

Teorinin Raconunu Bozan “Başörtüsü”

Bir direnişin anatomisi

Doç.Dr. Ferhat Kentel

(Bölüm 2, Örtülemeyen Sorun Başörtüsü, Edisyon Kitap, 2008, AKDER Yayınları)

Özet:

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 yapıyor 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 düşünülebilecektir. 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 ağının bir “zorunluluk” olmadığı tespit edilebilecektir. (Hall, 1999; Friese, 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 savaşacak ordu bırakmamasında, savaşma 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 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, ruhundan, 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 dünyada, 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 “araçsal akla” 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 dairesi içine sokulması gereken bütün insanlara yeni kurulmakta olan

düzenin “sivil / medeni” değerlerinin, görgü kurallarının, kodlarının öğretilmesini ve öğrenenlerin bizzat sürece aktif olarak katılmasını 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 ayırımı 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 nesnelere 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 belirginleşti. 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 aldığı- 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 dolaşabileceği “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, liberallerin 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 bölgelere ait olduğunun kabul ettirilmesi.

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 “araçsal 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 karşıtı 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 seçkin 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 gücün” 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 geçirilmesi idi. 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 olabileceğine 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 alan “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 aşındı; 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 kırılma aşamasına 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, seçkin 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 arzulanı 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, Hıristiyanlık 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 ehlileşirmeyi 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 toplumdaki 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 kapsamayı; 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, laiğin 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 ehlileştirmek 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. Toplumda 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 paylaşılmak yerine, egemen sınıf ve zümreler tarafından aslan payının alınması ve ayrıca bu eşitsiz paylaşım gereke 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 şok 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

ehlilemişler ve oyunbozanlar arasındaki sınırlar müphemdir. Aralarındaki geçişler, söylemin (ve karşı söylemin) iddialarının tersine, yoğundur ve ikili olarak kurgulanmış bütün kesimler hem ortak hem de alabildiğine farklı pratiklerin içindedir. Kısaca kadınların çoğul olması gibi, erkekler de çoğuldur; geleneksel 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 ehlilemiş 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 haktır" 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 "başörtüler" 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 yaşamaya 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, buldukları 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 akranı yaşlılar, köye başı açık gelen yabancılara 'köye gâvur geldi' gözüyle bakarlardı."

"Bu ülkenin doğusunda bir kadınsanız işiniz zordur. Ne zaman uyuyup, kalkacağımıza; 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 biri idim. 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."

"Ortadirek 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 hikayesi ise çocukluğuna damgasını vuran yoksulluktan kaynaklanan "sosyal utancı aşma" çabasının hikayesidir.

"Küçük bir kasabada yarı aç yarı tok çok zor şartlar altında bir öğrencilik hayatı geçirmiştim. 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

imkanı yoktu, harçlık vermezdi. Servis de tutamazlardı. Bir gün diz boyu kar içinde yürüyerek eve geliyordum. Eriyen karların oluşturduğu çamura ayağım saplandı. Ayağымda 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 diktim. Sonra sabah tekrar giyerek okula gittim. O zaman on yedi yaşında genç bir kız idim. O gün ben ayakkabımı saklamaya çalışırken sanat tarihi öğretmenin 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 hikayelerinin 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 götürmüş. 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 evliliği 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 yasaksız 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 aşıyor 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 yapılıncaya 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 aşır, modernlik dairesine 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 attırarak. Dersten ilk atılmamız da bu şekilde gerçekleşiyor. Prof. C...'in dersindeyken biri bayan beş güvenlik görevlisi geliyor ve biz iki arkadaşı 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 öğrenciye 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 olacakmış 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 başörtülüğü 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 hakimlere 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 cezamın 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 ağrıdığında koşarak gittiğiniz dışınız. Bazen de adliyede rastladığımız meslektaşımız.”

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 kaçı bu okulda okuyan öz be öz kızının başını bile açtıran babaydılar!” (Esmâ)

Bu “baskı ve yıldırma teknolojileri”nin başörtülü kadınlar üzerinde yarattığı kuşkusuz bir “yılgnlık” 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 açıp derslerini takip etme niyetindedir. 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 polislin müdahalesi karşısında) Bizi izleyen ‘mübarek’ Bursa halkından 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 edemeyeceğimi 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...” (Esmâ)

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 gerektiğini 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 bulabildikçe 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 parçalarımızdı bu grup. Polis jopları altında ezilirken avukatlar haklarımızı savunuyor, basın görüntülerimizi yayınlıyordu.” (Nevin)

Önceleri, farklı sosyal ve kültürel kökenlerden gelen insanların mağduriyet karşısında sadece duygudaşlık yaşadıkları dağınık ilişkiler, bizzat mücadelenin içinde kazanılan tecrübeyle birlikte “yeni bir kimliği 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 nezarete. Sabaha kadar özgürlük marşları söyledik. Ertesi gün öğlede 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, “safılık” halinin yeni bir safhayla, mahkeme duvarlarıyla, adliye koridorlarıyla, “sanıklık” ve “mahkûmiyet” halleriyle ve hatta “yasadışılık” 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, polisin bizi niye aradığını anlatmak oldukça zorladı kırılma ruhunu.” (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 kırılmayla 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 akli 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 yeniyi 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 -geleneksel 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 başarmışım. 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 kıvranıyorum. Çok zeki ve başarılı olan çocuklarımın 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 paylaşacağım bir dost bulmak oldukça zor. Önce ‘kızlar okusun’ dediler, okumak için canımızı dişimize taktık okuduk; şimdi yeniden 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 çalışmıyorum. Tezgahtarlık için başvurduğum bir mağaza bana çok cüz-i bir ücret teklif etti. Bunun sebepini 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 koparılış 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 üzülüyorum. Ağladığımda sarıldığım, aktığımda burnunu sildiğim, düşünce pantolonunu çektiğim, yaramazlık yapınca kızdığım, oyunlar oynadığım çocuklarım geliyor aklıma... Üzülüyorum.”

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 yüklendiğini, 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 ulaştıkça, bireysel umutsuzluk kolektif bir umuda kapı açmaktadır. Yasak sorunu çok daha genel bir çatışmanın içine eklenmekte; tarihsel olarak “anlamalı” 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 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...” (Esmâ)

“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 ayakta 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 yada 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 yasak 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 mücadele 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 alınımız 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 düzeltirici 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, sembolleriyile, ritüelleriyile birbirinden ayrışan 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 yurttanın 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 ilerencilik” 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 dinsel, 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 (“başı 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 ehlileşme 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 hapsedilmesi ya da daraltılması olarak yorumlanabilir. Bu modernizmin kendisini modernleştirememesidir. Değişimin kontrolünü elinde tutamayan, değişimle birlikte değişemeyen 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 öğretmek ve benimsetmek işlevine sahip Diyanet İşleri Başkanlığı’nın anlamı nedir? Ya da bu model din görünümü altında bir tür rasyonel vatandaşlar yetiştirilmesi midir? Ya da tersi midir? Rasyonel görünüm altında, cumhuriyete bir dine bağlanır 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 gerçekleştirilememiştir. 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 evrenselleştirilmesi 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, kirlüten 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; mekânı 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 dinselcilere 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 dinselcinin 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 görünümünü 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/tertipleştirici 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 “öznelarası”, 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 şaşırıyor 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

- Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London, Verso, 1983.
- Tayfun Atay, “‘Erkeklik’ En Çok Erkeği Ezer!”, *Toplum ve Bilim*, Birikim Yayıncılık, Güz 2004. pp. 11-30.
- Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, Metis, 1995.
- Duncan S. A. Bell, “Mythspaces: Memory, Mythology, and National Identity”, *British Journal of Sociology*, Vol. No. 54, Issue No. 1 (March 2003), s. 63-81.
- Homi K. Bhabha, “Culture’s In-Between”, in S. Hall and P. du Gay (der.) *Questions of Cultural Identity*, London, Sage, 1996, s. 53-60.
- Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994.
- Eyal Chowers, “Gushing Time, Modernity and the multiplicity of temporal homes”, *Time and Society*, Vol. 11, No. 2/3, 2002, s. 233-249.
- U. Beck, A. Giddens, S. Lash (éds), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge: Polity Press, 1995.
- Ulrich Beck, “Politics of risk Society”, in Jane Franklin (der.), *The Politics of Risk Society*, Cambridge, UK: Polity Press & Institute for Public Policy Research; Malden, MA: Blackwell, 1998, pp. 8-21.
- Peter Berger, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, New York: Anchor Books, 1966.
- Peter Berger, Hansfried Kellner, “Marriage and the Construction of Reality” in P. Berger, *Facing Up to Modernity*, Basic Books, 1977.

- Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, London: Routledge, 1999, s. 3-33.
- Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Gallimard, Paris, 1990.
- Michel de Certeau, "Believing and Making People Believe", *The Practice of Everyday Life*, Univ. of California Press, 1984, s. 177-189.
- Claire Colebrook, "The politics and the potential of everyday life", *New Literary History*, 2002, 33: s.687-706.
- R.W.Connell, *Gender and Power*, Polity Press, 1987.
- R.W. Connell, "The Social Organization of Masculinity" in Connell, *Masculinities*, California University Press, 2005, s. 67-86.
- R.W. Connell, "The History of Masculinity" in Connell, *Masculinities*, California University Press, 2005, s. 185-203.
- François Dubet, *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.
- Ayşe Durakbaşa, Aynur İlyasoğlu, "Formation of Gender Identities in Republican Turkey and Women's Narratives as Transmitters of 'Herstory' of Modernization", *Journal of Social History*, 35: 1, Fall 2001, s. 195-204.
- Norbert Elias, *La civilisation de mœurs, La dynamique de l'occident*, Paris, Calman-Lévy, 1975.
- Michel Foucault, "Governmentality", *Ideology and Consciousness*, 6, 1979, s. 5-21.
- Michel Foucault, *The History of Sexuality, Vol.1*, Penguin Books, 1979.
- Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1985.
- Heidrun Friese, Peter Wagner, "Not all that is solid melts into air: modernity and contingency", in M. Featherstone, S. Lash (der.), *Spaces of Culture. City-Nation-World*, SAGE, 1999, s. 101-115.
- Michael E.Gardiner, "Agnes Heller: Rationality, Ethics and Everyday Life", *Critiques of Everyday Life*, Routledge, 2000, s.127-156.
- Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1995.
- Ernest Gellner, *Thought and Change*, Londres Weidenfeld and Nicholson, 1964.
- Nilüfer Göle, "Islamism, Feminism and Post-modernism: Women's Movements in Islamic Countries", *New Perspectives on Turkey*, in Ç. Keyder, A. Öncü, Ş. Pamuk (der.), *Tarih Vakfi*, 1998, s. 53-70.
- Nilüfer Göle, "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak," in Nilüfer Göle (der.), *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis, 2000.
- Ayşe Gül Altınay, *The Myth of the Military-Nation: Militarism, Gender, and Education in Turkey*, Palgrave, 2004.
- Zali Gurevitch, "Dialectical dialogue: The struggle for speech, repressive silences, and the shift to multiplicity", *British Journal of sociology*, Vol. 52, No. 1, March 2001, s. 87-104.
- Jürgen Habermas, *L'espace public*, Payot, Paris, 1978.
- Stuart Hall & Bram Gieben, "The Development of the Modern State" in *Formations of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1999, s. 71-117.
- Danièle Hervieu Léger, *La religion pour mémoire*, Cerf, Paris, 1993.
- Luce Irigaray, "This Sex Which Is Not One", *Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*, New York: Columbia Univ. Press, 1997, 248-256.
- Luce Irigaray, *Ben sen biz. Farklılık kültürüne doğru*, İstanbul: İmge Kitabevi, 2006.
- Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, İstanbul, Metis Yayınları, 1997.
- Deniz Kandiyoti, "Gendering the Modern: On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity" in S. Bozdoğan and R. Kasaba (der.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Univ. of Washington Press, 1997.
- Ayhan Kaya, F. Kentel, *Euro-Türkler: Türkiye ile Avrupa Birliği Arasında Köprü mü mü*

- Engel mi?, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay., 2005.
- F. Kentel, M. Ahıska, F. Genç, "Milletin Bölünmez Bütünlüğü" – Demokratikleşme Sürecinde Parçalayamilliyetçilikler, TESEV, 2007.
- F. Kentel, "1990'ların İslâmî düşünce dergileri ve yeni Müslüman entelektüeller : Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire", Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, İletişim, 2004.
- F. Kentel, "L'expérience du Refah au gouvernement: un conservatisme entre démocratie et islamisme", Islam en Turquie", Les Annales de l'Autre Islam, No. 6, INALCO - ERISM, Paris, 1999.
- F. Kentel, "Recompositions du religieux en Turquie: pluralisme et individualisation", CEMOTI, No. 26, Juillet-Décembre, 1998.
- F. Kentel, "Turquie: les identités au pluriel. La recherche de l'unité dans un espace démocratique défini entre la modernité et les religiosités", in Patrick Michel (der.) Religion et démocratie, Paris, Albin Michel, 1997.
- Abdallah Laroui, La Crise des intellectuels arabes. Traditionalisme ou historicisme?, Maspero, Paris, 1987.
- Scott Lash, "Risk Culture", in Barbara Adam (et al.) (der.), The Risk Society and Beyond: Critical Issues for Social Theory, London: SAGE, 2000, s. 47-62.
- Henri Lefebvre, Introduction à la modernité, Paris, Ed. de Minuit, 1962.
- Henri Lefebvre, La vie quotidienne dans la vie moderne, Paris, Gallimard, 1968.
- Şerif Mardin, "Islam in Mass Society: Harmony Versus Polarization" in M. Heper & A. Evin (der.), Politics in the Third Turkish Republic, Oxford, Westview Press, 1994, s. 161-168.
- Patrick Michel, Politique et religion. La grande mutation, Paris, Albin Michel, 1994.
- Kate Nash, "Democracy and Democratization" in Contemporary Political Sociology. Globalization, Politics and Power, Oxford, Blackwell, 2000, pp. 216-272.
- Richard Sennett, "Growth and failure: the new political economy and its culture", in M. Fetherstone, S. Lash (eds), Spaces of Culture. City-Nation-World, SAGE, 1999, s. 14-26.
- Barry Smart, "Reflexivity, Modernity and Sociology" in Facing Modernity : Ambivalence, Reflexivity and Morality, London ; Thousand Oaks : Sage Publications, 1999, s. 67-87.
- Alain Touraine, La critique de la modernité, Paris, Fayard, 1992.
- Alain Touraine, Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents, Paris, Fayard, 1997.