

100 Yıllık Cumhuriyet Tarihinde Kadının Özne Olma Mücadelesi ve Başörtüsü Hareketi

Arzu SOMALI*

Özet

Cumhuriyetin ikonografisinde kadın bedenine yüklenmek istenen anlam, bin yıllık bir esaretten kurtuluşun mesajını taşısa da kadın bedeni tam da taşıdığı bu yeni mesajlarla kendine ait olmaktan çıkar. Çarşafını yırtıp atan ve altından çıkan atletik kadın bedeni bu role hazırlanmak için büyük bir beden eğitimi ve disiplininden geçmiştir. Halen Cumhuriyet kutlamalarının rutini olarak başvurulan bu mizansen örtüyü kadının özgürlüğünü kısıtlayan bir zincir gibi kurgular. Oysa seksenli yıllardan itibaren görünür hale gelmiş olan başörtüsü hareketi, bireysel tercihler ve pratiklerde barındırdığı güçlü bireysellik boyutu ve bu bireyselliği sergileyenler arasında oluşan toplumsallaşmalarla ortaya çıkan sivil potansiyelleri açığa çıkarmıştır. Bu Çalışmanın önemi, bu konuda yaygın ve etkili olan ve başörtüsünü aile, eş veya otorite baskısıyla kadının bireyselliğine karşı işleyen bir tutum olarak gören önyargıların toplumdaki karşılıklı anlayışları olumsuz etkilemesinden gelir. Seksenli yıllarda başlayan başörtüsü hareketinin karakteristik özelliği kadının, özellikle eğitimli kadının kendi kararının peşinden gitmesi olmuştur. Kendisine güçlü bir sivilite karakteri veren bu özelliği toplumdaki başka hareketlerle karşılaştırdığımızda çok daha iyi anlamak mümkün. Özellikle Cumhuriyet döneminde devletin -ve yine devletin istediği formlarda şekillenmiş toplumun- istediği türde ve normlarda bir kadının bütün bedensel özellikleri ve pratikleri de tanımlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kadının Sivilliği, Sivilite, Bireysellik, Cumhuriyet Kadını, Başörtüsü Hareketi

Abstract

Although the iconography of the Republic attributes meaning to the female body, conveying a message of liberation from a thousand years of captivity, the female body, with these new messages, ceases to belong to itself. The athletic female body, tearing off its chador and emerging from under it, undergoes extensive physical training and discipline to prepare for this role. This mise-en-scène, still used as a routine in Republic celebrations, constructs the veil as a chain restricting women's freedom. However, the headscarf movement, visible since the eighties, has revealed the strong individuality dimension it contains in individual preferences and practices, along with the civil potentials emerging through socialization among those exhibiting this individuality. The importance of this study arises from challenging common and effective prejudices on this subject. Prejudices that view the headscarf as an attitude working against women's individuality due to family, spouse, or authority pressure negatively impact mutual understanding in society. The distinctive feature of the headscarf movement, starting in the eighties, was that women, especially educated women, followed their own decisions. This feature gave it a strong civilian character, which becomes much clearer when compared with other movements in society. All bodily features and practices of a woman have been defined, especially in the types and norms desired by the state and even by the society shaped in forms desired by the state.

Keywords: Women's Civility, Civility, Individuality, Republican Woman, Headscarf Movement

Giriş

Türkiye’de başörtüsü tartışması daha geniş kılık-kıyafet tartışmasının içinde en önemli konu olarak seksenli yıllarda öne çıkmaya başladı. Ancak daha geniş-kılık kıyafet büyük ölçüde Türkiye’deki laiklik ve batılılaşma politikalarıyla ilgilidir. Hem laikliğin hem batılılaşmanın kuşkusuz modernleşmeyle birlikte toplumsal dinamikleri de olmuştur. Ancak Cumhuriyet döneminde her iki süreç doğrudan devlet politikaları haline gelmiş, toplumsal dinamiklerle de birleşerek toplumda ciddi bir gerilimin konusu haline gelmiştir. O andan itibaren kılık-kıyafet sadece kılık-kıyafet olmaktan çıkmış büyük ölçüde devlet, din veya gelenek otoritesinin belirleyici olmaya çalıştığı, hatta birbirleriyle rekabet etmeye çalıştıkları bir konu olmuştur. Daha farklı bir ifadeyle bireysel bedenler batı, devlet, İslam ve geleneğin birbirleriyle rekabet ettikleri bir alan haline gelmiştir.

Cumhuriyetin ilk döneminde şapka dolayısıyla yaşanan bu rekabette Müslüman beden üzerine giydirilmeye çalışmalar şapka aynı zamanda Batılı bir kimliğin taşıyıcısı da olmuştur. Bu dönemde kadınlar üzerinde zorlayıcı yasal bir düzenleme olmasa da toplumsallaşma politikaları kadının üzerindeki örtüyü de kaldırarak kadın bedenini daha geniş batılı beden bir parçası haline getirmeye çalışmıştır. Ancak ilk zamanlarda buna karşı ciddi bir direnişin ortaya çıkmadığı, kadınların kitlesel olarak bu yeni beden bir parçası olmaya direnmedikleri, itaat ettikleri ve bunun da laiklik söylemlerinde kadının “özgürleşmesi” başlığı altında sunulduğu görülmüştür. Buradan kadına atfedilen bireyselleşme ve özgürleşme aslında kadının itaatine verilen bir ödülden başka bir şey değildir.

Bunun özünün bundan ibaret oluşu bir bakıma seksenli yıllardan itibaren ortaya çıkan başörtüsü hareketine karşı devlet veya laiklik söyleminin sergilediği tepkiler adeta ifşa etmiştir. Çünkü burada özgür iradesiyle örtünmeye karar veren kadına açıkça bu kararı veremeyeceği ve istediği kıyafeti giyemeyeceği söylenmiş ve kendi kararında ısrar ettiği takdirde her türlü vatandaşlık hakkından vazgeçeceği gösterilmiştir. Dünyada Avrupalı ülkelerin çoğundan daha erken seçme ve seçilme özgürlüğü tanınmakla övülen Türkiye’de böylece kadının paradoksal olarak aslında ne giyeceğine bile karar veremeyecek durumda olduğu anlaşılmış oldu. Böyle bir siyasal toplumsal durumda kadının başörtüsüne sarılmaktaki ısrarınsa zamanla çok güçlü bir sivil iradeyi veya potansiyeli açığa çıkardığını göstermeye çalışacağız. Kadını özgürleştirme iddiası, aslında kadını kendi istedikleri kalıba sokmaya çalışan bir iktidar arzusunun bütün beklentilerini kadının

itaatine yüklemesidir. Kadın gönüllü olarak bu tanımlara ve sınırlara riayet etmektedir. Sorun, bu sınırlardan çıkmaya çalışıldığında ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz başka türlü çıkış denemeleri de olmaktadır. Feminist hareketlerin belli biçimleri de kadın üzerine kurulan bu iktidarın farkına varıp onu tedirgin edebilmektedir. Ancak günümüzde hiçbirinin bunu başörtüsü hareketi kadar yapamadığını savunacağız.

Kadınlar başörtüsündeki ısrarlarıyla sergiledikleri direnişle Cumhuriyet tarihinin belki ilk özne olma hareketini somutlaştırmışlardır. Söylediklerimizi daha iyi açabilmek için devam ederken, önce bazı kavramların özellikle kılık kıyafete ilişkin bağlamlarıyla Türkiye'deki tarihini kısaca biraz daha irdeleyelim.

Başörtüsü: Laik ve Batıcı İktidar Arzusuna Bir İtiraz

Türkiye'de laiklik¹, Batıda gelişen şekliyle belli dönemlerde yaşanmış olan dinsel çatışmaları engellemek, toplumda bir iç barışı sağlamak üzere farklı din ve kültürler arasında bir devlet hakemliğini tesis eden bir yaklaşım olarak gelişmemiştir. Laikliğin batıdaki bu seyri, belki Fransa tecrübesini hariç tutarsak, aslında dini de tamamen dışlamamış, bilakis dini toplumun önemli bir gerçeği olarak görüp onunla işbirliği içinde bir mutlu toplum projesinin kaçınılmaz bir parçası olarak görülmüştür. Esasen Fransa tecrübesinde bile Emile Durkheim'in açtığı yolda dinin işlevselliğine her zaman belli bir vurgu eksik olmamıştır. Türkiye'de ise laiklik böylesi bir toplumsal barış ihtiyacından ziyade toplumu devlet eliyle batılılaşmanın bir yolu olarak devreye girmiştir. Belki toplumda insanların dinsel kültürlerinde sekülerleşme gözlemlenebilirdi, ama bu bile kendi mecrasında bırakılmamıştır. Bir doğulu ülkenin veya bir İslam ülkesinin batılılaşması ise takdir edilebilir ki hiçbir zaman tam anlamıyla bir batılılaşma olamaz. Batılılaşmak için doğulu kimlikle bir çatışma içine girmek kaçınılmaz olur. Bu da aslında başta kadın bedeni olmak üzere bütün bireysel bedenler üzerinde batılı kimliğin somut olarak yansıtılmasını gerektirmiştir. Böylece beden sadece beden olmaktan çıkıp kimliklerin yansıtıldığı bir alana dönüştükçe bir çatışma alanı olması da kaçınılmaz hale gelmektedir.

Türkiye'de laiklik anlayışı Batılı hegemonik yaşam pratiklerinin üstünlüğünü referans alır ve tam da bu yüzden kamusal alanı bu hayat

¹ "Müslüman devletlerin modernleşmesinin göze çarpan iki modeli vardır - dine karşı ve dinle birlikte. İlki kuşkusuz Kemalizm, ikincisi Müslüman Reformculuğudur" (Gellner, 2012: 114). Döneme bakıldığında devlet ve din arasındaki ilişkinin bariz göstergeleri kendini hukuki sistemde açığa çıkarır. Osmanlı İmparatorluğunun hukukunun aslı olan şer'î hukukun izlerinin tamamen silinmesi, 1924 İsviçre'de modellenen Medeni Kanun'un kabulü ve 1925 halifelik ilgası bir taraftan üstenci nüfuzun diğer taraftan istenen forma sokulacak reformun önemli örneklerindedir.

tarzının sergilendiği bir sahne olarak kurar. Bu tahsis edilmiş alan, kamusal olanı adeta ortak hayat muhtevasının içi boşaltılmış sınırlarına hapseder. Kadınlar için kamusal alanda görünür olanın belirlenimi ise kadınlar için “başörtüsünden arındırılmış”lıkta olduğunu söylemek mümkündür. Esasen Tanzimat sonrası dönemden itibaren kadının belki tamamen başörtüsünden arındırılması olmasa bile tesettürden arındırılması kamusal alana kabul görmenin anahtarı olarak da kabul edilen bir duruş olmuştur. Kadının kamusal alana bu anahtar üzerinden kabulünü bir toplumsal norm haline getirmek üzere zaman zaman döneme rengini veren farklı yöntemler izlenmiştir; Aktaş’ın ifadesiyle tesettür tarzlarına karşı verilen mücadelede kimi zaman modern giyimi benimseten kurslar açma, çarşafli kadınları manto giyimine teşvik etme gibi yöntemler dindar Müslümanları eğitmeye muhtaç bir sınıf olarak görmenin tezahürüdür. Fakat zamanla modern eğitim alan genç kızların başörtüsü kullanmaya başlamaları bu yöntemlerde değişikliğe gidilmesine sebebiyet vererek baskıcı, yasakçı ve yaftalayıcı biçimde dönüştü (Aktaş, 2006: 13). Kadının kamusal alana girişinin, yani tesettürden arınmasının onun aynı zamanda özgürleşmesinin de bir yolu olduğu iddiası böylece çok ilginç bir teste tabi olmuş oldu. Kadının belli teşviklerle, mahalle baskılarıyla, modalarla, özendirmelerle tesettürden arındırılmasının onun özgürleştirilmesiyle ilgili olmadığı görülmüş oldu böylece. Aslında yapılan şey kadını tesettürden soyarak daha farklı bir otoritenin, görünmez bir otoritenin, bir tüketimin nesnesi haline getirmek olduğu görülmüş oldu. Belki başörtüsünün laik çevrelerce veya modern yaşam tarzı içinde bu kadar öfkeyi celbetmiş olması başörtüsü takanların özgürlük ve özne olma iddialarına karşı sergiledikleri kendiliğinden yapıbozumcu niteliği olmuştur. Türkiye’de laiklik ebeste aynı zamanda laik devletin, İslam’a alternatif olarak bedenleri fethetme, onlara hâkim olma arzusuyla hareket etmiştir. Bu konuda olabildiğine tekçi ve kıskanç davranmıştır. Bedenlere kendisinden başka bir otoritenin nüfuz etmesini kendi otoritesine bir muhalefet olarak görmüştür. O yüzden kadınları özgürleştirme iddiası tam da bu noktada kendi duvarlarına çarpmıştır. Çünkü başörtüsünü yasaklayarak, dışlayarak kadınlara kendi özgür iradeleriyle istedikleri kıyafeti seçemeyecekleri de söylenmiş oluyor. Böylece şimdiye kadar kadına yaşatılmış olan özgürlük algısının nasıl bir yanılsama-yanıltma olduğu da ifşa olmuştur.

Elbette başörtüsünün bir mağduriyet simgesi haline getirilmesi yasaklar üzerinden kurulan kimlik inşalarını beraberinde getirdi. Burada asıl mesele kamusal alanla ilgili talepleri olan, bir var oluş mücadelesi içinde yer bulmaya çalışan eğitimli, meslek sahibi başörtülü kadınların

rafine edilmek istenmesidir. Yoksa hiçte görünür olmayan, köylerde işleriyle meşgul başörtülü teyzeler bu stabilizasyonun kale alınacak bir parçası sayılmaz. Batı'da dinin yalnızca özel alana ait bir inanç sistemi olduğu hesaba katıldığında bu durumun üstenci bir tarzda Türkiye'ye nakli bir kimliksizleştirme projesi sayılabilir.² Türkiye'de kılık-kıyafet ve iktidarla olan ilişkisi bağlamında Cihan Aktaş'ın iki cilt olarak yayımlanan kitabı tarihsel serencamıyla meseleyi ortaya koymaktadır. Osmanlı dönemi, Cumhuriyet dönemi ve 12 Mart dönemi sonrasında üç ana bölüm etrafında aktarması her ne kadar içindeki somut olaylardan tez bağlamında aktarmasam da arka planda daima gerçekliğiyle işler durumda kalmıştır (Aktaş, 2006; Aktaş, 2018).

Başörtüsüyle Sivil Öznenin İnşası

Bu makalede yapmaya çalışacağım şey, başörtünün sosyolojik tahliline girişmek veya tarihsel serencamını anlatmak değil. Elbette multidisipliner bir çalışmanın gereği olarak tüm ilişkili alanlara değinmek zaruri olsa da öz itibarıyla başörtüsünün ontolojik konumu ve kadının kamusal alanda kendine bir özne olarak yer açmasının sivil potansiyelleri üzerine yoğunlaşacağım. Başörtüsü, Batı'nın hegemonik sömürgeciliği karşısında İslam toplumlarında kültürel değerlerine sahip çıkma ve milli kültürün bir sembolü olarak karşı duruşunu ifade eder. Bu anlamıyla siyasal bir içerik kazanır.

“Müslüman bir birey kendi bedenini İslâmî siyasal bedenin taşıyıcısı olarak gördüğünden, başka bir siyasal iktidarın hayat sahası olmayı tevhidin bir gereği olarak dışlar” (Aktay, 2015: 169).

Aktay, bu noktada kadın ve erkek arasında bir ayırım yapılmadan İslami siyasal bedene yönelmiş meydan okumanın güçlü bir muhalefet gördüğünü yazar.³ Başörtüsünün siyasal içeriği derken, gündelik siyasetin sınırlarına hapsolmasından bahsetmiyorum. Allah'ın iradesine teslim olarak hiçbir kulun, ideolojinin ve modernizmin dayatmalarını kabul etmeden bir üst siyasetin sembolü olarak anlaşılmasına gönderme yapıyorum. Burada sorulabilir ki, insanın kendi bedenini

² Bugünse “Laikçi kesim kendisini başörtüsü ile ifade eden ‘dindar kadınları’ bazen fazla dindar bulduğu için, bazen de başlarındaki örtüye uyuşmayacak şekilde modern bulduğu için eleştirir” (Barbarosoğlu ve Şişman, 2004: 41).

³ 1925 yılında çıkarılan Şapka İnkılabına muhalefet buna güçlü bir örnektir. Hatta Şapka Kanununa muhalefet ettiği gerekçesiyle Şalçı Bacı diye tanınan bir kadını idama mahkûm etmek ironik bir tarihi durumdur (Aktaş, 2018: 178).

devletin veya tanrının veya belli bir otoritenin taşıyıcısı olarak tahsis etmesi arasında nasıl bir fark vardır? Neticede kendi bedeni hep başka bir otoritenin taşıyıcısı, metaforu, temsil alanı olmaktan kurtulamıyor. Tabii ki, burada tercihi insanın yapıyor olması çok önemlidir. Aslında beden sosyolojisinin artık iyice pekişmiş kabullerinden birisi insan bedeninin taşıyıcı olmama lüksünün olmadığını söyler. Her durumda, kendi tercihi yaptığında bile bir kültürün, neticede körü körüne bir hazcılığın veya başka bir otoritenin taşıyıcısı olmaktan kurtulamıyor insan bedeni. İnsan bedeni hiçbir zaman kültürel-tarihsel dolayımından geçmeden var olamıyor. Önemli olan bütün bu etkilenimlerin farkına vararak bedeni ele geçirmeye çalışan, ona boyun eğdirmeye çalışan iktidarların farkına vararak onlara direnebilmek ve kendi tercihi yapabilecek bir özne olabilmektir. Şapka üzerinden Cumhuriyetin ilk yıllarında erkek bedeni üzerine giydirilmeye çalışılan otoriteye karşı sürdürülebilir, bir habitusa dönüşecek bir itiraz oluşamadı. Bunda şapkanın kendisinin de yeterince sürdürülebilir olmaması, şapka kanununun zaten kadük kalmış olmasının da çok büyük etkisi vardır. Ancak başörtüsü tam da bu noktada otorite(ler) karşısında kadının kendi bedenine sahip çıkmasının önemli bir göstergesi olarak öne çıkarken, sivil bir birey olabilmenin önkoşulu olan özellikleri de yansıtmıştır: kendi tercihi yapabilmek, kendi bedeni üzerindeki tasarrufu kimseye bırakmamak, kendi kararını verebilmek, özgür olmak. Başörtülü kadın gördüğü yasağa, dışlanmaya, anormal görülmeye rağmen giyiminde ısrar ettiği ölçüde bu özne potansiyelini daha da fiiliyata geçirmiş oluyor.

Başörtülülere karşı laikçi iktidarın en önemli itirazlarından biri de “evlerinde başörtüsü takmalarına kim karışıyor, ama kamusal alanda başörtüsü olmaz, çünkü siyasal simgedir” şeklinde klişeleşmiş bir ifadedeydi. Bu itirazın göz ardı ettiği şey başörtüsünün İslami kültürde de zaten mahrem alanda işinin olmadığı. Normal bir Müslüman evinde hiçbir kadın eşinin ve çocuklarının yanında, babasının, annesinin yanında başörtüsü takmaz. Başörtüsü tam da dışarıya çıktığında, yani kamusal alana açıldığında takılması istenen bir giysidir. Bu tartışmalar Türkiye’de kamusal alan tartışmalarının da hızla çeşitlenmesini ve bir nebze derinleşmesini sağlamıştır. Denilebilir ki kamusal alan/özle alan tartışmalarının Türkiye’de yapılmasını sağlayan asıl vesile de başörtüsü olmuştur. Oysa kamusal alan tartışmasının çok daha farklı boyutları vardır ve bu tartışma yüzünden konunun Avrupa’daki derinlikleri olduğu gibi Türkiye’nin entelektüel ortamına yansımamıştır. Kamusal alanda başörtüsü olur mu olmaz mu?

Başörtüsü Zaten Kamusal Alanda Mümkün Olan Bir Kıyafettir

Kamusal alan ile özel alan tarihsel bir referansla, Antik kent devletlerinin ortaya çıkışından itibaren ayrılmaya ve Eski Yunan'da hane-polis⁴ alanlarının birbirlerinden farklılaşarak ayrı hukuklara haiz iki ayrı saha ortaya çıktığı örgütlenme biçimidir.

“Kamusal hayat, *bios politikos*⁵, pazar meydanında, *agora*'da cereyan eder, fakat mekansal olarak bağlanmış değildir: kamu, mahkeme ve meclis görüşmeleri biçimine de bürünebilen müzakere de oluşabileceği gibi (lexis), savaşta veya savaş oyunlarındaki gibi ortak eylemde de (praxis) oluşur. Özel alan, (Yunanca) adı iti bariyle da eve bağlıdır; Yunanlıların bilincinde kamu, özel alanın karşısında bir özgürlük ve istikrar alemi olarak yükselir. Her şey ancak kamunun ışığında açığa çıkar, herkesin gözüne orada görünür” (Habermas, 2003: 60).

Kamusal alan bu anlamıyla eşitlerin bir araya gelerek retorikle kendini gösterebildikleri bir sahne sunar. Kadınların ve kölelerin bu sahnede bir yeri yoktur, bu alan mülk sahibi erkeklerin sahasıdır. Cermen hukuk geleneği ise *sunderlich* (özel)- *common* (umumi) gibi *publicus* (kamusal) ve *privatus* (özel)a tekabül eden karşıtlıklar sunar. Feodal dönem bu ayrımı toprak mülkiyeti üzerinden devam ettirirken, modern anlamda özel ve kamusal alan ayrımı Sanayi devrimi ve sonrasında Fransız İhtilali ile ortaya çıkan burjuva sınıfıyla ilişkili bir mekânsal ve sosyolojik yapıya atıfla ele alınır. Günümüzde ise hala politik düzenin bir örgütlenme biçimi olarak kamusal alan, kent hayatının dönüşümüyle birlikte referanslarını değiştirmiş durumdadır. Modern toplumda özel/kamusal farklılaşmasının kalkarak iç içe geçtiği görülmektedir.

“Hannah Arendt, kamunun özel alanla modern ilişkisinin Antikiteden farklılığını, “toplumsal” olanın ortaya çıkması ile karakterize ederken, toplumun kamusal⁶ önem kazanmış olan bu özel alanını kastediyordu” (Habermas, 2003: 82).

⁴ Polis, Antik Yunan'da insanların birarada yaşaması (*syzen*) yani sözlerin ve işlerin paylaşılmasına işaretle fiziki konum itibarıyla kent-devleti değildir; insanların birlikte eylemde bulunmalarından ve konuşmalarından doğan bir örgütlenmedir (Arendt, 2013: 287-290).

⁵ Politik yaşam

⁶ Arendt kamu terimini şu şekilde açıklar: “özel olarak bize ait olandan ayrı, hepimiz için müşterek olan bir dünyayı ifade eder. Ancak bu dünya, insanların üzerinde hareket ettikleri sınırlı bir mekan ve organik yaşamın genel durumunu oluşturan yeryüzü ya da doğayla özdeş değildir. Daha çok, insan eseri bir dünyada birlikte yaşayanlar arasında olup biten meselelerle olduğu kadar, insan elinden çıkma (şeylerle), insani yapıyla ilintilidir” (Arendt, 2013: 95).

Sivil olmak, demokratik, özgür bir toplumun, tercihlerinde, eylemlerinde özgür bir bireyi olmak anlamında ise bunun bir toplumun gerçek anlamda demokratikleşmesi ve özgürleşmesiyle paralel bir gelişimi olduğunu da kabul etmek gerekiyor. Hannah Arendt ve Jürgen Habermas'ın altını çok iyi çizdikleri tanımına uygun bağlamda devlet güdümlü teşekküllerin kendi özgür kararları, inisiyatifleri ve iradeleleriyle hareket ettiklerini söylemek mümkün olmadığı için bunlara sivillik atfetmek de çok zor.

Kadın hareketleri örneğinde ise, Türkiye'de kendi iradesi ve özgür birey olma yolunda kadınların ortaya koyduğu inisiyatifler başlı başına sivilliğin göstergesi olmuştur. Bu anlamda genellikle hem toplumun hem de devletin kabullerine, makbul kadın tanımlarına uymayan tutumlarıyla feminist hareketlerin özünde güçlü bir sivillik potansiyeli olduğu söylenebilir. Ancak bu noktada başörtüsü hareketinin bu sivil potansiyeli taşıma unvanına çok daha fazla hak sahibi olduğu, tebliğimizin temel tezi olacaktır. Çünkü başörtüsü takma konusunda bir kadının toplumda ortaya koyduğu irade çoğu kez karşısına hem devleti hem çevresini hem kadınlıkla ilgili genel kabul ve dayatmaları ve hatta çoğu kez ailesini almayı gerektirmiştir. Toplumda buna dair çok farklı pratikler olmuştur elbet. Halen tamamen ailesinin veya eşinin kararıyla örtünen insanlar da vardır. Ancak bir hareket olarak başörtüsü bir kadının kendi kararlarına sahip, kendi bedeninin kontrolünü başkasına bırakmayan ve bu uğurda kararlı bir kişilik ortaya koymayı gerektirmiştir.

Kendi tebliğimizde aslında kadın hareketlerinin veya taleplerinin sivil niteliğinin asıl kökenlerini takip etmiş olan Ömer Çaha'nın *Sivil Kadın* isimli kitabı da çalışmamız için önemli çıkış noktalarından biri olmuştur. Çaha, doksanların başında yayımladığı çalışmasında Türkiye'deki kadın hareketlerinin sivil toplum⁷ kapsamında değerlendirilebilme koşullarını irdemiştir. Özellikle Cumhuriyet döneminde kadının özgürleştirilmesi adına kısıktılan söylemlerin bilakis kadına nasıl erkek-egemen bir kalıp giydirdiğini ifşa eder. Aslında başörtüsü hareketine karşı çıkan laik, cumhuriyetçi devlet söylemi, kadının kendi kıyafetini tercih etme konusunda bile özgür olmadığını ortaya koyarken, bu konudaki kararın da erkek-egemen iradeye ait olduğunu göster-

⁷ "Sivil toplum, temelde devletle karşıtlığı ile anlam kazanmaktadır. Son zamanlarda siyaset bilimi literatüründe bu kavram devletin olmadığı alana işaret etmektedir. Ancak sivil toplumu bu alanla sınırlı tutmak yetmez. Bu nedenle sivil toplumu modern toplumda devlete karşı, anlam sistemi, tanımlama, değer, program ve söylemler geliştirebilecek yeterlilikte ekonomik, ideolojik ve örgütsel kapasiteye sahip olan sosyal grupların varlığı ile özdeş görmek mümkündür" (Çaha, 1996: 37).

miştir. Buradan Yeğenoğlu'nun altını çizdiği önemli bir hususa işaret etmekte fayda var: örtülü olmanın kadının özgürlüğünü ve gücünü kısıtladığına dair söylemlerin oryantalist kökenlerini feminist söylemden de destek alarak, Batılı öznenin hegemonik konumunu yapı sökümüne uğratmak. Oryantalist söylemin her özgül örneğinde geçerli olmasa da kendi yapmaya çalıştığı şeyi oryantalizmin bilinçdışının haritasını çıkartmak olarak ifade eder. Bunu da özgül bir örnek saydığı peçe üzerinden yapar. Oryantalizmin öznesinin yapı sökümüyle açığa çıkanın Çaha'nın erkek-egemen irade diye ortaya koyduğu söylemin paralelinde Yeğenoğlu da "Batılı beyaz erkek" olduğunu yazar. Aslında bu giriş bir hazırlıktır; sonraki bölümlerde peçenin oryantalist söylemdeki kuruluş biçiminin Batılı öznenin kendisine "öteki" üzerinden kimlik oluşturma aracı olduğuna ve "gözetlenen" ama "gözetlenemeyen"⁸ oluşuyla peçeli kadın⁹, temel referansların üstünde bir konuma erişir. Modernite ile birlikte görsellik ve şeffaflık üzerine temellenen kurumsal bir iktidar biçimi gelişmiştir ve peçe;

"(...) ötekinin görünmez gücüyle büyülenen özne için (bizim durumumuzda Batılı özne) bir 'dışsallık', bir 'hedef veya tehdit' oluşturduğunu, bunun da öznenin 'kendisine ait olan bir konum kurabilmesinin ve bunun temelini oluşturabilmesinin' göstergesi olarak işlediğini iddia ediyorum." Bu sömürgeci karakteriyle özne olarak konumlanan yapının peçeyle altüst edilmesi "bakılan olmak yerine, nesne, şimdi bakan şey" olmuştur nezdinde. "Özne, röntgenci zevkini tatmin etmek amacıyla ötekinin peçesini açmaya çalışırken kendisine bakılıyor olmasını göz ardı edemez ve böylece kendini mutlak kontrole sahip bir özne olarak hayal edemez" (Yeğenoğlu, 2017: 87).

Örtünmenin barındırdığı sivillik potansiyelinin karşısında örtünmenin kadının özgürlüğünü kısıtladığına, toplumda ikincilleştirdiğine ve değersizleştirdiğine dair söylem de ciddi bir ideolojik muhtevaya sahip. Bu muhtevayı yapıçözüme uğratmak üzere muhtemel bir literatürün önemli uğraklarından bir diğeri de Anouar Majeed'in *Unveiling Traditions* isimli kitabı olacaktır. Majeed, örtünme-

⁸ Bhabha bunu; görünmez olanı görme zorluğunun meydana getireceği "ben" inşasının dile yansıttığı durumu ironik bir dille aktarır. Bknz. (Bhabha, 2016: 114).

⁹ Yeğenoğlu peçe meselesini Fransa'nın Cezayir sömürgeleştirme yıllarına atfen "peçeyi" tüm yerleşik referansları aşan bir anlamla sunar. Bir başka örnek ise; Aktaş'ın İran Devrimi için "İslam tarihinin görünmez kıldırdığı varsayılan kadının bu devrimdeki rolü, Müslüman kadının aşağı yukarı 1300 yıllık bir aradan sonra özne olarak geriye dönüşünün bir göstergesi sayılıyordu." demesiyle açığa çıkar (Aktaş, 2019: 95). Bu anlamıyla İran ve Cezayir örnekleri başörtünün öznel inşasındaki sivil potansiyelleri okumak için ilginç iki misaldir.

nin zannedildiğinin aksine kadının bir iktidar altında olduğunun değil, bilakis daha muktedir bir pozisyonda olduğunun işareti olduğuna vurgu yapıyor. Örtü arkasında olmanın kendiliğinden iktidarı, mutlak otorite sahibi Tanrının görünmezliğine vurgu yapar. Osmanlı sultanlarının yakın zamanlara kadar halk arasına örtüsüz çıkmadıklarını hatırlayalım. Görünmezlikleri oranında otoritelerini koruyacaklarına dair güçlü bir geleneksel habitusun tezahürü (Anouar, 2000).

Göle'nin 1991 yılında ilk baskısını yaptığı ve üzerine çokça konuşulmuş kitabı *Modern Mahrem*'de kadının örtünmesiyle birlikte Batı modernizmi karşısında (siyasi) tebliğ yaparken bir yandan "kendi görünmezliği ve mahrem alana kapanmasıyla" erkek egemenliğini kabullenir duruma geldiğini yazar ve şöyle devam eder:

"İslamcı kadın 'kolektif' siyasi kimliğinden 'kişisel' yaşam stratejilerine doğru indikçe, 'iç' dünyasını yasaklardan 'dış' dünyalara doğru taşıdıkça hem kendi kimliğini oluşturmakta hem de kadın-erkek ilişkilerini dönüştürmektedirler" (Göle, 2019: 188).

Bir başka makalesinde ise; "kadınların örtünmesinin İslamlaşan siyasetin, kadın-erkek ilişkilerinin, kamusal kentsel alanın ve günlük yaşam pratiklerinin en görünür amblemi" olduğunu yazar. (Göle, 2017: 27) Göle'nin siyasal İslam çerçevesinin içine sıkıştırarak ele aldığı başörtülüler ve sosyolojik dönüşümlerinin tezahürleri bir anlamda yeniden değerlendirilmeyi hak eder durumdadır. Bu refleksif düşünce deskriptif bir anlama biçimini de yok eder.

Tesettürden Modaya, Sembolden Tüketim Kültürüne Doğru Giderken Müslüman Kadın Özneye Ne Oldu?

Sınıfların kamusal alanla ilişkisi, Habermas'ın ifadesiyle plebyen kamuların varlığı şehirlerin nüfusunun az olduğu Cumhuriyet'in ilk senelerinde asker ve memur ailelerin katılabildiği kamuda kendini gösterir. Türkiye özelinde ise; cumhuriyetin ilanından sonra başlayan süreç şehirlerin modernleşmenin sembolik göstergesi haline gelmesiyle çeşitli kısıtlamalara tâbi tutulmuştur. Başörtü meselesi de bu yasaklardan payını alan simgesel en açık görüntüydü. Bu görüntünün yok edilmesi bir anlamda modern Batı Avrupa standartlarına ulaşmanın şartı sayılıyordu. Başta kadınların Osmanlı döneminde yoğun biçimde giydikleri çarşaf, tanzimattan sonra ise başörtüsünün açılmasını başta teşvik, sonrasında da şiddetli yasaklarla kamu alanından kaldırılmak istenmesi bir anlamda başörtüsü mücadelesini kendini de aşan bir

davaya dönüştürmüştür. Barbarosoğlu'nun Türkiye'de Cumhuriyet'in hegemonik kamusal alanı ve başörtülü kadınların tarihsel serencamını anlattığı kitabında, modern bir eğitim aldıktan sonra başını örten ilk kulağın şehirli olduğunu yazar. Bu kuşak, üniversiteyi bitirdikten sonra örtünmüş ve halka hizmet edecekleri ve görünür olmayacakları meslekler tercih etmişlerdir. 1970-1980 yılları arasında üniversitelerde başörtülü kızların sayısı artmış, 1980'den sonra ise başörtüsü yasaklarına karşı çıkma noktasında kamusal alan oluşturulmaya çalışılmıştır. (Barbarosoğlu ve Şişman, 2004: 28) Görünür olmadan var olmaya çalışmak kamusal alanın doğasına aykırıdır; bu alan insanların birbirlerini denetlediği, onaya sunduğu, insanın kendini "öteki"yle olan ilişkisinde özne olarak var kılmaya çalıştığı yerdir. Bu ontolojik mesele esasında benim göstermeye çalıştığım tezle yakından ilişkilidir; başörtüsünün tamda bu kamusal onaya ihtiyacı olmadan bir özne inşasını göstermesi bakımından barındırdığı sivil potansiyel. Öteki tarafından onaylanmamak ve görünür olmadan bir özne olarak var olma imkânı tam da simgesel bir yüzeyselliğe indirgenemeyecek başörtüsünde içerilmiş olur. İslamcı kadınların 1980 sonrasında üniversite öğrencilerinin başörtü takmasıyla kamuoyunda görünür olmaları laiklik hegemonyasına ilk meydan okuması sayılabilir (Gümüş, 2022: 91). Burada yeniden Gümüş'ün *İslamcı Kadının Dönüşümü*'nü ele aldığı kitabında ki vurguyu hatırlatmakta fayda var:

"Modern zamanın temel davranış kalıplarından biri de tüketimdir. Modern toplumlarda yerleşik olan kimlikler; tüketim alışkanlıkları ve dış görünümle bireyselleştirilir. Müslüman aktörlerin gelenekle bağları oldukça zayıflamış, modern kurumlarda eğitim görmüş ve mesleki eğitimleri dini eğitimlerini gölgede bırakmıştır. (...) Dini kimliklerin özel alandan kamusal alana aktarılacak görünür hale gelmesiyle birlikte dinî bir moda çıkmış ve oldukça yayılmıştır. Giyinme ve hayat biçimleri dini işlevleri temsil etmekten ziyade modernite, kapitalizm, tüketim kültürü ve maddi hayat doğrultusunda değişmeye başlamıştır" (Gümüş, 2022: 94).

Kuşkusuz başörtülü kadının değişimi, hatta dönüşümünü izlerken rahatlıkla tespit edilebilecek ve akla hemen gelebilecek türden haklı eleştiriler bunlar. Ancak bu eleştiriler yapılırken başörtü tercihinin bir Müslüman kadının özne olma niteliğini ne kadar belirlediğini tekrar düşünmekte fayda vardır. Burada kadının başörtüsü takması ile takmaması arasında bir tercihin tamamen yok sayılması elbette doğrudur. İnsanın tüketim kültürü içinde fazla yoğrulmuş olmasının onun

özne veya fail olma kapasitesini elinden tamamen aldığını, bunun yerine muhayyel bir kapitalizm öznesinin devreye girerek bütün davranışları belirliyor olduğunu düşünmek kapitalizm eleştirilerinde genellikle çok cezbedici bir söylemdir. Burada davranışları neredeyse tamamen bir kapitalizm öznesi belirlemektedir. Tüketen bireyin hiçbir seçme özgürlüğü olmadığı gibi bir fark ortaya koyma şansı da yoktur. Ortaya koyduğu fark ise neredeyse onun için hiçbir öneme sahip değildir. Bana göre bu yaklaşım kapitalizm öznesini farkında olmadan ama gereğinden fazla yücelten, ona haddinden fazla güç atfeden bir yere doğru gider. Tüketicilik her zaman etik olarak veya toplumsal refah seviyesi, eşitlik vs. değerler açısından her zaman bir eleştiri konusu olabilecek bir konudur. Ancak tarih boyunca insanlar farklı toplumsal sınıf veya statülere göre farklı tüketim alışkanlıkları edinirler. Buna cevap veren bir ekonomi de her zaman olur. Üstelik bir açıdan baktığımız zaman bugün tüketimin bir de ekonomiyi canlandıran ve çalışan kesimlere istihdam sağlayan olumlu bir tarafı da görülebilir. Tüketim kültürünü sadece kapitalizm denilen bir özneye yarıyor diye bakmak klişe kapitalizm eleştirilerine saplanmayı ve bu tüketim içinde insanların farklılaşmalarını gereğinden fazla küçümsemeyi, görmezden gelmeyi beraberinde getiriyor. Oysa bu kapitalist tüketim kültürü içinde başörtüsü olmak ile başörtülü olmak arasındaki fark hiç de azımsanacak bir fark değildir ve kapitalizm insanları başörtülü olmaya teşvik ediyor değildir. Orada kapitalizm diye yekpare, belli bir akıl, duygu, tercih merkezi olan bir özne yoktur, ama bu eleştirel yaklaşımda vehmedilmektedir. Belki iki eleştiri türünü birbirinden ayırt etmek bu sorunu giderebilir, ama daha açık bir biçimde ifade ederek tekrarlamak gerekirse başörtüsü takma kararı kapitalist tüketim kültürü içerisinde bile belirgin bir tercih olarak var olmaya devam etmektedir. Elbette şekil olarak değişerek ve elbette yanına başka göstergeleri (sınıf, statü, bireysellik) alarak ortaya konulan bir tercih olarak. Belki seksenli ve doksanlı yıllarda başörtüsü tercihi yaparak özneliğini ortaya koyanlar sınıfsal olarak daha düşük, ekonomik olarak daha yoksul veya yeni kent sınıflarına mensup olarak başörtüsünün yanına başka bir gösterge koymuyordu, üstüne üstlük başörtüsüne karşı kamunun direncine karşı bir direniş boyutu da vardı. Oysa zamanla kentte geçirilen sürenin artması, başörtüsü tercihi yapanların sınıfsal konumlarının yükselmesi ve ekonomik durumlarının iyileşmesiyle yanına başka göstergeler de alan bir tercih olma vasfını sürdürüyor. Burada başörtüsü davranışı, sahibini özne kılma, eyleminin aktörü kılma etkisini devam ettirmektedir.

Tabi burada, baştan beri kaçınmamız gereken bir noktayı tekrar işaret etmek durumunda kalabiliriz. O da başörtüsü eyleminin tama-

mının anlamının bütün başörtülülerde aynı olma beklentisi. Bu beklenti kimin beklentisidir? Başörtüsü hakkında çalışan laikçi sosyal bilimcilerin mi? Bütün başörtülülerin mi? Başörtüsüne başörtüsünün de anlamında bütün bir davranış ve erdem paketini yüklemek isteyen İslamcı bir konum mu? Mesela laikçilerden çok sık gördüğümüz bir bakış çelişki, bir yandan başörtüsünün kadınları ikincilleştirdiği, özgürlüklerini kısıtladığı düşüncesinden hareketle karşı çıkarılarken bir yandan da başörtülü kadının diğer insanlar gibi sıradan davranışlar sergiliyor olmasına yönelik eleştirilerden de geri durmuyor olması. Burada İslamcılara yakın bir etik-davranış kodunu başörtülülere yükleme konusunda laikçilerin sergilediği beklendi gerçekten de yeterince ilginçtir. Jeepe binen başörtülü kadın, alabildiğine özgür davranışlar sergileyen, başka insanlarla kolay sosyalleşen başörtülü kadının bazen İslamcılardan ziyade laikçilerin eleştiri konusu olması başörtülüye atfedilen fantastik beklentilerle ilgilidir. Aslında bu, geçmişte üniversite okuması veya kamusal alanda görünmesi, kamuda çalışması fazla görülen başörtülüye karşı kaybedilen bir mücadelenin başka bir safhada yeniden açılması gibi.

Elbette başörtülülerin kendi eylemlerine atfettikleri anlamda bir yeknesaklık yoktur. Elbette başörtüsü takanların hepsinde başörtüsü özne olma niteliğinin bir tezahürü değildir. Gerçekten de devlet zoruyla başını açmaya çalışan insanlar olduğu gibi yine aile zoruyla başını örtmek zorunda kalan kadın bireyler de vardır. Burada söz konusu ettiğimiz özne ve sivil davranış, genellikle çevre baskısı, aile veya devlet baskısına rağmen, hatta onlarla gerilime girerek, bile isteye başörtüsünü takanların davranışıyla ilgilidir. Sosyal bilimler sosyal aktörlerin davranışları hakkında konuşup teorik açıklamalara gitmeden önce bu aktörlerin kendi davranışları hakkında ne düşündüklerini dikkate almak zorundadır. Kişinin kendi eylemi hakkında ne düşündüğünü dikkate almadan yapılan açıklamacı sosyoloji genellikle onlar hakkındaki önyargılarla ve indirgemeci yaklaşımlarla devam eder. Yıllarca başörtülüler bu açıklamacı sosyolojik yaklaşımlarla bazı önyargılı yaklaşımlara konu oldu. Buna karşılık aktörün kendi davranışı hakkındaki yorumunu, düşüncesini, niyetini dikkate almak Max Weber'in anlamacı sosyoloji¹⁰ geleneği içinde altı önemli çizilmiş daha gerçekçi bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım kabul edildiğinde laikçilerin yıllarca

¹⁰ "Toplumbilim (oldukça belirsiz olan bu terimi burada kullandığımız anlamında), toplumsal etkinliği yorumlama yoluyla (*deutend verstehen*) anlamak, böylece akışını ve etkilerini nedensel olarak açıklamak (*ursächlich erklären*) isteyen bir bilimdir. "Etkinlik" kavramını (*Handeln*), bireyin özne bir anlam yükleyerek yaptığı (ister dışı vursun ister iç dünyasında kalsın; ister bir savsaklamadan, isterse bir hoşgörürden oluşsun, belirleyici olan şey, ona ne ölçüde özne bir anlam yüklemekte olduğudur) her türlü insan davranışını anlatmak üzere kullanıyoruz" (Weber, 2014: 11).

başörtülülerle hiç konuşmadan, onların kendi eylemleri hakkındaki niyetlerini hiç bilmeden yaptıkları açıklamaların kendi fantezilerinin ürünü oldukları da daha iyi anlaşılır. Onlar başörtülülere hiç anlamaya çalışmadılar, sadece kendi hikayelerinde onlara bir yer verdiler ve oraya monte ettiler.

Bizim de başörtülülere kendi zihinsel hikayelerimize hapsederek aynı hataya düşmememiz lazım. Birincisi, Başörtüsünü sadece bir kıyafet olarak seçip takanlar var, kendine onu daha fazla yakıştırdığı için giyenler var, muhafazakâr aile çevresinin baskısı veya yönlendirmeyle takanlar var ama bir de kendi özgür iradesiyle, bilerek, isteyerek bilhassa dini bir emir telakki ederek giyenler var. Bütün bunların başörtüsünü takma biçimlerinde sivillik boyutu elbette değişebilir. İkincisi, başörtüsü takıyor diye herkesin yanına bir de belli bir dini anlam dünyasının bütün davranış biçimlerini kusursuzca benimsemesini ve uygulamasını beklemek, olmayınca adeta başörtüsünün sahilliğinden bir sapma varsaymak da bu açıklamacı yaklaşımın bir tekrarıdır. Başörtüsünü adeta paket bir davranış bütünlüğüyle birleştirmek, başörtülülere anlamaktan, onların kendi eylemleri hakkındaki kendi niyetlerini anlamaktan uzak bir yaklaşım. Elbette dini veya ahlaki bir söylem bunları öngörebilir, yapmaya çalışabilir ancak anlamaya çalışan sosyolojik bir yaklaşımın yapacağı şey bu değildir. Bu konuda “ideal tesettür” üzerine başörtülüler arasında belli bir geçerliliği olan söylemleri görmezden gelemeyiz elbet. Bunlar belli bir kesim içerisinde geçerli olan ortak referans noktalarına dayanarak başörtüsünü daha geniş bir etik-davranış bütünlüğüyle birleştirmeyi arayabilir. Bu tür referans gruplarının başörtüsünü tesettür olarak modayla karşılaştıran söyleme itibar etmesi de beklenebilir. Ancak bir sosyolojik olgu olarak başörtüsü içindeki çeşitliliği engelleyebilen bir söylem olamaz.

Üçüncüsü, başörtüsü salt bir referans grubunun davranışına indirgenemez. Ama biz burada başörtüsünü şu veya bu nedenle, şu veya bu anlamı atfederek takan çok geniş bir kesimin davranışında yüksek bir sivillik potansiyelinin ortak bir yan olduğunu söylemeye çalışıyoruz. Bu potansiyel başörtüsü takmanın özel bir tercih ve irade gerektiren, karşısına muhtemelen bazen devleti, bazen kendi ailesini, bazen kendi çevresini alırken, belki de son zamanlarda daha fazla öne çıkan baskısıyla modayı almaktadır. Barbarosoğlu'nun modayı tesettürü yok eden bir etken olarak düşünmesine karşılık (Barbarosoğlu, 1995), belli bir moda uysa da daha güçlü modanın başörtüsüzlük olduğu bir yerde, kendi modasına tabi bir başörtüsü davranışının içinde o özne tercihinin hiçbir zaman tamamen yok olmadığını görmek gerekiyor.

Bu konuda yapılmış bazı araştırmalar kadınların başörtüsü takma kararı esnasında yaşadıkları gerilimleri ortaya koymaktadır. Özellikle Özdalga'nın çalışması (Özdalga, 2008) bu alana küçük ama anlamlı bir katkı yapmıştır. Özdalga'nın görüştüğü sınırlı sayıda başörtülü kadının başörtüsü takma kararını verirken de başörtüsünü çıkarma kararı verirken de olabildiğince bireysel bir davranış sergilediklerini tespit eder. Bireysellik kadınların gerektiğinde karşılıklarına devletten, topluma, ailelerinden toplumun beğenilerine (moda, estetik) kadar diğer tüm otoriteleri karşılıklarına almalarında görülebilir. Denilebilir ki kadınlar başka hiçbir konuda bu kadar kolektif bir biçimde bir irade ortaya koyamadılar.¹¹ Değişik zeminlerde hazcı motivasyonlarla ortaya konulan "bedenim benim" söylemleri kadınlarda bir sivillik oluşturmaktan çok uzaktır. Çünkü orada kadın kendi bedenini gerçekten kendine ait kılmıyor, belki de daha fazla müdahaleye, iktidara açmış oluyor. Oysa başörtüsü hareketinde kadın kendi kişiliğinin, bireyselliğinin, sivilliliğinin önüne bedeninin geçmesini de engellemek yoluyla bir birey olduğunu daha fazla hatırlatmış oluyor.

Başörtüsü hareketi, bilakis kadını kendi kararlarına sahip bir birey olarak kamusal hayata taşıırken, bu yolda kadınlar arasında oluşan dayanışmalar, sosyalleşmeler ve birlikteliklerden de çok ciddi STK oluşumları veya örgütsel olmayan toplumsallaşmalar ortaya çıkmıştır. Bunlar da topyekûn kadının başörtüsü üzerinden Türkiye'nin sivil toplum gücünü geliştiren ve besleyen önemli oluşumlar olarak kaydedilmeyi hak etmektedir.

Kaynakça

- Aktaş, C. (2006). *Türbanın Yeniden İcadı*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aktaş, C. (2018). *Tanzimat'tan 12 Mart'a Kılık-Kıyafet ve İktidar*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aktaş, C. (2019). *Bacıdan Bayana İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aktay, Y. (2015). *Karizma Zamanları Türk Siyasetine Karizma Sosyolojisi Açısından Bir Yaklaşım*. İstanbul: Tezkire Yayıncılık.
- Anouar, M. (2000). *Unveiling Traditions*. Duke: University Press.
- Arendt, H. (2013). *İnsanlık Durumu* (Çev. B. S. Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık, 1995, *Modernleşme Sürecinde Moda ve Zihniyet*. İstanbul: İz Yayınları,

¹¹ Elisabeth Özdalga bunu "örtünme hakkı hareketi" olarak kavramsallaştırır (Özdalga, 2015: 151).

- Bhabha, H.K. (2016). *Kültürel Konumlanış* (Çev. T. Uluç). İstanbul: İnsan Yayınları
- Çaha, Ö. (1996). *Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın* (Çev. E. Özensel). Ankara: Vadi Yayınları
- Gellner, E. (1996). *Müslüman Toplum* (Çev. M. Günay). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Göle, N. (2017). *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2019). *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Habermas, J. (2003). *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* (Çev. T. Bora, M. Sancar). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özdalga, E. (2008). *Modern Türkiye'de Başörtüsü Sorunu* (Çev. İ. Kapaklıkaya). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Özdalga, E. (2015). *İslamcılığı Türkiye Seyri, Sosyolojik Bir Perspektif* (Çev. G. Türkoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özdil Gümüş, E. (2022). *İslamcı Kadının Dönüşümü Gündelik Hayat ve Sınırlar* (Çev. Z. Tanrıkulu). İstanbul: Lejand Kitap.
- Şişman, N., Karabıyık Barbarosoğlu, F. (2004). *Kamusal Alanda Başörtülüler*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Weber, M. (2014). *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı* (Çev. Ö. Ozankaya). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Yeğenoğlu, M. (2017). *Sömürgeci Fantaziler Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*. İstanbul: Metis Yayınları.