacı, başörtüsünü Türkiye’nin Avrupa Birliği adaylığı kapsamında konu ediyordu. Forumun Siyaset Konuşmaları bölümündeki bir panelde “Laik demokrasi – siyasetin dinleştirilmesi?” başlıklı bir sunum yapan Aydın Fındıkçı, genç yaşta Almanya’ya göç etmiş ve şuanda Almanya’da ekonomi doçenti olarak üniversitede çalışan bir Türk. Fonda başta Recep Tayyip Erdoğan ve Abdullah Gül olmak üzere Ak Parti milletvekillerinin ‘başörtülü’ eşleri ve kızlarıyla birlikte çekilmiş fotoğraflarının eşlik ettiği sunumunda, Fındıkçı’nın salonda bulunan Avrupalı üst düzey bürokrat ve bilim adamlarına ilettiği mesaj çok açık ve netti: “Avrupa Birliği görüşmeleri bünyesinde devam eden Türkiye’nin demokratikleşmesi sürecinde, demokrasiyi suiistimal eden AKP’li milletvekilleri, dini siyasete karıştırmaktadırlar. Eşlerinin ve kızlarının çıkarmamakta ısrar etmekte oldukları başörtüleri Türkiye’nin İslamlaştırılmakta ve laikliğin tehdit edilmekte olduğunun bir ispatıdır. Bu nedenle, Avrupa Türkiye’yle adaylık görüşmelerini “derhal” durdurmak ve demokrasiyi fundamentalist amaçlarına ulaşmak için suiistimal eden AKP hükümetine verdiği desteği çekmek zorundadır” (Fındıkçı 2006: 14). Konuşmada dikkate alınması gereken çok önemli bir nokta, Avrupa için ‘öteki’ olan (milletvekili eşlerinin) başörtüsünün kullanılması ile Avrupa Birliğine adaylık sürecinden geçmekte olan, Türkiye’nin daha fazla “öteki”leştirilmesidir.

Fındıkçı, Türkiye’nin AB adaylığı ile ilgili endişelerini aktarırken, başörtüsünü, Avrupa’da örtüyle ilgili halihazırda varolan korku çağrışımlarını harekete geçirecek şekilde, “psikolojik bir araç” olarak kullanan tek kişi değil. Bassam Tibi, Amerikan ve Alman üniversitelerinde ders veren, Suriye asıllı bir felsefe profesörü. Tibi için de, Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne girmesi ile “başörtünün” Avrupa Birliğine girmesi eşdeğerde. Mit dem Kopftuch nach Europa? – Die Türkei auf dem Weg in die Europäische Union (Başörtüsüyle Avrupa’ya mı? – Avrupa Birliği yolunda Türkiye) adlı kitabında Tibi (2005), AKP’den bahsederken, başörtü partisi “ya da, başörtü iktidarı” kavramlarını kullanıyor. İletilmek istenen mesaj daha kitabın kapağında başlıyor. Kapak resminde kalabalık bir insan topluluğunun önünde, heyecanla bağırarak görülen üç başörtülü kızın fotoğrafı var. Kitabın ilk sayfasında kapak resmi ile ilgili düşülen notta fotoğrafın 2001’de Ariel Sharon’un Türkiye ziyaretini İstanbul’da protesto eden İslamcı Türkler için olduğu belirtiliyor. Kitabın kapak fotoğrafının seçimi, nasyonal sosyalist geçmişinden dolayı bu konuda hassas olan Almanya ya da Avusturya’daki okuyucularda, düşülen notla birlikte, daha kitabın başında Türkiye-başörtülüler-

antisemitizm çağrışımlarını uyandıracak nitelikte olması düşündürücü. Erdoğan'ı ve Erdoğan hükümetinin AB adaylığı kapsamında yaptığı reformları takdir eden Avrupalı politikacıların sert bir dille eleştirildiği kitapta, Avrupa'nın Türkiye'nin demokratikleşmesi kapsamında ordunun gücünün azaltılmasındaki ısrarının yanlışlığına vurgu yapılıyor (Tibi 2005: 82). Başörtüsü çok yerde „İslamcılarının üniforması“ olarak, (Tibi 2005: 25, 88, 130) İslamcılık (Islamism) ise fundamentalizmin, cinsiyet ayrımcılığının, laiklik karşıtlığının ve Batı karşıtı dünya görüşünün simgesi olarak nitelendiriliyor. Tibi'nin kitabının ana fikri de, Fındıkçı'nın konuşması gibi, AKP iktidarındaki 'başörtülü' Türkiye'nin

Avrupa Birliği'ne dahil edilemeyeceği. Kitapta en sık geçen kelime ise, yine Fındıkçı'nın konuşma metninde olduğu gibi, 'başörtüsü'. İlginç olan nokta, 1998'den beri çok sert bir şekilde uygulanmakta olan, AKP iktidarında da devam ettirilen üniversitelerdeki başörtüsü yasağı hakkında, ne Fındıkçı'nın konuşma metninde, ne de Tibi'nin kitabında tek kelime bulunmaması. Burada, Tibi'nin bilim adamı vasfı nedeniyle çok ilginç bulduğum, Erdoğan ve Gül'ün eşlerinin başörtülü olmalarının dinle ve dindarlıkla ilgili olmadığını izah ederken yaptığı karşılaştırmayı ifade etmeden geçemeyeceğim: Tibi'ye göre, bizzat Peygamberin soyundan gelen Ürdün ve Fas kraliyet ailelerinin hanım mensupları başörtüsü takmadıklarından dolayı gocunmadıklarına göre, kendisi Peygamber soyundan olmayan Erdoğan'ın örtünün İslam'da ille de şart olduğunu savunması çok büyük bir tezattır. Peygamberin torunlarının gerekli görmediği halde, sıradan bir Müslümanın başörtüsünün dini gerekliliği konusunda ısrarı etmesi ancak radikal İslamcılık ile açıklanabilir. Tibi'nin hemen ardından sorduğu soru ise çok ilginç: "Neden Ahmet Necdet Sezer'in davetine hanımlarını götürmeyerek ısrarla cinsiyet ayrımcılığı yapmaktadırlar?" (Tibi 2005: 25). Türkiye'deki başörtülü eşlerle ilgili protokol tartışmalarından haberdar olmayan Avrupalıya olayın sebep kısmı (yani başörtülü milletvekili eşlerine Ahmet Necdet Sezer tarafından davetiye gönderilmemesi) karartılarak, sadece sonuç kısmının aktarılmasıyla, olay (yine) verilmek istenen mesaj yönünde çerçevelenmektedir: "Başörtülü hanımlar eşleri tarafından ikinci sınıf muamelesine uğramaktadırlar"

Yukarıda bahsedilen iki bilim adamının argümanlarına dayanarak, başörtüsü ile AB adaylığının aynı kefede değerlendirilmesini ve ikisinin de Avrupa'nın kimliğine ilişkin benzer soruları gündeme getirmesini, Avrupa'daki kimliksel refleksleri anlamak açısından önemli. Bir araştırma projesi kapsamında bir grup bilim adamı/kadını tarafından Avrupa'nın kimliğini incelendi. Çalışma sonucunda özellikle dört alt başlık dikkat çekiciydi: 1. Avrupalılarda artmakta olan bireysel dindarlık 2. Türkiye'nin AB adaylığı ile başlayan Avrupa'nın Hristiyan kimliği ile ilgili tartışmalar 3. Avrupa'daki Müslüman göçmenler, 4. Farklı Avrupa ülkelerinin İslam dinine karşı farklı tutumları. En önemli alt başlıklara bakıldığında, şu anda hem bilimsel, hem de toplumsal düzeyde tartışılmakta olan Avrupa'nın kimliğinde, "Avrupa'da İslam"ın ne denli büyük öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Doğunun, yani İslam'ın, yüzyıllardır Avrupa'nın, özelliklerini reddederek kendi kimliğini tanımladığı "öteki"si olması göz

önüne alındığında, Avrupalıların bugün yaşadıkları kimlik bunalımını daha doğru okumayı mümkün kılacağı, çalışmaya katılan araştırmacılar tarafından defalarca vurgulanmıştır. Asırlardır ötekilenen İslam, bugün Avrupa’nın bir parçası haline gelmiştir. Müslüman kadının başörtüsü ise görünürlüğü ve geçmişte kendisine yüklenen çağrışımlar nedeniyle, kimlik tartışmalarında tartışmanın merkezi öğelerinden birini oluşturmaktadır – tıpkı bir önceki bölümde bahsettiğim, sömürge devletlerine yeni kimlik geliştirilme projesi ve Türkiye’nin milliyetçilik projesi kapsamında oluşturulmaya çalışılan yeni kimlik tartışmalarının kadının başörtüsü etrafında dönmesi gibi.

“Transit” dergisinin 26 ve 27. sayılarında yayımlanan araştırma sonuçlarından “Avrupa’da başörtüsü ve İslam” ve “Türkiye’nin AB’ye girmesi” konuları ekseninden Avrupa’nın kimliği tartışmalarına bir göz atalım. Çalışmanın amacını anlattığı giriş bölümünde Michalski şöyle yazıyor:

“Trajik tecrübelerden akıllanan demokratik Avrupa toplumları son iki yüzyıldır, dinleri siyasal yaşamdan uzaklaştırmaya gayret ettiler. Dinlerin birleştirici değil, bölücü addedilmeleri sebepsiz değildi. Bu durumun günümüzde hala geçerli olduğu muhakkaktır. Ancak belki de, (Avrupa dinleri, AB) Avrupa’daki insanları birbirinden uzaklaştırmak yerine, birbirine yaklaştırmaya potansiyelini içlerinde saklamaktadırlar? (Bu soruya cevap aranırken, AB) Avrupa’da İslam’ın rolü özel olarak incelenmelidir.” (Michalski 2003: 5)

Çalışmada hemen bütün araştırmacıların dikkat çektiği nokta dinin tüm dünya da olduğu gibi, Avrupa’da da artmakta olan önemidir (Martin, Hervieu-Leger, Taylor, Göle, Berger). Burada söz konusu olan, çoğunlukla, kiliseye dönüş değil, “dinin bireyselleşmesi hareketidir” (Hervieu-Leger). Göle bu durumu, kilisenin ve önceki neslin otoritesinin reddedilmesi ve insanların “kendi yoluna gitmesine” verilen önemin bir sonucu olarak “dinin kurumsallıktan uzaklaşması” olarak tanımlamaktadır (Göle). Grace Davie’e göre dindarlığın bu yeni türü “ait olmadan inanmak” (believing without belonging) formülü ile açıklanabilir (Hervieu-Leger 2003: 104). Hervieu-Leger ise, Avrupa ülkelerinde Davie’nin formülünün tersten de geçerli olduğunu düşünmektedir:

“Bu formül ters çevrilebilir: inanmadan ait olmak (believing without belonging). Bu versiyonuyla, yine Avrupalının dine bakışını anlatmakta, ancak bu kez çok uzak bir mesafeden paylaşılan hatıranın, artık ortak bir inanç ifade etmese bile, eskiden olduğu gibi, hala “kolektif kimlik”-reflekslerine yol açmasını açıklamaktadır. Tanrıya inanan ve dini ayinlere asla katılmayan, ama, kilisedeki geçiş ritüellerinin (doğum-vaftiz, düğün-nikah, ölüm-cenaze, ...) devam ettirilmesini istediği için Luteryan kiliseye aidatını aksatmadan ödeyen Danimarkalı ; çocukluğundaki şaşaalı kilise törenlerinin arkasından hayıflanıp ve cami yapımını protesto eden, ama yakınındaki kiliseye ancak ömrünün bitiminde uğrayan Fransız ... İkisi de, Avrupa’da yayılmakta

olan (Davie'nin formüle ettiği) "ait olmadan inanmaya" eşlik eden "inanmadan ait olmaya" örnek olarak gösterilebilir." (Daniele Hervieu-Leger 2003: 104)

Hervieu Leger, Avrupalının Hristiyan kökenleri konusundaki bilincinin artmasını, Avrupa'da İslam'ın artmakta olan mevcudiyeti ile açıklar. Avrupa'nın Hristiyan kökleri, giderek artan oranda halk tabakaları tarafından paylaşılmamaya başlanınca, yenden anlam kazanmaya başlamıştır. Taylor gibi, Hervie-Leger de burada çokkültürlülük açısından bir çatışma potansiyeli görmektedir:

"Avrupa'nın, özellikle ortak toplumsal normların oluşumuna yol açacak şekilde, dini mirasına geri dönmesinin, beraberinde tehlikeleri de getirdiğine dikkat çekmek istiyorum. (...) Büyük olasılıkla asıl büyük tehlike, dinin "Avrupa'nın mirası" olarak anlam kazanması, içeride (Avrupa devletleri arasında) birleştirici etkide bulunmakla birlikte, aynı anda dışarıya doğru sınır çizmek için kullanılabilecek olmasıdır. (...) Türkiye'nin Avrupa Birliği adaylığıyla ilgili tartışmalar, Avrupa evinin, ne kadar laik olursa olsun İslami bir devlete açılması söz konusu olduğunda, çok geniş kapsamlı bir konu olan "insan hakları" çerçevesinde ne tür kültürel, hukuksal ve sembolik sorunların oluşabileceğini ortaya koymaktadır." (Hervieu Leger 2003: 116-117)

Çalışmaya katılan tüm araştırmacılar, Türkiye'nin AB üyeliği başvurusuyla ilgili, özellikle 2002'deki Kopenhag Zirvesi sonrasında, Avrupa çapında başlatılan tartışmaları, Avrupa'nın halen gelişmekte olan kimliğine bağlamaktadırlar. Göle, bu vesileyle toplumsal düzeyde ilk kez, "Avrupalı olmanın ne demek olduğu» sorusunun tartışılmaya başlandığını vurgular:

"Avrupa Birliği'nin ortak Hristiyanlık mirası ve Batı kültürü olarak mı tanımlanması gerektiği, yoksa çok kültürlülük ve demokratik entegrasyonu sağlamak üzere politik değerler üzerine mi kurulması gerektiği sorusu, Avrupa'da görüş farklılıkları nedeniyle toplumun bölünmesine sebep olmuştur. Türkiye'nin Avrupa'ya yaklaşma denemesinin, Avrupa kamuoyunda İslam ile ilgili endişelerin dile getirilmesine ve pek çok politikacı, bilim adamı ve bireyler tarafından, Avrupa'nın sınırlarının daha açık ve net olarak tanımlanması talebinin seslendirilmesine sebebiyet vermesini gözlemlemek ilginçti." (Göle 2003 : 157)

İlginç olan bir diğer gözlem, bazı Avrupalıların, bir taraftan kamusal alanda sert bir şekilde uyguladığı başörtüsü yasağından dolayı Türkiye'yi överek örnek gösterirken, diğer taraftan aynı Türkiye'nin AB üyeliğine şiddetle karşı çıkmalarıdır:

"Ve Fransa'daki devlet okullarında başörtüsüne karşı olanlar, aynı zamanda Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliğine de karşıydılar. Türkiye'deki laikliğin onlardan sadece bir azınlık için anlam ifade ettiği görülüyordu. Bunun anlaşılması Türkler için zordu. Fransa'da milliyetçi, laik ve feminist değerler etrafında harekete geçirilen, göçmenlerin ve Türklerin Müslüman "öteki" olarak algılandığı, kuvvetli bir toplum-

sal görüşün oluşmakta olması (Türkiye’deki) Avrupa eksenli demokratlar için zordu.” (Göle 2003 : 164)

Berger’e göre Türkiye vakası çok acı bir ironi içermektedir. Çünkü, Kemal Atatürk tarafından kurulduğundan beri Cumhuriyetin “Avrupalı kimliğe” sahip olduğunu beyan etmesine ve her fırsatta laikliğinin altını çizmesine rağmen, Avrupa Türkiye’nin öne sürdüğü “Avrupalı kimliğini” 80 küsur yıldan sonra tanıyıp tanımamak konusunda kararsızdır:

“Avrupa’nın Türkiye’yi kabule yanaşmaması, resmi olarak Türkiye’nin insan haklarını koruma konusundaki eksiklikleriyle açıklanmaktadır. Ancak diğer taraftan, dıştan laikleştirilen Avrupa’nın, Müslüman bir ülkenin Avrupa toplumunun bir parçası haline gelmesi söz konusu olduğunda, hala fazlasıyla Hristiyan olduğunu gösteren işaretler gizlenecek gibi değildir. Türkiye’nin Batı kültürü için bir tehdit mi oluşturduğu, yoksa aslında istemeden, yüzeyin altında yoğun bir şekilde pusuda bekleyen, ama tabulaştırılmış ve korku yüklü “beyaz”, Hristiyan-Avrupalı kimliğini mi hatırlattığı sorusu sorulmaktadır. (...) Ancak Türkiye’nin kabulünü bu kadar zor bir soru haline getiren, bahsi açılmayan “kültürel” kriterleri kelimeye dökememektedirler. Şu anda Avrupa’da çoğunlukla ikinci nesil olarak yaşayan; ancak arkalarında bıraktıkları ana-vatanları ile, kendilerini tam olarak asimile etmeye isteği ya da kabiliyeti olmayan Avrupa ülkeleri arasında gidip geldikleri için, henüz Avrupalı olamamış olan milyonlarca Türk vatandaşın sebep olduğu korku ile sorun daha da ciddiyet kazanmaktadır. Üstelik onların çoğu, en azından belediye seviyesinde seçme hakkına sahiptirler, ve örnek vatandaşlar ya da hiç değilse gayet normal vatandaşlar olma liyakatini göstermişlerdir. Ama tüm bunlar kimin Avrupalı olduğunu, kimin yabancı kalması gerektiğini belirleyen, yazılı olmayan kriterler için yeterli midir? Avrupa Birliği, böylesi bir çok kültürlülük için, çatısı altında toplanan ülkelerin kabul etmekte bu kadar çok zorlanacakları yeni şartlar oluşturabilir mi?” (Casanova 2004 : 93)

Casanova’nın bu tespitleri ile birlikte “Avrupalı Müslümanlar” ya da “Avrupa’daki Müslümanlar” konusuna gelmiş bulunuyoruz. İngiltere’de Lord unvanına sahip, liberal çizgide bir bilim adamı olan Bhikhu Parekh çalışmasında, pek çok Avrupalı tarafından paylaşılan, “İslam’ın prensip olarak çok kültürlü demokrasi ile bağdaşamayacağı ve Avrupa için başlı başına bir tehlike oluşturduğu” görüşünü, İngiltere’deki Müslümanlar örneğinde sorgulamaktadır. Çalışmanın sonuçlarına göre Müslümanlar bugüne kadar İngiliz demokrasisinin sükunet ve düzenini tehdit edecek ciddi bir soruna neden olmamışlardır, ve İngiliz Müslümanların büyük çoğunluğu demokrasiye tam olarak uyum sağlamış olduklarından, onun için bir tehdit oluşturmaları söz konusu değildir. Müslüman gençliğin bugün içinde bulunduğu durum ise, gelecek için şiddet potansiyeli içermektedir:

“Müslüman gençlerin önemli bir bölümünün – bazı tahminlere göre üçte biri – giderek artan oranda toplumun alt sınıfına dahil olmakla yüz yüze kaldıkları ile ilgili

işaretler vardır. Okulu erkenden bırakmaktadırlar, ya işsizdirler ya da düşük maaşlı işlerde çalışmaktadırlar. Pek çoğu uyuşturucu ticareti, fuhuş sektörü, çeteler ve diğer suç teşkil eden olaylara dahildirler. Anne babalarının kültürü ile İngiliz toplumunun kültürüne aynı oranda yabancıdırlar, kendilerini kurban gibi hissetmekte ve anarşist düşüncelere yatkınlık göstermektedirler. Ancak şimdiye kadar demokratik düzene karşı başkaldırmamışlardır.

Memnuniyetsizliklerinin çok kolay harekete geçirilebilecek bir şiddet potansiyeline dönüşmesi, ancak onların içinde bulundukları duruma yönelik geliştirilecek hassas ve dikkatli bir politika ile engellenebilir. (...) Göstermiş olduğum gibi, İngiliz Müslümanların büyük çoğunluğu demokrasiye uyum sağlamıştır ve ona karşı bir tehdit oluşturmamaktadır. Bu durum aşağıdaki argümana dayandırılan görüşle çelişmektedir: Müslüman toplumların büyük çoğunluğunun demokratik olmaması (demokrasiyi hiçbir zaman tanımadıkları, ya da kısa bir denemeden sonra fırlatıp attıkları için), İslam ile demokrasi arasında çok derin bir bağdaşmazlık olduğunun göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Müslümanların Batıdaki mevcudiyeti, günün birinde, onun demokratik yapısına ciddi bir tehdit oluşturacaktır: Böyle bir argüman temelli yanlıştır.” (Parekh 2003 : 150-151)

Parekh gibi Oberndörfer da, genç Müslümanların ekonomik ve sosyal gelecek beklentilerinin toplumdaki şiddet potansiyelini engelleyebilmek açısından belirleyiciliğine dikkat çekiyor. Şayet şu anda içinde bulundukları, ortalamanın çok altındaki sosyoekonomik şartları düzeltilmezse, siyasal radikalleşmeye daha yatkın hale geleceklerdir. Casanova da Parekh gibi, asıl ateşleyiciyi “düzelmeleri için şans ve beklentilerinin olmadığı ekonomik ve sosyal marjinalleşme» olarak tanımlar. Ona göre İslam’ın Avrupa’da artmakta olan görünürlüğü ile ilgili çatışmalar Avrupa’nın sekülerizm anlayışından kaynaklanmaktadır. Tarihindeki acı tecrübelerden sonra Avrupa dini “özel alana» hapsetmeyi başarmıştır.

Bireylerin din özgürlüğü hakkına saygı duyulmakta, ancak bu hak özel alanla sınırlandırılmaktadır. Kamusal alana katılım talebi söz konusu değildir. Başörtüsü gibi, İslami aidiyetin görünür işaretleri, modern ve laik Avrupa toplumu resminde varolamaz. İslam’ın Avrupa için bir tehdit olarak algılanmasında diğer bir zorluk, İslam’ın “Avrupalı olmayan “bir din olarak sınıflandırılmasıdır. Fransa’da Le Pen’in ve Avusturya’da Jörg Haider’in savunduğu gibi, yabancıların ya da “öteki”lerin dini olan İslam, “Avrupa’da istenmemektedir ve Avrupa’ya entegre edilemez” (Casanova 2004). “Fazla yabancılaşmak” korkusu, göçmenlerin entegrasyonundan, “tamamen asimile olmaları”, başka bir deyişle “görünmez hale gelmeleri”nin anlaşılmasına yol açmaktadır (Oberndörfer). Bu görüş bazı AB ülkelerinin entegrasyon politikalarını belirleyerek kısıtlayıcı politikaları yasallaştırmaktadır:

“Normların belirlenmesinden belirleyici olan şeyler ülkeden ülkeye değişmektedir. Müslüman başörtüsü hakkındaki pek çok Avrupa ülkesinde başlatılan kavganın ve

kısa süre önce kabul edilen, başörtünün ve diğer görünür dini sembollerin devlet okullarında yasaklanmasının, halkın, hatta iddiaya göre Fransız Müslümanların da, çoğunluğu tarafından, aksi durumda “milli beraberliğin” bozulacağı gerekçesi ile kabul edilmesi, liberal laikçiliğin uç bir örneği olarak değerlendirilebilir. (...) Laik ve özgürlükçü çoğunluğa, bu hoşgörüsüz despotluğu haklı gösteren, sadece demokratik çoğunluk prensibi değil; bir norm sistemini tepkisel, fundamentalist ve modernlik karşıtı olarak tanımlarken, diğer norm sistemini ilerici, liberal ve modern olarak tanımlayan, modernleşme teorilerinden köken alan laikçi-teleolojik görüştür.” (Casanova 2004 : 100-101)

Casanova’nın da vurguladığı gibi, Avrupa’da göç alan ülkelerin toplumdaki dini çeşitlilik ve dini azınlıkların toplumda görünür olma hakları konularındaki tutumları farklılık göstermektedir. İslam’ın her yerde artan görünürlüğü, Avrupa ülkelerini, aynı türden toplumsal çatışmalar ve aynı tehlikeyle yüz yüze oldukları için, bir taraftan birbirlerine yaklaştırmaktayken, diğer taraftan, söz konusu çatışmalarla başa çıkmak üzere ülkelerdeki hakim politik kültüre bağlı olarak farklı stratejiler geliştirilmesiyle birbirlerinden ayırmaktadır:

“Okuldaki tesettür ya da başörtüsüne gösterilen farklı muamele, hiçbir yanlış anlamaya mahal vermeden İslam’ın, Avrupa ülkelerini sadece birbirine yaklaştıran değil, aynı zamanda onları birbirinden de ayıran bir realite haline geldiğini göstermektedir” (Hervieu-Leger 2003: 109)

7. Sonuç

Yazının başlangıcında da belirttiğimiz gibi, Avrupa’da başörtüsü konusu, tam olarak “problemi tanımlama” aşamasındadır. Carol Lee Bachii, problemin tanımlanma aşamasında, söylemde problemin “belirli” bazı yönlerinin ön plana çıkarılarak, belirli bir “frame” (=çerçeve) ile çerçevelenmesiyle belirli siyasal ve sosyal çözümlerin gerekli gösterilerek uygulamaya konulduğuna dikkat çeker (Bachii, 1999). Alternatif söylemler ya da “çerçeveler” ise, çok daha farklı çözüm opsiyonlarına ve politikalara ulaştırabilecekken, dile getirilmezler. Yine Bachii’ye göre, bir problem söylemde bir kez tanımlandıktan sonra onu başka bir şekilde çerçevelemek kolay değildir. Bu bakımdan, siyasal söylemde neyin “problem” olarak tanımlandığı alınacak siyasal tedbirleri ve siyasal uygulamayı belirlemesi açısından önemlidir. Bu yüzden Bachii ‘söylemde neyin problem olarak tanımlanıp neyin tanımlanmadığının sorgulanması gerektiğini savunur. Buna göre sosyal bilimler araştırmacılarının dikkatlerini söylemde sesleri duyulmayan “sessiz aktörlerin çerçevelerine ve problem tanımlarına” yönlendirmeleri gerekmektedir.

Bachii’nin ifadelerini başörtüsü tartışmalarına uygularsak, yasak tartışmalarının yönünü sorunun nasıl çerçevelendiğinin belirleyeceği açıktır. Türkiye’deki tartışmalarda karşı karşıya gelen iki tarafın farklılık arz eden çerçeveleri Aksoy (2005: 16) tarafından şöyle gruplandırılmıştır:

	Laik kesim	İslami kesim
Tartışmanın adı	Türban	Başörtüsü
Neden taktıkları	Siyasi simge	Dini bir vecibe
İfadesi/Yasal savunması	Laiklik karşıtlığı	Din ve vicdan özgürlüğü

(Aksoy'un tablosu sadece iki uç kesimin argümanlarını alması nedeniyle eleştirilebilir. Oysa, örneğin liberal kesimin argümanları dikkate alındığında, tabloyu daha da genişletmek gerekir. Aksoy'un yukarıdaki tablosunu, tüm kesimler üzerinde genellenemez olmamasına rağmen, burada iki uç tarafın çerçeveleri ve siyasal önerileri ışığında Bachii'nin tezini anlamayı kolaylaştıran güzel bir örnek teşkil etmesi sebebiyle kullanmayı uygun gördüm.)

“Problem» laiklik karşıtı bir simge olan “türban” olarak adlandırılıp, problemin bağlantılı argümanlarla (mahalle baskısı, cinsiyet ayrımcılığı, aslında Kuran'da başörtüsü emrinin bulunmadığı ...) gerekçelendirilmesi ile, söylemde önerilecek “çözüm» başörtüsü yasağı olacaktır. Ancak “başörtüsü yasağı” problem” olarak tanımlanıp, bağlantılı argümanlarla desteklenmesi durumunda (din ve vicdan hürriyeti, eğitim hakkı, toplumun belli bir grubunun marjinalleştirilmesi), söylemin bu seferki çözümü yasağın kaldırılması olacaktır.

Farklı çözüm talep edenlerin, sorunun tanımlanma aşamasında söyleme girmeleri engellenebilirse, dayatılan çözüm yegane doğru alternatif olarak uygulamaya konulur (Bachii, 1999). Bu durum hiç şüphesiz Türkiye'deki başörtüsü yasaklarında yıllarca böyle olmuştur. Avrupa'da ise yasak tartışmalarında Türkiye ile en büyük fark burada bulunmaktadır.

Her ne kadar yollar engebeli ve zorlu olsa da, ilgili grupların talep etmeleri halinde, seslerini duyurmaları, söyleme dahil olmaları mümkün. Zira liberal demokrasilerin en önemli özelliği, ilgili tüm grupların, uygulanacak çözüm politikasını belirleyecek olan problemi tanımlama aşamasında söyleme dahil olabilmeleridir. Hatta Avrupa'da haklarının ihlal edildiğinden yakınan ve istedikleri haklara ulaşamayan grupların, ilgili kişi ve kurumları haklılıkları konusunda ikna etmek için gerekli çabayı göstermedikleri, diğer bir deyişle, yeterli lobi faaliyetleri yapmadıklarından bahsedilir. Çünkü Avrupa'da karar mekanizmaları çok büyük oranda bağlantılar ve lobi faaliyetleri üzerinden yürümektedir.

Başörtüsü yasakları etrafında dönen tartışmalarda temel problem, yasaktan birinci derecede etkilenen başörtülü kadınların, akademik, siyasal ve hatta toplumsal düzeyde, problemin tanımlanması sürecine yeterli kadar dahil olamama, seslerini ve taleplerini tam olarak duyuramamalarıdır. Bundan sorumlu olarak, yabancı dil bilgisi, eğitim düzeyi, tecrübe, ve sistemi tanıma konularındaki eksiklikleri gibi pek çok faktör sebep gösterilebilir. Fakat bunlar başörtülü kadınlar tarafındaki, gayret gösterilerek değiştirilebilecek (ve hali hazırda pek çok başörtülü kadın aktivist tara-

fından değiştirilmiş olan) sebeplerdir. (Bu noktada belirtmek gerekir ki, Türkiye’deki başörtüsü yasakları nedeniyle ile eğitim almaları engellenen başörtülü kadınların uluslararası akademik dergilerde yazılarına rastlanamaması ve böylece bilimsel tartışmanın dışında kalmaları şaşırtıcı değil elbette.

Ayrıca toplumda genelde orta ve alt sınıftan ailelerin çocukları olan başörtülü öğrenciler arasında kendini ifade edecek düzeyde yabancı dil bilgisine sahip olanların çok az olduğu bilinmektedir. Son yıllarda yurtdışı eğitim alternatiflerinin artan oranda değerlendirilmesinin bir sonucu olarak bir ya da iki yabancı dile hakim başörtülü kadınların sayısının artmakta olduğunu görüyoruz.) Ancak birde onların kontrolünde olmayan, sistemin kendisinden kaynaklanan, onların söyleme dahil olma taleplerine karşı bir direnç vardır ki, bunu aşmak kendilerinden kaynaklanan eksiklikleri gidermek kadar kolay değildir.

Başörtülülerin kendileri hakkındaki söyleme dahil olmalarına engel teşkil eden bu esas direnç, bu çalışmada aktarmaya çalıştığım Batılı özne – Doğulu nesne kurgusunun psikolojik, siyasal, toplumsal ve hatta bilimsel düzeylerde görülen bir sonucudur. Başörtülü Müslüman kadın, fizibilitesinden dolayı sembolik anlamlar yüklenmeye çok müsait olduğu için, oryantalist söylemin başından beri batı-doğu kurgusunda kurgulanma sürecinin merkezinde yer almıştır. Avrupalı erkek özneyle karşılaştırıldığında hem kültürel, hem cinsel, hem dinsel farklılıklarından dolayı söylemde çok belirgin bir ötekidir.

Söylemdeki nesne konumlarını sorgulama girişimleri, başörtülülerin bilimsel ve siyasal yeterlilikler dışında, duygusal zorluklarla başa çıkabilme yeteneklerini de geliştirmelerini gerektirmektedir. Çünkü hem Türkiye’de hem Avrupa’da söylemin ötekileridirler. Öteki ile diyalog ise her zaman duygusal bir çatışma potansiyeli içermektedir. Machleidt ve Wolf, Lungwitzin tanımladığı 5 temel duygu modelini geliştirerek oluşturdukları “yabancı öteki”ne yaklaşma modelinde, Avrupa’daki göçmenlerle Avrupalıların birbirlerine yaklaşma süreçlerine eşlik eden duygusal süreci açıklamaktadırlar. Kişi kendisine yabancı olan ötekine yaklaştıkça 5 temel duygu belli bir sırayla ortaya çıkar. Bu duygular sırasıyla şunlardır: 1. merak/ilgi, 2. korku, 3. agresyon/acı, 4. hüzn/üzüntü, 5. sevinç/memnuniyet. Böylece yabancıya yaklaşma süreci yabancıya duyulan merak ve ilgi duyguları ile başlatılır, ve süreç tamamlandığında (eğer tamamlanabilirse), anlama, kabullenme ve tanımanın getirdiği memnuniyet/sevinç duygusu ile başarıya ulaşır. Aradaki adımlar korku, agresyon ve üzüntü, ilerleyen ilişkiye derinlik ve süreklilik kazandırır.

Yabancı yaklaşıırken, onunla tam olarak yüz yüze gelmeden önce, kendisini neyin beklediğini bilememenin getirdiği korku; yabancı ile tam karşılaşmanın ilk anlarında yerini kızgınlığa ve agresyona bırakır (Machleidt & Wolf 1998). Eğer bu devrede sebat edilirse, bir sonraki duygu, yorgunluk ve tükenmişlik duygusu olan hüzn; ve en nihayetindeki de yabancıyla karşılıklı tanışma ve anlaşmanın getirdiği sevinç ve

başarı duygusudur.

Bu model Avrupa'daki göçmenlere uygulandığında, birebir karşılaşmaya eşlik eden agresyon ve akabindeki hüznün safhalarında dayanılamayarak sürecin kesintiye uğraması, göçmenlerin kendi içlerine kapanmalarına ve paralel toplumlar oluşturmalarına yol açmaktadır. Yüzyıllardır Avrupa'nın ötekisi olan, Türkiye'de de modernleşme sürecinde ötekileştirilen başörtülü, hem Türkiye'de hem de Avrupa'da gündemde olan başörtüsü tartışmaları/yasakları kapsamında, her gün gerçekleşen öteki ile mecburi karşılaşmasında, korku-agresyon-hüzün safhaları arasında gidip gelmektedir. Ötekine yaklaşma şüphesiz iki taraflı bir eylemdir. Yani tek taraflı gerçekleşemez. Bu da bir tarafın merak ve ilgiden yoksun olması durumunda, safhaların tamamlanamadan kesilmesi ve dolayısıyla bir kısır döngü ile sonuçlanmasına sebebiyet vermektedir. Bu durumda, kısır döngünün kırılabilmesi ve öteki ile karşılıklı tanışmanın gerçekleşebilmesi için en fazla gayret yine başörtülülere düşmektedir.

Homi Bhabha'nın Edward Said'in Oryantalizm teorisine dair en büyük eleştirisi, Said'i Batılı özne ve Doğulu nesnenin kurulma ekonomisini incelerken, ikisinin birbiriyle ilişkilerindeki çelişkili yapıyı görmezden gelerek tüm sistemi ikili bir yapıya indirmesidir. Ona göre Said hükümler sömürgeciler ile hükmedilen sömürülenler arasında ikili karşıt bir yapı olduğunu kabul ederek, görüşme ya da direnme için ortam/fırsat bırakmamıştır. Gerçekte Doğulu Batılı söylemde temsil edilişleri, ötekini 'aynı' anda hem özlemin ve arzunun hem de alayın nesnesi' yaparak, ötekine karşı üretken bir çelişki/kararsızlık (=ambivalence) halindedir. (Castro Varela & Dhawan 2005: 86)

Bhabha'ya göre, sömürgecilik söylemi bugünün global dünyasında modernizm söyleminde devam etmektedir(Bhabha 2007). Kasım 2007'de Viyana'da verdiği bir konferansında Bhabha, globalleşmenin bir sonucu olarak bireysel düzeydeki çelişkilerin/kararsızlığın artmakta olduğunu altını çiziyordu. Bhabha'ya göre, kişinin içinde bulunduğu çelişkili durumların maksimum seviyeye ulaşmasıyla, bilinç, etik bilince dönüşerek (conscious turns into moral conscious), bireyin düşünme/yansıtma kabiliyetini derinleştirir. Böylece ortaya bireysel bir performans potansiyeli çıkararak, bireyi içinde bulunduğu çelişkili durumu değiştirmeye yönelik konsept geliştirmeye iter. Dolayısıyla bireysel çelişkilerin artması, bireyin çelişkileri ortadan kaldırmak için ihtiyaç duyacağı aksiyon potansiyelini tetikleyerek, bireyi çözüme ulaştırır.

21.yüzyılın modern, liberal ve demokratik dünyasında başörtülü kadınların başörtüsü yasakları ile karşılaşarak eğitim, çalışma ve böylece toplumsal hayata katılma haklarından mahrum bırakılmalarını çelişki kelimesinden daha iyi anlatabilecek bir kelime bulunamaz. Bir birey olarak başörtülü iç içe geçmiş çelişkiler yumağı ile kuşatılmış durumdadır. Bhabha'nın bahsettiği 'çelişki-yansıtma-konsept geliştirme' evrelerinin çok sayıda Türkiyeli ve Avrupalı başörtülü kadınlar tarafından bireysel ve kolektif düzeyde tecrübe edilmekte olduğunu görüyoruz. Son yıllarda artan sayıda başörtülü genç kızın, maddi-manevi imkanlarını zorlayarak, yurtdışında eğitim

görmeleri, yasaklarla mücadelede bireysel bazda geliştirilen bir konsept örneği olarak verilebilir. Kolektif bazda geliştirilen çözüm konseptlerine ise başörtülülerin, Türkiye’deki STK’lar bünyesinde başörtüsü yasaklarına karşı verdikleri mücadeleler verilebilir. Başkent Kadın Platformunun ulusal ve uluslararası kadın hareketlerine aktif katılımları ve ortak çalışmaları (Başkent 2007; www.baskentkadin.org), HAZAR grubunun gerçekleştirdiği ve kısa süre önce Türkiye’nin Örtülü Gerçeği adıyla yayınlanan anket çalışması (HAZAR 2007; www.hazargrubu.org), AKDER’in başörtülü öğrencilere yurtdışında eğitim imkanları sunma projesi (www.ak-der.org), yine AKDER’in ulusal/uluslararası hukuk ve insan hakları platformlarında sürdürdüğü hak arama mücadelesi (Benli 2005); her biri birer kadın STK olan üç derneğin de CEDAW bölge raporu kapsamında başörtüsü yasağından başka diğer kadın hakları ihlallerine yönelik konsept geliştirme sürecine dahil olmaları, kadına karşı şiddet/töre cinayeti konularında hazırlayıp meclise sunulan yasa tasarıları ve daha pek çok başörtülü hanımın bireysel veya STK’lar bünyesinde aktiviteleri Bhabha’nın ambivalenz teorisinde bahsettiği çelişkilerin doruk noktasında girilen yansıtmaya süreci ve çözüm geliştirme arayışlarına örnek olarak adlandırılabilir. Son yıllarda NGO ve bireysel düzeylerde gözlemlediğimiz artan gayretlere baktığımızda, Gülay Göktürk’ün “Türkiye’nin en uzun soluklu sivil toplum mücadelesi olarak tanımladığı” (Özkan 2005) başörtüsü mücadelesinin aktörlerinin, yani Türkiyeli başörtülülerin, yasakla büyüyen nesiller boyunca biriktirdikleri tecrübelerle, söylemi sorgulamaya zaten başladıklarını görüyoruz. Kendilerine biçilen nesne konumunu yıkarak özne konumuna geçmeyi başarıp başaramayacakları sorusunun cevabını ise önümüzdeki yıllarda tecrübe edeceğiz. Başörtülü kadın aktivistlerin bu çalışmada anlatmaya çalıştığım özne ve nesnenin birbiriyle etkileşerek karşılıklı kurgulanma süreçlerinde başörtünün konumunu anlamaları, söylemin yönünü değiştirmeyi başarabilmeleri için büyük önem taşımaktadır. Çünkü söylemin en temel kuralına göre “bilgi güçtür.” (Adorno & Horkheimer 1979).

KAYNAKÇA

- Adorno T. & Horkheimer M. (1979). *The Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming. London and New York. Alıntılan: Yegenoglu M. (2003). *Sömürgeci Fanteziler*. Aksoy, Murat (2005). *Başörtüsü – Türban. Batılılaşma – Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*. İstanbul: Kitap Yayınevi
- Alloula M. (1986). *Colonial Harem*. Minneapolis. Alıntılan: Braun C, Mathes B. (2007). *Verschleierte Wirklichkeit – Die Frau, der Islam und der Westen*, Ulm: Aufbau Verlag
- Bacchi C.L. (1999). *Women, policy and politics: the construction of policy problems*. London. İcinde: Sauer B. (2006). *Reader zum SE Zentrale Konzepte der Politikwissenschaft und ihre methodische Umsetzung unter besonderer Berücksichtigung geschlechterspezifischer Aspekte*. Wien.
- Baumgart M. (1999). *Wie Frauen Frauen sehen. Westliche Forscherinnen bei arabischen Frauen*, Frankfurt/M. Alıntılan: Braun C.v, Mathes B. (2007). *Verschleierte Wirklichkeit – Die Frau, der Islam und der Westen*, Ulm: Aufbau Verlag.
- Baskent Kadın Platformu (2007) *Dünden Bugüne Baskent Kadın Platformu 1996–2007*, Ankara (www.baskentkadin.org)
- Benli F. (2005). *Assessment of the Women Condition in Turkey according to the Statistics and the*

General Impacts of the Ban on Women. Istanbul: AKDER

Berger P. (2004). *Religion und europäische Integration. Bemerkungen aus amerikanischer Sicht, Transit; Heft 27. Wien.*

Bhabha H. (2007). *Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg Verlag.*

Bhabha H. (2007). *On Cultural Hybridity – Tradition and Translation. (Konferans metni). Viyana Braun C, Mathes B. (2007). Verschleierte Wirklichkeit – Die Frau, der Islam und der Westen. Ulm: Aufbau Verlag.*

Brennan T. (1990). *History after Lacan. Economy and Society, 19/3. Alintilayan: Yegenoglu M. (2003). Sömürgeci Fanteziler.*

Casanova J. (2004). *Der Ort der Religion im säkularen Europa. Transit; Heft 27. Wien.*

Castro Varela M.D.M & Dhawan N. (2005). *Postkoloniale Theorie – Eine kritische Einführung. Bielefeld: Transkript Verlag*

Certeau M.d. (1988). *The Practice of Everyday Life, trans. Steven Rendall. Berkeley: University of California Press. Alintilayan: Yegenoglu M. (2003). Sömürgeci Fanteziler.*

Cornell D. (1997). *Die Versuchung der Pornographie. Frankfurt/M. Alintilayan: Braun C, Mathes B. (2007). Verschleierte Wirklichkeit – Die Frau, der Islam und der Westen. Ulm: Aufbau Verlag.*

Çarkoglu A, Toprak B. (2006). *Religion, Society and Politics in Turkey. Istanbul: TESEV (Turkish Foundation of Economic and Social Researches).*

Findikçi A. (2006). *Säkulare Demokratie – Theologisierung der Politik? (28.08.2006'da European Forum Alpbach'da konusma transkripti). Alpbach.*

Galter H.D. (2001). *Kopftuch und Schleier – Kulturgeschichte eines orientalischen Phänomens. Graz: Urania*

Göle N. (2003). *Islam und europäische Öffentlichkeit. Transit; Heft 26. Wien.*

Göle N. (2006a). *Europa's Encounter with Islam: What Future? Constellations; 13(2).*

Göle N. (2006b). *A Soul for Europe. (Konferans Metni). Berlin.*

Heath S. (1986). *Joan Riviere and Masquerade. Formations of Fantesies, Burgin V, Donald J, Kaplan C. Londra ve New York: Methuen (1986). Alintilayan: Yegenoglu M. (2003). Sömürgeci Fanteziler.*

Hervieu-Leger D. (2003). *Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa. In: Transit, Heft 26. Wien*

Höglinger M. (2003). *Verschleierte Lebenswelten – Zur Bedeutung des Kopftuchs für muslimische Frauen. Wien: Edition Roesner.*

HAZAR (Hazar Egitim, Kültür ve Arastirma Dernegi) (2007) *Türkiye'nin Örtülü Gercegi – Basörtüsü Yasagi Alan Arastirmasi. Istanbul (www.hazargrubu.org).*

Kukathas C. (2001). *Is feminism bad for multiculturalism? Public Affairs Quarterly; 15(2). s. 83-98.*

Lewis R. (1996). *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation. Londra ve New Work: Routledge. Alintilayan: Yegenoglu M. (2003). Sömürgeci Fanteziler.*

Machleidt W. & Wolf K (1998). *Annäherung an das Fremde. In: Eckhard Koch, Metin Özek, Wolfgang M. Pfeiffer, Renate Schepker (Hrsg.): Chancen und Risiken von Migration. Deutsch Türkische Perspektiven. Freiburg: Lambertus*

Martin D. (2003). *Integration und Fragmentierung. In: Transit, Heft 26. Wien*

Michalski K. (2003). *Zur Arbeit der Reflexionsgruppe über die geistige und kulturelle Dimension Europas. Transit; Heft 26. Wien.*

Mills S. (1991). *Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism. New York, Londra: Routledge. Alintilayan: Yegenoglu M. (2003). Sömürgeci Fanteziler.*

- Mitchell T. (1988). *Colonizing Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press. Alintılayan: Yeğenoglu M. (2003). *Sömürgeci Fanteziler*.
- Murphy D.J. (2008). *A thousand Veils*. Lulu.com.
- Nietzsche F. (1974). *Beyond Good and Evil*. Çev. Walter K. New York: Vintage Books. Alintılayan: Yeğenoglu M. (2003). *Sömürgeci Fanteziler*.
- Oberndörfer D. (2004). *Moslems in Europa: Politische Integration und kulturelle Freiheit*. Transit; Heft 27. Wien.
- Oestrich H. (2005). *Das Abendland und ein Quadratmeter Islam – Der Kopftuchstreit*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Ohnesorg S. (1996). *Mit Kompass, Kutsche und Kamel*, St. Ingberg. Alintılayan: Braun C, Mathes B. (2007). *Verschleierte Wirklichkeit – Die Frau, der Islam und der Westen*. Ulm: Aufbau Verlag.
- Okin S.M. (1999). *Is Multiculturalism Bad for Women?* http://www.wnss.agh.edu.pl/other/materialy/41_2008_02_26_01_02_05_Susan%20Moller%20Okin%201997%20-%20Is%20Multiculturalism%20Bad%20for%20Women.pdf
- Özkan F. (2005). *Yemenimde Hare Var. Dünden Yarına Başörtüsü*. İstanbul: Elest Yayınları.
- Parekh B. (2003). *Ist der Islam eine Bedrohung für die Demokratie in Europa?* Transit; Heft 26. Wien.
- Pfeiffer I. (1844). *Reise einer Wienerin in das heilige Land*. Wien. Alintılayan: Ohnesorg S. (1996). *Mit Kompass, Kutsche und Kamel*, St. Ingberg. Alintılayan: Braun C, Mathes B. (2007). *Verschleierte Wirklichkeit – Die Frau, der Islam und der Westen*. Ulm: Aufbau Verlag.
- Phillips A. (2001). *Multiculturalism, Universalism and the Claims of Democracy*. United Nations Research Institute for Social Development.
- Riviere J. (1986). *Womenliness as Masquerade. Formations of Fantasy*. Burgin V, Donald J, Kaplan C. Londra ve New York: Methuen (1986). Alintılayan: Yeğenoglu M. (2003). *Sömürgeci Fanteziler*.
- Rommelspacher B. (2002). *Anerkennung und Ausgrenzung*. Frankfurt/M. Alintılayan: Oestrich H. (2005). *Das Abendland und ein Quadratmeter Islam – Der Kopftuchstreit*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Saharso S, Verhaar O. (2006). *Headscarves in the Policeforce and the Court: Does Context Matter?* *Acta Politica*; 41, s. 68-86.
- Said E. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books Edition.
- Sauer B. (2006). *Conflicts over values. The issue of Muslim headscarves in Europe*. Vortrag auf der Tagung "Culture meets Culture" de ARGE Bildungsmanagement am 5. Mai 2006 in Wien. (www.bildungsmanagement.at/download/Konferenz%202006/Sauer.pdf)
- Taylor C. (2003). *Religion, politische Identität und europäische Integration*. Transit: Heft 26. Wien.
- Tibi B. (2005). *Mit dem Kopftuch nach Europa? – Die Türkei auf dem Weg in die Europäische Union*. Darmstadt: WBG. --
- Yeğenoglu M. (2003). *Sömürgeci Fanteziler – Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Yeğenoglu M. (1998). *Colonial Fantasies – Towards a feminist reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zizek S. (1989). *Looking Awry*. October, 50. Alintılayan: Yeğenoglu M. (2003). *Sömürgeci Fanteziler*.