T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

CUMHURİYET DÖNEMİ BAŞÖRTÜSÜ TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA ŞULE YÜKSEL ŞENLER'İN YERİ

Yüksek Lisans Tezi

AYŞE NUR BAŞTAR

İstanbul, 2025

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

CUMHURİYET DÖNEMİ BAŞÖRTÜSÜ TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA ŞULE YÜKSEL ŞENLER'İN YERİ

Yüksek Lisans Tezi

AYŞE NUR BAŞTAR

Tez Savunma Jürisi

1. Tez danışmanı: Doç. Dr. Hafize Şule Albayrak
2. Üye: Dr. Öğr. Üyesi Nesrin Ünlü
3. Üye: Dr. Öğr. Üyesi Saliha Uysal

İstanbul, 2025

ÖZET

CUMHURİYET DÖNEMİ BAŞÖRTÜSÜ TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA ŞULE YÜKSEL ŞENLER'İN YERİ

Bu çalışma, Cumhuriyet Dönemindeki başörtüsü tartışmalarında Şule Yüksel Şenler'in yerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaçla çalışma dini, kültürel, sosyo-politik bir gerçeklik olarak başörtüsünü ve onun etrafında ortaya çıkan tartışmaları; bu tartışmaların nedenlerini, başörtüsünün iktidarla olan ilişkisini, Cumhuriyet Dönemi itibariyle Türkiye'nin modernleşme sürecinde başörtüsünü algılayış biçiminin değişim sürecini ve Şule Yüksel Şenler'in bu bağlam içindeki yerini, yapmış olduğu faaliyetleri değerlendirmektedir.

Hayatının büyük bölümünü başörtüsü konusuna ve başörtülü kadınların haklarını aramaya adayan Şenler, modernizmin şekillendirdiği tek tip bir "modern kadın" algısına karşı çıkmış ve başörtüsünün modern ve kentli bir kimlik unsuru olarak yeniden adlandırılmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu çerçevede çalışma, tek tip modernlik kavramsallaştırması temelinde modernizm sorunsalını başörtüsü bağlamında ele almakta ve Şule Yüksel Şenler'in rolünü tek tip modernliğe karşı geliştirilen itirazlar çerçevesinde başörtüsüne getirdiği özgün yorumla beraber değerlendirmektedir. Çalışmada anlayıcı-yorumlayıcı teorik yaklaşım çerçevesinde nitel bir araştırma tekniği olan doküman analizi kullanılmıştır. Bu minvalde çalışma boyunca, birincil kaynaklara öncelik verilmiş bunun yanında dergi ve gazete yazıları, röportajlar ve TV yayınları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Başörtüsü, Başörtüsü Tartışmaları, Şule Yüksel Şenler

ABSTRACT

THE ROLE OF ŞULE YÜKSEL ŞENLER IN THE REPUBLICAN PERIOD HEADSCARF DEBATES

The present study aims to reveal the place of Şule Yüksel Şenler in the headscarf debates in the Republican Era. To this end, the study will undertake a comprehensive evaluation of the headscarf as a religious, cultural and socio-political reality, with particular attention to the debates surrounding it. It will also examine the underlying reasons for these debates, the relationship between the headscarf and power, the process of change in the perception of the headscarf in Turkey's modernisation process since the Republican Era, and the role of Şule Yüksel Şenler in this context and her activities.

The primary focus of Şenler's life has been the issue of the headscarf and the rights of women who wear it. She has challenged the concept of a "modern woman" as defined by modernism, and has played a role in the transformation of the headscarf into a modern, urban phenomenon. In this framework, the study addresses the problematic of modernism in the context of headscarf, drawing upon the conceptualisation of uniform modernity and evaluating the role of Şule Yüksel Şenler and her interpretation of headscarf in the context of objections against uniform modernity. The study employs document analysis, a qualitative research technique, within the framework of an understanding-interpretive theoretical approach. In this respect, priority was given to primary sources throughout the study, as well as magazine and newspaper articles, interviews and TV broadcasts.

Keywords: Headscarf, Headscarf Debates, Şule Yüksel Şenler

ÖNSÖZ

Lise yıllarında babamın hediye ettiği Huzur Sokağı kitabını okurken Şule Yüksel Şenler'i bir yüksek lisans çalışmasında konu edineceğimi bilmiyordum. Tezimde Şenler'i çalışmaktaki en büyük motivasyonum, Türkiye başörtülü kadın tarihinde Şenler'in rolünün büyüklüğü ve literatürde Şenler'e yönelik çalışmaların az olmasıydı. Her çalışma uzun ve emek gerektiren bir yolculuktur. Bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkılar sunan isimlere teşekkür etmek istiyorum. Öncelikle tezimin konusunu belirleme aşamasından son sürecine kadar değerli fikirleriyle rehberlik eden, bana yeni bakış açıları kazandıran ve desteğini her zaman hissettiğim tez danışmanım Sayın Doç. Dr. H. Şule Albayrak'a teşekkürlerimi sunuyorum. Değerli yorumlarıyla tezime önemli katkılar sunan, tez savunmamda jüri üyeliğini kabul etme inceliği gösteren Sayın Dr. Öğr. Üyesi Nesrin Ünlü ve Sayın Dr. Öğr. Üyesi Saliha Uysal'a teşekkür ediyorum. Ayrıca Şenler'e dair arşive ulaşmamda yardımcı olan, sıcak çalışma ortamı sunan, desteklerini esirgemeyen Şule Yüksel Şenler Vakfı'na teşekkür ediyorum.

Son olarak bu meşakkatli yolda pusulam anneme, iç ferahlığım babama, yazılarımın ilk okuru, neşem, kız kardeşime; beni her vakit anlayış, güven ve tebessümle kucakladıkları için teşekkürü bir borç bilirim, onlarsız yapamazdım.

Ayşe Nur Baştar

İstanbul- 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **ii**

ABSTRACT ..... **iii**

ÖNSÖZ ..... **iv**

KISALTMALAR LİSTESİ ..... **vii**

GÖRSELLER LİSTESİ ..... **viii**

GİRİŞ **1**

A. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Kapsamı 1

B. Literatür Değerlendirmesi 2

C. Araştırmanın Yöntemi ve Tekniği 5

1. BİRİNCİ BÖLÜM: KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE **7**

1.1 Modernlik, Modernleşme ve Modernizm/ Tek Tip Modernlik 7

1.1.2 Radikal Modernleşme 10

1.2 Çoklu Modernlikler 11

1.2.1 Batı-dışı Modernlik 13

1.3 Din ve Modernleşme 16

2. İKİNCİ BÖLÜM: GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE BAŞÖRTÜSÜ TARTIŞMALARI **18**

2.1 Son Dönem Osmanlı'da Başörtüsü Tartışmaları 18

2.2 Cumhuriyet Dönemi Başörtüsü Tartışmaları 30

2.2.1 Devrimler Dönemi 31

2.2.2 60'lar ve Sonrası, Kentleşme ve Başörtüsü Tartışmaları 42

2.2.2.1 28 Şubat Süreci: Yasağın Kurumsallaşması 47

2.2.2.2 Günümüzde Başörtüsünün Toplumsal Anlamı 51

3. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ŞULE YÜKSEL ŞENLER VE BAŞÖRTÜSÜ **53**

3.1 Hayatı.....53
3.2 Şule Yüksel Şenler'in Faaliyetleri.....60
3.2.1 Şulebaş: Şule Yüksel Şenler, Başörtüsü Modelleri ve Dini Anlamı.....61
3.2.2 Kadınlara Yönelik Konferansları 64
3.2.3 Şule Yüksel Şenler, Edebiyat ve Sinema 66
3.3 Şule Yüksel Şenler'in Medeniyet ve Başörtüsüne Yönelik Argümanları.....67
3.4 Şule Yüksel Şenler'in Yazılarındaki Kadın Kimliği ve Ahlak Anlayışı 73
3.5 Şule Yüksel Şenler: Başörtülü Kadınların Eğitim ve Meslek Hayatına Katılması 75
3.6 Şule Yüksel Şenler'in Türk Modernliğindeki Yeri 79
SONUÇ 84
KAYNAKÇA 87

KISALTMALAR LİSTESİ

Akt.	Aktaran
Ed.	Editör
YÖK	Yüksek Öğretim Kurulu
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
DP	Demokrat Parti
AK Parti	Adalet ve Kalkınma Partisi
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
ODTÜ	Orta Doğu Teknik Üniversitesi

GÖRSELLER LİSTESİ

Görsel 1: Bir Osmanlı Kadını……20

Görsel 2: Turkish Woman, Full-Length Portrait, Seated, Facing Front, Holding Parasol……...21

Görsel 3: Dame Turque Voilée……...21

Görsel 4: 1924 Kıyafeti üzerinde çarşafın pelerinini taşıyan bir kadın…….25

Görsel 5: Çarşafın ve başörtüsünün farklılaşması…….…….37

Görsel 6: 1932 Miss World Keriman Halis…….37

Görsel 7: Pakistan'da İslami tesettüre riayet eden üniversiteli kızlar……56

Görsel 8: Yeşeren Ümitler…….……..…...61

Görsel 9: Genç Kızlar Sizin İçin……62

Görsel 10: Genç Kızlar Sizin İçin……..…62

Görsel 11: Genç Kızlar Sizin İçin……..…63

Görsel 12: Seher Vakti dergisinde Oggi, New Fashions, Life dergilerine ait görseller……...70

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Kapsamı

Bu tez, Cumhuriyet Dönemi'ni başörtüsü tartışmaları bağlamında incelemeyi ve başörtüsü tartışmalarında Şule Yüksel Şenler'in yerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu çalışmayla, Türkiye Cumhuriyeti'nin başörtüsüne bakışını, izlemiş olduğu siyaseti dönemsel olarak değerlendirmek, kadınların giyimi ve örtünmesinin devlet ve yönetici elit tarafından nasıl yorumlandığını incelemek, Şule Yüksel Şenler'in başörtüsü tartışmaları bağlamında hangi durumlarla karşı karşıya kaldığını, bu tartışmalara nasıl bir teklif sunduğunu analiz etmek ve modernleşmeye bakışını yorumlamak hedeflenmektedir. Cumhuriyet Dönemi'nin başından itibaren başörtüsü tartışmalarının geçirdiği dönüşümü Şule Yüksel Şenler üzerinden analiz etmek ve Şenler'i bu bağlamda konumlandırarak başörtüsü konusu özelinde anlamak çalışmanın temel hedefleri arasındadır. Başörtüsü tartışmaları çerçevesinde Şule Yüksel Şenler'in önemli bir konuma sahip olduğu, gerçekleştirdiği faaliyetlerle açıkça görülmektedir. 1960'lı yıllarda başörtüsüne dair tartışmaların yoğunlaştığı bir dönemde, kadına atfedilen değer de dikkate alındığında, Şenler'in hitap ettiği kitle nezdinde kazandığı toplumsal etki ve önem, onu ve çalışmalarını sosyolojik anlamda inceleme ve yorumlama gerekliliğini ortaya koymaktadır. Şenler'in başörtüsünün kamusal alandaki temsiline ve başörtülü kadınların görünürlüğüne yönelik katkıları; yalnızca verdiği konferanslar, yazdığı köşe yazıları ve dergilerle sınırlı kalmamış; aynı zamanda tasarladığı başörtüsü modelleriyle İslami örtünün/örtünmenin kamusal görünümüne dair somut teklifler de sunmuştur. Bu yönüyle, Şenler'in girişimlerinin dönemin hakim kılınan modernizm anlayışına eleştirel bir duruş sergilediği; mevcut "modern kadın" imgesini sorgularken alternatif bir modernlik anlatısı inşa etmeye çalıştığı söylenebilir.

Bu tezin konusu, Cumhuriyet Dönemi'nde ortaya çıkan başörtüsü tartışmalarının analizi üzerinden Şule Yüksel Şenler'i, onun başörtüsüne dair görüşlerini ve bu konu etrafında gerçekleştirmiş olduğu faaliyetleri incelemek ve değerlendirmektir. Tezin konusu itibariyle araştırmanın temel sorusu "Cumhuriyet Dönemi başörtüsü tartışmaları bağlamında Şule Yüksel Şenler'in yeri nedir?" olarak belirlenmiştir. Bu temel soru etrafında bazı alt sorular oluşturulmuştur. Bunlar:

Cumhuriyet Dönemi'nde başörtüsü algısı nasıl değişmiştir?

Türkiye'de modernleşme tartışmalarında başörtüsünün yeri nedir?

Şule Yüksel Şenler'in Türkiye'nin modernleşme sürecine dair fikirleri nelerdir?

Başörtüsü tartışmalarına Şule Yüksel Şenler nasıl ve ne tür katkı(lar)da bulunmuştur?

Şule Yüksel Şenler'in tasarlamış olduğu "Şulebaş" modernleşme tartışmaları bağlamında nasıl yorumlanabilir?

Kapsam itibariyle bu tez, "başörtüsü tartışmaları" etrafında oluşturulmuş dönemsel bir değerlendirmeyi ve o dönemin içinde var olan Şule Yüksel Şenler'i incelemektedir. Şule Yüksel Şenler'in hayatında başörtüsünün yeri ve başörtüsü konusunda kalemiyle, fikirleriyle, faaliyetleri ve etkileriyle verdiği mücadelenin sosyolojik incelemeye tabi tutulması tezin kapsamını oluşturmaktadır. Şenler'in özel hayatına dair başörtüsü tartışmalarının dışında kalan bilgiler tezin kapsamının dışında bırakılmıştır. Öte yandan her tez gibi bu çalışma da bazı sınırlılıklara sahiptir. Bu bağlamda Şule Yüksel hakkında yazılmış olan literatürün kısıtlı olması ve kendisi hayatta olmadığı için tezin içeriğinden hareketle arzu edilen soruların yöneltildiği mülakatların yapılamamış olması bu tezin sınırlılıkları arasındadır.

Tezin birinci bölümünde kavramsal ve kuramsal çerçeve başlığı altında "modernlik, modernizm, modernleşme, tek tip modernlik ve radikal modernleşme" kavramları incelenmiş ardından "çoklu modernlikler" ve "batı-dışı modernlik" kavramları ele alınmıştır. Bu bağlamda araştırma sorusundan yola çıkılarak çoklu modernlik kavramı etrafında çevrelenen sorular tezin bütünlüğü açısından önemli gözükmektedir. İkinci bölümde tarihsel süreçte başörtüsünün bir meseleye dönüşmesi ele alınmış; bu bağlamda önce Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde kamusal alandaki başörtüsü tartışmaları; ardından Cumhuriyet dönemi başörtüsü tartışmaları ele alınmıştır. Cumhuriyet dönemindeki başörtüsü tartışmaları "Devrimler Dönemi" ve "60'lar ve Sonrası Kentleşme ve Başörtüsü Tartışmaları" başlıkları altında incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise Şule Yüksel Şenler'in hayatı, faaliyetleri, Türk modernliğindeki yeri ve başörtüsüne dair geliştirdiği fikirlere yer verilmiştir. Ayrıca ortaya koyduğu faaliyetlerden "Şulebaş" olarak tanımlanan başörtüsü tarzı, vermiş olduğu konferanslar, edebiyat ve sinemaya katkılarına ışık tutulmuş; tüm bunlar modernizm ve çoklu modernlikler tartışmaları ışığında incelenmiş ve analiz edilmiştir.

B. Literatür Değerlendirmesi

Şule Yüksel Şenler hakkında yazılmış olan ilk ve en önemli kaynak Demet Tezcan'ın kaleme almış olduğu *Bir Çığır Öyküsü: Şule Yüksel Şenler* (Tezcan 2007) adlı eserdir. Şule Yüksel Şenler'in hayatı ve mücadelesini konu edinen bu eserin Şenler hayatta iken onunla birlikte yürütülmüş bir çalışmanın sonucu olması Şenler'in perspektifinin yansıtılması açısından değerlidir.

YÖK Ulusal Tez Merkezi üzerinden "Şule Yüksel Şenler" anahtar kelimesiyle yapılan taramada, altı lisansüstü tezin yalnızca ikisinin ana konu olarak Şule Yüksel Şenler araştırması yaptığı görülmüştür.

Bunlardan ilki 2017 yılında Ebrar Beşinci'nin yazmış olduğu ve 2024 yılında kitaplaştırılan *Şule Yüksel Şenler: Türkiye'de modernleşme ve İslamcı kadın kimliğinin inşası* başlıklı yüksek lisans tezidir. Beşinci, bu tezle Türkiye Cumhuriyeti'nin din algısını, dine yaklaşımını ve İslam'a bakışını Şenler'in hayatı bağlamında tespit etmeyi hedeflemiş ve yapılan çalışmada özellikle 60 ve 70'li yılların siyasi ve toplumsal yapısı incelenerek dönemin tarihsel ve dönemsel okuması amaçlanmıştır (Beşinci 2017). Beşinci, İslamcı kadın kimliğinin inşasında Şenler'in kilit rolüne dikkat çekmiş, Şenler'i başörtüsü takan ilk gazeteci, İslami kimliği ile camilerin dışında konuşma yapan ilk konuşmacı, hidayet romanı türünün ilk yazarı olarak tanımlamıştır. Beşinci'nin tezi ilk olması dolayısıyla önemlidir. Onun çalışmasında Şenler'in öncülük ettiği "kadın hareketi" ve inşa ettiği "kadın kimliği" üzerinden bir inceleme yürütülmüşken, bizim çalışmamızda Şule Yüksel Şenler'in başörtüsü tartışmalarındaki yeri ve önemi analiz edilecektir.

Diğer bir tez ise Yasemin Tarcan'ın 2023 yılında tamamladığı *Günümüz Türkiyesi'nde İslamcı Kadın Yazarlarda Kadın: Şule Yüksel Şenler, Emine Şenlikoğlu, Cihan Aktaş* başlıklı doktora tezidir (Tarcan 2023). Tarcan araştırmanın konusunu; "Türkiye'de İslamcıların Kadın Algısı" olarak belirlemiş bu bağlamda İslamcı hareketin savunucusu olan kadınların İslamcı düşünceye göre hem cinslerini nasıl konumlandırdıklarını önemli bir problem alanı olarak görmüştür. Yasemin Tarcan, İslamcı kadın yazarlardan Şule Yüksel Şenler, Emine Şenlikoğlu ve Cihan Aktaş'ın eserlerinde; kadının birey olarak konumu, kadının aile, eğitim, çalışma, sosyal hayattaki konumuna dair görüşlerinin nasıl olduğu ve zaman içinde herhangi bir farklılaşma olup olmadığını ortaya koyarak analiz etmiştir. Tarcan'ın çalışmasının amacı, İslamcı kadınların kadın algısını, üç İslamcı kadın yazarın eserleri üzerinden kadına bakışlarını ve kadını düşünce dünyalarında nasıl konumlandırdıklarını anlamaya çalışmaktır. İslamcılık ve kadın algısını ele aldığı iki bölümden sonra üç yazarın "Ailede Kadın", "Eğitim ve Kadın", "Çalışma Hayatı ve Kadın", "Sosyal Hayat ve Kadın" başlıkları altında görüşleri dile getirilmiştir. Ancak Şule Yüksel Şenler'in bu başlıklara dair fikirleri yalnızca üç eseri üzerinden yorumlanmıştır. Kadına dair düşünce dünyasının ve fikirlerinin sorgulandığı tezde, onun yalnızca üç eserinin değerlendirilmeye alınması, dergi ve röportaj gibi diğer bilgi kaynaklarının incelenmemiş olması bilimsel açıdan eleştiriye açık gözükmektedir. Öte yandan Tarcan'ın değerlendirme yaparken tarihi şahsiyetleri kendi dönemleri itibariyle incelemekten ziyade içinde bulunduğu dönemin getirmiş olduğu birikimle yorumladığı görülmektedir. Tarcan, kadının modern kılık kıyafetle görünürlüğüne öncülük eden Şenler'in eserlerini kadının aile, eğitim, çalışma ve sosyal hayattaki konumu üzerinden incelediğinde onun konuyu geleneksel İslami usul çerçevesinde ele aldığını ve bu noktada taviz vermediğini ifade etmiştir. Bu tez ise, Şenler'i başörtüsü tartışmaları özelinde değerlendirmeyi amaçlamaktadır (Tarcan 2023).

YÖK Ulusal Tez Merkezi üzerinden yapılan aramada çıkan altı tezin ikisinin ana araştırma konusu olarak Şule Yüksel Şenler'i belirlediğini ifade etmiştik. Genel olarak Şule Yüksel Şenler incelemesi yapmadığı halde içeriğinde Şenler'e dair bilgi ve değerlendirmelerin bulunduğu diğer tezlerden biri Şule Yüksel Şenler'in yayın yönetmenliğini yaptığı "*Kadın Kimliği*" dergisini konu edinen

Esra Namlı Çekin'in kaleme almış olduğu *Siyasal İslamcılık ve Feminizm Bağlamında Kadın Kimliği'nin Konumu ve İnşası: Kadın Kimliği Dergisi'nin İncelenmesi* başlıklı yüksek lisans tezidir (Namlı Çekin 2019). Şenler'in edebi yönünün ele alındığı çalışmalar da literatürde mevcuttur. Bu çalışmalara örnek olarak Nesrin Aydan Satar'ın *İslami Modern Türk Edebiyatı'nda Kadın Eli:1970-2000 Yılları Arasında Yazılan İslami Romanlarda "Öteki" ve "Müslüman" Kadının Kadın Yazar/Anlatıcı Tarafından Kurgulanması* başlıklı yüksek lisans tezi verilebilir (Aydın Satar 2015). Yine aynı şekilde Nagihan Dönmez *İslami Popüler Romanlarda Müslüman Kimliği'nin Değişimi* başlıklı tezinde Şule Yüksel Şenler'in Huzur Sokağı romanının incelemesine yer vermiştir (Dönmez 2009). *Küreselleşen İslam Türkiye'de İslamcı Kadınlar* adlı doktora tezinde geniş bir çalışma yürüten Zehra Yılmaz da tezinde Şule Yüksel Şenler'e yer veren isimlere örnek gösterilebilir (Yılmaz 2013).

İSAM ve Dergipark kataloglarında "Şule Yüksel Şenler" anahtar kelimesiyle yapılan makale taramasında Şule Yüksel Şenler'in İslamcı kadın kimliğini oluşturmadaki rolünün ön planda tutulduğu ve bunun üzerinde çalışıldığı görülmüştür. Örneğin Emel Çokoğullar ve Bakko Mehmet Bozaslan'ın kaleme almış olduğu "*1967-1980 Arası Dönemde Cemiyetin Kurtarılması Misyonu ile Tanımlanmaya Başlanan "İslamcı Kadın" Kimliği"* adlı makalede 1960'ların sonlarından itibaren ortaya çıkan ve 1970'li yıllar boyunca tanımlanmaya çalışılan İslamcı kadın kimliğini oluşturan öğelerin nasıl gelişim gösterdiği ve İslamcı hareketin kadın aktörlerinin neden "cemiyet" odaklı bir söylemden yararlandığı incelenmiştir (Çokoğullar ve Bozaslan 2015). Bu minvalde ilk İslamcı kadın dergisi olan *Seher Vakti*'ni yayımlayan Şule Yüksel Şenler'in kadınlara yönelik "tebliğ" misyonu üstlendiği ve bu nedenle İslamcı kadın hareketinin ilk ve en önemli temsilcisi olarak tanındığı ifade edilmiştir. Makalede Şenler'in hayatı ve görüşleri ayrı bir başlıkta incelenmiş, Çokoğullar ve Bozaslan, Şule Yüksel Şenler gibi isimlerin ortaya çıkmasının nedeninin toplumsal yozlaşmanın esiri olan cemiyetin kurtarılması gerektiği düşüncesi olduğunu savunmuş ve Batı'ya benzeme çabasının, öncelikle kadına ve Müslüman kadının örtüsüne odaklandığı böylelikle cemiyette bir infial oluştuğu, bunun ise İslamcı kadınların ilk hareketliliğinin en temel söylemini oluşturduğu sonucuna ulaşmışlardır. Literatürde Şule Yüksel Şenler'in kaleme almış olduğu birçok kitap (Şenler t.y.-a), (Şenler 1969b), (Şenler 1970l) dergi yazısı (Şenler 1970j), (Şenler 1971) mevcuttur ancak onun hakkında yazılmış yalnızca bir kitap ve bir yayınlanmış yüksek lisans tezi bulunmaktadır.

Hayatı, birçok ilke imza atması ve savunduğu fikirler etrafında insanları toplayan ve hayatlarında etki bırakan bir kadın hatip oluşu itibariyle Şule Yüksel Şenler, Cumhuriyet tarihinde kamusal tartışmaların odağında bir taraf olarak yer alan önemli isimlerden biridir. Bu özelliklere sahip olmasına rağmen kendisi hakkında yeterli araştırma ve çalışma yapılmamıştır. Birçok yönden derin şekilde incelenmesi gereken Şenler hakkında yapılan çalışmalar belli konular etrafında yoğunlaşmıştır. Genel itibariyle Şenler'in İslamcı kadın kimliğini inşa edici olma özelliği üzerinden çalışmalar yürütülmüş, başörtüsü konusundaki fikirleri araştırılmış olsa da kamusal alanda başörtüsünün görünürlüğü adına bulmuş olduğu somut çözümler üzerinden sosyolojik bir incelemeye tabi

tutulmamıştır. Bu tezle birlikte literatüre katkı sunulmak istenmiş ve Şenler hakkında yapılan araştırmalara bir yenisi eklenerek bu konudaki literatürün zenginleştirilmesi amaçlanmıştır.

C. Araştırmanın Yöntemi ve Tekniği

Üzerinden vakit geçen artık tarih olarak okunan bilgiler, o bilgilerin içinde var olan önemli ve öncü şahsiyetler, bulundukları tarihsel zemin bağlamında incelenip o zamanın insanı olmaları dikkate alınarak analiz edilmelidirler. Bu düşünceden hareket ederek başörtüsü tartışmaları bağlamında Şule Yüksel Şenler'i anlamak amacıyla bu tezin anlayıcı-yorumlayıcı yaklaşımla ele alınması daha yerinde görülmüştür. Weber'in ortaya koymuş olduğu anlayıcı-yorumlayıcı yaklaşıma göre yöntem bakımından anlama açıklamadan da nedensel çözümlemeden de önce gelmektedir. Çünkü, açıklamak için önce anlamak gerekir. Açıklamak, bir anlamı olan olgular arasında mantıklı bir bağlantı kurmak demektir. Anlamak, insanların davranışının arkasındaki niyetin anlamını bilmektir (Ergun 1973:69). Weber'e göre sosyolojinin görevi, yargılarda bulunmak değil, verili bir toplumsal bağlam içindeki değerlerin yapısını saptamak ve değerlerin toplumsal eylemi anlamak açısından taşıdığı önemi ortaya koymaktır. Yorumcu anlama ile nedensel açıklama, bilimsel bilgiye ulaşmaya yarayan temel analiz tarzlarıdır (Swingewood 2014:154).

Bu çalışma konusu itibariyle nitel bir araştırma olarak tasarlanmış ve nitel bir araştırma tekniği olan doküman analizi tekniği kullanılarak oluşturulmuştur. Nitel araştırma, "gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma" şeklinde tanımlanabilir (Yıldırım ve Şişman 2000: 39). Nitel araştırma yapan araştırmacılar olayların ve bağlamların dilini kullanır, olayları bağlamı içerisinde inceler. Sorunları içerisinde oluşup geliştiği değerler sisteminden yalıtarak analiz etmez, durumlara egemen olan ilişkiler ağını kendi doğal ortamında yorumlamaya veya bunların anlamlarını ortaya çıkarmaya çalışır (Neuman 2013: 224). Bu özellikleri itibariyle nitel araştırma yöntemi bu tezin amacını ortaya koyma noktasında yerinde gözükmektedir. Şule Yüksel Şenler'in başörtüsünü nasıl anlamlandırdığı ve başörtüsü kavramını yaşadığı dönem şartları içinde nasıl konumlandırdığı ancak Şenler'in kendi değerler sistemi ve o dönem içinde bulunduğu sosyal ortamı yorumlamakla mümkün olabilir.

Araştırılan konuyla ilgili bilgi içeren belgelerin analiz edilmesi ve bu yolla veri elde edilmesine doküman analizi denmektedir. Doküman analizi tekniği kullanılırken ilk olarak gerekli dokümana ulaşma ve doküman seçimi gerçekleştirilmiştir. Tezi yazmada ihtiyaç duyulan dokümanlara erişim için farklı yollar tercih edilmiştir. İncelenmesi gereken tezler YÖK Ulusal Tez Merkezi kataloğundan, makaleler ise İSAM, Dergipark, Academia, gibi makale tarama sistemlerinden elde edilmiştir. Şule Yüksel Şenler'in yazmış olduğu dergi yazılarına İslamcı Dergiler Projesi sisteminden ulaşılmış ve

vermiş olduğu çeşitli röportajlara Youtube üzerinden erişim sağlanmıştır. İncelenecek olan kitaplar ise İSAM kütüphanesi kataloğundan edinilmiştir. Dokümana ulaşmak amacıyla literatür taranırken "Şule Yüksel Şenler", "başörtüsü", "başörtüsü tartışmaları", "türban" gibi anahtar kelimeler kullanılmış, veri toplama aşamasında başörtüsünü çıkartmayı konu alan, başörtüsünü psikolojik açıdan inceleyen çalışmalar elenerek dokümanlara belli sınırlamalar getirilmiştir. Toplanan dokümanlar tezin bölümlerine, bölümlerin içerisinde bulunan konulara göre sınıflandırılmıştır. Doküman, detaylı şekilde okuma ve incelemeye alınıp her bir doküman ayrıntılarıyla, eksiklikleri ve boşluklarının bilincinde olarak değerlendirmeye alınmıştır.

Şule Yüksel Şenler'e ait birincil kaynakların önemli bir bölümü Şule Yüksel Şenler Vakfı arşivinden sağlanmıştır. Şule Yüksel Şenler Vakfı'nın misafirperverliği sayesinde Şenler'in arşivine ulaşımda bir sorun yaşamadığımız gibi Şenler'in eşyalarının bulunduğu çalışma odasını inceleme fırsatına da sahip olduk. Böylece Şenler'e ait belgeler, yayın yaptığı dergi ve gazeteler üzerinde çalışma imkanı bulduk. Yine Vakfın verdiği imkan ile Şulebaş'a dair birçok görsele erişim sağlayabildik. Arşive girmeden önce başörtüsü ve medeniyet başlıkları çerçevesinde kategorilendirme yapılmış olup, belgeler okunurken birbiriyle ilgili veriler, aynı kategori içinde değerlendirilmiş ve yorumlanmıştır.

1. BİRİNCİ BÖLÜM: KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1 Modernlik, Modernleşme ve Modernizm/ Tek Tip Modernlik

Tarihsel olarak modernlik, on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki toplumsal, ekonomik ve politik sistemlerde meydana gelen değişimin bir ürünü olarak gelişen ve sonra diğer Avrupa ülkelerine, ardından on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda da Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılan bir süreci ifade eder (Eisenstadt 2007: 11). Başlangıç noktası Avrupa olan modernlik, on yedinci yüzyıldan bu zamana tüm dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder (Giddens 2021: 9).

Modernlik kavramı hakkında klasik kuramcıların belli çözümlemeleri mevcuttur. Örneğin Karl Marx modernliğin ana dönüştürücüsünü kapitalizm olarak görmüş fikirlerini kapitalist ekonomi eleştirisi üzerine geliştirmiş, yabancılaşma ve sömürü gibi kavramlarla görüşlerini desteklemiştir. Ortaya çıkan sınıf mücadelesini ise daha iyi bir toplum sistemi hayali için bir anahtar olarak görmüştür. Durkheim ise modern kurumları endüstrileşme kavramı etrafında incelemiş ve endüstrileşmenin yaygınlaşmasıyla iş bölümü ve bireysel ahlakla birlikte uyumlu bir toplumun ortaya çıkacağına inanmıştır. Bunun yanında modernliğin sorunlu kısımlarını dile getirerek ortak ahlakiliğin zayıflamasının sonucunda insanların modern dünyanın içinde bocalaması ve sürüklenmesiyle toplumda bir anominin ortaya çıktığının üzerinde durmuş ve bu noktada toplumda gerçekleşen intiharlara ve intihar kavramına araştırmalarında büyük yer ayırmıştır. Weber ise modernliği rasyonelleşme kavramı etrafında incelemiştir. Rasyonellikle birlikte bürokratik rutin demir kafese dönüşmüş ve insanlar o demir kafesin içinde sıkışmış ve en insani özelliklerini ifade edemez hale gelmişlerdir (Ritzer 2011:416). Modernliği rasyonalizasyonla tanımlayan Weber dinsel ruhun hakimiyetinden kopuşu ifade etmek için "dünyanın büyüsünün bozulması" kavramını ortaya atmıştır. Rasyonalizasyon insanın istediği takdirde her an her şeyi öğrenebileceğini bilmesi anlamına gelir. İşe hesaplanamayan güçlerin karışmadığı, her şeyin hesaplanıp denetlenebileceği bilgisiyle hareket etmesidir. Bu da dünyanın büyüsünün bozulduğu anlamına gelir (Weber 1993:136). Weber'in ortaya attığı bu ifade tüm ilişkiler göz önüne alınarak kutsal olanla kutsal olmayanın birbirinden kopuşunu ifade eder. Weber'in rasyonelleşme fikri, "dünyanın anlamından, dinlerin erekçiliğinin, vahyin ve Özne'nin yok edilmesi olarak düşündüğü Batı'nın klasik modernlik fikriyle oldukça uyumludur (Touraine 2002: 41).

Çağdaş kuramcılardan Giddens ise modernliği dört kurum üzerinde açıklamıştır. Bunlar kapitalizm, endüstrileşme, toplumların tüm yönleriyle gözetim altında tutulması ve savaşın sanayileşmesidir (Ritzer 2011). Giddens'a göre modernliğin oluşturduğu toplum düzeni hem ekonomik sistemi hem toplumun diğer kurumları açısından kapitalisttir (Giddens 2021: 18). Kapitalizm ve endüstrileşme kavramlarını modernliğin iki ayrı önemli dönüştürücü gücü olarak ele alması, Durkheim'ın modern kurumları endüstrileşme bazında incelemesi ve Marx'ın kapitalizm kavramını

modernliğin ana dönüştürücüsü olarak görmesinden farklı bir yerde durur. Modernlik kurumlar boyutunda çok boyutludur ve zikredilen kavramlar birbirini dışlayamaz (Giddens 2021: 19). Giddens'ın tanımlamasına göre üçüncü kurum olan "gözetim, gözetime konu olan toplulukların siyasal alandaki etkinliklerinin denetimine işaret eder" (Giddens 2021: 57). Modernliğin son kurumu ise askeri gücü içerisinde bulunduran savaşın endüstrileşmesi, şiddet araçlarının denetimidir. Giddens bu kurumlar dışında modernliğin çözümlemesinde ulus-devlet kavramına yer ayırmış ve modernliğin ayırıcı özellikleri arasında saymıştır.

Modernlik fikriyle toplumun merkezinde bulunan Tanrı yerine bilim yerleştirilerek, dinsel inançlara ancak bireyin özel hayatı içinde izin verilmiştir. Modern toplumdan bahsedebilmek için bilimin teknolojik uygulamalarının olmasının yanında entelektüel faaliyetlerin siyasal propagandalar ve dinsel inançlardan korunması, yasaların tarafsızlığının adam kayırma, particilik ve yolsuzluklara karşı korunması gerekmektedir. Modernlik tamamen akılcılaştırma fikrine indirgenemese de ona sıkı sıkıya bağlı olduğu bir gerçektir. Batı düşüncesi akılcılıktan da öte akılcı bir toplum fikri etrafında faaliyetlerini gerçekleştirmiştir. Akılcı bir toplum isteminde akıl yalnızca bilim ve teknoloji ile ilgilenmez onun yanında insan ve nesne yönetiminin de hakimidir. Bu yaklaşımla toplum bir laboratuvar, bir hesap üzerine kurulu, düzenli çıktıların oluştuğu bir yer olarak düşünülmüş, akıl ise bireylerin çıkarları için kullanılan bir araç olarak anlamlandırılmıştır. Ayrıca akıl dinsel otoritenin yok saydığı "insan doğası"nı özgürleştirmek amacıyla iktidarlara yönelik bir silah olarak da kullanılmıştır. Nihayetinde akılcı toplum düşüncesi, akılcılaştırmayı kişisel ve kolektif yaşamın tek örgütlenme ilkesi haline getirmiştir (Touraine 2002:24).

> *"Batı'daki en güçlü modernlik yaklaşımı, en derin etkileri yaratmış olan yaklaşım, özellikle, akılcılığın geleneksel olarak adlandırılan toplumsal bağlar, duygular, görenek ve inançların yıkımını gerektirdiğini/ dayattığını ve modernleşme amilinin belli bir kategori ya da toplumsal sınıf değil, aklın kendisi ve o aklın zaferini hazırlayan tarihsel gereklilik olduğunu vurgulamıştır. Böylece, modernliğin vazgeçilmez bileşeni olan akılcılaştırma, üstüne üstlük kendiliğinden ve gerekli bir modernleşme mekanizmasına da dönüşmüştür"* (Touraine 2002:25).

Başlangıçta modernitenin ortaya çıkmasıyla dünyanın tek, homojen bir dünya kültürüne dönüşeceği varsayımıyla hareket edilmiştir. Modernlik teorisiyle tüm kurumlar üzerinde gerçekleşen modernliğin Avrupa üzerinden birebir yayılacağı ve tek bir modernliğin var olduğu düşünülmüştür (Eisenstadt 2000: 1). Bu noktada modernlik kavramının bir "izm"e dönüşerek mutlak modernliğin Batılı toplumlarda var olduğu düşüncesi ortaya çıkmış ve modernizm kavramı oluşmuştur. Modernizm, yaşanan büyük dönüşümün neticesinde ortaya çıkan durumu kutsayan ve bu dönüşümü belirli bir zümre ya da zihniyete mal ederek bu duruma uygunluğu iddia eden bir söylem biçimidir (Aktay 2008: 10).

19. yüzyıl evrenselciliğiyle bağlantılı şekilde toplumların benzer gelişim şekillerine ve safhalarına sahip oldukları düşünülmüştür. Bundan dolayı yeni kurulan dünya düzeninde modern Batılı toplumların gelişme aşamaları modellenerek tüm toplumların gelişimlerine uygulanması amaçlanmıştır (Sunar 2018: 198). Bu anlamda toplumların değişime uğraması modernleşme kavramıyla açıklanmıştır. Modernleşme, *"modern olmayan toplumların belirli bir süreçte belirli araçları ve yöntemleri kullanarak modern özellikler kazanması"* (Sunar 2018) anlamına gelmektedir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batı dışı toplumlar üzerine birçok araştırma ortaya çıkmaya başlamış ve modernleşmeye dair belli kuramlar ve teoriler geliştirilmiştir. Modernleşmeye dair geliştirilen kuramların üç temel özelliğinden bahsedilebilir. Bu kuramlar tek bir sistem olduğunu varsayarlar. Batı'nın üstün oluşunu tartışılamaz kabul ederler ve Batı dışında kalan toplumları sistemle bütünleştirme çabası içine girerler (Çoşkun 1989: 295). Bu anlamda modernleşme kuramlarının ortak özelliği modern toplumların doğuşunda ilerlemeci tarih anlayışıyla hareket etmeleri, mekanik anlayışın izinden giderek toplumların kültürel ve tarihsel farklılıklarını görmezden gelerek uygun şartlar oluştuğu takdirde benzer süreçler ve sonuçlar yaşanacağı düşüncesinde olmalarıdır. Aşamalı modernleşmenin iktisadi, toplumsal ve siyasal boyutları mevcuttur. İktisadi modernleşme, dışa açık bir iktisadi yapı ve serbest piyasanın gelişim göstermesiyle, toplumsal modernleşme daha çok sekülerleşme kavramı etrafında gelişen Batılı değerler sisteminin benimsenmesiyle, siyasal modernleşme ise parlamenter demokrasinin oluşumuyla açıklanır (Sunar 2018:198-99). Avrupa kendini modern kavramı söz konusu olduğunda öncü ve modernleşme seyrinde ne olacağını bilen bir tarafta görmektedir. Modernizm dünya toplumları arasında ortak bir deneyimi varsaymış olsa da zaman ve konumlandırma açısından bir hiyerarşiye inanmıştır. Modern olanlar ve gelenekseller, medeniler ve barbarlar, gelişmişler ve geride kalmışlar şeklinde, "geriden gelenler" kavramı etrafında bir hiyerarşi oluşturulmuş ve bu zaman anlayışına göre ülkelere muamele edilmiştir. Kendisine benzemeyeni öteki ilan eden bu düşünce yapısında zaten hiçbir zaman Batı dışındaki toplumlar ona yetişemeyecektir (Göle 2021:188).

Modernliğin kültürlerüstü tektip bir gelişme eğrisi olduğu inancıyla birlikte evrensel yasaları bulmayı hedefleyen bilim anlayışı birlikte hareket etmiştir. *"Tek güzergahlı kültürdışı modernlik anlayışı ile evrenselci felsefe ve Avrupa merkezli pozitivist sosyal bilim anlayışı birbirine tekabül etmişlerdir."* (Göle 2021: 183). Buradan hareketle modernliğin kavramsallaştırılması yönünde getirilen eleştirilerin sosyal bilimleri temellendiren düşünce ve kuramların sorgulanmasına neden olmaktadır. Sosyal bilimlerde modernlik olgusunu tek merkezli bir güç olarak görme kolaylığının bırakılmasıyla birlikte farklıkların anlaşılmaya çalışıldığı bir evrede bilim anlayışı da ister istemez bu değişime eşlik etmiş evrenselci ve mekan dışı nesnel bilim anlayışı geride bırakılarak kültür ve bağlam göz önünde bulundurularak araştırma ve inceleme yapılmaya öncelik verilmiştir (Göle 2021:183).

1.1.2 Radikal Modernleşme

Radikal modernleşme, modernleşme amacı güderek kültürden, siyasete, mimariden, eğitime birçok alanda bir dizi radikal dönüşümü gerçekleştirmeyi ifade eden bir kavramdır. Bu açıdan Osmanlı'dan Cumhuriyete geçişte ortaya konulan tüm radikal uygulamalara nispetle Tekeli bu dönemi; "radikal modernite dönemi" olarak isimlendirir (Tekeli 2001). Modernleşme adına atılan radikal adımları "gözle görülür siyaset"in gücünü kavrama olarak yorumlayan Uluengin ve Turan; Cumhuriyet rejiminde tekke ve zaviyelerin kapatılmasından yeni bir başkentin ilanına, Nüfus Mübadelesi'ne kadar bir dizi önemli mekânsal düzenlemeye imza atılmasıyla insan-mekân ilişkisine yeni bir şekil verme çabasına girişilmiş olduğunu ifade etmektedir. Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen radikal modernleşme uygulamalarıyla Osmanlı dönemine ilişkin tüm sembollerden ve içinde barındırdığı anlam kümelerinden keskin bir kopuş ve cumhuriyet rejimi gücünün kitlelerce anlaşılması hedeflenmiştir (Uluengin ve Turan 2005). Radikal modernleşme, radikal dönüşümlerin beraberinde getirdiği toplumsal kırılmaları doğurur. Batı, Aydınlanma düşüncesiyle birlikte toplumda radikal değişimler gerçekleştirmişse de öncü ve aydın kesimin kendi kültürel değer ve kodlarına karşı olumsuz bir tutum sergilememesi geleneksel hayat süren halkın eğitilmesi gereken bir topluluk olarak algılanmamasına neden olmuştur. Türkiye ise 1923-1933 yılları arasında yapılan bir dizi radikal devrimle her devrim süreci yaşayan toplumda olduğu gibi travmatik bir döneme girmiş; yapılan değişimler ise Türk toplum kimliğinin bir parçası olan din kurumu etrafında yoğunlaştırılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti kurucu elitlerinin modernleşme uygulamalarını radikal şekilde din üzerine gerçekleştirmeleri, pozitivizmle kurdukları bağla ilişkilendirilmiştir (Şan 2022). Cumhuriyetin kurulduğu dönem ve sonrasında büyük bir hızla ortaya çıkan ve uygulanan siyasal, toplumsal ve kültürel ölçekte bu radikal dönüşüm pratikleri, ortaya çıkışından bu yana siyasal ve kültürel eleştirinin konusu olmuştur. Söz konusu eleştirilerin hem siyasal hem de kültürel tartışma, ayrılık ve kutuplaşmalara kaynaklık etmeyi sürdürdüğü dile getirilmelidir (Suveren 2014). Buradan hareketle radikal devrimlerin, başörtüsü tartışmalarının başlangıcını ifade ettiği söylenebilir.

Modernleşme adına yürütülen radikal dönüşümler her dönem eleştiri almışsa da 1960 ve sonrası dönemde daha fazla irdelenmiş ve tartışılmıştır. Bu dönemde İslami yaşam, kadın ve başörtüsü konularında konferanslar düzenleyen, gazete ve dergi yazıları yayınlayan Şule Yüksel Şenler, modernleşme ve Batı'yı taklit etme adına gerçekleştirilen sert uygulamaların demokrasi, insan hakları, din ve vicdan özgürlüğüyle bağdaşmayan düzenlemeler olduğunu vurgulayarak karşı çıkmış, başörtülü kadınların kılık kıyafet özgürlüğü çerçevesinde eğitim ve meslek sahibi olma haklarını savunmuştur (Şenler 1990a).

1.2 Çoklu Modernlikler

İkinci dünya savaşı itibariyle Batı dışındaki ülkelere yayılan modernleşmenin farklı tezahürlerde ortaya çıkması tek tip bir modernliğin olup olmadığının sorgulanmasını, çoklu modernlikler kavramının ortaya konmasını sağlamıştır. Çoğul modernlikleri konuşabiliyor olmak modernleşmenin gücünün bir göstergesidir. Bu yoğun akış kendi gücünü aşarak farklı toplumların içine girdiğinde belli benzerlikleri ortaya çıkarmanın yanında bazı farklı çıktıları da beraberinde getirmiştir. Bu farklı çıktılar içine girdiği toplumun kendinde getirmiş olduğu tarih ve kültüre bağlı olarak farklı tepkimeler ortaya çıkarttığını gösterir. Çoğul modernlikler terimi, modernlik ve Batılılaşmanın birebir aynı kavramlar olmadığını ortaya çıkarmıştır. Batının modernlik için oluşturmuş olduğu "tek" kalıp, modernliğin tek seçeneği değildir. Ancak çıkış noktası olmaya devam ettiği kabul edilmelidir (Eisenstadt 2000:3).

Çoklu modernlikler kuramı bu zamana kadar getirilmiş olan modernleşme teorisinin sorgulanmasıyla ortaya çıkmıştır. İkinci dünya savaşı itibariyle Batı'nın oluşturmuş olduğu tek tip modernite düşüncesi Batı dışındaki ülkelerde yayılan modernleşme ile birlikte çoklu modernlikler kavramının düşünülmesini gerektirmiştir. Çoğul modernlik kuramı, Batı modernliğinin tek medeniyetçi yaklaşımına bir meydan okuma olarak ortaya atılmıştır. Çoğul modernlik Batı modernliğinin arka sokaklarında bastırılmış, unutulmuş olan çoğulcu taraflarını gün yüzüne çıkarmayı, yeniden gündem etmeyi ve diğer kültürlerin modernleşme deneyimlerine yeni bir okuma tarzı getirmeyi amaçlamıştır. Modernlik Batı dışında farklı kültür ve coğrafyalarda yeniden sahiplenildiği, reddedildiği veya dönüştürüldüğü şekliyle tek tip Batı modernliğine bir itiraz alanı doğurmaktadır. Çoğul modernlikler kavramsallaştırması ikili zıtlıklar ya da çatışmalar üzerinden kategorik bir mantıkla kurgulanmamıştır. Daha çok modernliğin birbirinden ödünç alma, birbirinden bir parça alma, melezlenme, birbirine dönüşme şeklindeki özelliklerine dikkat çekmektedir (Göle 2021:151).

Çoğul modernlikler tek güzergahlı, kültürdışı modernlik anlatımı yerine modernliğin çok güzergahlı ve kültür bağımlı yeni bir okumasını getirmek istemektedir. Hatta Batı modernliğinin kendi içindeki farklılıklarını gün ışığına çıkararak tekçi bir modernlik anlatımını Batı'nın merkezinden eleştirmektedir. Batı modernliği adı altında bütünsel bir kategorinin olamayacağını düşündürten bir yere vardırmaktadır. Bu yaklaşım modernlik kavramını farklı kültür ve tarihsel çizgilerin ışığında zenginleştirmektedir. Fakat vurgunun bu denli çoğulculuk üzerine olması durumunda tecrübelerin farklılıklarındaki göreceliğe yoğunlaşmaya neden olmakta ve modernliğin ülkeler arasında yarattığı iktidar ve alt üst ilişkilerini arka plana itebilmektedir (Göle 2021:184). Çoğul modernlik kavramının ortaya atılmasıyla modernliğin sınırları, modernliğin aşılması için gerekenler, kültürel farklardaki yaratıcılık kaynaklarının keşfine dair belli başlı sorular gündeme gelmeli ve gelmektedir. Tüm bu soruları cevaplandırmaya çalışmak sosyal bilimler adına oldukça önemlidir. Çoğul modernlikler yaklaşımı bu açıdan sosyal bilim dili tarafından göz ardı edilmiş farklı düşünüş şekillerini ortaya koymayı ve sosyolojik okuma kabiliyetini artırmayı sağlar.

Her medeniyet kendi tarihi arka planı, hayat tarzı ve yaşayışla kendine özgüdür ve bariz farklıkları mevcuttur. Bu farklılıklar çok sık olarak başlıca kurumsal alanlardaki modernleşmenin farklı geçici düzenleriyle ilişkilidir; modern veya modernleşmekte olan farklı toplumların bu tür değişik, geçici yollardan ilerleyebilmeleri olgusu, bu nedenle modernliğe dair sadece tek bir yolun olmadığı olgusunun altını çizer (Eisenstadt 2007:77). Modernleşmedeki bu çeşitliliği açıklayan en önemli değişken farklı toplumların modernitenin farklı başlangıç noktalarına sahip olmasıdır (Eisenstadt 2007:78). Roma İmparatorluğunun Hristiyanlığa ya da Endonezya'nın on dördüncü yüzyılda İslam'a geçişi göz önüne alındığında kendi başlangıç noktalarının yani Roma İmparatorluğu'nun Yunan felsefesinin getirisiyle Hristiyanlığı yaşayışı ve Endonezya'nın İslam'ı diğer İslam ülkelerinden daha farklı şekilde hayata geçirdiği görülmektedir. Bu örnekten hareketle modernlik, farklı medeniyetlerde farklı başlangıç noktaları içereceğinden farklı hallerde ortaya çıktığı gözler önündedir (Taylor ve Lee 1998) Batılı olmayan toplumların orijinal Batı modern uygar toplumlarının belirli temalarını ve kurumsal kalıplarını kendilerine mal etmeleri, ithal edilen bu fikirlerin sürekli olarak seçilmesini, yeniden yorumlanmasını ve yeniden formüle edilmesini gerektirmiştir. Bunlar, yeni ideolojiler ve kurumsal kalıplar sergileyen yeni kültürel ve siyasi programların ortaya çıkmasıyla birlikte sürekli bir yeniliği beraberinde getirmiştir. Bu toplumlarda ortaya çıkan kültürel ve kurumsal programlar, özellikle kendilerini modern dünyanın bir parçası olarak gören anlayışlar ile genel olarak moderniteye ve özel olarak Batı'ya karşı ikircikli tutumlar arasındaki gerilimle karakterize edilmiştir. Tüm bu toplumlarda geniş kapsamlı dönüşümler meydana gelmiştir (Eisenstadt 2000:15).

Çoğul modernlik yaklaşımı Batı dışındaki medeniyetlerin kendine has özelliklerini Batı modeline ne kadar yakın ne kadar uzak şeklindeki ölçüm pratiğinden ziyade onları kendi kavramlarıyla analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bunun da ötesinde çoğul modernlik yaklaşımı Batı dışındaki toplumların içinde bulunan farklı deneyim türlerinin modernlik pratiğini değiştirme ve dönüştürme gücüne sahip önemli uzaklaşmalar barındırdığına da işaret etmektedir. Bu da modernlikten daha üstte alternatif modernlik biçimlerinin olabilme ihtimali sorusunu ortaya atmaktadır (Göle 2021:152). Modernlik modern bürokratik devletin, piyasa ekonomisinin, bilimin ve teknolojinin yaygınlık kazanması gibi belli başlı kurumsal değişiklikler yoluyla anlamlandırmaya çalışılırsa, modernliğin her yerde aynı biçimlerde ortaya çıktığı, sonucunda da bütün dünyanın tek biçimliliğe doğru gitmesinin olması gereken, normal ve başka çaresi olmayan bir yol olduğu ön görülebilir. Ancak Batıda dahi sekülerlik gibi belli kurum ve uygulamaların farklı hayat anlayışlarıyla farklı şekillerde ortaya çıktığı görülmektedir. Batı'nın kendi içindeki anlayış farkları düşünüldüğünde *"büyük medeniyetler arasındaki farklılıkların bundan ne denli fazla olduğu herkes için daha bir açıklık kazanacaktır. Bu medeniyetlerin bir bakıma yakınlaşıyor ve birbirlerinden bir şeyler öğreniyor olmaları farklılıkları ortadan kaldırmaz, yalnızca maskeler; çünkü ödünç almakla veya diğerine yakınlaşmakla ne kastedildiği, bunlara nereden baktığınıza bağlıdır, duruş noktalarımıza göre büyük değişiklik gösterir*" (Taylor 2006:189). Modernliğin Avrupa modeli bir ilk

olarak ve kendisinden ilham alınan bir nesne olarak alınır fakat belli bir zaman sonra artık birçok modernlik örneğinden biri olarak düşünülmesi gerektiği ortaya çıkmıştır (Taylor 2006:189).

Özgünlüğün vurgulanmasıyla modernliğin küreselleşmesi arasında sürüp giden bir devir daim görülmektedir. Bireyin kendi kültüründen getirdikleri yani kimliğiyle modernlik arasındaki bu gergin hat Batı dışı bağlamda daha ilginç ve dramatik bir görünüm alır. "Burada üzerinde düşünülmesi gereken, Batı-dışı alanlarda gelenekler ve hafızanın bir kültürel yenilenme yerine toplumsal drama dönüştüğü o süreç, geçmişle yüzleşme süreci üzerinde düşünülmelidir" (Göle 2021:153). Asıl olan özgünlüğün sahiplenilmesi ve modernliğin genel prensipleri arasında yalnızca birinin varlığını sürdürebildiği bir sistemden ziyade birinin diğerini yok etmesine izin vermeyen yaratıcı bir gerilimin mümkün olup olmadığını sorgulamaktır (Göle 2021).

1.2.1 Batı-dışı Modernlik

Tek tip Batı modernliği düşüncesinin aksinin savunulduğu çoğul modernlik kavramsallaştırması gibi alternatif modernlik, yerel modernlik ve Batı-dışı modernlik gibi kavramsallaştırmalar da bulunmaktadır. Batı-dışı modernlik Nilüfer Göle tarafından kavramsallaştırılan bir kavramdır. Modernlik, küreselleşmekte ve yerelleşmektedir. Batı'nın coğrafya, tarih ve kültürüyle tanım kazanmış olsa da bugün farklı coğrafyalarda deneyimlenmekte, değişik dillerde kendine tanımlar bulmaktadır. Batı-dışı modernlik kavramı çok farklı yollar izleyen bu güzergahı izleme, görme ve bu konuda konuşma iddiası taşımaktadır. Göle (2021:182), Batı-dışı modernlik kavramının Batılı olmayan toplumlarda daha çok alternatif arayışlar olarak anlaşıldığı, karmaşık ve eklemlenmiş bir süreç olarak okunmasından ziyade, var olması arzulananın tasarlandığı bir zeminde tartışıldığını ifade etmiştir. "Batı-dışı modernlik kavramı ise Batı'yı merkezden kaydırarak modernlik üzerine Batı'nın kıyısından yeni bir okuma ve dil üretmeye çalışmaktır, yani yerel olguların analizinin evrensel bir dil kazandırabileceğine işaret etmektedir" (Göle 2021:185).

Çoğul modernlik, alternatif modernlikler, yerel modernlik ya da Göle'nin kavramsallaştırmasıyla Batı-dışı modernlik kavramı, *"Değişen modernlik deneyimi tanımları üzerine, farklı coğrafya ve kültürlerin konumundan bakarak yeniden düşünme uğraşının bir parçasıdır. Bu uğraş aynı zamanda sosyal bilimlerin üzerine temellendiği görme ve anlatım biçimlerini sorgulamaktadır"* (Göle 2021:183). Göle, Batı-dışı kavramını kullanarak diğer oluşturulmuş kavramsallaştırmaları dışlamaktan ziyade kavramları birbirine bağlamak ve ilişkilendirmek suretiyle Batı-dışı modernliğin daha iyi anlaşılacağını savunmuştur. Normal olarak her kavramsallaştırma kendi içinde sınırlar içerir ve farklı noktaları aydınlatır. Çoğul modernlikler; tekçi ve kültürden ayrı düşünülen modernlik anlayışının aşılmasını, yerel modernlik; mekân, zaman ve kültür bağımlı, modernliğe yerli bir anlatımla yaklaşılmasını, alternatif modernlik kavramıysa var olan modernlik kavramını sorgulayarak yeni bir

modernlik tanımının oluşturulabilmesinin imkanını aramaktadır. Batı-dışı modernlik ise modernliğin çoğul, yerel, alternatif anlatımları üzerine temellendirilmelidir (Göle 2021:186).

Batı-dışı modernlik kavramını Göle, dört kuramsal zemin üzerine temellendirmiştir. Bunlardan ilki Batı modelinin merkezin dışına kaydırılması, ikincisi ilerlemeci zaman anlayışından eş zamanlı modernlik anlayışına geçilmesi, üçüncüsü eksik modernlik yerine ekstra modernlik kavramının getirilmesi, son olarak ise geleneksel yerine geleneksizleşme tezinin kullanılmasıdır. İlk temellendirme olarak kullanılan "Merkez dışı Batı"dan kastedilen Batı dışı toplumları modernlik cihetinden değil de modernliği Batı dışı toplumlar cihetinden okuyabilmek. Bu kavramla Batının karşısında olma hali anlaşılıyor olabilir ancak Batının dışındaki toplumların modernlikle kurdukları ilişki üzerinden bir yorumlama ve okuma mevcuttur.

Batı dışındaki toplumlar kendi geçmişlerini kültürel birikimlerini standartları belirleyen Batı modernliği karşısında dikey olarak çözümlemektedirler. Coğrafya algısı da bundan etkilenmekte ve Batı coğrafyası tüm komşu ülkelerden daha yakın algılanmaktadır. Batı-dışı modernlik kavramsallaştırması bu noktada Batılı olmayan ülkelere kendi aralarında yatay ilişkilendirmeler önermektedir (Göle 2021:187). Hiçbir zaman eş zamanlı olarak bir modernlikten söz edilemeyeceğine inanan Batı kendi dışındakileri öteki olarak algılar ve kendisiyle aynı ilerleme düzeyine sahip olamayan, aynı zamanı paylaşmayan ötekini "çağdaş" olmayanlar olarak adlandırarak aralarındaki ilişkiyi ideolojik bir zaman kavramı yaratarak kurgular. Kendisinden olmayana aynı zamanı yaşama hakkı sunmaz. "İdeal" modern zamanlara bir türlü ulaşamıyor olmak Batılı olmayan toplumların modernleşmeye herkesten çok arzu duymasına ve bir toplumsal bilinç yaralanmasına neden olmuştur (Göle 2021:188). Göle'ye göre Batı-dışı modernliğin kavramsallaştırılabilmesi için modernlik üretiminde eş zamanlılık olduğunun bilinciyle modernliğin ürünü oldukları kadar aynı zamanda onu üreten de olduğunun bilinciyle hareket edilmelidir. Göle'nin üçüncü temellendirmesi olan ekstra modernlikte Batılı olmayan toplumların modernliğe dair istekliliğine işaret eder. Batı dışı toplumların ortak özelliği Batı modernliğine olan bağımlılıklarıdır. İster sömürge yoluyla ister istekli şekilde modernleşme gerçekleşmiş olsun Batı modernliğinin bu toplumların tarihine büyük yön verdiği ve değiştirdiği ortadadır. Bu toplumlarda modernliğin bu denli tek amaç haline getirilerek başka bir şeyin gözü görmediği, gösterişçi bir objeye dönüşmesi Batı-dışı toplumların önemli bir özelliğidir. Yüzünü modernliğe dönen Batı-dışı toplumun kendini, herkesten daha çok Batıya aidiyetini ispatlamaya çalıştığı ve kendini kanıtlamak adına ekstra davrandığı gözlemlenmiştir. Bu duruma Türkiye'den bazı örnekler gösterilebilir. Türkiye'de laiklik konusunda Batı'dan farklı olarak bir tür "ekstra" laiklikten söz etmek mümkündür. Türkiye'de laiklik Batı laikliğinin birebir kopyalanması şeklinden ziyade "laiklik fazlası", "ekstra laiklik", şekli yaratmış

gözükmektedir (Göle 2021:194).[1] 2015'ler itibariyle ise "laiklik fazlası" ibaresindeki "fazla"dan ziyade "özgün" tarafının ağır bastığı yorumu yapılabilir.

Son olarak Batı-dışı modernlik kavramının temellendirmesinde "geleneksizleşme" önemli bir yer tutmaktadır. Batı-dışı toplumların özellikle de gönüllü otoriter modernizasyon projelerinin etkili olduğu ülkelerde gelenekten kopuş, geleneksizleşme isteği oldukça radikaldir. Gelenekler modernliğin önüne engeller koyduğu için onu görmezden gelerek, unutturma yoluyla kendiliğinden yok olmasını sağlayarak ya da yasaklayarak geleneksizleşme yoluna gidilmiş tek daimî yolun modernlik olması için her şey yapılmıştır. Gelenek ile modernlik arasında var olan başörtüsü biçimleri de modernlik ve gelenek arasındaki salınımın ve iç içe geçmenin önemli bir örneğidir. Göle buna modern İslamcı örtünme üniforması demiştir (Göle 2021:198). Gelenek ve modernliğin bu denli keskin sınırlarla ayrılmasının imkansızlaştığı bu dönemde bu iki kavram arasındaki iç içe geçiş düşünüldüğünden daha karmaşıktır. Göle'nin bahsettiği şekilde Batı-dışı toplumlarda geçmişe dönüşün bir heves olarak tekrar gün yüzüne çıkmasına gerek yoktur çünkü o beklenmedik anda beklenmedik formlarda dile gelebilir. Modernliğin içinde geleneğin kendini dönüştürerek yer edinmesi bu karmaşık git gelin araştırılmasını daha önemli kılmaktadır.

Başörtüsü şekillerinin değişerek modern şehirlere kendini adapte etmesi de tamamen gelenek dışı bir örtünme denemeyecek şekilde ara yolun ortaya çıkışının göstergesidir. Bu duruma Kıray'ın kavramsallaştırmasıyla toplumun kendine belli başlı tampon mekanizmaları oluşturmaları (Kıray 1998) olarak bakılabilir ki bu gelenek ve modernlik arasındaki süreç içindeki mecburi karışımın zamanla düzene girmesinin yolunu simgeler. Kıray *"Toplumlar, insan ve toplum hakkında, değişmelerinin her aşamasında o aşamaya has bilgi üretmişler ve o aşamadan geçtikten sonra da, değişen koşullara göre yerine bir yenisini koymuşlardır"* (Kıray 1999:36) şeklinde ifade ettiği değişim konusundaki fikirlerinin yanında tampon mekanizmalar kavramını ortaya atmıştır. Kentleşme ile birlikte köyden kente göçün meydana getirdiği sonuçlardan biri olan gecekondulaşma gerçeğini modern sanayi toplumuna geçişte tampon bir mekanizma olarak gören Kıray gecekonduyu köy-kent karşıtlığında kente adapte olma aşamasında ara bir form olarak varsaymıştır. Modernleşme ile istenen ve tabiri caizse çizilmiş kadın modeliyle tasarlanmış bir yapıda kendi inançlarının gereği olarak taşıdıkları başörtüsüne bir yer bulamayan kadınlar o dönemde var olan başörtüsü şekliyle modern kamusal alanda var olmayacaklarını anladıklarında geleneksel ile modernin iç içe geçtiği "modern" başörtüsü modelleri geliştirmişler ve kamusal alanda görünür olmanın uygun yolunu bulmuşlardır. Bu ara yol, toplumun oluşturduğu bir tampon mekanizma olarak görülebilir. Bu arayış ve kabul ediliş süreci belli kadın aktörlerin öncülük ettiği bir hareket olarak başlamış ve bu günlere gelmiştir. Gelenek ve modernliği aynı anda bünyelerinde

[1] Şule Yüksel Şenler bu konuda Batı dışı toplumların kendisini Batı'ya kabul ettirebilmek adına attığı "Batı'dan da medeni" adımları eleştirmiş, Batılı toplumların henüz sindiremediği yeniliklerin Türkiye tarafından hemen içselleştirilmeye çalışılmasını kendi şahsiyetiyle kavgalı olmaya bağlamıştır (Şenler t.y.-a:87), (Şenler 1970c).

hisseden bireyler kendilerine gelenek ve modernlik arasında doğal şekillerde gelişen bir uyum arama çabasına girmişlerdir. Belki de bu Batı-dışı modernliğin, çoklu modernliklerin varlığının en önemli kanıtıdır.

1.3 Din ve Modernleşme

Modernliğin toplumlarda yaygınlık kazanmasıyla dinin geri planda kalacağı düşünülmüş ve bu minvalde sekülerleşme teorileri ortaya konmuştur. Sekülerleşme kavramının kökeni Auguste Comte ve Durkheim'ın çalışmalarına, Weber ve Marx'ın toplumsal gelişme teorilerine dayanmaktadır. Bilim ve akıl ile anılan modernliğin, sosyal alanda etkili hale gelmesiyle dinin gerilemeye başlayacağı hatta ortadan kalkacağı fikri ortaya atılmıştır. Bryan Wilson, Karel Dobbelaera, Steve Bruce gibi isimlerin ön plana çıktığı klasik sekülerleşme paradigması; din kurumunun bireysel ve kurumsal alanda düşüşe geçeceği konusunda fikir vermektedir. 1960'lı yıllarda Bryan Wilson, dinin önemini kaybederek modern toplumda ortadan kalkma tehlikesi içinde olduğunu ifade ederek tartışmaları alevlendirmiştir. Wilson sekülerleşmeyi *"dinsel düşünceler, pratikler ve kurumların önemini yitirme süreci"* olarak dile getirmiştir (Slattery 2007:302). Berger (1967) ise sekülerleşmeyi *"toplumdaki ve kültürdeki sektörlerin, dini kurum ve sembollerin egemenliğinden çıkarılmasını sağlayan"* bir süreç olarak ifade etmiştir (akt. Furseth ve Repstad 2011). Sekülerleşme tezi, sanayileşme ile toplumların daha rasyonel hale geldikleri ve bunun sonucunda inanç ve geleneksel değerlerde zayıflamanın yaşandığı fikrine dayanır. Bu fikrin savunucuları, modernleşmenin devam ettiği müddetçe dinin gerilemeye devam edeceği tezini savunmaktadır (Kirman 2010:125). Klasik paradigmanın zamanla dinin ortadan kalkacağına, modernlik ve dinin birbirine zıt kavramlar olduğuna dair görüşü birçok isim tarafından eleştirilmiştir. Klasik paradigmaya eleştiri getiren sosyologlar arsında Jeffrey Hadden, Daniel Hervie-Leger, Rodney Stark, Grace Davie gibi isimler mevcuttur. Ortaya çıkan yeni paradigma modernlik ve dinin zıt kavramlar olarak değerlendirilmesine eleştiri getirmişlerdir. Sekülerleşmeyi kabul etmenin yanında modern toplumlarda dinin bireysel forma büründüğü ve yeni şekiller ortaya çıkarttığı savunulmuştur. Köse bu konuda "*Sekülerleşme ile birlikte bazı dini kurumların birçok toplumda güçlerini ve etkilerini kaybettiği doğrudur. Ama hem eski hem de yeni inanç ve ibadet şekilleri bazen yeni kurumsal şekillere bazen de aşırı dini ifadelere dönüşerek fertlerin hayatındaki yerini korumuştur.*" (Köse 2002) ifadelerine yer vermiştir. Ortaya çıkan yeni paradigma da belli eleştirilere maruz kalmıştır. Eklektik paradigma olarak isimlendirilen üçüncü görüşe göre tartışmaya neden olan modernlik ve din birbirleriyle etkileşim içindedir. Jose Casanova, Conrad Oswalt, David Yamame ve Marks Chaves gibi isimlerin savunduğu eklektik paradigma, din ve modernliğin birbiriyle alışveriş içerisinde olduğu görüşünü ortaya koyar. Eklektik paradigmaya göre, toplumsal anlamda önemli yere sahip kurumlar, dinin etkisinden uzaklaşmaktadır. Eklektik paradigma savunucuları, yeni paradigmanın sekülerleşmeyi bireysel alanda yorumlayarak kurumsal tarafı göz önünde bulundurmadığı yorumunda bulunmuşlardır (Akyüz ve Çapcıoğlu 2012).

Modernleşme kuramı, Aydınlanma sonrası Avrupa'nın içinde bulunduğu yenileşmeyi anlamlandırma ve var olan problemlere çözüm üretme amacıyla yeni- modern olanı yüceltme, gelenekten uzaklaşma yoluna gitmiş ancak bunun sosyal gerçeklikten uzak bir tercih olduğu görülmüştür. Modernleşme, gelenekle birlikte değerlendirdiği dini, ötekileştirme yoluyla yok saymış ve göz ardı etmiştir. Bu bakış açısı sekülerleşme tartışmaları şeklinde ortaya çıkmıştır. Modernleşmeyle dinin yok olacağı görüşü zaman içerisinde yanlışlanmıştır. Din, toplum içerisinde canlı şekilde varlığını sürdürmeyi, toplumları şekillendirmeyi, farklı tarz ve formlarda yaşamayı sürdürmüştür. Bu bağlamda dini yaşamın sürekli şekilde kendini yenilemeye devam ettiği söylenebilir.

2. İKİNCİ BÖLÜM: GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE BAŞÖRTÜSÜ TARTIŞMALARI

Tarihte başörtüsünün konu ve konumu modernitenin topluluklara nüfuz etmesi ve iktidarların modernleşme stratejileri geliştirmeleriyle farklılaşmıştır. Modernliğin global hale gelerek başörtüsü modelleri ve kadın kıyafetlerinin dönüşümüne sebep olduğu bilinmektedir. Bunun yanında Batılılaşma ve modernleşme adına radikal modernleşme adımları atan hükümetlerin başörtüsüne belli yaptırımlar uygulayarak kullanımını engellediği başörtüsüz olmayı överek teşvik ettiği, başörtüsü kullanmayan kadın görüntüsünün aydın ve eğitimli olmakla bağdaştırdığı da bir gerçektir. Bunun bir siyasete dönüştürülmesi Batılılaşma ana gayesinin dini bir gereklilik olan başörtüsü üzerine inşa edilmesiyle ilişkilendirilir. Bu bölümde Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde meydana gelen Batılılaşma adımlarının başörtüsü ve kadın kıyafeti üzerindeki etkilere ve Cumhuriyet Dönemi rejiminin "muasır medeniyetler seviyesine ulaşma" gayesiyle kadın giyimi ve başörtüsü üzerine yürüttüğü siyaset ve bu konu etrafında gerçekleştirilen tartışmalara yer verilecektir.

2.1 Son Dönem Osmanlı'da Başörtüsü Tartışmaları

Osmanlı'nın Batılılaşma çabaları yalnızca kurumlar düzeyinde kalmamış, gündelik hayatta önemli değişikler yaşanmasına ve Batılı yaşam tarzının bütün yönleriyle Osmanlı sosyal hayatına yavaş yavaş girmesine yol açmıştır. Bu değişikliğin yaşandığı önemli bir alan da kadınların gündelik hayattaki varlığı ve kadın kıyafetleridir. "Osmanlıda kadınların gündelik hayatta kullandıkları kıyafetler genel olarak başı ve vücudu örtmek üzere iki parçadır. Zaman içinde farklılaşan bu kıyafetleri ferace, başlık, çarşaf, yaşmak, yeldirme, maşlah, dört peşli, peçe şeklinde ayırmak mümkündür" (Aksoy 2005:46). Osmanlı'nın son dönemlerinde örtünme ve kadın kıyafeti hakkındaki tartışmalar Batılılaşmanın topluma sirayetiyle gün yüzüne çıkmıştır. On altıncı yüzyıldan itibaren Osmanlı Batıdaki tüccarların sık tercih ettiği bir pazar haline gelmiş ve Osmanlı'da yaşayan azınlıkların Batı ürünlerine karşı gösterdikleri teveccühle İstanbul bir Batı Avrupa şehri görünümüne bürünmeye başlamıştır. Avrupa'dan gelen tekstil ürünleri azınlık kadınları tarafından talep edilmiş ve Avrupa modası takip edilerek yeni çıkan ürünler kullanılmıştır. İstanbul'da azınlık nüfus çok fazla olduğu için giyimlerinde serbest olan kadınlar sokak görüntüsünde hâkim konumdaydılar. Bunun sonucunda İstanbul'un Müslüman kadınları modayı takip etmeye, gördükleri kıyafetlerden etkilenmeye ve merkezi yönetimin istemediği şekillerde sokaklarda bulunmaya başlamış oldular (Çaha 1996:86).

İstanbul'daki bu sosyal değişmenin sonucu olarak kadınların giyimi ve sokaktaki görünümleriyle alakalı fermanlar çıkarılmıştır. Kadınların örtünmeleriyle ilgili ilk yasak 1725 tarihlidir. Lale devrinde İstanbul'da mesire yerlerinde kadınları hotozlarının üzerine ince müslin yaşmak, yaşça büyük kadınlarsa ince pamuklu tülbentler kullanmaktaydı. Genç kadınlar vücutlarını ortaya çıkaran feraceler giymekte yaşlı kadınlarsa daha bol kesim kıyafetler tercih etmekteydi (Aksoy 2005:55). Kadınların tercih etmiş oldukları giysiler, aşırı süslenmeleri, büyük ve dikkat çeken baş yemenileriyle

sokağa çıkmaları nedeniyle saray tarafından uyarılmışlar ve 1725'te yasak yayımlanmıştır. Yasak tam olarak şu şekildedir:

> *"İstanbul Kadısına ve Yeniçeri Ağasına ve Bostanabaşı Ağa'ya; İstanbul, memleketimizin yüzüsuyu, bilginler, dürüstler ve edipler beldesidir. Halkının da günlük kıyafetlerinin şeriata uygun olması devlet namusu gereğindendir. Fakat savaşlar yüzünden çok önemli işlerle uğraşılırken bu husus ihmal edilmiştir. Bazı yaramaz kadınlar bunu fırsat bilip, sokaklarda halkı baştan çıkarmak gayesiyle aşın süslenmeye başlamışlardır. Yeni biçimlerde çeşitli esvaplar yaptırmışlar. Hıristiyan kadınlarını taklit ederek başlarına acaip serpuşlar geçirmişlerdir... Bundan böyle kadınlar bir karıştan ziyade büyük yakalı ferace ve üç değirmiden fazla baş yemenisi ile sokağa çıkamayacaklardır. Feracelerde süs olarak bir parmaktan enli şerit kullanılmayacaktır. Bu yasakları dinlemeyecek olan kadınların sokakta yakalarının kesileceği ve esvaplarının yırtılacağı ilan olunsun. Dinlememekte ısrar edenler yakalanıp başka şehirlere sürüleceklerdir... Haziran 1725"* (Tuğlacı 1984:11-12).

Bu yasak metninde öne çıkan iki nokta vardır. İlki İstanbul'a diğer şehirlerden farklı bir kutsallığın atfedildiği haya ve edebin üst seviyede olması gerektiği, yasaklamaların beklentilerin taşraya nazaran farklılıklar içerdiği (Çaha 1996:87) ikinci nokta ise bu tür süslenmelerin Hristiyanlara benzemeye çalışmakla ilişkilendirildiğidir. Bununla bağlantılı olarak ölümünden önce II. Mahmut'un bir fermanla Hristiyan kadınların başlarını Müslüman kadınlar gibi, Müslüman kadınlarınsa Hristiyan kadınlar gibi örtünmesini yasakladığı bilinmektedir (Akkent ve Franger 1987b:110) ki bu da sosyal ortamda ayrışan bir görüntünün ortaya çıkmasının istendiğini göstermektedir. Kadın giyimindeki mekansal ayrışma da bu noktada önemlidir. Anadolu ile İstanbul arasında, saraydaki kadın giyimi ile İstanbul'un içindeki kadın giyimi arasında ciddi farklar mevcuttur. Anadolu sancağında da merkez ve çevre arasında kadın giyimine karşı duyarlılık değişkenlik göstermektedir. *"Bu bize farklı "kamu"ların, bu anlamda farklı duyarlılıkların var olduğunu göstermektedir ki bu dönem Batıdaki ile aynı dönüşümü ifade etmese de bir tür kamusal alanın oluştuğu ve dönüştüğü döneme denk düşer"* (Aksoy 2005:45). Kıyafetler arasındaki farklılık kadınların ait oldukları toplumsal sınıfa göre farklılık göstermiştir. Gayri Müslim ve Müslüman kadınlar arasındaki giyim farklılığının yanında Müslüman kadınlar arasında bulundukları toplumsal sınıfa göre statü temelli giyim farklılıkları görünmektedir (Barbarosoğlu 1995:101).

II. Mahmud döneminden itibaren özellikle giyim kuşamı Batılı anlamda dönüştürme üzerine yapılan yasal düzenlemelerde belirgin olan nokta, Müslüman halk ile gayrimüslim halk arasındaki farklılıkların ortadan kaldırılması ve bir standartlaştırma amacıyladır (Aktaş 2006:62). Böylece Müslüman ve gayrimüslimler arasında bir eşitlik sadece hukuki alanda değil gündelik hayatta ve dış

görüntüde de oluşturulmaya çalışılmıştır. Niyazi Berkes bunu "din ve dünya işlerini ayırma siyasetinin bir görünüşü" olarak değerlendirmiştir (Berkes 2003:198).

İstanbul'daki kadınlar o dönemde Avrupa'da yaygınlaşan ampir modasına uygun mantoları ferace haline getirerek giymeye başlamışlardır. Geniş kesimli uzun kollu ferace bele oturtularak eldivenle kullanılmış genelde içe giyilen bürümcük rengi gömleğin kollarının feraceden çıktığı bir görüntü hakim olmuştur. Bu giysinin yakası Türkmenlerin giydikleri giysilerin yakasına benzemektedir. Yaka önde göğüs hizasında kapanmakta oradan üçer kırmakla omuzlara doğru genişleyerek sırttan topuğa değecek uzunlukta bırakılmıştır. Başta ise Mahmudiye fes yüksekliğinde hotoz üzerinde ince müslinden yapılan yaşmakla yüz ve boyun kapatılmıştır (Şahin 1994). Kadınların yüzlerini kapatmak için kullandıkları yaşmaklar, beyaz ve çok ince tülbentten yaşmaklardır. Diğer yandan 1850 sonrası feracelerde ise parlak pembe, siyah, açık mavi gibi rengarenk *şalaki* adı verilen yeni türde kumaştan dikilmiş feracelere rastlanır (İpşirli Argıt 2015). Sultan Abdülaziz döneminde İstanbul'un meşhur fotoğrafçıları Pascal Sébah ve Abdullah Fréres'in 1865 tarihli fotoğraflarında, kadınların uzun yakalı ferace giydikleri ve ince yaşmak bağladıkları görülür. Edmondo de Amicis 1870 tarihinde İstanbul'a geldiğinde, kadınların eski yaşmağı ve hatlarını gizleyen feraceyi muhafaza ettiğini ancak yaşmağın çok şeffaflaştığını, kırmızı, turuncu, yeşil renkli feracelerin de genel olarak Paris modasına göre dikilmiş elbise üzerine giyildiğini yazmıştır (İpşirli Argıt 2015:261). 19. yüzyıl sonlarına doğru Avrupa'daki 'ampir' modası geçerliliğini yitirmiş 'art nouveau' akımı yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu yeni akımın getirdiği kabarık kollar eski ferace modeline uyum sağlayamamış ve İstanbul'da ferace yavaş yavaş ortadan kalkmıştır (Şahin 1994).



Görsel 1: Bir Osmanlı Kadını (Sébah 1800s)



Görsel 2: Turkish Woman, Full-Length Portrait, Seated, Facing Front, Holding Parasol (Fréres 1880)



Görsel 3: Dame Turque Voilée (Sébah 19.yy)

19.yüzyılın ortaları itibariyle çarşaf giyimi kadınlar tarafından tercih edilmeye başlanmıştır. Meşrutiyet dönemine kadar pek yaygın bir dış kıyafet tarzı olmayan çarşaf, önceleri baştan yere kadar uzanan, kolsuz tek parçalı bir giysiyken Meşrutiyet sonrasında çarşaf şeklinde belli değişiklikler yaşanmış, baş ve omuzları örten bele kadar uzanan bir pelerin ve belden ayak bileklerine kadar inen bir etek olmak üzere iki parçalı bir dış kıyafet halini almıştır (Akkent ve Franger 1987b:105). İstanbul'da ilk çarşaf giyen kadının 1850'lerde Suriye Valiliğinden dönen Suphi Paşa'nın eşi olduğu bilinmektedir. O tarihlere kadar kentli kadın giyimlerinin, İstanbullu kadınların giyimlerine benzetilmeye çalışılması söz konusu olduğundan "Arap" dış giyimi olarak görülen çarşafın benimsenmesi için uzun bir zaman geçmiştir. Çarşaf ilk olarak siyah, vücut hatlarını belli etmeyen kalın kumaştan bir dış giyim olarak ortaya çıkmıştır. Sonrasında kalın kumaşların yerine, önce çizgililer, sonra açık, fakat düz renkliler, daha sonra da koyu ve tek renkliler, siyah krep kumaşlar almıştır (Karay 2009). Birinci Meşrutiyet'e doğru kadın giyimlerinde yeni bir karışıklık ortaya çıktığı gözlemlenmiştir. Ayrıca kadınlar dışarıda "rahat hareket ettikleri" nedeniyle sıkça uyarılmaya başlamışlardır. Geçen otuz yıllık süreçte örtü, kentli kadınlar arasında genel itibariyle "görüntü" için kullanılan yani dini anlam ifade etmeyen bir manaya dönüşmüştür (Aktaş 2006:65-66). 19. Yüzyılın sonlarına doğru çarşaf giyimi yaygınlaşmaya başlayınca diğer kadın giysilerinden farklı bir görüntüde olan bu kıyafet, toplum içerisinde dikkat çekmeye başlamış bu da Osmanlı yönetiminin kadın kıyafetleri üzerindeki denetimini arttırmıştır (Cantemir 2005:48). Çarşafın farklı şekillere dönüşmesi üzerine saray tarafından tepki gösterilmiş II. Abdülhamid 1892 yılının bir Cuma selamlığı çıkışında görmüş olduğu çarşaflı kadınları örnekle çarşafı yasaklama niyetiyle bir ferman yayınlamıştır. Fermanda Abdülhamid'in gördüğü kadınlar için örtünmemiş kadar açık bir giyim ve süste olduklarını, matem elbisesi giyen Hristiyan kadınlara benzediklerini ifade ederek, onların Müslüman olup olmadıklarında tereddüt ettiğini belirtmiştir (Tuğlacı 1984:70). Bahsedilen bu çarşaf kullanımına dair Refik Halit Karay'ın *Üç Nesil Üç Hayat* kitabında şu ifadelere rastlanmıştır:

> *"Son senelerindeki çarşafın güzelliği hayranlıkla göz açtıracak derecede ince, hoş, değerli bir şeydi. Kısa siyah pelerinler atında dirseklere kadar uzanan beyaz glase eldivenleri, belleri, "frufru"lu etekleri, nazik peçeleri, biçimli başları, çene ile göğüs arasından görünen bir parçacık taze tenleri, zarif kıvrımlar yapan omuz hareketleri, yanlardan taşan birer top karanfil kakülleri, "verven" ve menekşe rayihaları, esrarlı halleri ile bu kadınlar durup durup seyredilecek ve bakıp bakıp ah çekilecek kadar nefisti"* (Karay 2009:114).

Çarşafın yasaklanmasının nedenleri arasında kötü amaçlara alet edilmesi, erkeklerin çarşaf giyerek yaptıkları soygun ve yasadışı fiiller gösterilmiştir. II. Abdülhamid'in eleştirilerin hedefinde olması ve suikast ihtimali de çarşafın yasaklanmasının nedenleri arasında sayılmıştır. Ancak bu yasakların da çok etkili olmadığı anlaşılmıştır (Cantemir 2005:48). Son Osmanlı döneminde kadın giyimiyle ilgili gelen ayrıntılı bilgilerin toplumun ne kadarını kapsadığı ise belirsizdir. Giyim şekillerinin keskin sınırlarla belli olmayan bir olgu olduğu, bahsedilen farklı giyim tarzlarının aynı

dönem içerisinde görülebileceği unutulmamalıdır. İstanbul'da bu tür yasaklar ve fermanlar gündemdeyken Anadolu'da herhangi bir ferace ve çarşaf tartışması görülmemekte; ayrıca Anadolu kadınlarının peçe ve yaşmak kullanma alışkanlıklarının olmadığı da bilinmektedir. Bakıldığında kadın giyimine dair yasaklama ve uyarıların o dönemde kamusal alan sayılan pazar yeri, meydan gibi mekanları kapsadığı görülmektedir. Bu da kadının giyim kuşamının mekansal bir ayrıma tabi tutulduğunu göstermektedir (Aksoy 2005:58).

On dokuzuncu yüzyılda bürokratik elit grubun öncülüğünde bir değişim hareketi başlatılmıştır. Bu bürokratik elit Batı'daki modernleşmenin ancak Batı'ya ulaşmakla elde edilebileceğini düşünmüş bütün yönleriyle Osmanlı'nın yüzü Batı'ya döndürülmüştür. Bunun başlıca sebebi modernleşmenin Batı ile eş değer tutulmasıdır. Bürokratik elitin "ideal toplum" olarak ifade ettiği, özlediği toplum yapısı Batılılaşma ile mümkündü. "İdeal toplum" söylemi var olan toplumsal yapıya dayanmayan, aydın kesimin kafasında kurgulanan bir yapı arz ediyordu (Çaha 1996:100). Devletin bu sayede kurtarılabileceğini düşünen bürokratik elit grup aynı zamanda Osmanlı'da meşruiyetin kaynağı olan din olgusunun yerine aklı geçirmek suretiyle Batı'dakine benzer Osmanlı aydınlanmasını ortaya çıkartmayı amaçlamıştır. Bu dönemde toplumla bürokratik elit arasında bir amaç ve kaygı farklılığı gözlemlenmektedir. Toplumdan ve onun beklentilerinden farklı düşünen ve değişime karar veren bürokratik elit toplum içerisinde kendisine karşı duran kesimleri gericilikle suçlamış ve dışlamıştır. On dokuzuncu yüzyıldaki modernleşme çabaları anayasal rejimin ve parlamenter sistemin kurulması, idari reformların ortaya konması ve eğitimin modernleştirilmesi noktalarında yoğunlaşmıştır. On dokuzuncu yüzyılın başından itibaren hızlanan değişim hareketi üçüncü çeyreği itibariyle Osmanlı meclisini ortaya çıkarmış, bu yüzyıl içinde 1808 Sened-i İttifak, 1839 Tanzimat Fermanı, 1856 Islahat Fermanı, 1876 Kanun-i Esasi gibi önemli değişim süreçleri ortaya konmuştur (Çaha 1996:91).

Modernleşme çabaları yönetsel ve hukuksal reformlarla kendisini göstermesinin yanında eğitim alanında özellikle de kadının eğitimine yönelik reformlarla da dikkat çekmektedir. Değişim projelerini topluma yansıtmak, toplumun çoğunluğunu oluşturan kadınlar eliyle gerçekleştirilmiş, kadınlar aracılığıyla modernleşme sağlamak hedeflenmiştir. Kadınlar dönüştürücü bir aktör olarak kabul edilerek, kadının elde ettiği haklar oranında Batı medeniyetinden yaklaşılıp uzaklaşıldığı düşünülmüştür (Çaha 1996:93). Tanzimat dönemi kadınların kamusal alandaki eğitim kurumlarında okumalarını sağlanmıştır. 1842 yılında kadınlara ilk kez Tıp Fakültesi bünyesinde hemşirelik eğitimi verilmeye başlanmış, 1858 yılında kız rüştiyelerinin açılmasıyla bu eğitim yaygınlaştırılmıştır. Başlatılan sanayi hamlesinin iş gücü ihtiyacı nedeniyle kadınlar 1869 yılından itibaren sanayi mekteplerinde eğitim görmeye başlamışlardır.1870 yılında ise Dar-ül Muallimat (Kız Öğretmen Okulları)'ın açılmasıyla da kadınların ülkenin değişik noktalarına giderek diğer kadınların eğitim almasına vesile olması sağlanmıştır. Tüm bu gelişmeler kadınların kamusal alanda görünürlüğünü arttırarak, kadınlara kamusal alanda istihdam alanı açılmasına sebep olmuştur.1873'te ilk kadın öğretmen ataması, 1883'te okullara yönetici olarak kadın ataması yapılması, kamusal alanda kadın görünürlüğünün ilk örnekleri sayılır

(Çaha 1996:95-98). 1911'de kızların devam sağladığı ilk lise açılmıştır ki bunu 1913'te çıkarılan Tedrisat Kanunu takip etmiştir. Nihayet 1914'te Darülfünun'da (üniversite) kadınlar için düzenlenen konferanslar kız öğrencilerin eğitime katılmasının ilk aşaması olmuştur. Bu konferanslara devamlılık gösteren kız öğrenciler yıl sonunda yapılan sınavda başarı göstermeleri durumunda İnas Darülfünunu'nun (Kız üniversitesi) ilk öğrencileri olmuşlardır. Süreç, kız öğrencilerin 1921-1922 döneminde Hukuk ve 1922-1923 döneminde de Tıp Fakültesi'ne kabul edilmelerine kadar varmıştır (Taşkıran 1973:43).

Modernleşme adımlarıyla birlikte yayılan Batılı ögelerle toplumun tüm kesimleri farklı oranlarda da olsa değişime uğramıştır. Bu toplumsal değişim kadını da içine alarak kadının sosyal ve siyasi alanda tartışmaların ana aktörü ve dönüştürücüsü olması yönünde gelişim göstermiştir. Eğitimde yaşanan gelişmeler, kız okullarının yaygınlaşması onların meslek edinmelerine imkân sağlamış bu da kadınların geleneksel hayat tarzından uzaklaşmalarına neden olmuştur. Bu değişim hem sarayda hem de sarayın dışında gözlemlenirken Avrupa malları satan mağazaların açılması ve Avrupa giyim modasının yaygınlaşması da kadınların dış görünümü ve kıyafetlerinin batılılaşmasına ve kadın sosyal hayatının buna paralel olarak dönüşmesine yol açmıştır. Kadın giyiminin dönüşüm sürecinde somut olarak gündeme getirilen istek peçenin kaldırılması ile başlamıştır. Peçe kadının sosyal hayattaki varlığı açısından en önemli sorun olarak görülmüştür. Dergi yayınlarında dile getirilen peçenin kaldırılması yönündeki bu istek kadının iş hayatında peçe nedeniyle karşılaşacağı zorluklar öne sürülerek desteklenmiştir. Bu tartışmada peçe, kadının annelik ve eşlik görevleri dışında yapılacak işlerde bir engel olarak görülmüştür. Kadının giyimi konusundaki tartışmaların kadının sosyal alanda görünürlüğünü kolaylaştırmak amacıyla yapılması gereken değişiklikler etrafında dile getirildiği gözlemlenmiştir. Aynı zamanda iş hayatında var olmaya başlayan kadınların rahat hareket edebilmeleri ve çalışabilmeleri adına kıyafetlerde kendiliğinden gelişen bir değişim de görülmektedir (Aksoy 2005:67-68).

Savaş yılları kentli kadınların sosyal hayatını birçok açıdan etkilemiştir. Cephedeki askerlere yardım amacıyla birçok dernek kurulmuştur. Amaçları arasında askerlere kimsesizlere, kadınlara yardım etmek olan bu dernekler, kadınların eğitilmesi noktasında da çalışmalar yapmışlardır. Savaşın varlığı kadınların çalışma hayatına başlamaları konusunda etkili olmuştur. 1914 yılındaki savaşla birlikte erkeklerin cepheye gitmesiyle postane, telgrafhane, hastane gibi yerlere kadın memur atamaları gerçekleştirilmeye başlanmıştır. 1915 yılında ise Osmanlı Ticaret Bakanlığı "Kadın Amele Ordusu" kurulması yönünde kanun tasarısı hazırlayarak kadınların tekstil endüstrisinde çalışmasını sağlanmıştır. Kadının iş hayatında bulunuyor olması onların dış giyimlerinde başlarını bağlama şekillerinde belli farklılıklara gitmelerine yol açmıştır. Yine 1915 yılında çıkarılan bir düzenleme ile çarşafın devlet dairelerinde iş saatleri içerisinde çıkarılmasına izin verilmiş olduğu da bilinmektedir (Abadan Unat 1982:11).

Kadınlar çalıştıkları yerlerin çeşitlilik kazanmasıyla zaman içinde mesai saatlerine alıştırılmış, iş hayatına hazırlanmışlardır. Batı tarzı giyim kuşamın yaygınlaşmasıyla kadınlar sokakta farklı görünümlerle dolaşmaya başlamışlardır. Meşrutiyet senelerinde etek ve pelerin olarak iki parça halinde giyilen çarşaf gittikçe değişmeye başlamış, ilk olarak pelerinler kısaltılmış sonra açık kollar uzun eldivenler giyerek örtülmüştür. Bunu sonrasında eteklerin kısalması izlemiştir. O dönemde bu tür çarşafa *tango çarşaf* denilmiştir (Taşçıoğlu 1958:52). Birinci Dünya Savaşı sonralarına denk düşen bir dönemdeyse artık çarşaf etekleri o kadar daraltılmıştır ki günlük hayatta kullanımında zorlanan kadınlar bunu eteklerine yırtmaç açarak gidermiştir ve bir yırtmaç modası ortaya çıkmıştır. Pelerin modasının da yayıldığı bu dönemden sonraki yıllarda ise pelerinin yerini başörtüsünün alması, süreç içinde değişen görünümler olarak karşımıza çıkmaktadır. (Akkent ve Franger 1987b:186).



Görsel 4: 1924 Kıyafeti üzerinde çarşafın pelerinini taşıyan bir kadın (Akkent ve Franger 1987a)

Osmanlı'nın son dönemlerinde kadının iş hayatına atılmasının sonucu olarak farklılaşan toplumsal rolleri nedeniyle İslam'ı çağın gerektirdiklerine göre değiştirmek gerektiği; bu minvalde peçenin ve tesettürün kaldırılmasını talep eden belli topluluklar oluşmuştur. *Kadınlar Dünyası* dergisi kadın kıyafetinin dönüştürülmesi ve özellikle peçenin kaldırılması konularında fikir geliştiren kişileri etrafında toplayan bir dergi olmuştur. Bu konu üzerine *Kadınlar Dünyası* dergisinde Mükerrem Belkıs Aksaray şu ifadelere yer vermiştir:

> *"Şimdi kıyafetimizde bir şey var; o da dünya ile yüzümüzün arasındaki perde ... Islah-ı tesettürde, bizi gûl-i beyâbaniye (gulyabani) benzetmekten ve memlekete ahlaksızlığın sirayetine vasıta olmaktan başka bir faidesi olmayan bu peçenin nazar-*

ı itibara alınarak kaldırılacağını ümid ederim. Buna mecburuz" ifadelerini kullanmış, kadının örtünmesinin kadını toplumsal yaşamın dışına ittiği konusunda ise "Çünkü biz de erkekler gibi muhit-i harici ile münasebet-dar [ilişkili] olacağız. Mesela iş evlerinde, mağazalarda ve ileride dahil olacağımız mevkilerde peçe bize bir engel olacakdır" (Aksaray h.1329 akt. Çakır 2011:253).

Peçenin dinde yeri olmadığı, kadınları toplumsal dünyanın dışına iten bir örtü biçimi olduğu ve ahlakın tek kaynağı olamayacağı gibi argümanlarla da peçenin kaldırılması desteklenmiştir.

Dönemin var olan düşünce akımları kadın, kadının kamusal alanda varlık göstermesi ve örtünme konularında fikir geliştirilmiş, dergi ve yazılarda kadın konusu üzerine tartışmalar yürütmüştür. İkinci Meşrutiyet'le birlikte farklı fikirler kamusallaşmış ve yayınlanan dergilerle geniş etki alanları oluşturmuş, kamuoyu oluşturabilmişlerdir. Bu dönemde öne çıkan üç düşünce akımından söz edilebilir. İslamcılık, Batıcılık, Türkçülük. Üç düşünce akımının temsilcileri, siyasi gelişmeler karşısında benimsedikleri anlayış temelinde ve bir "ihtilal" olarak nitelenmeye başlanan 1908 Meşrutiyet olayı karşısında bir yenilik geliştirme arayışına girmişlerdir (Aktaş 2006:93). Bu üç düşünce akımı için de temel amaç, devleti kurtarmak olmuştur. Bu minvalde farklı fikir, çıkış ve kurtuluş noktaları önerildiği anlaşılmaktadır. Bilhassa kadının sosyal hayattaki yeri, kamusal alanda görünürlüğü ve tesettür konularında İslamcılık ve Batıcılık fikir akımlarının tartışmaları dikkat çekici olmuştur (Aksoy 2005:72).

İsmail Kara İslamcılığı *"XIX-XX. yüzyılda, İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, siyaset, felsefe, hukuk, eğitim ...) "yeniden" hayata hakim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını Batı sömürgesinden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden ... kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri ağır basan siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların arayışların, teklif ve çözümlerin bütününü ihtiva eden bir hareket olarak. .. "* tarif eder (Kara 1986:15). İslamcı cereyan savunmuş olduğu görüşleri, Kur'an esasları üzerine inşa edilen küçük bir toplumun dünyanın en büyük medeniyetlerinden birine İslam medeniyetine dönüşmüş olmasına dayandırmaktadır. Bu medeniyet maddi ve manevi nüfuz elde etmiş ve yüzyıllar boyu kıtalara hükmederek parlak bir medeniyet meydana getirmiştir (Tunaya 1998:13). İslamcılık akımı içerisinde üç farklı grup ortaya çıkmıştır ki bunlar öze dönmeyi öne çıkaran, *Volkan* yayın organıyla bilinen, Derviş Vahdeti liderliğindeki İttihadı Muhammedi, bu gruptan daha az etkili olduğu görülen Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye derneği etrafında toplanan, her ikisi de şeyhülislamlık yapmış Mustafa Sabri ve Musa Kazım gibi önde gelen isimlerle tanınırlık kazanmış ikinci grup ve Sırat-ı Müstakim dergisi etrafında toplanan, İslamcılar ve genç ulemayı içine alan içlerinde Sait Halim Paşa, Mehmet Akif, Ahmet Hamdi Aksekili gibi isimlerin bulunduğu üçüncü gruptur. Üçüncü grup sonraları çizgisini daha da netleştirmiş yayın organının ismi *Sebilürreşat* olarak değişmiştir (Aktaş 2006:95).

İslamcılık, Osmanlı'yı eski günlerine döndürme amacının etrafında Batı'dan tam olarak ne alınacağı sorusu ve sorunuyla ilgilenmiştir. Osmanlı ve Batı'nın iki ayrı medeniyet olduğu vurgusu yapılarak elemeden geçirmeden birebir taklidin yanlış olduğu savunulmuştur. İslamcılık, kurtuluşu Batıya dönmekte değil İslam'ın özüne dönmekte görmüşlerdir ki bu da Kur'an ve sünnette yeniden yapılanma sürecini ifade eder. Batı'nın tekniğinin alınması noktasında bir eleştiride bulunmayan İslamcılık sosyal ve ahlaki taklidi eleştirmiş ve önüne geçilmesini istemiştir (Aksoy 2005:74). Kadının sosyal konumu ve kamusal görünürlüğü noktasında İslamcılık, kadının geleneksel hayatın dışına çıkmaması gerektiğini savunmuş kadınların eğitim almalarına karşı olmamış ancak belli şartlara bağlamıştır. Bu noktada İslamcılar arasında belli görüş farklılıkları olduğu söylenebilir. Musa Kazım Efendi kadınların ilim yapmalarının çok da gerek olmadığı onların varoluş amacının çocuk doğurmak ve terbiye etmek olduğunu ifade etmiş, ilim tahsilinin kadın erkek bütün Müslümanlara farz olsa da orta ve lise tahsilinden sonra kadınların okumalarını gerekli görmemiştir. Bu fikir kadın ve erkeklerin tamamının yüksek tahsil yapabilmelerine imkan olmaması ve bu noktada evi geçindirecek olan erkeğin öncelenmesi gerektiğine dayandırılmıştır (Aktaş 2006:99; Berkes 2003:446). Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi ise kadınların cahil kalmasının istenecek bir şey olmadığını ancak eğitim görmekten kastın piyano çalmak, Fransızca konuşmak, roman okumak olarak kabul edilmesini istemediklerini ifade etmiş, kadınların okumasının meşru ve makul bir zemine oturması gerektiğini savunmuştur. Kadınların kendilerini geliştirebilmeleri için "illa yabancı namahrem erkeklerle mi görüştürülmeleri lazımdır" diyerek kadın- erkek eğitiminin aynı ortamda alınması ve içeriği konularında eleştirilerde bulunmuştur. Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi tesettür konusunda ise kadınların yüzlerinin avret olmadığı ve kapatılmasının lazım olmadığını kabul etmenin yanında erkeklerin kadınlar kadar iffetli olmadıkları, kadınların erkeklerin bakışlarından zarar görmemeleri, kendi menfaatleri gereği yüzlerini kapatmaya mecbur olduklarını ifade etmiş, yüzlerini kapatmalarının kadınların çıkarına olduğunu belirtmiştir (Mustafa Sabri 1984:152-54). Mustafa Sabri Efendi kadınların devlet dairelerinde çalışmaları konusunda ise görüş bildirenleri eleştirerek, İslam'da böyle bir şeyin olmadığı ve bunun gerçeği bükerek İslam'ın içine sokulmak istenen bir durum olduğunu savunmuş, kadın erkek eşitliği savunucularını ve İslam'ın içinde böyle bir şeyin varlığını savunan Müslümanları eleştirmiştir. (Aktaş 2006:100) İslamcılık içerisindeki önemli isimlerden Said Halim Paşa ise kadın konusunu Osmanlı'nın toplumsal çöküntüsünün bir neticesi olarak görmesinden dolayı ele almıştır. *"Zamanımızda bazı kadınlar, tesettürden kurtulmak, devamlı surette erkeklerle temasta bulunmak, hürriyet ve serbestlik elde ederek Batılı kadınlar gibi yaşamak istiyorlar"* (Said Halim Paşa 2022:137) ifadelerini kullanarak bu konunun kadın hakları özelinde medeniyetlerin ileri ya da geri olması zemininde tartışılmasını yanlış bulur (Yıldırım 2021). Medeniyetlerin ilerlemesiyle kadın hakları arasında bir ilişkiselliğin bulunmasının milletler tarihinde var olmamış bir vakıa olduğunu öne sürerek tarihsel bir temellendirmede bulunur. *"Kadının da bir medeniyet unsuru olarak kıymet ve önem taşıdığına şüphe yoktur. Buna hiçbir şekilde itiraz edilemez."* (Said Halim Paşa 2022:138) olduğunu vurgulayan Said Halim Paşa hak ve hürriyetlerin

toplumsal yapı içerisinde kendiliğinden sürecin bir getirisi olarak doğup geliştiği düşüncesini taşır ve bu minvalde tarım toplumunda köylü kadınların köylü erkeklerle eşit haklara sahip olduklarını ve bunun doğal bir sürecin neticesi olduğu örneğini verir. O, dönemin kadınlarında görülen hak talebinin toplumsal yapının gerektirdiği bir talep olmadığı ifade eder ve bu talepleri yabancı tesiriyle açıklar (Yıldırım 2021). Toplumsal yapı temelli bir yorumlamada bulunduğu anlaşılan Said Halim Paşa, kadının toplumdaki değişen konumunu sürecin bir getirisi olarak görerek kadınların giyimlerinde ve davranışlarındaki değişimin halk tarafından kabul görmediği ve öfkeye sebep olduğunu da ifade etmiştir (Aksoy 2005:76). Genel itibariyle İslamcılık, toplumun İslami kurallara geri dönmesi, aile hukukunun İslami prensiplere göre düzenlenmesi gerektiğini, kadının eğitiminin onu kamusal alana sokmak için değil, sağlıklı dindar nesiller yetiştirmek amacıyla olduğunu düşünmektedir (Çaha 1996:106). İslamcıların modernleşme ve ilerleme karşıtı olduklarını ifade etmek yanlıştır. Onlar Batılılaşmanın İslam kültürüyle ne denli bağdaşıp bağdaşmayacağını problem etmişlerdir (Göle 2011:57). İslamcılık üzerinden fikir geliştiricilerin Batılılaşmaya ve Batıcılığa karşı savunma mekanizması geliştirmek, bu minvalde fikir ve eleştiri üretmek, kendini, değerlerini, bütünüyle manevi varlığını korumaya almanın yanında ve ötesinde, Said Halim Paşa örneğinde olduğu gibi dönem ve süreç okuması yaptıkları da görülmüştür.

Batıcılık ise Osmanlı'nın kurtuluşunun ancak Batıya yönelerek, Batının izinden giderek mümkün olacağını savunmuştur. Daha önceki Batılılaşma hamlelerinin başarısız olmasının nedeninin yeterince ileri gidilmemiş olmasından kaynaklı ve Batılılaşmanın tercihe bırakılacak bir mesele olmadığı düşünülmüştür (Lewis 1984:235). Batıcılara göre *"Osmanlı İmparatorluğu için tek kurtuluş yolu vardır, o da bu yüzyılın fikir ve ihtiyaçlarına uygun medeni bir devlet ve millet halini almaktır, yani ilmi manasıyla garplılaşmaktır"* (Tunaya 1996:79). Batılılaşmanın önündeki en büyük engeli genel itibariyle din, özel olarak ise kadınların durumu olarak görülmüştür. Batıcılara göre geriliğin ortadan kaldırılması Osmanlı'nın getirmiş olduğu geleneğin terk edilmesiyle mümkündür. Radikal Batıcılar, Batının bütünüyle taklit edilmesinin tek kurtuluş olduğunu savunurken, ılımlı Batıcılar ne düzeyde hangi alanlarda taklit edilmesi gerektiğine dair bazı tartışmalar sürdürmüştür. *İctihad* dergisi etrafında toplanan bu iki gruptan kişiler arasında Abdullah Cevdet, Ahmet Rıza, Celal Nuri, Kılıçzade Hakkı, Tevfik Fikret, Mustafa Asım gibi isimler yer almıştır (Aksoy 2005:77). Ilımlı Batıcılardan Celal Nuri medeniyeti teknik ve gerçek medeniyet olarak ayırarak teknik medeniyetin Batıdan alınması gerektiğini, Batı'nın tekniğin zirvesinde olduğunu fakat gerçek medeniyete ulaşamadığını, hiçbir zamanda ulaşamayacağını ifade ederek (Lewis 1984:234) kadınların içinde bulunduğu durumun İslam'a uygun reformlarla düzeltilmesi gerektiğini savunmuş ve bunu bütün reformların önüne koymuştur (Caporal 1982:89-90). Radikal Batıcıların önde gelen isimlerinden Abdullah Cevdet ise Batılılaşmayı bir bütün olarak görmüş, tamamıyla alınmasını savunmuş, Batılılaşmanın ancak böyle başarıya ulaşacağını düşünmüştür. Bu konuda "Bir ikinci medeniyet yoktur; medeniyet Avrupa medeniyetidir, bunu gülü ile dikeni ile isticlas etmek mecburidir" (Abdullah Cevdet 1329/1911 akt. Lewis 1984:235) ifadelerini kullanmıştır. Aynı

zamanda kadın konusunda sıklıkla yazan ve fikir geliştiren, "hem Kur'an'ı hem kadınları aç!" sloganıyla hareket eden Abdullah Cevdet, temel görüşünü kadınların tesettürden kurtulmaları üzerine kurmuş, kadınların başlarını açmalarını temel mesele olarak görmüştür. Kadınların kendi hayatları için kendi kararlarını verebileceklerini, istedikleri gibi giyinecek, evlenecek ya da boşanabileceklerini dile getirmiş, İkinci Meşrutiyet döneminde tesettüre savaş açan ilk kişi olmuştur (Berkes 2003:444). Yine Batıcı fikirlere sahip Selahattin Asım da *Türk Kadınlığının Tereddisi* (1905) kitabında ifade ettiği üzere Türk kadınlarının uzun yıllardan beri dini kurumların baskısı altında ezildiği bu sebeple doğal yeteneklerini kaybettiğini savunmuş bu durumun başlıca sebebini kadınların çarşaf giymeleri olarak görmüştür (Aktaş 2006:108). Kadını sosyal hayata katmanın tesettürden kurtarılmayla eş değer tutulduğu bu düşünce yapısında kadınların istediklerini giyinebilmelerinin içinde yalnızca başlarını açma seçeneğinin olması, modernleşmenin ana maddesinin ve tek eksiğinin kadınlar olarak görülmesi ve projenin kadınların örtüleri üzerinden yürütülüyor olması, "kadın haklarını savunmak" olarak görünen fikri bütünün içinde "din ve dünya görüşüne göre durumu kullanmak" olduğunu göstermekte bu da Batıcılık fikri ve fikir geliştiricilerinin handikapları olarak görünmektedir.

Türkçülük akımı ise Osmanlı'nın kurtuluşunun Türklüğün İslam'ın önüne konularak mümkün olacağını savunmuş, İslam'ın içinde kaybolan Türklüğü tekrar ön plana çıkarmayı istemişlerdir. Ziya Gökalp, Ahmet Ağaoğlu, Hamdullah Suphi, Ömer Seyfettin, Yusuf Akçura gibi isimler bu akımın önde gelen isimleridir (Caporal 1982:91-92). Türk Yurdu, Yeni Mecmua gibi yayın organları vesilesiyle fikirlerini kamuoyuyla paylaşan Türkçüler, Türk Ocağı'yla da fikirlerini kurumsallaştırabilmişlerdir. Birleştiricilik noktasında İslam'ı değil Türklüğün birleştiriciliğini öneren ve önemseyen bu akım Türk Birliği'ni kurabilmeyi hedeflemiş, Turancılık fikriyle hem İttihat ve Terakki üzerinde hem de Cumhuriyet'in kurulmasında etkili olmuştur. Ziya Gökalp'in Mustafa Kemal'in fikri dünyası için önemli bir isim olduğu da bilinmektedir. Ziya Gökalp'in fikir dünyasında İslam, Türklüğün bir zenginliği olarak görülmektedir ve arka plandadır. Türklüğün İslam'ın içinde erimesine karşın İslam'ın Türklüğün içinde erimesi hedeflenmiştir. Teorik olarak bu durumun bir tür sekülerleşme hedefi taşıdığı yorumu yapılabilir (Aksoy 2005:82). Kadın ve aile konusunda Ziya Gökalp, Türklerin Batılılaşmak için kendi tarihlerine bakmalarının yeterli olacağı, demokrasinin de feminizmin de Türklerin tarihine bakılarak erişilebilecek gerçeklikler olduğunu düşünmektedir. Ona göre eski Türklerde göçebe yaşam içerisinde feminist bir yaklaşım ağırlıktaydı ve kadın erkek eşitliği söz konusuydu (Çaha 1996:101). Ziya Gökalp'in İslam öncesi dönemlerde bulunan Türk aile yapısını canlandırma gayreti, geleceğin Türkiye'sinin kadın ve aileyi ele alış şeklini etkileyecektir (Aktaş 2006:113). Kadının özgürlüğü problemini sosyal hayata katılım, eğitimde fırsat eşitliği ve evlilik, boşanma, miras gibi konularda eşitliğin sağlanması konularında ele almış olan Ziya Gökalp'in tesettürle ilgili yorumu kadınların başlarını örtmelerinin yalnızca bir alışkanlık olduğu bu sebeple sürdürüldüğü buna devam etmenin kadına hakaret olacağı yönündedir (Aktaş 2006:114). Yine Türkçülük akımı içinde anılması gereken, romanlarındaki kadın kahramanları Türkçülük akımı etkisiyle oluşturmuş Halide Edip Adıvar ise

tesettür hakkındaki görüşünü 1912 yılında çıkarmış olduğu *Yeni Turan* romanında kadın karakter üzerinden tasvir ederek anlatmıştır. Romandaki kadın kahraman Kaya, çarşafını çıkarmış, uzun ve bol kurşuni renkteki cübbesiyle birlikte beyaz başörtüsü kullanan Yeni Turan giysisi içerisindeki ideal Türk kadınıdır (Adıvar 1982). Bu ideal Türk kadını giyinişi tasviriyle Halide Edip Yeni Turan giysisini oluşturmuş, düşünce şekline özgü bir Türk tesettürü kurgulamıştır. Sonuç itibariyle Batıcılar arzu ettikleri medeniyetin önündeki engelin İslami gelenekler olduğunu düşünmüş ve kadının İslami gelenekten kopmasını başlıca amaç olarak belirlemişlerdir. İslamcılar ise Batıcıları Batı medeniyetini tümüyle taklit ettikleri yönüyle suçlamış, toplumun ahlaki anlamda korunması gerektiğini, bununsa İslami kuralların gerçekleştirilmesiyle mümkün olacağını savunmuşlardır. Türkçüler ise toplumun ahlaki açıdan düzenlenmesinin İslam dinine indirgenmemesi gerektiği, ideal Türk toplumun eski Türk adetleri ve yaşayışında aranması gerektiğini savunmuşlardır (Göle 2011:58).

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ise kapsamlı bir dönüştürme hedefleyen tepeden inme bir modernleştirme hareketi olarak anlaşılmaktadır. Modernleşme Batılı olmayı hedef almıştır. Bu aşamada homojen bir kamusal alan ortaya çıkarmak başlıca gaye olmuştur ki bu yolda var olan bütün kimlikler bir üst kimlik altında eritilmeye çalışılarak kamusal alanda varlık göstermeleri istenmiştir. Laiklik ve Türklük etrafında şekillenen üst kimlik bu özellikleri itibariyle Osmanlı kültürel kimliğinden kopuşu simgelemiştir. Oluşturan yeni kamusal alana istenen kimlik dışında kalanlar ne kadar varlık göstermeye çalışsa da girememiştir (Aksoy 2005:15).

2.2 Cumhuriyet Dönemi Başörtüsü Tartışmaları

Cumhuriyet modernleşmesi, bazı açılardan Osmanlı batılılaşmasının devamı olarak kabul edilebilir ancak yakından incelendiğinde günümüz sorunlarının kaynağı olan radikal düzenleme ve kırılmaları içerdiği görülür. Bu açıdan bakıldığında 1923 sonrası Cumhuriyet dönemi, din anlayışı konusunda Osmanlı modernleşmesiyle doğal bir devamlılık içerisinde olmadığı hatta keskin ayrılıkları içerdiği söylenebilir (Kara 2022:30). Osmanlı, modernleşme karşıtı söyleme karşı mevcut din anlayışının düzenlenmesi, İslam'ın yeni yorumlarının oluşması yönünde adımlar atmıştır. Osmanlı'da batılılaşma adına yapılan tüm uygulamalar, modern olanla dinî olan arasındaki mesafenin kapatılma çabası, modernleşme ile dinin uzlaştırılması olarak gözükmektedir. *"1923 sonrasında Cumhuriyet Türkiye'sinin din-siyaset-batılılaşma çizgisinde büyük ölçüde terk ettiği işte bu modernleşme ile dinîleşmeyi birlikte götürme istikametindeki üst siyasettir"* (Kara 2022:32). Cumhuriyet rejimi ortaya konulan bütün devrimlerin yanında kendisini kadın imajı üzerinden Osmanlı toplumundan ayırmaya çalışmış, kadın ve kadın kıyafetindeki değişimi medeniyete açılan bir kapı olarak görmüştür. Bu durum kadın konusunun önemli bir politik malzeme haline gelmesine yol açmıştır. Osmanlı'nın son yüzyılından itibaren kadınların elde etmeye başladıkları haklar Cumhuriyet rejimiyle bağdaştırılarak kadınlar ve cumhuriyet arasında bir minnettarlık ilişkisi meydana getirilmeye çalışılmıştır. Kadınlara

verilen haklar, yapılan reformlar, kamusal alana çıkışları ile ilgili olarak geçmişteki mücadeleleri hiç var olmamış izlenimi verilmiştir (Çaha 1996:119). Bu bölümde Mustafa Kemal Atatürk'ün devrimler dönemi öncesi süreçteki tutumu, devrimler dönemi ve giyim-kuşam, kadın açısından getirileri son olarak 1960'lar ve sonrası dönemde kentleşmeyle birlikte Türkiye'deki başörtüsü tartışmaları ele alınacaktır.

2.2.1 Devrimler Dönemi

Mustafa Kemal Atatürk, temel yaklaşımları ve dünya görüşü itibariyle başına geçmiş olduğu hareketin ideolojisiyle ciddi farklılıklar göstermesi nedeniyle, birlikte çalışacağı kadro ile öncelikli hedefe ulaşılıncaya kadar sürecek olan bir beraberlik planlamıştır. Kendisinin 1920-23 meclisindeki üyelerin bir bölümüyle Misak-ı Milli dışında ortak paydasının olmadığının bilincindedir. Aralarındaki farklılık bilimcilik- İslamcılık, Türkçülük- Müslüman Milliyetçiliği kaynaklı uyuşmazlıkların yanında ideal rejim, siyasi sistem, liderlik gibi alanlarda da mevcuttur. Mustafa Kemal, Batıcılık ve bilimciliğini askıya almak zorunda kalmakla birlikte Avrupa'nın taklit edilmesini yeren ifadelerde bulunarak Avrupa medeniyetine olumsuz atıflarda bulunan meclise göre hareket eden bir siyaset yürütmüştür. Mustafa Kemal bilimci ve garpçı görüşlerini ancak satır aralarında dile getirebilmenin yanında "çoğunluğunun temel siyasi hedefi, itilaf devletlerinin esiri olduğunu düşündükleri padişahın temsil ettiği saltanat ve hilafet makamlarını kurtarmak olan bir topluluğu, kafasındaki ideal rejim olan "cumhuriyet" in yasal altyapısını oluşturma alanında kullanma mecburiyetinde bulunduğunun da bilincindedir" (Hanioğlu 2023:326). Buna örnek olarak Büyük Millet Meclisinde yapmış olduğu ilk konuşmada meclisin çalışma programı hedefinin "makam-ı hilafet ve saltanatı ecnebi tazyikatından" kurtarma ve Osmanlı devletini "inhilal ve esaretten tahlis" olduğunu ifade etmesi verilebilir. İstiklal Harbi koşulları Mustafa Kemal'in İslamcı gibi konuşan bir Batıcı, Müslüman milliyetçisi tezlerini savunan bir Türkçü ve monarşinin devamını sağlamaya çalışan bir cumhuriyetçi şeklinde davranmasına neden olmuştur. Aynı zamanda Hintli Müslümanların da yardımıyla yürütülen bir mücadeleye liderlik ediyor olması onu söylem olarak hilafetçi kimliğiyle hareket etmek zorunda bırakmıştır. 1920-1922 arası dönemde Mustafa Kemal'in söylem ve yorumlarının büyük bir kısmı kendi görüş ve değerlendirmelerini yansıtmaktan uzaktır. Bu zaman dilimi içerisinde, ilerleyen yıllarda gerçekleşecek inkılaplar hakkında herhangi bir ipucu verilmediği de anlaşılmaktadır (Hanioğlu 2023:323-30).

Cumhuriyet'in ilk dönemleri devrimler dönemi olarak bilinmektedir. 1924 yılına kadar dönemin gerektirdiği koşullar nedeniyle daha yavaş bir ilerleyiş söz konusuyken 1924 sonrasında yapılan reformlar daha hızlı ve etkili olmuştur. 1924'e kadar olan süreçte dinin Cumhuriyetle karşı karşıya getirilmemesine uğraşılmış ve din meşrulaştırma aracı olarak kullanılmıştır ki bunun en büyük örneği 1921 anayasasıdır. 1924 itibariyle dinin kamusal görünürlüğünün ortadan kaldırılmasının yanında

kontrol edilmesi gereken bir olgu olarak hareket edildiği bir süreç yaşanmıştır. Mustafa Kemal Atatürk'ün de bu dönemde dinle ilgili fikirlerinde değişiklik gösterdiği geçmişten farklı söylemleriyle ortaya çıkmaktadır. Nitekim 1 Kasım 1937'de yapmış olduğu bir konuşma bu duruma örnek gösterilebilir.

> *"Dünyaca malûm olmuştur ki, bizim devlet idaresindeki ana programımız, Cumhuriyet Halk Partisi programıdır. Bunun kapsadığı prensipler, idarede ve siyasette bizi aydınlatıcı ana hatlardır. Fakat, bu prensipleri, gökten indiği sanılan kitapların doğmalariyle asla bir tutmamalıdır. Biz, ilhamlarımızı, gökten ve gaipten değil, doğrudan doğruya hayattan almış bulunuyoruz"* (Atatürk 1959).

1 Kasım 1922 yılında saltanatın kaldırılmasıyla başlayan reform süreci ve gerçekleştirilen bütün reformlar birer laikleşme adımları olarak okunabilir. Bu yönden 1924 yılı bir dönüm noktasıdır. 3 Mart 1924 tarihinde Meclis Başkanlığı'na önerilen üç yasa tartışmaları beraberinde getirmiş olsa da mevcut siyasi atmosferin etkisiyle kabul edilmişlerdir. Bunlardan ilki halifeliğin kaldırılması ve Osmanoğulları soyundan olanların Türkiye dışına gönderilmesi (431 sayılı yasa), ikincisi din işleri, vakıflar ve genelkurmay bakanlıklarının kaldırılması (429 sayılı yasa) ve üçüncüsü öğretim ve eğitimin birleştirilmesidir (430 sayılı yasa) (Ozankaya 1990:207-11). Kabul edilen bu kanunlar Cumhuriyetin laikleştirilmesi noktasında önemlidir. 429 sayılı yasanın bir sonucu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuş, bu kurum yoluyla din işleri tamamen devlet bünyesi ve kontrolüne alınmıştır. Diyanetin kurulmasıyla birlikte dinin toplumsal gücünün devlet tarafından kontrolü amaçlanmıştır. İkinci Meşrutiyet itibariyle Şeyhülislamlığın gücünün günden güne azaltılması ve bunun sonucunda Cumhuriyet ile birlikte bu kurumun Diyanet İşleri Başkanlığı'na dönüştürülmüş olduğu yorumu yapılsa da Şeyhülislamlık ve Diyanet İşleri kurumları sahip oldukları yetki ve görevler itibariyle birbirinden çok farklıdır. Şeyhülislam dinî ve bir takım idarî hususlarda sultanın vekili görevini yürütmekte halifesi olan dini bir devletin padişahı tarafından atanmaktadır. Diyanet İşleri Başkanı atayan Türkiye Cumhuriyeti ise laik bir devlettir. Atanan diğer üst düzey memurlar gibi memur ataması yapmaktadır (Kara 2022:71). 1924 itibariyle Türkiye'de Diyanet İşlerinin kurulmasıyla birlikte tek bir din yorumunun devlet eliyle oluşturulması hedeflenmiştir. Özel alanda dini söylemin çeşitlenmesinin önüne geçilerek tek bir Müslüman algısı oluşturulması hedeflenmiştir.

Mustafa Kemal Atatürk, Cumhuriyet'in kuruluş dönemi ve sonrasındaki süreçte kadın hakları, kadın giyimi gibi konularda çeşitli yerlerde konuşmalar gerçekleştirmiştir. Kadın hakları ile ilgili bazı fikirlerini ifade etmişse de başörtüsü ve İslami giyim konularında net bir görüş belirtmemiştir. İlerleyen süreçlerde bu konudaki görüşlerini daha belirgin şekilde ifade ettiği söylenebilir. Kadın kıyafeti konusunda herhangi bir yasal düzenlemeye gidilmemiş olması Mustafa Kemal'in "umumi kültürü yükseltmek, her fırsatta ikna edici ve mantıklı telkinlerde bulunmak, açılanları korumak yoluyla ve bilhassa geleneğin kadınlar üzerindeki derin tesiriyle, az zamanda bu konuda da hedefe ulaşmanın

mümkün bulunduğuna" inanmasından kaynaklanmaktadır (Soyak 1973:278). Yasal yollarla örtünmenin kaldırılamayacağını ve ülke çapında bir infial yaratacağını ön gören Mustafa Kemal kadınların başlarını açmalarını teşvik edici konuşmalar yaparak kadınları bu yöne yönlendirmiştir (Aktaş 2006:158).

31 Ocak 1923 tarihinde İzmir eski gümrük binasında toplanan halka yaptığı konuşmasında ilk defa bu konuda açıklamalarda bulunarak kadınların görevinin analık olduğu, bu bakımdan kadınların her alanda yükselmeleri gerektiğini, bilim adamı olmaları yolunda erkeklerle aynı öğrenim kademelerinden geçmeleri gerektiğini dile getirmiş, sosyal hayatta erkekle birlikte yürüyen kadın figürünü öne çıkartmıştır. İslam dininin hiçbir zaman kadınların erkeklerden geri kalmasını istemediğini, erkek ve kadının bilgili olmasının öne çıktığını belirtmiş, dinin gerektirdiği örtünme şeklinin kadını sosyal yaşamdan ayırmaması ve edebe aykırı olmayacak şekilde basit bir görüntüde olması gerektiğini eklemiştir (Goloğlu 1971:84). Bu düşünceleriyle Atatürk'ün kadın konusunda annelik rolünü önemsemesinin yanında erkekle kadının sosyal alanda birlikte var olması konusunu öne çıkardığı görülmektedir. Yani ona göre kadın hem evinde çocuğunu bakmalı ve onu eğitmeli aynı zamanda erkekle birlikte sosyal hayatta, iş hayatında var olmalıdır. Mustafa Kemal 1923 yılında Konya'da Hilal-i Ahmer kadınlar şubesinin tertip ettiği çay ziyafetinde ise şu ifadeleri kullanmıştır:

> *"Dinimizin tavsiye ettiği tesettür hem hayata hem fazilete uygundur. Kadınlarımız şeriatın tavsiyesi, dinin emri mucibince tesettür etselerdi ne o kadar kapanacaklar ne o kadar açılacaklardı. Tesettürü şer'î, kadınlar için mucibi müşkilât olmıyacak, kadınların hayatı içtimaiyede, hayatı iktisadiyede, hayatı maişette ve hayatı ilimde erkeklerle teşriki faaliyet etmesine mâni bulunmıyacak bir şekli basittedir. Bu şekli basit heyeti içtimaiyemizin ahlâk ve adabına mugayir değildir"* (Atatürk 1959).

Atatürk bu sözleriyle var olan örtünme şeklinin dinin içinde olmayan bir halde olduğunu dile getirmiş, İslam dininin emrettiği tesettürün kadınlar için zorluk çıkartmayan, onların sosyal hayatta, iş hayatında, eğitim hayatında erkeklerle birlikte var olmasına engel olmayacak basit şekilde olması gerektiğini ifade etmiştir.

Atatürk'ün dış giyim konusundaki uyarılarında öne çıkan noktanın Batı'nın gözündeki imaj olduğu görülmektedir. Batı'da Türk kadını için çizilen kötü imajın kadınların dış kıyafetlerinden dolayı olduğunu ve bu nedenle bütün Türk kadınlarının bu imajdan etkilendiğini belirtmiştir (Aktaş 2006:159). Atatürk bu konuda 1923'te İzmir'de yaptığı konuşmada *"Kasaba ve şehirlerde ecanibin nazarı dikkati en çok şekli tesettür üzerinde tesebbüt ediyor. Buna bakanlar kadınlarımızın hiçbir şey görmediklerini zannediyor. Mamafih icabı din olan tesettür, kısaca ifade etmek lâzım gelirse, denebilir ki kadınların külfetini mucip ve muhalifi adap olmıyacak şekli basitte olmalıdır"* (Atatürk 1959) ifadelerini kullanmıştır. Büyük şehirlerde var olan iki uç görüntüyü de yerici demeçler veren Mustafa Kemal, ya dışarıdan ne olduğu anlaşılmayan çok kapalı bir kılık ya da Avrupa'daki serbest balolarda bile az

rastlanacak açık bir giyinişin olduğunu söylemiş iki görüntünün de dine aykırı olduğunu ifade ederek kadın ve erkek rolünün ortaklığının giyime de sirayet etmesi gerektiğini vurgulamıştır (Goloğlu 1971:84).

Osmanlı'nın son dönemlerinden Cumhuriyet'e geçiş sürecinde kadın konusunun önemli bir gündem ve tartışma başlığı olduğunu ifade etmiştik. Osmanlı'nın geri kalmasına sebep olarak gösterilen, geri kalmışlığın sembolü olan kadın, Cumhuriyet döneminde bu defa modernleşmenin sembolü olarak görülmüş aynı zamanda politikanın da bir nesnesi haline gelmiştir. "Modern" kıyafetlerle kurgulanmış kadın tipolojisi Cumhuriyet'in gurur kaynağı olmuştur. Kadınların haklarına kavuşmaları için verilen mücadelenin istenen siyasi dönüşüm için kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda kadının sosyal hayattaki rolü, görevleri, giyimi gibi özelliklerini toplum nezdinde meşrulaştırmak amacıyla İslam öncesi eski Türk kadın tipi kullanılmıştır. Ziya Gökalp'in öncülüğünde Türkçülük akımının, dönüşümün gerekliliği konusundaki başlıca dayanağı kadının sosyal konumunun İslam'ın yanlış yorumlanması sebebiyle kötüleşmesi, ikinci plana atılmasıdır. Bu bağlamda Türk kadının toplumdaki rolü yeniden ele alınmıştır. Türk kadını ahlak, zekâ, fazilet, dürüstlük, fedakârlık gibi özelliklere sahip aynı zamanda hayırlı evlatlar yetiştiren bir annedir. Hem erkeğin yardımcısı hem de toplumsal üretime katılarak ülke ekonomisine katkıda bulunmalıdır. Kadının bu yeni konumlandırılmasıyla Batı'daki feminizm akımının karşısına milliyetçi kadın imgesinin inşa edildiği görülmektedir. Kadının eğitimi konusunda da eğitimli kadının yetiştireceği nesillere yapılan vurgu öne çıkmaktadır. Aynı zamanda eğitimle birlikte kadının ahlakının yükselmesiyle örtünmeye ihtiyaç kalmayacağı yönünde bir çıktı da beklenmektedir. Kadını sekülerleştirme amacı taşıyan bu düşüncenin arka planında gündelik yaşama katılan kadının dine daha az gereksinim duyacağına dair bir kanı yatmaktadır (Aksoy 2005:102-3).

Cumhuriyet Türkiyesi'nin ilk yıllarına dair analizlere Türk romanlarında da sıklıkla rastlanmaktadır. Bunlardan biri 1934 tarihinde yayınlanan Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Ankara* romanıdır. Yakup Kadri Selma karakteri üzerinden yaşananlara dair bir değerlendirme sunmuştur. Birinci bölümde İstanbullu bir ailenin kızı olan Selma'nın eşiyle Ankara'da yaşamaya başlaması ve Cumhuriyet elitleriyle halk arasındaki kopukluk anlatılmaktadır. İstanbul'daki Avrupai yaşamını özleyen Selma'yı Ankara'daki sosyal baskı rahatsız eder. Erkeklerle aynı odada oturması, birlikte at binmesi, yemek yemesi Ankara'daki muhafazakar halk tarafından hoş karşılanmaz. Arkadaşları olan Binbaşı Hakkı Bey'den savaşın yakında başlayacağını öğrenmesi üzerine ondan kendisini cepheye almasını ister ve Eskişehir'e hastabakıcı olarak gider. Kısa süre sonra Ankara'ya döndüğünde artık Selma'nın hayatı değişmiştir. İkinci bölümde ise zaferin üzerinden üç yıl geçmiş, Selma Binbaşı Hakkı Bey'le evlenmiştir. Bu bölümde lüks bir hayat yaşamaya başlayan bu çift üzerinden yeni dönemde ortaya çıkan yozlaşma ele alınmıştır. Savaş sonrası toplumun bazı kesimlerinin refahı yakalaması, Batılı değerlerin yaşatılmasıyla Ankara'nın balolar ve davetlerle dolu bir şehir haline gelmesi anlatılır. Ankara'da iki farklı hayat yaşanmaktadır. Biri Selma'nın yaşadığı muhittir ki burada insanlar hizmetçiler, yeni kıyafetler, balo ve partilerle hayatlarını geçirmeye başlamıştır. Diğer muhitte ise

oradaki insanlar için hayat daha iyi olamamış, zorluklarla dolu bir yaşam devam etmiştir. Selma'nın da katıldığı balolar üzerinden eşi Hakkı Bey'in keskin dönüşümü anlatılmıştır. O milliyetçi bir askerken balolarda sahte kibarlıklar gösteren, giyim tarzını değiştirmiş, Avrupalı gibi yaşama, onlara kendini beğendirme önceliği olan birine evrilmiştir. Yakup Kadri Neşet Sabit karakteri üzerinden ise gerçek Batıcılıktan anlaşılması gerekene dair görüşlerini anlatır. Neşet Sabit gerçek bir garpçı olabilmesi için Selma'dan bu uydurma hayatı bırakması, yeni Türkiye'nin kuruluşunda kendisine düşen sorumluluğu yerine getirmesini tavsiye eder. Üçüncü bölümde ise Selma'nın Neşet Sabit'le evlenip bir öğretmen olarak inkılaplar için çalıştığı anlatılır. Selma'nın, devrimleri ana gaye edinen bir karakter olarak anlatılması Cumhuriyetin hedef kadın profilini yansıtmaktadır (Karaosmanoğlu 1987).

Ankara'da da anlatıldığı gibi Türk kadının sosyal alanda görünürlük kazanması balolar yoluyla olmuştur. Milletvekili eşlerinin öncülük yaptığı bu baloları kadınların plajlarda görünmesi, spor kulüplerine katılması, bayram kutlamaları gibi etkinlikler izlemiştir (Caporal 1982:651). Kadının bu yeni hali, modern, eğitimli, sosyal eskiden ve gelenekselden farklı ve üstün kabul edilmiştir. Cumhuriyet kadını olarak ifade edilen kadın erkeğin yanında balo, konser vb. sosyal faaliyetlere katılım gösteren eğitimli, meslek sahibi kadındır. Tüm bu özellikler belli bir dış görünüşü de beraberinde getirmesi gerekliydi ki getirmiştir. Kadının dış görünüşündeki İslam'a dair tesettür, peçe gibi unsurlar geçmişle bağlantılı semboller olarak görülmüş ve devre dışı bırakılmıştır. Eski ve yeni, dün ve bugün ikiliğinde örtünme eskiyi modern giyim bugünü temsil eder hale getirilmiştir. Bu temsiliyetin Cumhuriyet'in istediği şekilde yurdun her köşesinde meydana gelmediği de görülmektedir. Bu anlamda Anadolu'nun her yerinde benzer bir dönüşüm yaşanmamıştır. Anadolu ile İstanbul ve büyükşehirler arasında var olan ayrım toplumsal farklılaşmayı güçlendirmiş, modernleşmeyle gelen yaşam biçimi Cumhuriyet'in kendisine bir üst sınıf ortaya çıkarmasına neden olmuştur (Aksoy 2005:105). Osmanlı'dan bugüne Türkiye'nin Batılılaşma sürecinde geleneksel ile modern arasında yürümeye çalışan kadınların çektiği zorluk tüm bu sürecin kendisini ifade etmektedir.

1924 yılında yapılan reformların üzerine fesin yasaklanarak şapka kanununun çıkarılması, Cumhuriyet hükümetinin giyim-kuşamda Batı'yı birebir örnek alma eğiliminde olduğunun simgesi, modernleşmenin çeşitli semboller üzerine güçlü vurgularla oluşturulmaya çalışıldığının kanıtı hükmündendir (Aktaş 2006:162). İlk olarak Kastamonu ziyaretinde şapkalı şekilde görüntü veren Mustafa Kemal daha önce hiç Kastamonu'ya gitmediği için ilk olarak onu şapkalı şekilde görmeleri için bu şehri tercih etmiştir. Şapkanın yaygınlaşması amacıyla Mustafa Kemal gittiği şehirlerde şapka takmış, sarığın dini bir sembol olduğunu ancak din adamları tarafından dini törenler esnasında kullanılması gerektiğini ifade etmiştir. Şapkanın görünür olması için seyahatleri sırasında 28 Ağustos 1925'te İnebolu'ya da gitmiş ve orada kadın giyimi hakkında açıklamalarda bulunmuştur.

"Seyahatim esnasında köylerde değil, bilhassa kasaba ve şehirlerde kadın arkadaşlarımızın yüzlerini ve gözlerini çok kesif ve itina ile kapatmakta olduklarını

gördüm. Bilhassa bu sıcak mevsimde bu tarz, kendileri için mutlaka mucibi azap ve ıstırap olduğunu tahmin ediyorum. Erkek arkadaşlar! Bu biraz bizim hodbinliğimizin eseridir ... Fakat muhterem arkadaşlar, kadınlarımız da bizim gibi müdrik ve mütefekkir insanlardır. Onlara mukaddesatı ahlakiyeyyi telkin etmek, milli ahlakımızı anlatmak ve onların dimağını nur ile, nezehatle teçhiz etmek esası üzerine bulunduktan sonra fazla hodbinliğe lüzum kalmaz. Onlar da yüzlerini cihana göstersinler ve gözleri ile cihanı dikkatle görebilsinler. Bunda korkulacak bir şey yoktur. Keskin bir gerçek olarak söylüyorum: Korkmayınız, bu gidiş zorunludur ve bu zorunluluk bizi yüksek ve önemli bir sonuca ulaştırıyor. İsterseniz bildireyim ki; bu kadar yüksek ve önemli bir sonuca ulaşabilmek için, gerekirse bazı kurbanlar da verelim. Bunun önemi yoktur. Önemli olarak şunu hatırlatalım ki, bu durumun korunmasında körü körüne bir inanış ve direniş, hepimizi her an kurbanlık koyun olmak gidişatından kurtaramaz" (Atatürk 1959).

Mustafa Kemal'e göre vatanın selamete kavuşması buna bağlıdır. Çünkü bu giyim tarzını korumakta direnmek Türk milletini yıkımına götürmekle eş değerdir (Caporal 1982). Dönem itibariyle dış görünüşe yapılan vurgunun bu denli yüksek olması, modernleşmeden anlaşılanın ilk etapta ne olduğunun göstergesi sayılabilir. Öncelikli olarak dıştan bakıldığında modern algılanmanın önemli bulunduğu yorumu yapılabilir.

Şapka kanunun hazırlığı yapılırken erkek giyimi gibi kadın giyiminin de çağdaş olması gerektiğini ifade eden, kadın kılık kıyafeti konusunda görüşlerini ve ifadelerini sıklaştıran Mustafa Kemal aslında şapka kanunu ve tesettür konusunun birbiriyle alakasını da ortaya koymuş olmaktadır. Memurların şapka giymeleri 2 Eylül 1925 tarihinde mecburi hale getirilmiş, 25 Kasım 1925'te ise şapka giyilmesi tüm erkek vatandaşlar için zorunlu olmuştur. Türk halkının genel başlığının şapka olduğu, fes ve sarığın geçmişe ait olduğu vurgulanmıştır. Şapka kanunu Erzurum, Kayseri, Sivas, Maraş, Rize gibi Anadolu şehirlerinde çok sert şekilde eleştirilmiş, protestolara neden olmuştur (Aktaş 2006). İskilipli Mehmed Atıf Efendi 1924 yılında Maarif Vekâleti'nin ruhsatı ile bastırdığı *Frenk Mukallidliği ve Şapka* isimli eseri nedeniyle şapka kanununa muhalefet ettiği gerekçesiyle 7 Aralık 1925'te tutuklanmış, eseri kanundan bir buçuk yıl önce çıkarmış olduğu ortaya çıkmasına rağmen serbest bırakılmamıştır. Ankara İstiklal Mahkemesince tutuklu yargılanan İskilipli Mehmed Efendi 4 Şubat 1926'da idam edilmiştir (Albayrak 2000). Şapka kanununa itiraz etmeleri gerekçesiyle İskilipli Mehmed Atıf Efendi, Müftü Ali Rıza Efendi, Şeyh Ahmet Efendi, İmamzade Mehmet Necati Efendi başta olmak üzere iki buçuk ay içerisinde toplam 57 kişi idama mahkûm edilmiş, yüzlerce kişi hapsedilmiştir (Aktaş 2006:179).

Giyim konusuyla alakalı Cumhuriyet döneminde iki kanun çıkarıldığı bilinmektedir. Bunlardan ilki yukarıda bahsedilen Şapka Kanunu, ikincisi ise Bazı Kisvelerin Giyilmeyeceğine Dair Kanun'dur. Kadın giyimine dair somut bir yasa bu dönem için bulunmamaktadır. Bu durumsa Atatürk'ün kadın

konusunun sürece ve çeşitli reformların yerleşmesine bağlaması ve teşvik yoluyla halledilmesinin gerektiğini düşünmesinden kaynaklanmıştır. Süreçte ise Şapka Kanunu'nun genel bir kıyafet kanunu olarak yorumlandığı ve uygulandığı gözlemlenmiştir (Aktaş 2006:189-91). Osmanlı ile bağdaştırılan fesin kaldırılarak Batı medeniyetiyle özdeşleşen şapka kullanımının yasalaşması, kadın tesettürünün ortadan kalkmasını hazırlayan bir aşama olarak gözükmektedir (Göle 2011:87). 1935'e kadar geçen süreçte kadınlar genel olarak çarşaf ve benzeri giyim ürünlerini bırakmış onun yerine Batılı giyim tarzı olarak yazları ipek kumaştan tayyör ve onun rengine uygun aynı kumaştan pelerin, baş için ise arkadan sıkılan tül örtü kullanmışlardır. Kış aylarında ise tayyör yünlü ipekten üretilmiş ve o şekilde kullanılmıştır. Bu dönemde önemli bir başka dış giyim ise manto olmuştur. Moda dergilerindeki birçok farklı çeşidi ve dikiş kurslarının da etkisiyle manto giyimi yaygınlaşmış artık kullanılmayan dış giyim ürünlerine alternatif olarak öne çıkmıştır. Kadınların başlarını bağlama şekilleri de gün geçtikçe değişiklik göstermeye başlamıştır. Önce çenelerinin altında bağladıkları başörtüsü, sonrasında sadece başı saran bir biçimde bağlamaya dönüşmüş 1930'lardan sonra bazı kesimlerse bu bağlama şeklini bırakarak yalnızca şapka takmaya başlamışlardır (Taşçıoğlu 1958:81-82). Baş örtüsünün değişiklik göstermesinin yanında, bazı toplum kesimlerindeki kadınların etek boyları kısalmış, kısa kollu ya da kolsuz elbiseler giyilmeye başlanmıştır. Moda dergilerinin yakından takip edilmesi ve kadınların kendilerini Batılı kadın görüntüsüyle kıyaslamaları bu değişimin büyük etkenleri arasındadır (Taşçıoğlu 1958:84).



Görsel 5: Çarşafın ve başörtüsünün farklılaşması

(Chefket Fatma Feride 1920)



Görsel 6: 1932 Miss World Keriman Halis

Bu dönemde hem çarşaf ve benzeri kıyafetleri giymiş kadınları hem de Batılı tarzda giyinen kadınları sokakta görmenin mümkün olmasının yanında Batı tarzı giyimin daha çok büyükşehirlerde ve il merkezlerinde görünür olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Çarşaf ve peçenin yasaklanmasına dair kanun teklifi ise ilk defa 1935 yılında CHP kongresinde dile getirilmiş ancak konu belediyelerin inisiyatifine bırakılmıştır. Mersin, Trabzon, Rize, Adana, Antalya, Afyon, Maraş, Hatay gibi şehirler belediye ya da il genel meclislerin aldığı kararla kadınların sokakta çarşafla bulunmalarını yasaklamıştır (Caporal 1982:648).

Osmanlı'nın son döneminden itibaren siyasal faaliyetlerin içerisinde bulunan feminist kadınlar Kurtuluş Savaşı'nın hemen sonrasında Cumhuriyetin ilk siyasal partisini Kadınlar Halk Fırkası'nı kurmuşlardır. Cumhuriyet Halk Fırkası'ndan da önce kurulan bu parti kadın hakları için mücadele etmeyi hedeflemiş ancak tüzüğü çok sert bulunması sebebiyle resmi olarak açılmasına izin verilmemiştir (Çakır 1991:152). Nezihe Muhittin başkanlığında daha ılımlı bir tüzükle Türk Kadınlar Birliği adında bir dernek kurulmuş kadınlar için oy hakkı talebinde bulunmak amacıyla çalışmalar yürütülmüştür. Oy hakkı konusunda hükümeti eleştiren, oy kullanma hakkının kadınlardan esirgenmemesi gerektiğini savunan Kadınlar Birliği, bu konuda çeşitli konferanslar, mitingler düzenlemiştir. 1927 yılında yapılacak seçimler öncesi kongre düzenleyen Kadınlar Birliği, oy hakkı talebini ifade eden ortak bir bildiri yayınlamıştır. Erkekler gibi oy hakkına sahip olmak istediklerini ifade eden kadınlar, bu bildiriyi meclise göndermişler ancak istekleri hükümet tarafından reddedilmiştir (Caporal 1982:692). Nezihe Muhiddin ve Türk Kadınlar Birliği yönetimi için 1927 yılı, üç yıl süren etkin dönemlerinin hükümet baskıları nedeniyle bittiği , Kadınlar Birliği'nin kapatılma sürecine girdiği ve Nezihe Muhiddin'in ihraç edildiği bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu süreçte Nezihe Muhiddin dernek içerisinden yapılan şikayetler yoluyla usulsüzlükle suçlanmış ve istifaya zorlanmıştır. Basının etkin şekilde kullanıldığı bu dönemde Muhiddin'in Kadınlar Birliği'nden ayrılması gerektiğine dair fikir kamuoyunda yaygınlaşmıştır. Kadınlar Birliği'nin bir üyesi de bu konuda Muhiddin'i savunarak birliğin içerisinde bulunan bazı üyelerin başlangıçta idare heyetini desteklerken daha sonra muhalefete geçtiklerini, küçük şeyleri bahane ederek idare heyetini baltalamaya çalıştıklarını dile getirmiştir (Zihnioğlu 2003:234-39). Kadınlar Birliği'nin oy hakkı istekleri, hükümet ve o dönemin basını tarafından oldukça aşırı bulunduğundan resmî ideolojiyi temsil eden Cumhuriyet Gazetesi Kadınlar Birliği'nin her eyleminden sonra dernek yönetimini sert şekilde eleştirmiştir. Kadınlar Birliği derneğinin devlet politikaları çizgisinde hareket etmesini isteyen hükümet, bu amaçla hükümet desteğini alan bazı kadınları dernek yönetimine sokarak Nezihe Muhittin ve kurucu grubu yönetimden uzaklaştırmıştır. Oy hakkı talebi devam eden yeni yönetim ise daha ılımlı ve hükümet karşıtı bir üslup geliştirmeden faaliyetlerine devam etmiştir (Caporal 1982:694). Yeni yönetim üyelerinden İffet Halim Oruz Atatürk'ten randevu alarak oy hakkı isteklerini kendilerine bildirmiş ancak Atatürk onlardan bu tür işlerden vazgeçmelerini, asıl yapmaları gerekenin devrimleri köylü kadınlara anlatmak ve onları eğitmek olduğunu söylemiştir. Buradan hareketle 1930 yılına kadar Atatürk'ün kadınlara oy hakkı vermeyi düşünmediği

anlaşılmaktadır (Çaha 1996:137). 1930 yılında kadınlara seçilme hakkı verilmesine rağmen seçme hakkı verilmeyerek yine kadınların katılmadığı bir seçim yapılmıştır. 1935 seçimleri için kadınlar daha da hararetle isteklerini ortaya koymuş 1934 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne yürüyüş düzenlemiş ve Atatürk'ün kendilerini dinlemesini istemişler Atatürk'ün kendilerine bu hakkı vereceğinin sözünü aldıklarında ise dağılmışlardır. Uzun uğraş ve mücadeleler sonucunda 5 Aralık 1934 yılında kadınlar seçme ve seçilme hakkını elde etmiştir (Çaha 1996:139). Bu yasanın çıkmasından sonra Mustafa Kemal Atatürk'ün değerlendirmesi şu şekildedir:

> *"Bu karar Türk kadınına toplumsal ve siyasal yaşamda başka ulusların kadınlarının sahip olduğundan daha yüksek bir yer kazandırmıştır. Çarşaflı ve kapalı Türk kadınını gelecekte tarih kitaplarında aramak gerekecektir. Türk kadını büyük bir yeterlilikle aile içindeki yerini doldurmuştur; mesleksel yaşamda ise tüm alanlarda büyük başarılar kazandırmıştır. Belediye seçimlerine katılarak siyasal yaşamda kendisini deneyen Türk kadını, şimdi genel seçimlere katılırken hakların en önemlisini kullanmaktadır. Pek çok uygar ülkede kadınlara tanınmayan bu hak, bugün Türk kadınının elinde bulunmaktadır. O bu hakkı yetkinlikle ve gerektiği gibi kullanacaktır"* (Caporal 1982:700).

Gündelik hayatın laikleştirilmesi adına birçok reform gerçekleştirilmiştir. Dinsel kıyafetlerle dolaşmayı yasaklayan 10 Aralık 1925 tarihli Türk Ceza Kanunu değişikliği, 26 Aralık 1926 tarihinde uluslararası takvim ve saat sisteminin kabulü, 20 Mayıs 1928 tarihinde uluslararası rakamların kabulü ve 1934'te bazı kisvelerin giyilemeyeceği, hacı, efendi, paşa, bey gibi lakap ve unvanların kaldırılması yönündeki kanunlarla gündelik hayatın büyük ölçüde laikleşmesi gerçekleştirilmiştir. Din ve dini çağrıştıran her ne varsa siyasetten ve gündelik hayattan uzaklaştırmak Cumhuriyet seçkinlerinin esas önceliği olmuştur. Yine bu dönemde camilerde 1928 yılında hutbenin Türkçe okunması, 1932 tarihinde ezanın Türkçe okunması, 15 Kasım 1935 tarihinde ise cami ve mescitlerin tasnife tabi tutulup bazılarının başka amaçla kullanılmasına yönelik düzenleme getirilmiş ve bu kararlar uygulamaya sokulmuştur. Sosyal hayatta ve esas itibariyle dinsel alanda gerçekleştirilen bu köklü reformlar sistemin tamamen ve hızla laikleştirilmesi için ortaya konmuş değişimlerdir. Batıdan farklı olarak Türkiye'de modernleşme onun bir aracı olan laiklik ile kısa bir sürede ve yukarıdan aşağıya işleyen bir süreç olarak karşımıza çıkmıştır. Bu anlamda yaşananlar sadece süre açısından değil, yöntem açısından da Batıdan farklı bir modernleşme pratiğidir (Aksoy 2005:123)

Cumhuriyet döneminde modernleşme yönünde takip edilen adımlardan yararlanan kadınların sayısı Türkiye'nin geneline bakıldığında azınlık sayılabilecek kadardır. Modernleşmeyle gelmesi istenen ve beklenen imkanlar kır ve kente aynı oranda yayılamamıştır. Geleneksel ve sınıfsal nedenlerden kaynaklı aynı seviyede imkanlardan yararlanamayan kadınlar da mevcuttur. Bunun sonucu olarak farklı kesimlerden kadınların arasında çok büyük farklılıklar oluşmuştur. Bazı kadınların

diğerlerine göre ikincil konumda bırakılmasının bir nedeni modernleşme imkanlarından faydalanma sürecine bağlıyken bir diğeri, modernleşmenin kendisinden kaynaklanan sorunlardır. Tek tip modernleşmenin kadınların birçoğunu oldukça mağdur ettiği tarihimizce malumdur. Radikal modernleşme adımları ve tek tipleştirme geniş kitlelerce Türk toplumunun değerlerinden kopuş olarak anlaşılmış, böylece modernleşme politikalarına mesafeli yaklaşılmasına yol açmıştır. Radikal modernleşme geleneksel değerlerin kendi kalıpları içinde bir dirençle karşılaşmıştır. Tüm bunlar bazı kesim kadınların kamusal alana dahil edilirken diğer kesimin buradan uzaklaştırılmasına neden olmuştur (Çaha 1996:150).

Mustafa Kemal'in ölümünün ertesi günü 11 Kasım 1938'de Büyük Millet Meclisi, onun en yakın çalışma arkadaşlarından İsmet İnönü'yü cumhurbaşkanı seçmiş böylelikle İsmet İnönü'nün 12 yıllık cumhurbaşkanlığı görevi başlamıştır (Lewis 1984:293). İnönü dönemi İkinci Dünya Savaşı yıllarına denk gelmiş onun hükümet yılları 1950'de Demokrat Parti'nin başa geçerek Türkiye'nin çok partili hayata geçişinin yaşandığı gelişmeleri doğurmuştur. İnönü Dönemi laiklik anlayışının din ve dindarlara karşı büyük bir mücadele ve baskı olarak ortaya çıkması bu baskı ve sınırlandırmaların bilinçli tepkilerle karşılaşmasına neden olmuştur. Dinin baskılanması noktasında güç kullanımını alışkanlık haline getiren İnönü Hükümeti bu din anlayışını eğitim öğretim faaliyetleriyle, 1940'da kurulan köy enstitülerindeki müfredat ve halkevleriyle pekiştirmiş bu kurumları Cumhuriyet ideolojisinin Anadolu'ya yayılması amacıyla kullanmıştır. İbadetlerin yerine getirilmesinden başlayarak dine karşı yakınlık duymak, hürmet göstermenin gericilik olarak anlaşıldığı bir politika yürütülmüş ve halka bu şekilde dikte edilmiştir. Bu yoğun baskı, namaz kılmak için camiye girmek üzere olan Müslümanların kendisini gericiler listesine ekleyecek bir sivil polisin varlığını kontrol etmek zorunda kaldığı bir raddeye varmış Arapça ezan okuması nedeniyle birçok yaşlı Müslüman Anadolu'nun farklı bölgelerine sürgün edilmiştir. Yürütülen bu politikaların eleştirilmesi, din özgürlüğü ve laiklik konularında fikir geliştirilmesi de idama varan keskin cezaların uygulanmasıyla sonuçlanmıştır (Başgil 1966 akt. Aktaş 2006:233). Karpat'a göre İnönü dönemi yeni idareci nesil kendilerini inkılapları getirenlerden daha fazla inkılapçı olmak mecburiyetinde görerek bir nevi kraldan çok kralcı olmuş ve laikliğe büyük önem atfetmişler. Fakat bu dönemde *"laikliğin manası bir hayli değişmiş, bu kez dinle veya dini vecibelerle ilgili herhangi bir söz veya davranış laikliğe aykırı olarak görülmüştür. Bu hususu anlamak için 1938'den sonra laikliğe aykırı hareket edildiği gerekçesiyle hakim önüne gelen davalara bir göz atmak yeterlidir"* (Karpat 2012:163).

1945 yılına doğru iç politikadaki değişiklikler ve halkın içinde yükselen tepkiler Cumhuriyet Halk Partisi'ni dini konularda belli değişikliklere gitmeye zorlamıştır. Mecliste alenen tartışılan ilk konu ise dini eğitim konusudur. 24 Aralık 1946 yılında ikisi de Cumhuriyet Halk Partili olan Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Muhittin Baha Pars tarafından tartışmaya açılan dini eğitim konusu hükümet partisinin birçok üyesi tarafından tartışılmış ve dini eğitimin tekrar kurulmasının gerekliliği lehine konuşmalar gerçekleşmiştir. Başbakan Recep Peker, bu isteklere uymayı reddetmiş olmakla beraber, gerek dışarıda

Sovyet komünizminin tehdit olarak algılandığı dış politik atmosferde gerekse içeride halkın CHP'ye duyduğu soğukluk bu konuda bir politika değişikliğini beraberinde getirmiştir. Bu süreç sonunda 1949 başlarında okullarda dini eğitim verilmeye başlanmış; isteğe bağlı olarak konulan din dersleri cumartesi günleri iki saat olarak verilmiştir. Oluşturulan ders kitabı, İslam'ın tamamen modern bir yorumla yoğrulmuş halini sunmuştur. Ekim 1950'de ise yalnızca ilkokul dördüncü ve beşinci sınıflar için olmak kaydıyla din dersi isteğe bağlı olmaktan çıkartılmış ebeveynlerin dersi istemedikleri belirtilmediği sürece işlenmeye devam eden zorunlu bir derse dönüşmüştür (Lewis 1984:413-14). Din derslerine ebeveynlerin ilgisi çok yoğun olmuş, bu süreçte camilere katılım fazlalaşmış, dini kitaplara ilgi yoğunlaşmıştır. Camilere gelenlerin sayısı önemli derecede artmış artık birçok camide hoparlöre ihtiyaç duyulmuştur. Gittikçe artan çapta dini kitaplar ve risaleler yazılıp basılmıştır. Bunlardan başka İslamiyet'e dair kitaplar, Hz. Muhammed'in ve diğer simaların biyografileri, İslam tarihi ve mistisizmi üzerine eserler, Kur'an'ın çevirileri ve yorumları da basılmıştır (Lewis 1984:415). Bu durum dini yüksek öğretimin gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Bunun üzerine hükümet 1949 yılında Ankara'da Batı'daki örneklerine benzeyen bir İlahiyat Fakültesi açmıştır. Halkta meydana gelen bu dinsel canlanmayı gören hükümet ve muhalefet partileri ona göre bir politika yürütme yoluna gitmiş, yeni açılan partilerin çoğunun amaçlarında din faktörünü ön plana çıkardığı görülmüştür. 1946 yılında CHP'nin içinden bir grubun kurduğu Demokrat Parti tek parti döneminden ve uygulanan baskıcı politikalardan rahatsızlık duyanları kendi etrafında toplamış, toplumun içinde bulunduğu durumun okunmasıyla dindar kitlenin sözcülüğünü yapma ve sorunlarını ortadan kaldırma iddiası içinde olmuştur. Demokrat Partinin laiklik tanımı ve vaat ettiği politikaya karşılık CHP 1947 kurultayında laiklik yorumlamasında belli değişikliklere giderek Demokrat Parti'nin din hürriyeti vurgusu yapan laiklik yorumuna yaklaşan bir değişikliğe gitmek durumunda kalmıştır.

Halkın yükselen dini duyguları ve bu yöndeki talepleri dindar insanlara yönelik baskıların ve suçlamaların dozunu arttırmış ve bu dönemde basında Müslümanlar geri kafalı, yobaz ve pis olarak karikatürize edilip değer kaybına uğratılarak istekleri irtica damgası yemiş, tehlikeli olarak lanse edilmişlerdir. Bu dönemde Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'su ve *Sebilürreşat* gibi dindar kesimlerin takip ettiği dergiler çoğalmış ve Arapça ibadet isteği, CHP'nin laiklik anlayışı üzerine getirilen eleştiriler, din eğitimindeki yetersizlikler gibi meselelerinin dile getirildiği bir mecraya dönüşmüştür (Aktaş 2006:250).

1950 yılında yapılan seçimle Demokrat Parti kazanmıştır. Bunda CHP hükümetinin din üzerine uyguladığı baskıcı politikalar ve dindar kesimin Demokrat Partiyi CHP'nin bir alternatifi olarak görmesinin payı büyüktür. Demokrat Parti bu aşamada dindar kesimin problemlerini öncelemiş ve ona göre bir politika izlemiştir. Baskıdan bunalan kesimin tepkilerinin giderek büyümesi oyların alternatif partide yoğunlaşmasına neden olmuştur. Beklentinin farkında olan Demokrat Parti seçildikten sonra 16 Haziran 1950'de dini meselelerle ilgili birçok yasa çıkarmıştır. Arapça ezan yasağı bu tarihte kaldırılmış ve bu yasa yurdun birçok yerinde sevinçle karşılanmıştır. Aynı zamanda radyoda haftada üç kez Kur'an yayını yapılmasına karar verilmiştir. Ekim 1950'de ise yalnızca ilkokul dördüncü ve beşinci sınıflar için

olmak kaydıyla din dersi zorunlu derse çevrilmiş; seçmeli ders olma şartıyla da üç yıla kadar genişletilmiştir. Bununla birlikte Demokrat Parti hükümetinde 1951'de İmam Hatip okulları yeniden açılmıştır. Ezanın Arapçaya çevrilmesine yönelik kanun Demokrat Parti'nin imajını dindar kesime yaklaştırsa da partinin Türkiye siyasetinde İslam'ı ön plana çıkaran grupların önüne geçtiği de bilinmektedir. Bu bağlamda Necip Fazıl'ın 12 Aralık 1952'de Büyük Doğu'da yazdığı makalesinin laikliğe aykırı olduğu gerekçesiyle 9 ay hapis cezasına çarptırılması, Ocak 1953'te ise dini ve ırkçı amaçlar gütmesi sebebiyle Milliyetçiler Derneği'nin kapatılması dile getirilebilir (Aktaş 2006:268). Ancak Demokrat Parti döneminin dindar kesim için oldukça önemli gelişmeleri beraberinde getirdiği açıktır. Kur'an kurslarının serbest bırakılması, ezanın Arapçaya çevrilmesi, İmam Hatip ve Yüksek İslam Enstitülerinin açılması gibi uygulamalar vesilesiyle dindar kesim bir nebze rahat nefes alarak kendini bulabilme yoluna girebilmiştir.

Zaman içerisinde modernleşmenin etkisiyle toplumdaki bazı kesim kadınların giyim kuşam geleneğinin değişmesi üzerine kadınlardaki değerlerde de belli değişimler meydana gelmiştir. Özenti ve taklit modası olarak karşımıza çıkan bu görüntü, Batılılaşma ve modernleşmenin oldukça yüzeysel boyutlarda yaşanmasının sonucu olarak değerlendirilebilir. 1935'te kapandığını söylediğimiz Türk Kadınlar Birliği'nin 1949'da tekrar açılmasının ardından 1950 itibariyle çarşafa karşı yürütülen propaganda da bu grup başı çekmiştir. Buna örnek olarak Türk Kadınlar Birliği'nin genel merkez üyeleri olan üç milletvekilinin çarşafın yasaklanması adına kanun teklifinde bulunması verilebilir. Kanun teklifi çarşafın yabancı devletler önünde Türkiye'yi küçük düşürdüğü gerekçesiyle verilmiştir. Türk Kadınlar Birliği ise bu teklifin arkasında durmuş çarşafın başlı başına medeniyet dışı bir kıyafet olduğunu söyleyerek tedbir alınması gerektiğini ifade etmiştir. Dernek üyelerine göre çarşaflı kadınların içinde manto bulamadığı için çarşaf giyen kadınlar da vardır ve bu kadınlara uygun fiyatlı manto temin edilmesi çarşaf giyen kadın sayısındaki artışı durdurabilir. Tüm bu anlayış ve çarşaflı kadının kıyafetine gösterilen bu yaklaşım, modernleşmenin önünde engel olduğu düşünülen kadın profilinin nasıl tanımlandığını göstermiş ve bu kadınların yeni rejimin inşasında dışlanmasına yol açmıştır. İdeal Türk kadınının başörtüsüz ve modern kabul edilen kıyafet tarzıyla tanımlanması: bu görüntüye sahip olmayan başörtülü kadının "öteki" olarak tanımlanmasını beraberinde getirmiştir. Örtünme 'taşralılık', 'alt-sınıf olma' ve geri kalmışlıkla bağdaştırılmış 1940'lar ve 1950'lerde de kırsal Türkiye'ye ait, az gelişmişliğin, yoksulluğun ve geleneğin bir parçası olarak anlaşılmıştır (Ozcetin 2013:108).

2.2.2 60'lar ve Sonrası, Kentleşme ve Başörtüsü Tartışmaları

27 Mayıs 1960'da gerçekleştirilen darbeyle ordu yönetime el koymuş, Demokrat Parti yönetimden düşürülmüş; Başbakan Adnan Menderes başta olmak üzere bazı yöneticiler asılmıştır. Darbenin gerçekleştirilmesinin ana nedeni olarak DP'nin demokrasiye aykırı davranması ve gerçekleştirilen devrimlerden ödün vermesi gerekçe gösterilmiştir. DP'nin gerçekleştirdiği projelerle dindar toplum katmanlarının önünün açılması ve isteklerinin uygulamaya konması, cami sayılarındaki

artış ve dinin çoşkulu yaşanmaya başlaması darbenin altında yatan başlıca unsurlar olmuştur (Aksoy 2005:139). Yönetimi eline alan Milli Birlik Komitesi İslam'a dair her şeyi irtica adı altında tanımlayarak, dinî yaşayışı suç kapsamında değerlendirmiş, darbenin dayandığı gerekçeyi İslami canlanma ve kadınların çarşaf giymesi üzerine bina etmiştir. Darbenin hemen ardından kendisiyle mülakat yapan gazetecinin "çarşaf"a dair görüşlerini sorması üzerine Gürsel şu ifadeleri kullanmıştır:

> *"Çarşaf Türk kadını için bir yüzkarasıdır. Türk kadının güzel yüzünü saklanması için bir alın karası bulunduğunu sanmıyorum. Dünya önüne temiz yüzüyle çıkmak onun hakkıdır. Tarih boyunca kahramanlar doğurmuş, büyük evlatlar yetiştirmiş, büyük tarihi hadiseler yaratmıştır. Kimden ne korkusu vardır ki, yüzünü saklamak ihtiyacını duyuyor? Çarşafın namus ile de alakası yoktur. Türk kadınlarından rica ederim, kendilerine yakışmayan bir kıbalde gözükmelerine meydan vermesinler, yüzlerini saklamasınlar"* (*Cumhuriyet* 1960 akt. Aktaş 2006:292).

Çarşafın önüne geçmek adına birçok adım atılmıştır. Türk Kadınlar Birliği'nde de tartışılan "manto temin etme" fikri Mustafa Kemal Derneği'nde yapılan toplantıda çarşafın önüne geçme amacıyla "bütün aydın kadınlar parası olmadığı için manto alamayarak çarşaf giymek zorunda kalan kadınlara manto vermeye" çağrılarak yinelenmiştir (Aktaş 2006:292). Kadınların çarşaf giyiyor oluşlarını ekonomik durum üzerinden ele alan bu ideolojinin uygulamaları, ihtilal komitesinin çalışmaları, gazete ve dergilerin çarşaflı kadınlar için "uzak durulması gereken tehlike" yorumları ve tüm yasaklamalar çarşaf giyen kadınlar üzerinde tam olarak bir sonuç getirmemiştir.

Kılık kıyafet konusundaki baskı ve uygulamalar, 10 Kasım 1967 yılında Kim Dergisi'nin Atatürk'ün kalpaklı bir fotoğrafını kapak yapması üzerine kıyafet kanununa aykırı görülerek toplatılmasına kadar varmıştır. Yine 1968 Ocak ayında kış sebebiyle kalpak takan kişilerin çoğalması üzerine şapka kanununa uyulmadığı gerekçesiyle takip kararı çıkarılmıştır. Herhangi bir kıyafet kanunu olmamasına rağmen şapka kanununu kıyafet kanunu şeklinde anlamlandırmak ve o şekilde hüküm vermek yaygınlaşmış ve normalleşmiştir. Bu dönemde tesettür aleyhine yapılan kampanyalar sonuç vermiş belli kesimlerde nefret ve irtica objesine dönüştürülen başörtüsü ve başörtülüler üzerine hakaret ve saldırılar çoğalmıştır. İrticanın var olduğuna dair ithamlar basın tarafından yoğun şekilde desteklenmiş; çarşaf, Kur'an kursları, Kur'an-ı Kerim hocaları, başörtülü kızlar, sakallı erkekler, kalabalık cemaat namazları, büyük kitlelerin takip ettiği dini yayınlar uzun yıllar irticaya kanıt olarak sunulmuştur. Muhalefeti döneminde İsmet İnönü, siyasetinin büyük bir bölümünü "irtica" kavramı etrafında geliştirmiş, gazetelerde irticanın teşvik edildiğini savunmuştur. Kadınların başlarını örtmelerini ise "gerici cereyan" şeklinde yorumlayarak irtica ile bağlantılandırmıştır (Aktaş 2006:311-13). Yine yayın organları yoluyla İslami kavram ve şahsiyetlere hakaretler de bu dönemde yoğunlaştırılmıştır. İslami eserler okuyan, evlerinde bu kitapları bulunduran kimseler tutuklamalara

maruz kaldıkları gibi Kur'an kurslarına yapılan baskınlarda da birçok Müslüman tutuklanmıştır. Tüm bu uygulamalar ilericiliğin dine karşı olmakla ilişkilendirilmesinin sonucudur ve İslam, Kur'an, başörtüsü, bunları çağrıştıran herhangi bir şey ilericiliğe saldırı olarak algılanmıştır. Öyle ki kadınların başörtülerinden dolayı kamusal alandan tümüyle uzaklaştırılmaları; okul, devlet daireleri, hastaneler hatta restoranlarda gördükleri ikinci sınıf muamele, hor görme, sözlü saldırı ve düşmanca tavırlar yıllar içinde şiddetini giderek artıran büyük bir Türkiye gerçeğine dönüşmüştür.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Türkiye, diğer pek çok ülke gibi toplumsal değişme sürecinin içerisine girmiş tarımda makineleşme, sanayileşme, iletişimin yaygınlık kazanması gibi faktörler kente göç oranını yükseltmiştir. Giderek artan kentli insan sayısı daha iyi eğitim almış insan sayısını da beraberinde getirmiştir (Özdalga 1998:55). 1960'larda başörtüsünün şehirli bir fenomen haline gelmesi Türkiye'nin içinde bulunduğu sosyolojik dönüşüm ve kentleşmenin de bir sonucudur. İnsanlığın önemli ürünlerinden birisi olan kent bir üründür ancak kendine özgü toplumsal ilişkileri, o ilişkileri gerçekleştiren insanları üreten bir yapıya da sahiptir. 1950'lerden itibaren başlayan 1980'lerde gittikçe yoğunlaşan Türkiye'nin kırdan kente göç tecrübesi, "kentleşme", toplumsal değişimin başlıca sebebidir. Kentleşmeyle birlikte ekonomide, siyasette, eğitimde, yaşanan dönüşümler yeni kentli toplumunu ve yeni toplumsal ilişkiler bağlamında insanların dünyayı algılama tarzlarındaki çeşitliliği anlamayı gerektirmektedir. Bu toplumsal değişim süreci kurum ve kimlikleri dönüştürdüğü gibi inançların, dini yaşantının ve din ile kurulan ilişkinin dönüşmesini de beraberinde getirmiştir. Kentlileşen kitlelerde dinin algılanması, yaşanması ve toplumsal hayat üzerindeki belirleyici rolü de değişmeye başlamıştır. Çoğulculuğun ve farklılığın mekanı olarak kentte dindarlığın imkanı, çok büyük bir bölümü geleneksel din anlayışına sahip yeni kentlileşenlerin yüzleştikleri önemli bir sorun olarak ortaya çıkmıştır (Akın 2012:256-59). Kentin çoğulcu yapısı doğal olarak farklı birçok kent dindarlıklarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kırdan kente göçte kent dindarlığının en önemli sembollerinden birini başörtüsü oluşturmuştur. Başörtülü kadınlar modernliğin ölçütü olan kent ve eğitim alanlarına girmeleriyle beklenildiği şekilde İslami değerlerden uzaklaşmamış aksine başörtüleriyle var olma ve hak arama yolunu tercih etmişlerdir (Göle 2011:133). Başörtülü kız öğrencilerin örtüleriyle üniversitede okuma ve sonrasında çalışmak istemeleri, modern ve kentli istekleriyle sosyal hayatta varlık gösterebilme çabası olarak değerlendirilebilir. Başörtülü kadınların toplumsal hayatta var olma mücadelesinin eyleme geçebilmesinde kentleşmenin payı bu noktada önemlidir. Ancak konu bu düzlemde değerlendirilmemiş; Türkiye'nin sekülerist sivil ve askeri bürokrasisi başörtüsünü irtica sembolü olarak algılamış ve tehdit olarak görmüştür. Bunun neticesi olarak başörtüsü eğitim içim engel sayılmış; başörtülü genç kızlar eğitim haklarından mahrum edilmiştir.

İrtica yönündeki suçlamaların yoğunlaşması 1960'larda kadınların başörtüsüne ilgisinin artması ve üniversitelere başörtüsüyle girmeye başlamalarıyla bağlantılıdır. Bu tarihlerden itibaren Türkiye'de başörtüsüne yönelik baskıcı tutum ve yaptırımlar şiddetini artırarak sürmüştür. 1964 yılında Gülsen Ataseven İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi'ni birincilikle bitirmesine rağmen başörtülü olması

dolayısıyla mezuniyet konuşması yapmasına izin verilmemiş, konuşma okul ikincisine yaptırılmıştır (Benli 2011:11). Ataseven'in yaşadığı bu hadise başörtülülere yönelik ötekileştirmenin başlangıcı sayılabilecek bir olaydır. 1967-68 itibariyle ise tesettür tartışmalarında ve kadınların tesettüre girmelerinde büyük bir canlanma yaşanmıştır. Bunun neticesinde Türkiye'de üniversitelere başörtüsüyle giren kızlardan, başörtülü köşe yazarları ve hatiplerden söz edilebiliyor olmuştur. Şule Yüksel Şenler başta olmak üzere, Zeynep Münteha Polat, Mümine Güneş, Bakiye Ersoy gibi isimler o dönemin başörtülü köşe yazarlarıdır. Üniversitelerde somut şekilde görülmeye ve giderek artmaya başlayan başörtüsü büyük tartışmalara yol açmış 1968 yılı itibariyle bu tartışmalar daha da alevlenmiştir. Üniversitede başörtüsü engelinin başlangıcı sayılabilecek figür ise Hatice Babacan olmuştur. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde eğitim gören Hatice Babacan, başörtüsü takması nedeniyle fakülte idarecileri ve bazı hocalar tarafından başka amaçlar güderek örtündüğü, tarikatlar tarafından yönlendirildiği suçlamalarıyla derslere devamı engellenmiş ve hocasına inancının gereği olarak örtündüğünü söyleyerek savunmasını gerçekleştirmesi üzerine öğretim üyesine hakaret ettiği suçlamasıyla fakülteden atılmıştır (Kelpetin Arpaguş 2016:32). Hatice Babacan ve ona destek veren Mustafa Demirsöz'ün fakülteden atılması büyük bir boykot, direniş ve açlık grevlerine varan protestolara sebebiyet vermiştir. Diğer fakültelerde probleme neden olmayan başörtüsü konusu ilahiyat fakültesinde fakültenin bir ay süreyle kapatılmasına kadar varan olayları beraberinde getirmiş, üniversitelerdeki başörtüsü yasağının başlangıcı olmuştur. Hatice Babacan fakülteden atıldıktan sonra danıştaya başvurmuş, danıştay kararıysa iki yıl sonra çıkmıştır. Yeniden üniversite sınavlarına giren Hatice Babacan Dil- Tarih ve Coğrafya Fakültesini kazanarak Arap Dili bölümünden mezun olmuştur.

Babacan olayıyla artan toplumsal duyarlılık farklı kadın aktörlerin konuyla ilgilenmesini beraberinde getirmiştir. Çalışmamızın odak noktasını oluşturan Şule Yüksel Şenler de bu isimlerin başında gelmektedir. Onunla ilgili ayrıntılı bilgi ileriki bölümde verilecektir. Ancak şimdilik şu kadarı belirtilmeli ki Şenler'in şehirli kadının başörtüsünü özgürce kullanabilmesinin önünü açan çalışmaları ile dindar toplum kesimlerinde başörtüsü duyarlılığının gelişmesine katkı sunmuştur. Fatma Barbarosoğlu Şenler'i "giyimi kuşamı şehirli ve tesettürlü olmayı temsil eden bir sembol haline getiren kişi" olarak tanımlamıştır (Koloğlu 2008:168). Bu süreçte İslami kesimlere yönelik yayın yapan gazetelerde başörtülü kadın yazarlar köşe yazarlığı yapmaya başlamış, dergi ve gazete yazıları yoluyla "Müslüman Kadın"ı ilgilendiren birçok konuyu incelemiş, dönemin problemlerini tartışmışlardır. Cihan Aktaş'a göre ise bu dönemde başörtüsü etrafında gelişen tartışmalar, genel hatlarıyla ve üslup olarak İkinci Meşrutiyet dönemi İslamcılarının tesettür savunularını hatırlatmakla birlikte daha yüzeysel kalmıştır.

1970'ler itibariyle başörtüsü hakkında yapılan engellemeler öğrencileri aşarak, öğretmen ve memurlara sıçramıştır. Memurlar ve öğrencilerin kendilerini savunmaları iki tez üzerinden gerçekleşmiştir. Kişilerin inancı gereği örtündüğü ve bu hakkın kendilerine anayasada yer alan din ve vicdan özgürlüğü ilkesi yoluyla verildiğidir. Başörtülü memurların örtünmelerinin yasaklanmasıyla

birlikte cumhuriyetin kadınların toplumsal hayatta meslek sahibi olmaları idealinin yalnızca belirlenmiş bir kadın görünüşüne imkan verdiğini ortaya çıkarmış ve bu da cumhuriyet idealiyle çelişen bir anlayışı beraberinde getirmiştir. 1970'lerin sonu itibariyle kadın memur ve öğrencilere getirilen başörtüsü engellemelerine ek olarak erkek öğrencilerin sakal kullanmaları da yasaklanmıştır. 1979'da üniversite seçme sınavına kayıt yaptıracak olan erkek öğrencilerin sakallı, kız öğrencilerin başörtülü resimle kayıt yaptıramayacakları ilan edilmiştir. Kılık kıyafet kapsamında değerlendirilen sakalın hiçbir hukuki karşılığının bulunmaması, dini ya da dine dair bir ögeyi çağrıştıran her türlü "şekle" tavır alındığını, hukuksuz uygulamaların yürütüldüğünü kanıtlamaktadır. Bu dönemde başörtüsünün siyasi bir figür, ideolojik bir simge olarak ele alındığı Hacettepe Üniversitesi sınav yönetmeliğine eklenen madde ile ortaya çıkmıştır. Millî Eğitim Bakanlığı yönetmelikte yaptığı değişiklikle kadın öğretmenlerin başörtüsü kullanmalarını ve erkek öğretmenlerin sakallı halde işte bulunmalarını yasaklamıştır. CHP hükümeti ise 8 Aralık 1978 tarihinde kamuda bulunan kadınların örtünmesini ve erkeklerin sakallı, uzun saçla kravatsız halde işe gelmesini yasaklayan genelgeyi yayınlamıştır (Aksoy 2005:156). Bu yasaklamalar hukuki olarak Bazı Kisvelerin Giyilmeyeceğine Dair Kanun ve Şapka İktisasına Dair Kanun'a dayandırılmıştır. Hükümetin yayınladığı bu genelge kamuda başörtüsünün resmi olarak ilk yasaklanmasıdır (Akbulut Kuru 2015:433). 1980'lere kadar olan dönemde başörtüsü tartışmalarının kapsam itibariyle farklılaştığı; yasak alanının zamanla liseden üniversiteye, öğrenciler üzerindeki yasaklamalardan memurlara, başörtüsünün yanında sakal kullanımına genişlediği ve evrildiği görülmüştür (Aksoy 2005:156). Başörtülü kadınların maruz bırakıldıkları bu otoriter uygulamalara rağmen, başörtülü öğrencilerin sayılarının artması, başörtüsüz kadını modernliğin sembolü olarak lanse eden seküler Kemalist ideolojiyi şaşırtmıştır (Akboğa 2020:86).

12 Eylül 1980 darbesi lideri Kenan Evren ile birlikte hem halk hem de başörtülü kadınlar o döneme kadar yapılan düzenleme ve yasaklamalardan daha fazlasıyla muhatap olmuş, çokça düzenleme ve baskılar yürürlüğe konmuştur. 80 darbesinden sonraki süreç başörtüsünün türban ve siyasal islamın simgesi olduğuna dair söylemin yaygınlaştığı bir dönemdir. YÖK'ün üniversitelerde başörtüsü takılmasını kesin şekilde yasaklayan ilk kararı 1982'de alınmıştır. Darbe sonrası 1983'te ilk seçimlerde Anavatan Partisi tek başına hükümet kurabilecek seviyede oy alma başarısı göstermiştir. Başbakan Turgut Özal başörtüsü yasaklamalarının kalkması için bazı uygulamalara başvurmuş kılık kıyafet yönetmeliklerinin esnetilmesi yönünde çözüm aramıştır. Bunun sonucunda 1984 yılında YÖK var olan kuralı yumuşatarak başörtüsü yasağının devam etmesiyle birlikte öğrencilerin modern şekilde türban kullanabilecekleri konusunda bir karar almıştır. Buradan anlaşılan başörtüsünün fiziken büyüklüğü ve takılış şekline getirilen bir düzenlemenin olmasıdır (Gurbuz 2009:236). Bu durum başörtüsü ve türban kavramlarının birbirinden ayrıştırıldığı ve tercihin türban olduğu yönünde bir karardır. Bunun nedeni ise türbanın geçmişte Avrupalı kadınlar, Balkan göçmenleri tarafından kullanılıyor olması ve bu nedenle modern bir aksesuar olarak görülmesidir. Türban daha çok kentle başörtüsü ise taşrayla bağlantılandırılmıştır ancak ikisinin birbirinden biçimsel olarak farkı tam olarak belirgin değildir. Bu

tarihlerde modern olduğu düşünüldüğü için izin verilen türban kısa süre içerisinde siyasal bir simge olarak çerçevelenerek tehlikeli ilan edilmiştir. Buna karşılık başörtüsünün geleneksel ve kırsal olanı çağrıştırdığı iddia edilerek Anadolu örtüsüyle şehirli eğitimli kadınların örtüsü arasına çizgi çekilmiştir. Bu sınıflamada kırsal eğitimsiz kadının örtüsü sempatiyle karşılanırken şehirli eğitimli kadının örtüsü tehdit algılanmıştır. Ayrıca türban tehlikeli bir ideoloji olarak tanımlanırken İslamcılık ve irtica ile çerçevelenerek tehlikeli olduğu algısının oluşması amaçlanmıştır. Özal döneminde yapılan YÖK düzenlemesinde başörtülü öğrencileri rahatlatmak üzere getirilen türban formülü, beklediği etkiyi yapamamış; başörtüsü ile ayrım noktasında belirli bir tanım olmaması dolayısıyla üniversiteler kendi başlarına hareket etmiş, yasakların alanları genişlemiş ve mahkeme kararları birbirine zıt hükümler vermiştir. Çok sayıda öğrenci eğitimine devam edememiş; derslere başörtüsüyle katıldığı gerekçesiyle öğrencilere uzaklaştırma cezası uygulanmıştır. Bu minvalde bir ay uzaklaştırma verilen bir tıp öğrencisinin açtığı dava reddedilmiştir. Öğrencinin kararı temyize göndermesiyle danıştay 8. Dairesi'nin incelediği dava başörtüsü tartışmalarını başka bir boyuta taşımıştır. Mahkeme kararında kırsallık ve cehaletle bağdaştırılan başörtüsünün eğitimli kişiler tarafından kullanılması halinde laik cumhuriyet ilkelerine karşı çıkan, dine dayalı bir siyasi düzenin savunacakları ifade edilmiştir. Bu kararla başörtüsü tartışmaları siyasi boyutun yanında hukuki bir boyuta evrilmiştir. Cumhurbaşkanı Kenan Evren danıştay kararını YÖK'e göndererek gereğinin yapılmasını istemiştir. YÖK almış olduğu türbanın serbest bırakılması kararını Ocak 1987'de, kız öğrencilerin türbanı başlarını tamamen kapalı şekilde kullandıkları ve modern anlamdaki türbanı değiştirdikleri ve bazı ideolojik akımları simgeleyen şekilde kullandıkları gerekçesiyle yürürlükten kaldırmıştır. Bu karara uymayan öğrencilerin "ikna" yoluyla vazgeçmelerinin sağlanması aksi halde yasal işlemlerin uygulanmasına karar verilmiştir. Bu kararla birlikte öğrencilere uygulanan cezalar ağırlaşmış; okuldan uzaklaştırma cezaları, okulu bırakma sayıları artmış; buna karşılık yürüyüşler, protestolar ve açlık grevleri yapılmıştır. 1988'de YÖK genelgesinde türbanın çağdaş bir kıyafet olduğu üniversitelere bildirilse de genelgeye rağmen üniversitelerde bir değişiklik olmamış keyfi uygulamalar devam ederek eylemler ve grevler sürmüştür (Aksoy 2005:165-75).

2.2.2.1 28 Şubat Süreci: Yasağın Kurumsallaşması

1990'lar itibariyle başörtülü kadınların eğitimlerini sürdürme talepleri siyasetin konularından biri olmuştur. Aralık 1995'te Refah Partisi Necmettin Erbakan liderliğinde parlamento seçimlerini kazanmış, oyların beşte birinden fazlasını kazanamasa da diğer partilere nazaran iyi bir sonuç çıkartmıştır. Bu durum başörtülü kadınların sorunun çözümlenmesi adına umutlanmalarına yol açmıştır. Altı ay sonra Erbakan, Haziran 1996'da sağda yer alan Tansu Çiller'in Doğru Yol Partisi'yle koalisyon yaparak hükümet kurmuştur (Özdalga 1998:67). Erbakan'ın başkanlığını yaptığı Refah Partisi 1996 yılında koalisyon ortağıyla iktidara geldiklerinde üniversitelerdeki başörtüsü yasağını kaldıracaklarını, kontrol ettikleri bakanlıklardaysa başörtülü kadınların çalışmasını sağlayacaklarını vadetmiştir. Bu da başörtülü kadınların Refah Partisi ve siyasal İslam destekçisi olarak görülmesine yol açmıştır (Akboğa

2020). Bu minvalde Refah Partisi, başörtüsü yasağını kaldırmayı amaçlayan bir yasa tasarısı hazırlamıştır. Tasarıda kadınların okullarda, üniversitelerde ve kamu kurumlarında başörtüsü takma serbestliğine sahip olması öngörülmüştür. Bu yasa tasarısı, Cumhuriyet Halk Partisi ve Doğru Yol Partisi'nin içinde bulunan bazı gruplar tarafından öfkeyle karşılanmıştır. Bunun sonucunda koalisyon ortakları tarafından daha yumuşatılmış haliyle yasağın yalnızca üniversitelerde kaldırılması önerilmişse de uzlaşmaya rağmen Doğru Yol Partisi'nden iki bakan bu uzlaşıyı reddetmiştir. Bir süre sonra gündemden düşen bu yasa tasarısı, tekrar bazı girişimlerle gün yüzüne çıkarılmak istenmiş ancak bir sonuç alınamamıştır. Başörtüsü sorunu tekrar Yüksek Öğretim Kurumu'nun tasarrufuna bırakılmıştır. Türkiye'nin genelinde öğrencilerin üniversitelerde kendi inançlarına göre giyinmelerinin yasak olmasının yanı sıra öğretim üyelerinin de bu yasak kapsamına alınması başörtülü bir kadının akademik alanda kariyerinin olamayacağını yüze vurmuştur. (Özdalga 1998:68).

1996'da koalisyonla hükümet kuran Refah Partisi'nin laikliğe aykırı faaliyetler gerçekleştirdiği öne sürülerek 1997'de postmodern bir darbe gerçekleştirilmiş, bu müdahalenin devletin laik yapısını koruma amacı taşıdığı savunulmuştur. 28 Şubat 1997'de askerlerin başı çektiği ve bir kısım medya, akademi, sivil toplum ve iş adamlarının destek verdiği bir darbe ile hükümete üniversitelerde başörtüsü yasağının sert şekilde uygulanması yönünde baskı yapılmış bu da başörtülü öğrencilerin üniversiteye devamının tamamen yasaklandığı anlamına gelmiştir (Akboğa 2020:89). 28 Şubat dönemi olarak tanımlanan bu süreçte, başörtüsü yasağı kurumsallaşmış; birçok sahada çokça baskı ve zorlamalar farklı uygulamaları da beraberinde getirmiştir. Başörtülü öğrencilerin başlarını açmaları için bazı üniversitelerde kurulan ikna odaları bunlardan biridir. Bu süreçte başörtülü öğrenciler peruk kullanımını yaygın şekilde uygulamak zorunda kalmıştır. Bazı yerlerde peruk takmanın bile yasaklandığı görülmüştür. Bu yoğun baskı ve eğitim engeli ile bir çok başörtülü öğrenci eğitimden dışlanarak öğretimlerini sonlandırırken bir kısmı ise şartlarını zorlayarak yurtdışında eğitimlerine devam etme yollarını aramıştır (Aktaş 2004). Darbe sonrası birçok dindar vatandaş, çalıştıkları kurumlardan uzaklaştırılmış hem devlet memurluğunda hem de özel sektörde çalışanlar işlerinden çıkarılmış, ayrıca eşleri başörtülü olan ya da kendileri namaz kılan askerler ordudan atılmıştır. Hükümetin laikçi politikaları sebebiyle zaten yetersiz olan din eğitimi bu süreçte daha çok zarar görmüş ve 12 yaşın altındaki çocukların Kur'an-ı Kerim eğitimi alması yasaklanmıştır. Seküler ve dinî eğitimi bir arada veren İmam Hatip okullarının ortaöğretim bölümleri kapatılmış, İmam Hatip lisesinden mezun olan öğrencilerin üniversiteye gitmeleri engellenmiştir. Başörtüsü yasağı, 2000 yılında İlahiyat Fakültelerini kapsayacak şekilde genişletilmiştir (Albayrak 2023:492). Başörtüsü yasağının giderek genişlemesi başörtülüler tarafından toplumsal muhalefet söylemlerinin dile getirilmesine neden olmuş ve bu muhalif tavır modern kamusal alan tartışmalarının entelektüel ve politik alanda uzun süre yer bulmasına sebep olmuştur (Aktaş 2004:42).

Kız öğrencilerin örtünmesi aile ve ailedeki erkeklerin zorlaması, kırsal kesimlerde yaşanan gelenekselliğin devamı ya da verilen geleneksel baskıyla açıklanamaz. Göle'ye göre başörtülü kızlar,

İslam'ı yorumlama açısından ailelerinin geleneksel İslamî bakışından farklılaşmışlardır. Hem derinlemesine araştırılan dinî bilgi hem de aldıkları yüksek eğitimle aileleri nezdinde bilgili hatta aydın konumuna gelmişlerdir (Göle 2011:124). Başörtülü kadınların eğitim haklarının ellerinden alınmasının bir direnişe dönüşmesi büyük bir enerjiyi ortaya çıkarmakla birlikte var olan baskı bir arayışı da beraberinde getirmiştir.

Başörtülü kadınların üniversitelerde ve kamu kurumlarında var olma isteği modernliğin içinde rol alma çabası ve buna dair engellere karşı direnmenin göstergesi olarak okunabilir. İnsan hakları söylemini kullanarak eğitim haklarını savunan genç hanımlar, kampüslere girmelerinin ellerinden alınmasını demokratik hakların ihlali olarak ifade ederek Türkiye'de başörtüsünün ele alınışına yeni bir boyut kazandırmışlardır. Din ve gericiliğin modernleşmeyle birlikte yok olacağını savunan söylem ve bu modernlik tanımına direnen başörtülü kadınlar, alternatif bir modernlik geliştirmiş gözükmektedir (Cindoglu ve Zencirci 2008:797).

> *"İslamcılık ve İslami yaşam tarzına yönelmeleri sırasında dinsel inançların ve farklılıkların altını çizen, aynı zamanda da var olan toplumsal düzen içinde varlıklarını mümkün kılabilen stratejilerin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu ayrımlayıcı stratejiler'in aynı zamanda modernleşmeye yeni bir yorum getirme modernlikle bir arada yaşamanın terimlerini yeniden tanımlama ya da başka bir deyişle. "kendi modernleşmesini kendi yapma" gibi bir işlevi de göze çarpmaktadır"* (İlyasoğlu 1994:25).[2]

Başörtüsünün modern anlamına dair Aktaş (2004), başörtülü öğrencilerin "modern dünyada dindar olarak var olma çabasıyla alakası" görülmek istenmeyen bir "öteki"ye dönüştürüldüğünü belirtmiş başörtülü öğrenciler ve aydınların modernliğin akılla ilgili olduğunu kanıtladıklarını ifade etmiştir. Türkiye'de kadın konusunun beyaz ve Batılı kadın üzerinden tartışılması nedeniyle başörtüsünün Müslüman kadınlar için taşıdığı anlamın doğru şekilde ve her boyutuyla anlaşılamadığını dile getiren Aktaş aynı zamanda Müslüman kadınların eğitim alma ve meslek edinme haklarının laiklik adına engellenmesini çarpıcı bir tanım ve kavram hatası olarak yorumlamıştır. Bu konuda Şişman (2000) ise Türk modernleşmesinde dikkat edilmesi gereken noktanın kadının, "medeniyetin" barometresi olarak görülmesi ve kamusal alanın yalnızca "modern görünümlü" kadınları kabul eden bir yapı olarak kabul edilmesi olduğunu ifade ederek medeniyet tanımı gibi laikliğin tanımının da görüntü üzerinden

[2] Göle'ye göre ise İslamcı kadınlar, Müslüman geleneksellik ve Batı modernizm eleştirisi arasında yeni alternatif bir sitem yaratmaya çalışan Radikal İslamcılar içinde yer alır ve üniversite okuyan, eğitimli, kentli bir kadının başını örtmesi radikal İslam'ın bir simgesidir (Göle 2011:125). Göle'nin bu düşüncesi eğitimli bir kadın olmakla başörtüsü takmayı tercih etmek arasında bir bağlantı kurmamasından kaynaklanmaktadır. Bu iki gerçeğin bir kişide toplanması ona göre ancak siyasi bir amaç gütmekle bağdaşabilir. Eğitimli bir insanın başını örtmesinin radikal islam olarak okunuyor olması, Türkiye tarihinde başörtüsünün yalnızca "dini bir gerekliliğin yerine getirilmesi" olarak kabul edilememesinin bir sonucudur.

yapıldığını vurgulamıştır. Dindar ve başörtülü kadınların kamusal alanda bulunabilmelerinin çoğu zaman "bir ödün verme" vesilesiyle gerçekleştiğini düşünenleri ve başörtülü kadınların "hakları olmamasına rağmen" verilen ödünlerle bazı noktalara gelen bir kesim olarak sunulmasını eleştirmiştir (Şişman 2000:119). Bu durumun ise başörtülü kadınlarla kamusal mekan paylaşımından duyulan rahatsızlığı ve Türkiye'nin modernleşme sürecinde Batılı bir hayat tarzı yaşamakla üst sınıfa mensup olmak arasında kurulan bağı kanıtladığını eklemiştir. Başörtüsü Cumhuriyet tarihi boyunca Batılılaşamamış alt sınıfın bir niteliği olarak anlaşılmış ve statü düşürücü bir anlam ifade etmiştir. Başörtülülerin kendi kamularını oluşturmasıyla (Aktaş 2004) sonuçlanan 1990'lar Türkiye'si 2000'ler itibariyle farklı gündemler yaşamaya başlamıştır.

Refah Partisi'nin kapatılma ihtimaline karşı açılan Fazilet Partisi aynı ideoloji ve alt yapıya sahip olduğu gerekçesiyle Haziran 2001 yılında kapatılmıştır. Sonraki süreçte iktidara gelen AK Parti lideri Erdoğan, başörtüsü yasaklarının kaldırılacağına dair ilk sinyali 14 Ocak 2008'de "velev ki siyasi bir simge olsun" söylemiyle vermiştir. 9 Şubat 2008 tarihinde Meclis Genel Kurulu'nda yapılan oylamayla üniversitelerde başörtüsü yasağı kaldırılmış bu anayasa değişikliği paketi 411 rekor oyuyla kabul edilmiştir (Can Saka ve Altınöz 2011). Hürriyet gazetesi ise bu anayasa değişikliğini "411 el kaosa kalktı" manşetiyle okurlarına duyurmuştur (Hürriyet 2008). 27 Şubat 2008'de kararın iptali için Anayasa Mahkemesine başvuran CHP, değişikliğin laiklik ilkesine aykırı olduğunu savunarak yürürlüğün durdurulmasını istemiştir. 14 Mart 2008 tarihinde AK Parti büyük bir kapatma davasıyla karşı karşıya kalmış; hazırlanan iddianame ise başörtüsü serbestliği getiren düzenleme üzerine bina edilmiştir (Toruk 2011). Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı iddianameyi AK Parti'nin *"laikliğe aykırı fiillerin odağı haline geldiği"* gerekçesiyle kapatılması ve dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan başta olmak üzere 71 ismin 5 yıl süre ile siyasetten uzaklaştırılması talebiyle hazırlamıştır. 30 Temmuz 2008 tarihindeki açıklamaya göre laikliğe aykırı fiillerin odağı olması dolayısıyla partinin temelli kapatılmaması bunun yerine hazine yardımının belli oranda kesilmesine karar verilmiştir (Can Saka ve Altınöz 2011). Anayasa değişikliğine rağmen ODTÜ ve İstanbul Üniversitesi başta olmak üzere birçok üniversite başörtüsü serbestliğini uygulamayacaklarını bildirmişlerdir. Anayasa değişikliğinden sonra ODTÜ'de bir öğrencinin ikna odasına çekildiği dahi bilinmektedir. YÖK başkanı Yusuf Ziya Özcan'ın üniversite rektörlerine "başörtüsü serbest" yazısı göndermesi sonrası 11 Mart 2008'de Danıştay 8. Dairesi bu yazıyı genelge olarak tanımlayıp yürütülmesini durdurmuştur. Danıştay kararı sonrası Sakarya Üniversitesi ve Selçuk Üniversitesi gibi anayasa değişikliğini ilk uygulamaya koyan üniversiteler dahi kararlarından dönmüştür. 5 Haziran'da ise CHP'nin itirazı üzerine açılan dava sonuçlanmış ve 411 oyla kabul edilen anayasa düzenlemesi iptal edilmiştir (Benli 2011).

Bu tarihlerde peruk ya da şapka taktığı için derslerden atılan, oğlunun asker yemin törenine alınmayan, birçok kurumun kapısından kovulan, hastanelerde hakarete maruz kalan başörtülü kadınlara dair haberler gazete manşetlerine yansımıştır. Ekim 2010'da ise YÖK'ün İstanbul Üniversitesi'nde başörtülü bir öğrencinin dersten çıkarılması üzerine göndermiş olduğu yazıda, öğrencinin "disiplin

yönetmeliğine aykırı durumu" nedeniyle sınıftan atılamayacağı; öğrenciyi sınıftan çıkaran öğretim görevlisi hakkında soruşturma açılacağı duyurulmuştur. YÖK'ün bu yazısı ile başörtüsünün önü fiilen açılmıştır (Benli 2011). 2014 Eylül'ünde artık orta öğretimlerde de başörtülü şekilde derse girebilme hakkı kazanılmıştır. Bu süreç sonrası yeni atanan rektörlerin başörtüsünü demokratik hak bağlamında yorumlayan açıklamaları basına yansımış, akademisyenler farklı görüşlerini daha rahat ve özgür şekilde ifade edebilir hale gelmişlerdir. Ekim 2013'te Demokratikleşme Paketi kapsamında polis, asker, hakim ve savcılar dışında kamu kurumlarında kılık kıyafet yönetmeliği değiştirilerek başörtüsü yasağı kaldırılmıştır (Anadolu Ajansı 2013). 27 Ağustos 2016'da polislerin başörtüsü takmasının önündeki engel kaldırılırken (BBC 2016) 22 Şubat 2017'de ise Türk Silahlı Kuvvetleri Kılık Kıyafet Yönetmeliği'nde yapılan değişiklikle kadın askeri personelin başörtüsü takması serbest bırakılmıştır (BBC 2017). Bu dönemde başörtüsü mağduriyetlerinin devam ettiği bilinmekle birlikte başörtülülerin kendilerini ifade ederek hak arayışına daha rahat girdikleri görülmüştür.

2.2.2.2 Günümüzde Başörtüsünün Toplumsal Anlamı

Süreç sonunda başörtüsü kamusal alanda, tüm ortak kullanım alanlarında kabul edilir bir unsur haline gelebilmiş, halkın tehdit edilerek korkutulduğu toplumsal gerilimin artacağına dair söylemler yanlışlanmıştır (Cizreli 2015). Meslek sahibi ve eğitimlerini başörtüsüyle alan genç kızların sayıları on binleri aşmış; devlet kurumlarında başörtülülerin istihdamı mümkün hale gelmiş; ancak özel sektör kurum ve şirketlerinin başörtülülerin istihdam edilmesi yönündeki isteksizliği devam etmiştir (Kocaman 2019). Devlet kurumlarında başörtüsü ayrımcılığı bitmiş olsa da özel kurumlarda (Cindoglu 2010) ve toplumun seküler modernist kesimlerinde geleneksel-modern çatışması bağlamında ayrımcı söylemin sürdüğü görülmektedir**.** Dindar kadınların kamusal alanda elde etmiş oldukları görece serbestiyet, on yıllar içinde tesis edilen sekülerist hegemonyayı kırmaya yetmediği görülmekte Türkiye kamusal alanının bugün hâlâ büyük oranda sekülerist sivil-ekonomik elitlerin kontrolü altında olduğu gözlemlenmektedir (Albayrak 2014).

Bunun yanında iş hayatına giren tesettürlü kadınların belli kimlik ve var oluş sorunlarıyla karşılaştıkları ve başörtülü olmaları nedeniyle daha başarılı, kusursuza yakın bir profil çizme zorunluluğu hissettikleri bilinmektedir. Başörtülü de çok başarılı olunabileceğinin kanıtlanması kaygısına düşen birçok genç kadın kendi kimliğine dair sorgulama ve bocalama içine girmektedir (@bastankonusalim 2025). Başörtülü genç kızların kendini tanımlama noktasında ideolojik yönelim ve kalıplardan uzak duran bir tavır takınarak "Müslüman" kimliğini ön plana çıkardıkları görülmektedir (Albayrak 2014).

1970'ten günümüze başörtüsünün hem kamusal alanda kullanılabilirliği hem de kullanım şeklinin Türkiye'deki dönüşümü, dindar kadının varlığı ve görünürlüğü arasında kurulan ilişkiyle bağlantılıdır. Şekil itibariyle başörtülü kadının her mekânda var olabilmesini kolaylaştıracak bir giyim tarzı ortaya koymanın mecburiyetiyle başlayan ve 1970'li yılların en önemli tartışma meselelerinden olan 'Müslüman kadının görünürlüğü' konusu başrolünde Şule Yüksel Şenler'in olduğu bir tartışma olarak karşımıza çıkmıştır. Şenler itibariyle Türkiye'de başörtüsü tartışmaları farklı bir boyut kazanmış ve "modern dünyada başörtülü olmak" konuşulur hale gelebilmiştir.

3. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ŞULE YÜKSEL ŞENLER VE BAŞÖRTÜSÜ

3.1 Hayatı

29 Mayıs 1938'de Kayseri'de dünyaya gelen Şule Yüksel Şenler aslen Kıbrıslıdır. Asıl adı Yüksel olan Şenler, Şule ismini yazı hayatında erkek sanılmamak için isminin önüne eklemiştir. Babasının işi gereği ailesi farklı şehirlerde yaşama fırsatı bulmuş Şenler, Kayseri'de ikamet ettikleri sırada dünyaya gelmiştir. Altı kardeşten üçüncüsü olan Şenler, altı yaşındayken ailesiyle Kayseri'den İstanbul'a taşınmış ve hayatını orada sürdürmüştür (Tezcan 2007:19).

Şenler, ilkokul hayatında oldukça başarılı bir öğrencilik geçirmiş, ailesi öğretmenlerinin sınıf atlatma talepleriyle karşılaşmıştır. Okumanın en büyük tutkusu olduğunu dile getiren Şenler, o dönemlerde en çok Kerime Nadir ve Muazzez Tahsin'i okuduğunu dile getirmiştir. Okumanın yanında resme de yeteneği olan Şenler resimle bağını hiç koparmamıştır (Tezcan 2007:25). Kız Eğitim Enstitüsü'ne başladığında ailesi korumacı bir tavır göstermiş; Şenler'in okula gidip gelişi ailesinin refakatinde gerçekleşmiştir. Ancak annesinin sağlığının bozulması ve aylarca yatağa bağlı yaşamasının yanı sıra maddi imkansızlıklar ve babasının tayini dolayısıyla Şenler'in okuldan alınması gündeme gelmiştir (Şenler 2016).Yine de Şenler, okuldan alınmasını kendini yetiştirmesinin önünde bir engel olarak görmemiş, Batılı yazarlardan karşılaştırmalı okumalar yapmış ve ideolojik akımlar üzerine araştırmalar gerçekleştirmiştir (Tezcan 2007:29). Ailesinin kültürlü oluşunu anlatırken akşamları aile fertleriyle günlük meselelere, Türkiye ve dünyada olan bitenlere dair derin sohbetler yaptıklarını anlatan Şenler'in ülke meselelerine, sosyal ve siyasi konulara dair farkındalığının bu tür aile birlikteliklerindeki birikimden geldiği söylenebilir. Şenler, ailesinin kendisi ve kardeşlerini yetiştirmede oldukça hassas davrandığını ifade etmiş; ayrıca kız kardeşinin de yazar olduğundan söz etmiştir (İLEM TV 2018a).

Yazı hayatına 14-15 yaşlarında *Yelpaze* dergisine yazdığı hikayelerle başlayan Şenler 15-18 yaşlarında ise *Yeni İstanbul* dergisinin gençlik köşesine yazılar göndermiştir. Musikiye ilgisi olduğu bilinen Şenler'in gençliğinde kanun dersleri aldığı bunun yanında Ermeni bir terziden terzilik mesleğini öğrendiği ve bu alanda oldukça başarılı olduğu bilinmektedir. Öyle ki hayatının ileriki yıllarında tasarladığı pardösü ve başörtüsü modellerinde bu birikimin büyük katkısı olmuştur. Öte yandan yüksek hitabet ve konuşma yeteneği sayesinde henüz 18 yaşındayken Kıbrıs mitinglerinde boy göstermiş, halkı coşturan şiirler okumuştur ve bu şiirlerin içinde kendi yazdıkları da bulunmaktadır (Tezcan 2007:31-34). 1960 darbesinden sonra Şenler ve annesi Adalet Partisi'ne üye olmuş, annesi Adalet Partisi Hanımlar Kolu Başkanlığı görevini üstlenmiştir. Annesinin ilkokul mezunu olmasına rağmen sahip olduğu etkili konuşma üslubu ve çevresinde uyandırdığı saygı onun her zaman hayranlık duyduğu özellikleri arasında olmuştur (İLEM TV 2018a). Şenler Adalet Partisi Gençlik Kolları, Edebiyat ve Kültür Kolları Başkanlığı yapmış; aynı zamanda Türkiye Turizm Cemiyeti Bakırköy Şubesi Başkanlığı'nı yürütmüştür (Tezcan 2007:35). Tüm bu nitelikler Şenler'in karakter itibariyle atılgan, ön

safta bulunmaktan çekinmeyen, liderlik özellikleri bulunan ve ortamda dikkatleri üzerine çekerek söz sahibi olabilen bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu cesaretine Adalet Partisi gençlik kolları başkanıyken adının dile getirilmesinin yasak olduğu bir dönemde büyük bir miting meydanında tüm engellemelere rağmen Menderes'ten söz etmesi örnek gösterilebilir (Tezcan 2007:35).

Şenler'in hayatında abisi Özer (Üzeyir) oldukça önemli bir figürdür. Özer Şenler lise çağlarındayken arkadaşları vasıtasıyla Risale-i Nur okumuş, İslam'a yönelmiş ve namaz kılmaya başlamıştır. Kardeşinin de İslam'a yönelmesini ve hayatını bu yönde değiştirmesini isteyen Özer Şenler, Şule Yüksel Şenler'i daima bu yönde teşvik etmiş ve tavsiyelerini sıklıkla dillendirmiştir. Şenler abisinin teşvikiyle başladığı Risale-i Nur toplantılarından çok etkilenmiş; kazandığı hidayeti ve tesettüre girişini bu mekan ve okuduğu kitaplarla bağdaştırmıştır (Şenler 2016).

İlk gençliğinde *Yelpaze* dergisine öyküler göndererek başladığı yazı hayatına, henüz yirmi yaşındayken kadrosu kadınlardan müteşekkil olan *Kadın Gazetesi*'ne köşe yazıları göndererek devam etmiştir. Kardeşiyle beraber her hafta dönüşümlü olarak yazdıkları *Duyuşlar ve Görüşler* köşesi onun gazetecilikteki ilk adımıdır. Başörtülü olmadığı bu dönemde yazdığı yazılar Şenler'den beklenmediği ve görüntüsüyle bağdaşmadığı için kendisi de kadın olan sol görüşlü gazete sahibiyle fikri çatışma yaşamıştır (Şenler 1969c). *Kadın Gazetesi*'nden ayrılmak istemesine rağmen, Peyami Safa gibi isimlerin gazetede kalması yönündeki destekleri ve özellikle geniş kitlelere ulaşmanın bir aracı olduğu yönündeki tavsiyeleri doğrultusunda Şule Yüksel Şenler, bir süre daha bu gazetede yazılarına devam etmiştir. *Kadın Gazetesi*'nde ele aldığı konular genel itibariyle milli manevi değerler, batılılaşma eleştirileri, toplumun geldiği durum ve düzelme yolları üzerine olmuştur. Şenler, bu süreçte kaleminden dökülenleri kendi fark etmese de abisinden ve onun anlattıklarından etkilenmiş olmaya bağlamaktadır (TRT Avaz 2016). *Kadın Gazetesi*'ne bir süre daha devam etse de daha sonra bu gazetenin bünyesinde bulunmak istememiş ve ayrılmıştır. Bu dönemde tesettürlü olmayan Şenler, çeşitli dini sorgulamalara ve araştırmalara koyulmuş, farklı çevreleri deneyimleme yoluna gitmiş olsa da hiçbirinden keyif almayarak abisinin yolunu tercih etmiştir. Tesettürlü olmadığı halde bu süreçte namaza başladığını ifade eden Şenler, kesin tesettür kararı aldığı sırada Adalet Partisi'nin en genç milletvekili olması yönündeki teklifini reddederek partiden istifa etmiştir. 1965 yılında tesettüre girmiş ve iki yıl yazı hayatına ara vermiştir.

Şenler tesettüre girişinin Risale-i Nur toplantılarına yoğun şekilde katılması vesilesiyle olduğunu ifade etmiştir ki o, dersleri yalnızca dinlemekle yetinmemiş aynı zamanda anlatıcı olarak da çokça bulunmuştur. Toplantılarda bulunan yaşlı hanımların tesettüre girmesi için söyledikleri keskin cümlelere karşılık her şeyin zamanla, yavaş yavaş ve kuvvetli olması gerektiğini ifade eden Şenler onlardan bu durumu sürece bırakmalarını istemiştir. Şenler'in bu tavrından kendisinin ve yolculuğunun son derece farkında olduğu anlaşılmaktadır. Bu toplantılardaki kişilerin sayısı her geçen gün artarak devam ederken her toplantıya yanında başörtülü olmayan bir arkadaşını getiren Şenler, yaşlı kadınların bakış ve sözlerine maruz kalanlar için özel bir genç kızlar sohbeti düzenlemiş; böylece gençlere yönelik

bilinçlendirme faaliyeti içinde olmuştur. Şenler'in bu çıkışı onun karakterinden de ipuçları vermekte, problem çözme noktasında atılgan ve çözüm odaklı olduğunu göstermektedir. Bu süreçte düzenlenen toplantılara annesinin de katıldığını ifade eden Şenler, onun da zamanla bazı alışkanlıklarından vazgeçtiğini ve dini yaşamına kattığını dile getirmiştir. Birlikte namaz kılmaya başlayan Şenler'in etrafındaki kadınlar zamanla başörtüsü takmaya başlamışlardır. Şenler kendi serüveniyle ilgili ise başörtüsü takma konusunda önceleri yarım örtü kullanmakla başladığını, yarımı tama dönüştürmede nefsiyle çokça mücadeleler verdiğini dile getirerek bu dönemi şu sözleriyle anlatmıştır:

> *"Başlarda örtünmek için nefsimle çok mücadele ediyorum. Yarım örtüyorum. Yarımı bütüne çevirmek için çaba harcıyorum. Hatta bir gün aynanın karşısına geçip konuşuyorum aynayla… Saçımın önden kısmı için "Şule bu kadar mı iradesizsin?" diyorum. " Bir tutam saçla mücadele nedir? Artık yetmedi mi? Tamam" diye cevap veriyorum. Besmeleyi çekip başımı örtüyorum. Aynadan ses geliyor." Ne kadar çirkin oldun. Sokaktaki insanlar besleme kız zannedecek." Hemen yarıma çekiyorum başörtümü…Sonra " Ne münasebet" diyorum. "Benim bu modern şık görünüşümle besleme kız olmadığım aşikâr." Başımı tam örtüyorum. Bu sefer "Hizmetçi kızlara benzedin" diyor ayna… Tekrar saçım gözükecek şekilde başörtümü çekiyorum. " Herkes sana gerici, yobaz softa gözüyle bakacak" sözlerini duyuyorum. Bu mücadele böyle sürerken bir an başımı dikiyorum. "Sizi gidi nefsim ve şeytanım… Hayır! Asla size mağlup olmayacağım ve oyununuza gelmeyeceğim" diyorum"* (Tezcan 2007:48).

Bu anlatılanlara bakıldığında o dönemde genç bir kızın başörtülü olmasının ne kadar zor olduğu ve toplumda büyük bir aşağılamaya ve çeşitli etiketlere maruz kalındığı ortaya çıkmaktadır. Şenler'in kendiyle mücadelesinde dile getirdiği şekliyle modern ve şık görüntüsüne başörtüsünü dahil ederek devam edeceği, başörtüsünün modern bir olgu olarak kabul edilmesi çabası içinde olacağı anlaşılmaktadır. Şenler başını tamamen örttüğü ilk dönemlerde başörtüsü gibi dini pratiklere mesafeli olan anneannesinin ve akrabalarının kötü sözlerine maruz kaldıysa da başörtülü kimliğini tavizsiz şekilde hem yakın çevresine hem de tüm topluma karşı savunmuştur.

Başörtülü kimliğiyle ilk yazısını Mehmet Şevket Eygi'nin haftalık *Yeni İstiklal* gazetesinde yayınlanan Şenler'in kadın ve başörtüsü konusunda "İslam Kadınına Hitap" başlıklı bir yazısı 25 Ocak 1967 tarihli gazetenin ilk sayfasında manşette yer almıştır. Yazının yanında kullanılan fotoğraf ise oldukça manidar gözükmektedir. *"Pakistan'da İslami tesettüre riayet eden üniversiteli kızlar"* notuyla paylaşılan fotoğrafta, üniversite kapısından giriş yapan üç peçeli kız görseli bulunmuştur (TRT Avaz 2016). O dönemde bu başlık ve fotoğraf oldukça dikkat çekmiştir.



Görsel 7 : Pakistan'da İslami tesettüre riayet eden üniversiteli kızlar (Yeni İstiklal Gazetesi 1967)

Tesettürlü kadınların üniversite gibi bir eğitim kurumunda ve kamusal alanda özgürce bulunmalarını simgeleyen fotoğraf, Müslüman kadının eğitimli olması gerektiği ve bunun anti modern olarak nitelendirilen bir kıyafetle gerçekleştirildiğini anlatmaktadır. Fotoğraf Şenler'in bilgisi dışında kullanılmışsa da dönemin tartışmalarına ışık tutma noktasında önemlidir. Bu yazı sonrasında Türk Kadınlar Birliği tarafından laikliğe aykırı davrandığı gerekçesiyle 163. Madde kapsamında Şenler'e dava açılmış böylelikle Şenler'in mahkemeyle ilk tanışması gerçekleşmiştir. Kendisi ikinci celsede, 20 Eylül 1967'de beraat etmiştir (Tezcan 2007). Gazetelerde davadan yansıyan görüntülerinin yayınlanmasıyla toplum ilk kez bir başörtülü kadın gazeteci ve yazarla karşılaşmıştır (Polat 2022). Bu durum toplum nezdinde oldukça ses getiren ve fark yaratan bir gelişme olarak gözükmektedir.

Sonrasında Şenler *Bab-ı Ali'de Sabah* gazetesinde Kadın köşesi teklifi almış, bu köşede el becerisi, ev ekonomisi çocuk bakımı gibi konuların işlenmesinin yanında kendi fikirlerini ifade edebileceği ve gündemi tartışacağı özel bir kısım da ayırmıştır. O süreçte *Yeni İstiklal* gazetesinin kapanması üzerine Mehmet Şevket Eygi günlük yayınlanacak olan *Bugün* gazetesini çıkartmaya başlamış ve yazar kadrosu tamamlama aşamasında Şenler'e teklif götürmüştür. *Bugün* gazetesinde yazılarını paylaşmaya başlayan Şenler *Bab-ı Ali'de Sabah* gazetesinden ayrılarak orada hazırladığı "Kadın ve Ev" köşesini haftada bir olacak şekilde *Bugün* gazetesine taşımıştır. Bu köşede çeşitli moda

dergilerinden aldığı mankenlere guaj boyayla başörtüsü çizmeye başlamış, eşarp kalıpları ve pardösü modelleri geliştirmiştir (Tezcan 2007:63). "Şulebaş" başörtüsü modellerinin oluşmaya başlama serüveni ve tohumları buraya dayanmaktadır.

Şenler o dönemde başörtüsü konusunda yazılanların oldukça yetersiz ve dar bir kitleye hitap ettiğini, gençlerin ise bu konuşmalara muhatap olmadığını, camilerde anlatılanların yaşlı kadınlar tarafından dinlendiğini ve bu konuşmaların küçük görüldüğünü düşünmektedir. Diyanet bu konuda Şenler'e bir belge vermeyi, Türkiye'nin çeşitli camilerinde sohbetler yapmayı teklif ettiyse de Şenler bu teklifi kabul etmemiştir. "Benim hizmet tarzıma uygun bir şey değil bu, çünkü ben halkımı tanıyorum, kompleks içinde. Camide konuştuğum takdirde ismim hoca hanım olacak. Hoca hanım olduğum takdirde camiye asri hanımlar ve genç kızlar gelmeyecek. Ben konferans vermek istiyorum."(İLEM TV 2018b) sözleriyle bu konudaki duruşunu göstermiş neden sohbet değil de konferans vermeyi tercih ettiğini açıklamıştır.

İlk konferans teklifini Samsun'dan alan Şenler, 1960'larda başörtülü bir kadın olarak vereceği bu konferansın yalnızca kadınlara mahsus olmasını istemiştir. Samsun'da konferans salonunun hınca hınç dolması ve insanların sokaklara, caddelere taşması üzerine Şenler'e hoparlörle sesin dışarı verilmesi gerektiği iletilince kabul etmemiş; erkeklerin sesini duymasının günah olacağını dile getirerek bu şartlar altında konferans gerçekleştiremeyeceğini iletmiştir. Davet eden kişiler ise çözümü müftülükten fetva almakta bulmuş ve gelen fetva sonrası konferans gerçekleşmiştir. Bu ilk konferansın önemine dair Şenler konuşmasında şu sözleri geçirmiştir: *"Dinleyicilerim yalnız hanım kardeşlerimin teşkil ettiği ve hatibi de yine kendi aranızdan yine hem cinsiniz olan böyle bir konferans, sapık ideolojilerin bir afat gibi kök saldığı 20. Asır Türkiye'sinde ilk defa vaki olmakla cidden mühimsenmeye değer bir mahiyet, azılı maneviyat düşmanlarına ise korkulu rüyalar yaşatan bir mana taşımaktadır"* (Tezcan 2007). Camilerde ve evlerde az sayıda gerçekleşen buluşmaların faydasını kabul etse de bu tip konferansları farklı kesimlerden insanlara ulaşabilmek adına daha faydalı bulan Şenler, böylece üç buçuk yıl sürecek olan konferanslar silsilesine başlamıştır (Tezcan 2007:66). 1967'de Samsun'da büyük bir kalabalık 29 yaşında yeni kapanmış bir kadın gazeteciyi dinlemeye gitmiştir. Şenler, başını örtmeye başlayalı henüz çok uzun zaman olmamasına rağmen, gelişmekte olan başörtüsü hareketinin lideri olma yolunda ilerlemiştir. Konuşması boyunca başörtüsünün dini ve toplumsal gerekliliğine dair argümanlar sunmakla kalmamış aynı zamanda kendi tasarlamış olduğu ve ürettiği şık İslami kıyafetler ve başörtüsü modelleriyle genç Müslüman kadınlara rol model olmuştur (Altınay 2013).

O dönemde var olan başörtüsü tartışmalarının göbeğinde bulunan Şenler, 1967 yılında Hatice Babacan'la başlayan başörtüsü mücadelesindeki konumunu şöyle anlatmıştır:

> *"İstanbul'da benim arkadaşlarımdan birkaç genç kız vardı bunların içinde doktor Gülsen hanım da vardı…ben bu genç kızlara yalvarıyordum n'olur…cesaretli olun ve başörtünüzle girin,… tek sebepleri başörtülü olarak girdiklerinde hiçbir yere*

giremezler okuldan atılabilirler kesinlikle bunu kabul etmediler, bu arada Ankara Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nde konferans teklif edildi, O konferans sırasında müthiş bir rağbet vardı… ön sıralarda olanlar benim yazılarımı okuyarak örtünen kişiler, Hatice Babacan'da bunların içinde… Dedim ki üniversiteye başörtüyle girmek yasak deniliyor, neye göre yasak? Atatürk ilkelerine göre deniliyor. Atatürk ilkeleri 8 maddedir. Bunların içinde bir tanesi kıyafetle ilgilidir. O da Şapka Kanunu'dur. Ama kadının kıyafeti için hiçbir şey yoktur. Bunu söylüyorum konferansta ve şunu söylüyorum, Atatürk'ün bir konuşmasında geçer, bu yayınlandı Prof. Afet İnan'ın "Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması" diye bir kitap vardı. Orada da geçer. Atatürk şöyle diyor orada. "Eğer kadınlarımız şer'in tavsiye ve dinin emrettiği bir kıyafetle içimizde bulunur, cemiyetin ilim sanat ve içtimaiyat konularında faaliyet gösterirlerse bu hali hiçbir fert takdirden men'i nefs edemez." Ve bunu duyunca şaşırdılar. Ve bu konferanstan sonra Hatice Hanım madem ki böyle İstanbul'da da giriyorlarmış…Ben de girerim diyor ve böyle patlak veriyor bu olay" (İLEM TV 2018a).

Şenler, vermiş olduğu konferansta İstanbul'da kızlar üniversiteye başörtüsüyle "giriyorlar" demek yerine "geliyorlar" gibi esnek bir ifade kullanarak dinleyicilerin daha cesur davranmalarını sağlamak istemiş olabilir. Hatice Babacan'la birlikte başlayan üniversitelerde başörtüsünün görünür hale gelişi, ardından gelen yasaklar ve yasaklara karşı yapılan eylemler Şenler'in verdiği konferansların etki gücüyle birlikte değerlendirilmelidir. Bilhassa üniversitelerde verilen konferansların başörtüsü tartışmaları üzerinde yön verici bir dinamik taşıdığı çıkarımı yapılabilir.

Hatice Babacan'ın yaşadıkları sonrasında Şenler destek niteliğinde birçok yazı yayınlamıştır. "Yeni Bir Çığır Açılıyor" başlıklı yazısında durumdan şöyle bahsetmekte ve bir analiz sunmaktadır. *"…Hatice Babacan'a yapılan bütün hakaretler, alaylar, okuldan atılması kararını verdirecek kadar şahsına beslenilen kinin ve garazların sebeb-i yeganesi: Bir fakülte talebesi, kültürlü bir genç kız olarak İslam'ın emrettiği bir kıyafet içinde başı örtülü tahsile devam etmek isteyişi idi… Köylünün cahilin yaşlı kadınların örtülü olması onlara zarar vermez, korkutamazdı onları. Onları korku spazmları içinde kıvrandıran, âtiye ait bütün kirli ümitlerini bir anda berhava eden şey ise: Kültürlü genç kız ve kadınların, İslam'ın "Örtün!" emrine ittiba etmesi, uyması idi"* (Tezcan 2007:152), (Şenler t.y.-d).

17 Kasım 1967'de Ankara Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nde verilen konferanstan sonra birçok tepkiyle karşılaşılmış, bunlardan en çarpıcı olanı ise dönemin Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay'ın yayınladığı yazı olmuştur. Bayram mesajının içinde bu konuyu ele alan Sunay "moda" olan yeni örtünme biçimlerini sert şekilde eleştirerek (Polat 2022), *"kadınlarımızın başlarını örtmesi ve uzun elbise giymeleri için yapılan münasebetsiz teşebbüsleri yersiz ve mesnetsiz bulurum…Bunların öncüleri mutlaka cezalarını görecektir. Aslında Kur'an'da örtünmek ve açılmakla ilgili bir mevzu yoktur."*

ifadelerini kullanmıştır (Tezcan 2007:128). Cumhurbaşkanı Sunay'ın ifadeleri üzerine Şenler ona cevap niteliğinde yazılar kaleme almış, bu cevap yazılarından olmasa da altı ay sonra Papa'nın Türkiye'ye gelişi, karşılanma şekli ve Ayasofya'da ibadet ettirilmesini eleştiren "Papa İstanbul'a geliyor… Ağlayın Ey Müslüman Kardeşlerim, Ağlayın!" başlıklı yazısı nedeniyle kendisine Cumhurbaşkanına hakaretten dava açılarak 13 ay 10 gün hapis cezasıyla sonuçlanan bir sürece girmiştir (Polat 2022). Şenler, 28 Haziran 1971 tarihinde cezaevine girmiş hapse girdikten iki ay sonra Cumhurbaşkanı onu affettiğini beyan etmiş olsa da o bu affı "*Affedilerek dışarı çıkıp boynu bükük gezmektense, cezamı çeker alnım ak başım dik gezerim"* diyerek reddetmiştir (Tezcan 2007:255).

Öte yandan, Şenler'in 11 Şubat 1968 tarihinde Bandırma'da vermiş olduğu bir konferans sonrasında hakkında görüldüğü yerde tutuklanma kararı çıkarılmıştır. Bu kararın uygulanması durumunda kalacağı cezaevinde herhangi bir kadın koğuşunun bulunmaması ve tek kişilik bir koğuşun Şenler için hazırlanması üzerine ailesi Şenler'i kaçırarak çeşitli yerlerde saklama yoluna gitmiştir. Böylece Şenler'in aylarca farklı şehir ve evlerde hastalıklarla sürecek olan sürgün hayatı başlamıştır. Bütün uğraşlar sonucu gıyabi tutuklama kararının kaldırılamaması ve davanın Bandırma Savcılığı'nda takılı kalmasının ardından İzmir'de mahkemeye çıkan Şenler'in beraatine karar verilmiştir (Tezcan 2007).

İstanbul'da İdealist Hanımlar Derneği'nin kuruluşunda yer alan Şenler, bu dernekle birlikte salon toplantıları, konferanslar, tiyatro çalışmaları gerçekleştirmiştir. Ayrıca Mesut Uçakan'ın çekmiş olduğu bir filmin kadınlara yönelik galasını düzenlemiştir (Polat 2022). Üsküdar'da kurulan İdealist Hanımlar Derneği'nin başkanlığını Türkan Cumhur üstlenmiş Şenler ise manevi başkan olarak aralarında bulunmuştur. Derneğin logosunu kendisi tasarlayan Şenler, kadınların topluma yönelik çalışmalarda yer alması yönünde önemli bir örnek teşkil etmiş; dindar kimliğini dışlamadan kadınların kamusal hayata katılımının mümkün olduğunu göstererek bu anlamda öncülük etmiştir. Nitekim 1960-1970'lerdeki Türkiye atmosferinde dindar bir şehirli kadın kimliğiyle gazetelerde cesur yazılar yazmış; çok ses getiren konferanslarıyla tüm Türkiye'yi il il, nahiye nahiye gezmiştir. O dönemde Türk toplumunun genelinin dini duyarlılığına tercüman olan düşünce öncülerinin seslerinin zayıf olması ön plana çıkan kişilerin önemini ve değerini artırmıştır. Nitekim Necip Fazıl ve Şule Yüksel Şenler gibi isimler söz konusu dönemde toplumun bastırılmış dini duyarlılığını ifade etme becerisi ve cesaretini gösteren ve bu anlamda bedel ödemekten çekinmeyen yazarlar olmuştur. Bu açıdan Şenler'in yalnızca başörtüsünün kabul edilirliğini arttırmadığı; aynı zamanda dindar kesimdeki vatandaşların cesaretini de artırdığı söylenebilir.

Uzun yıllar yazıları ve konferanslarıyla topluma yön veren Şenler, aynı zamanda kaleme aldığı ilk hidayet romanıyla edebiyat alanına katkıda bulunmuştur. Büyük kitleler üzerinde etki etmiş olan *Huzur Sokağı* adlı roman bir Yeşilçam klasiği olarak ekrana çıkmıştır. Mehmet Şevket Eygi'nin senaryonun roman haline getirilmesi teklifiyle *Huzur Sokağı* tefrikalar halinde gazetede yayınlanmaya

başlamıştır. Yayınlandığı gazete kapanınca okuyucusuyla buluşması yarım kalan roman, 1970 yılında başrollerini İzzet Günay ve Türkan Şoray'ın paylaştığı *Birleşen Yollar* filmiyle sinemaya aktarılmıştır. *Birleşen Yollar* filmi ve *Huzur Sokağı* romanı birçok insanın Şenler'in anlatımı üzerinden başörtüsüyle ve İslami ahlakla kalbî bağ kurmasını sağlamış ve başörtüsüne olan sempatiyi artırmıştır.

Hayatı boyunca birçok hastalık ve maddi sıkıntılarla uğraşan, yayınladığı kitapları, köşe yazıları, dergi yazıları, Türkiye'nin birçok şehrinde verdiği konferanslarla hem Türkiye tarihine hem de Türkiye'nin başörtüsü tarihine geçen Şenler, 81 yaşında 28 Ağustos 2019 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir. 2020 yılında Şule Yüksel Şenler Vakfı kurulmuş ve vakıf halen faaliyetlerine devam etmektedir.

3.2 Şule Yüksel Şenler'in Faaliyetleri

Gerçekleştirdiği faaliyetlerle Şenler, modern dünyada başörtülü kadın meselesinin tartışılabilmesinin önünü açmıştır. Başörtüsü ve modernlik konusundaki düşünceleri bu faaliyetleri üzerinden yorumlanabilmiştir. Şenler, toplumla temasını sağlayacak, anlattıklarını geniş kitlelere ulaştıracak araçları kullanmayı öncelemiştir. Bu minvalde gazete, dergi ve sinemayı etkin şekilde kullanan Şenler, bu araçların kullanılması için şunları söylemiştir:

> *"İcat edilen çeşitli makinelerle halka telkin ve tesir bakımından en müessir yayın vasıtası olan gazete ve mecmualar neşredilir. Sinema da bir icattır. Ve seyredenlerin maneviyat ve ahlakları üzerinde mühim tesirler icra eden bir vasıta sayılır. (...) Bunların hepsi bir memleket halkını siyasi, içtimai, manevi ve ahlaki cihetlerden tesir altında bırakıp, telkinat suretiyle kendilerine bağlayarak, çekmeye ve kendi fikirlerini aşılamaya fevkalade müsait olan yayın vasıtalarıdır. Bu demektir ki; halk üzerinde böyle müessir fonksiyonları olan bu gibi vasıtalar, Allah yolunda, O'nun çizmiş olduğu müstakim yolda kullanılıp, çalıştırıldığı takdirde müsbet; (...) iblisçe çalıştırıldığı takdirde ise pek menfi neticeler verir"* (Şenler 1970l:66).

Bu ifadelerle gazete, dergi ve sinemanın kullanılması hakkında görüş belirten Şenler, hitap ettiği kitlenin daima çeşitli sosyo- kültürel çevrelerden olmasını talep etmiştir. Türkiye'nin birçok şehri ve kasabasında konferanslar düzenlemiş, bu konferanslar vesilesiyle birçok insanın hayatına etki etmiştir. Şenler'in hayatında yazı önemli bir yer tutmuş; *Seher Vakti, Mektup,* Vesika dergilerinde yazılar yayınlamıştır. Gazetecilik unvanını Kadın Gazetesi, Yeni İstiklal, Bab-ı Ali'de Sabah, Bugün, Milli Gazete gibi gazetelerde köşe yazıları yayınlayarak kazanmıştır. Yazılarında genel itibariyle toplumun Müslüman kimliğinden uzaklaştırılmasını konu edinmiş; batılılaşma gerekçesiyle atılan radikal adımları eleştirmiştir. Türkiye'de başörtüsü meselesi üzerinde duran Şenler, başörtülü kadının toplum nezdinde aşağı; açık olmanın ise medeniyetle bağdaştırılmasını tartışmıştır. Bu minvalde Şenler, modern dönemde kadınların başörtüsüne ilgisi artırmak, kamusal alanda kullanılırlığı sağlamak amacıyla Şulebaş'ı

tasarlamıştır. Kendi ismiyle anılan bu başörtüsü bağlama şeklini ortaya koymasıyla Şenler, Türkiye'de modern başörtülü kadının kamusal alana çıkışının önünü açmıştır.

3.2.1 Şulebaş: Şule Yüksel Şenler, Başörtüsü Modelleri ve Dini Anlamı

Moda ve terzilik konusunda oldukça mahir olan Şenler, var olan hazır giyim tarzı ve modeller hoşuna gitmediğinden kendi çizdiği pardösüleri diktirmiş; daha sonra bu modeller moda haline gelerek birçok kadın tarafından tercih edilmiştir. Şenler, kendi tasarımıyla oluşturmuş olduğu daha sonrasında "Şulebaş" olarak isimlendirilen başörtüsü modelini önce dikişsiz arkadan dolama halinde kullanmış; sonrasında farklı modeller geliştirerek atkılı, tokalı, bağcıklı şekiller de tasarlamıştır. Genç kız ve kadınlar bu modelleri kullanmayı sevmiş başlarını Şulebaş şeklinde bağlayan kadınların sayısı artmıştır (İLEM TV 2018a). Şenler'in, "şık, zarif, modern" ifadesiyle insanların beğenisine sunduğu başörtüsü ve pardösü modelleri başörtüsü karşıtları tarafından gençleri kötü etkilediği gerekçesiyle sert sözlerle eleştirilmiştir. Ancak daha önce rastlanmayan bu modern başörtüsü, sınırları aşmış; Şulebaş örtünmüş mankenler İtalyan *Oggi*, Fransız *New Fashion* ve *Life* dergilerinin kapağında yer almıştır (Tezcan 2007:71). Bir yandan *Seher Vakti* dergisi diğer yandan *Bugün* gazetesi başyazarlık ve kadınlara yönelik sayfa çalışmalarını sürdüren Şenler, modellere dair örnekler verebilmek için moda dergilerini kullanmış; dergilerdeki mankenlerin saç ve şapkalarını guaj boyayla şık eşarplara dönüştürmüştür. Tasarımlarını *Seher Vakti* dergisinin *Genç Kızlar Sizin İçin* başlıklı bölümünde paylaşan Şenler bu konuda şunları söylemiştir:



Görsel 8: Yeşeren Ümitler (Şenler 1969d)

"Sahifemizin başlığında devamlı klişe olarak bulunacak olan bu resim aslında ayrı ayrı mecmualardan kesilen modellerin İslami kıyafete uygun bazı değişiklikler yapıldıktan sonra tarafımdan bir araya getirilmesi ile meydana getirilmiş bir kompozisyondur (Şenler 1969d)." Şenler sözlerinin devamında Türkiye'de görsel 8'dekine benzer şekilde tesettürlü genç kız topluluğu görmenin o dönem için enderliğinden bahsetmiş; farklı yerlerden kırparak başlarına örtü modeli yaptığı genç kız topluluğunu gerçek hayatta görme arzusunu dile getirmiştir.



Görsel 9: Genç Kızlar Sizin İçin (Şenler 1970)



Görsel 10: Genç Kızlar Sizin İçin (Şenler 1970)

Şenler, üstteki görsellerde görüldüğü üzere kadınlara farklı model ve şekillerdeki giysileri mevsimsel farkı göz önünde bulundurarak tasarlamış, fotoğrafların kenarlarına kıyafetin yapılmış olduğu kumaş, desen ve şekil bilgilerini yazmıştır. Şenler bu kıyafetlerin başörtülü kadınların kamusal alanda şık, konforlu ve rahat hareket edebilecekleri tarzda olmasına dikkat etmiştir. Bu sayede, tesettürlü kadınların kendi tarzlarına uygun kıyafetler tercih edebilmelerini sağlayan bir çeşitlilik ortaya çıkmasının önünü açmıştır. Kadınların ilgisine sunduğu tasarımlarının daima göze güzel görünmesine ve konforlu olmasına dikkat etmiştir. Tasarlanan manto, pardösü ve takımlar farklı bağlama şekillerindeki başörtülerle tamamlanmıştır. Şenler'in bu tasarımları birçok kadın tarafından beğenilerek uygulanmış bu da *Seher Vakti* dergisinin ve *Bugün* gazetesinin yoğun şekilde takip edilmesine neden olmuştur.



Görsel 11: Genç Kızlar Sizin İçin (Şenler 1970)

Zamanla bir ekol halini alan "Şulebaş" bir dönem çok tercih edilen başörtüsü bağlama modeline evrilmiştir. Şenler'den başörtüleri satın almak isteyen birçok kadın olduğu bilinse de herhangi bir satış yapılmadığı ve bu konuda Şenler'in hassas olduğu bilinmektedir. Başörtüsünü genç kızlara sevdirmek adına Şulebaş'ı tasarlayan Şenler, genç kız ve kadınların bu tarzı daha yakından görmeleri için her konferansına farklı şekillerde eşarp ve pardösü modelleriyle gitmiştir. Nitekim bir çok kadın Şenler gibi giyinmek ve örtünmek istemiş; başlarda konferanslarda Şenler'in vaaz verdiğini düşünerek beyaz örtülerle gelen kadınlar bir süre sonra "Şulebaş" modeliyle konferanslara katılmaya başlamıştır (Tezcan 2007:89). Bu açıdan Şenler'in kadınlar için tesettürü dönüştürücü, benimsetici ve sevdirici bir rol üstlendiği ifade edilebilir. Müslüman kadınların başörtüsü kullanmaları nedeniyle küçük düşürüldüğü ve bu imajın medya ile güçlü şekilde desteklendiği bir dönemde, Şenler'in kamusal alanda kentli Müslüman kadına "Şulebaş"la bir alternatif sunması önemli bir problem tespiti yaptığının göstergesidir. Tezcan'ın yaptığı röportajda Avukat Muharrem Balcı bu konuyu şu şekilde yorumlamıştır:

> *"Şule Yüksel Şenler kızların önünde bir öncü görevi gördü. Tabii o da hep bir suçlamayla karşı karşıya kaldı. Yeni bir örtü şekli icat ederek modernleştirdi gibi. Aslında şartlardan kaynaklanmıştı. Çünkü o güne kadar geleneksel anlamda bir örtü vardı. Bu geleneksel örtü ile de kızların okuması mümkün değil. Kızlar okumak istiyor, şehirleşme ve modernleşme ile doğan bir ihtiyaç bu. Bu ihtiyacı karşılama hususunda öğrenciler bocalıyor. İşte o günlerde Şule Yüksel yeni bir başörtüsü modeli oluşturdu. Sıkma baş tabir edilen "Şulebaş" denen bir model ve bu çok tuttu"* (Tezcan 2007:75).

Başörtüsünü modernleştirdiği yönünde aldığı eleştirilere rağmen kentleşme ve sosyal değişim göz önüne alındığında Şulebaş'ın başörtülü kadınların kamusal alanda var olabilme imkanını güçlendirdiği ortaya çıkmaktadır.

Şenler, hayatının sonlarına doğru verdiği röportajlarında başörtüsünün günümüzde kullanılma şekli ve bu konuda bazı İslami sınırların aşılmasından duyduğu üzüntüyü dile getirmiştir. Şulebaş'ı tasarlamasıyla ilgili olarak ise dönemin gerektirdiği şekilde davrandığını, genç kızların ihtiyacı doğrultusunda hareket ettiğini ifade etmiştir. Şulebaş modelinin sürecin bir ürünü olduğunu dile getiren Şenler, Şulebaş'ın tam bir İslami örtünme şekli olmadığını vurgulamış; ortaya çıktığı dönemi bir geçiş ve genç kızları teşvik etme dönemi olarak tanımlamıştır (İLEM TV 2018a). Şenler'in zaman içinde fikirlerindeki değişim ve ürettiği Şulebaş modeline dair yorumlarındaki farklılaşma, Türkiye'deki otoriter modernleşme modeli ve sert laiklik uygulamalarının zaman içinde demokratik modele evrilmesiyle ilgili olabilir. Zira, sert laiklik ve otoriter modernleşme karşısında dindar kadınlara kamusal alanda yer açmaya çalışan Şenler, Batı moda esintilerine sahip, modern görünümlü ve üzerinde uzlaşılabilir bir model olarak Şulebaş'ı üretmiştir. Bununla birlikte zamanla Türk laikliğinin demokratikleşmesi ve başörtüsü yasaklarının kaldırılmasına şahit olan Şenler, kendi fikir dünyasındaki ideal başörtüsü modelini izhar eden bir yaklaşımı ifade etme özgürlüğüne kavuşmuş olmalıdır. Şulebaş Türkiye'de başörtülü kadınların kamusal alana girişleri, başörtüsüne bakışın modern bağlamda değişmesi ve başörtülü kadının kendine toplumda yer açabilmesi için çok önemli bir süreç ortaya çıkarmıştır. Sonuç itibariyle Şulebaş'la Türkiye'de başörtüsünün gelişim sürecinde önemli bir adım atan Şenler, "çağdışı" olarak nitelendirilen başörtüsünün çağın içinde var olabilmesinin imkanını aramıştır.

3.2.2 Kadınlara Yönelik Konferansları

Şenler başörtüsü ve İslam'da kadın konularında fikirlerini dile getirmek amacıyla kalemini ve konferanslarını kullanmıştır. Üç buçuk yıllık konferanslar döneminde 67 il 600'den fazla kasaba dolaşan Şenler'in 7 ayda 77 konferans, iki haftada 18 konferans verdiği dönemleri bilinmektedir. Tüm Türkiye'yi üç buçuk kez dolaşan Şenler'in Samsun'la başlayan iki haftalık konferans turneleri Kayseri'yle devam etmiştir. Konferanslarını binlerce kişi dinlemeye gelmiş; çevre il, kasaba ve köylerden insanların da toplandığı büyük kalabalıklar oluşmuştur. Anlatıları yoğun istekten dolayı hoparlörlerle camilere, sokaklara hatta cezaevlerine dinletilmiştir (Polat 2022). Konferanslarından hiçbir maddi kazanç elde etmemiş aksine Şenler ve ailesi belli maddi sıkıntılar içine girmiştir. Konferanslarında Müslümanların uyanış, bilinçlenme ve yenilenme süreçlerini yaşamaları için uyarılarını sıklıkla dile getirmiştir.

> *"(...) Bugün Türkiye'de kadın problemi öyle çetrefilli bir mevzu haline gelmiştir ki; bu mevzu kendi cinsimizi ilgilendirmesi bakımından yine kendi tarafımızdan evvelemirde ele almak ve üzerinde kafa yorarak, Müslüman Türk*

kadınının manevi ve ahlaki meseleleri hakkında çözüm yolları aramak kaçınılması imkansız bir zaruret haline gelmiştir" (Tezcan 2007).

Şenler'in konferanslarının genel özelliği bir çağrı, bir nida olmasıdır. Ulaştığı kitle ise tam olarak Şenler'in istediği gibi tüm kesimlerden insanları içermiş; konferanslarını tahsilli, hiç okul okumamış, öğrenci, öğretmen, ev hanımı, çiftçi, bürokrat ve siyasetçi eşleri dinlemiştir. Şenler konferanslarında hangi konulara değindiğini ise şu sözleriyle açıklamıştır:

"Konferansımda, İslam öncesi çeşitli devletlerde; Çin, İran, Fransa, İngiltere, İtalya ve Arap yarımadasında kadının hiçbir değere sahip olmadığını, buna mukabil İslam'ın kadına vermiş olduğu değeri, İslam'da kadın haklarını, taaddüd-i zevcat (biden fazla kadınla evlenme), miras hakkı, şahitlik, kadının çalışma hayatı ve tahsil hayatı ile karı kocanın birbirlerine olan vazifelerini anlatıyorum. Kur'an'da belirtilen örtü ayetini ve örtünme şeklini bugün her bir Müslüman ülkenin kendi şartlarına göre örtünme şekilleri olduğunu, ölçünün Kur'an'ın emri doğrultusunda el yüz hariç bütün vücudun örtünmesi olduğunu, mahrem namahrem ilişkisini izah ediyorum" (Tezcan 2007:68).

"Dün, bugün, yarın", "İslam'da kadının yeri ve mükellefiyetleri", "Türkiye'de manevi buhran" başlıklı konferansları sonrası Şenler'e birçok dava açılmasının yanında ölüm tehditleri dahi almıştır. Konferanslarını dinleyen birçok kadının o sırada kapanmaya karar verdikleri ve Şenler'in hitabeti ve anlattıklarından oldukça etkilendikleri bilinmektedir. Konferansların etki alanının genişlemesi Şenler'in birçok kesim tarafından eleştiri almasına neden olmuştur. Şenler İslam dininde kadın hatip olmaması gerektiği yönünde eleştirilmesinin yanında (Şenler 1968) kendisine muhalif fikirlerde olan *İlhami Soysal, Falih Rıfkı Atay, İlhan Selçuk* gibi isimlerin yazılarında da sıklıkla eleştiriye tabi tutulmuştur. Müslüman kadınların Şenler'e bu denli sevgi duymaları, konferansların süresinin uzunluğu ve insanların rağbeti şaşkınlık yaratmıştır. Şenler konferanslarında anlattığı ve üzerinde dikkatle durduğu noktalar dolayısıyla anti-modern bulunmuş ve seküler Türkiye için bir tehdit olarak görülmüştür. Anlatılarının içinde İslam'ın kadına vermiş olduğu değer üzerinde sıklıkla duran Şenler, başörtüsü takmaları ve İslam'ın emirlerini yerine getirmeleri noktasında kadınları teşvik etmiş; *"Önce şunu ifade edelim ki; Allah'ın bu örtünme emri ne yalnız cahil ve basit kadınlar ve ne de sadece yaşlı hanımlara mahsustur. Bu yüce emir en cahilinden en münevverine, en basitinden en asiline ve en gencinden en yaşlısına kadar bütün Müslüman kadınlara ve kızlarınadır"* (Tezcan 2007:69) ifadelerine yer vermiştir.

O dönemde tesettürün İslam dinindeki gerekliliği konusunda yazılmış olan metinlerin az olması ve önde gelen kişilerin bu konuda fikir beyan etmiyor oluşu Şenler'in konferanslarına rağbetin fazlalığını ve keskin üslubunu açıklamaktadır. Şenler metin azlığı konusunda *"O zaman kaynak da yok, ben de daha çok yeniyim. Bir tek Bekir Topaloğlu'nun İslam'da Kadın kitabı var. Oradan bir- iki satır öğrensem kendim de tatbik ediyorum. Konuşmalarım ekserî irticâlen oluyor"* (Tezcan 2007:66)

ifadelerini kullanmıştır. Ayrıca Şenler'in "modern" yaşam biçimini bilen, seküler bir aileden gelen "şehirli" bir kadın oluşu hem toplumda etki gücünü kuvvetlendirmiş hem de tepkileri yoğunlaştırmış gözükmektedir (Polat 2022).

3.2.3 Şule Yüksel Şenler, Edebiyat ve Sinema

Şenler, gazete ve dergi yazılarının yanı sıra yayınlamış olduğu kitaplarla da önemli bir isim haline gelmiş, kitaplarında genel itibariyle İslam ve kadın konuları üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu kitaplar; *Bize Ne Oldu, Hidayet, Gençliğin Izdırabı, İslam'da ve Günümüzde Kadın, Her Şey İslam İçin, Uygarlığın Gözyaşları, Huzur Sokağı, Kız ve Çiçek, Sağ El, Bir Bilinçli Öğretmen, Yılanla Tilki, Kadın ve Evlilik* eserleridir. Yazmış olduğu kitaplardan etki ve yaygınlık bakımından en önemlisi ise *Huzur Sokağı*'dır. *Huzur Sokağı*'nın hikayesi ilk etapta bir senaryo fikriyle ortaya çıkmıştır.

İslami bir senaryo yazması istendiğinde bunu ancak bir şartla kabul edeceğini dile getiren Şenler, bir sahabenin hayatını ya da asr-ı saadet döneminden bir konuyu yazmayacağını kesin bir dille ifade etmiştir. Bunun sebebini ise bu zamanın insanlarına bu tarz filmlerin etkisinin geçici olduğu şeklinde açıklamıştır. Ona göre yazılacak olan senaryo, içinde bulunulan dönemin şartlarını yansıtmalı, gençlerin dikkatini çekerek yaşadıkları hayatı sorgulamalarını sağlamalıdır. Şenler'e göre izleyicinin, kendisini filmin kahramanlarının yerine koyabilmesi ancak dönemi yansıtan bir senaryoyla mümkündür (Tezcan 2007:217). *Huzur Sokağı* bu fikirle ortaya çıkmış ancak o dönem için filme çevrilmemiştir. Senaryodan haberdar olan Mehmet Şevket Eygi çalışmanın romanlaştırılması ve gazetede tefrika halinde yayınlanmasını teklif etmişse de Şenler oldukça yoğun olduğunu ifade ederek geri çevirmiştir. Eygi'nin emri vakiyle gazetelere ve radyolara ilanlar vererek romanın çıkacağının haberini vermesiyle *Huzur Sokağı* romanı serüveni başlamıştır (Şenler 2016). Tefrikalar halinde gazetede yayınlanmaya başlayan *Huzur Sokağı*, birçok insanı etkilemiş okurlarının devamını merakla takip ettiği bir yayına dönüşmüştür. Şenler *Huzur Sokağı*'nın yayınlanması sonrası birçok okuyucu mektubunda okuyanların hayatlarını değiştirdiklerine dair geri dönüşler almıştır. Kitabın tamamlanmış hali ilk kez abisi Özer Şenler tarafından basılmıştır. Türk edebiyatındaki ilk hidayet romanı olarak tarihe geçen *Huzur Sokağı* 120'nin üzerinde baskı yapmıştır. *Huzur Sokağı* romanından sonra birçok genç kızın kitaptan etkilenerek başörtüsü takmaya başladığı, anne babaların çocuklarına kitabın baş karakterleri olan Feyza ve Bilal isimlerini verdikleri bilinmektedir. Şenler, *Huzur Sokağı*'nın ulaştığı ün ve etki derecesinden bahsederken "neredeyse Huzur Sokağı'nı kıskanacağım" diyerek bu durumu ifade etmiştir (İLEM TV 2018b). Tefrikaları yayınlandığı sırada gazetenin kapanması sonucu Yönetmen Yücel Çakmaklı bu ilgi gören kitabın filme çevrilmesi noktasında Şenler'le görüşmüş, *Huzur Sokağı; Birleşen Yollar* ismiyle 1970 yılında sinemaya aktarılmıştır. O dönemin ünlü isimleri olan Türkan Şoray ve İzzet Günay'ın başrollerini paylaştığı film büyük yankı uyandırmıştır. Şenler, Yücel Çakmaklı'ya senaryoyu verme şartı olarak her çekim provasında bulunma sözü almış birçok sahnede oyuncuların giysileri, başörtüleri,

senaryoya uygun hal ve hareketleri konusunda yardımcı olmuştur. Aynı zamanda önemli sahnelerde danışman olarak bulunan Şenler, çekimlerde kendi evinin kullanılmasına izin vermiştir.

Birleşen Yollar filmi 1976 yılında televizyonda yayınlanmaya başlamasıyla birçok olumlu ve olumsuz yorumla karşılaşılmıştır. Bu yorumlardan dikkat çeken biri şudur: *"Başörtüsünün sinemaya kadar girişinin ve kendini kabul ettirişinin zafer sevinci içindeyim"* (M. R. Gürsel 1976 akt. Tezcan 2007:227). İlk defa başörtüsünü ve İslam'a dair ögeleri görsel medyada görünür kılan Şenler'in sinemayı bir araç olarak kullanabilmiş olması, başörtüsünün kamusal alanda görünür kılınması ve kamuoyunda tartışılabilir hale gelmesi sebebiyledir. Şenler sinema ve tiyatro gibi modern sanatları uygulamayı hayatı boyunca dini yaşamın önünde bir engel olarak görmemiştir. Dine davet yöntemi olarak dönemin yeniliklerini etkili şekilde kullandığı anlaşılan Şenler'in edebiyat ve sinemayla çağı yakaladığı dile getirilebilir.

3.3 Şule Yüksel Şenler'in Medeniyet ve Başörtüsüne Yönelik Argümanları

Şenler'in kaleme almış olduğu onlarca dergi ve köşe yazısı bulunmaktadır. Bu yazıların detaylı incelemesinde kullanmış olduğu yazı dilinin, önünde çok sayıda dinleyicinin var olduğu izlenimi veren bir konferansı andırdığı görülmektedir. Kadınlar özelinde yazmış olduğu yazılarında ise hem İslami hayat tarzına yönelik teşvik ve tavsiyelere hem de kadınların giyimlerini İslam dininin emrettiği şekilde değiştirmeleri yönünde tavsiye ve uyarılara yer vermiştir. Kullanmış olduğu çoşkulu ve duygusal dil, okurlarıyla olan bağını göstermektedir. Bu minvalde yazılarında okurlarının göndermiş olduğu mektuplara sıklıkla yer vermiştir. Şenler'in kalemini döneminin diğer kadın yazarlarından ayıran nokta ise yazılarının politik bir boyut taşımasıdır. "Tansu Hanım'la Hasbihal (2)" (Şenler 1994c), "Refahın Ayak Sesleri" (Tahsin 1994a) başlıklı köşe yazıları dönemin güncel siyasetine dair yazdıklarına örnek gösterilebilir.

Şenler'in yazıları farkındalık oluşturma ve harekete geçirme noktasında yapmış olduğu vurgularla dikkat çekmektedir. Çoğu zaman halkın bütününe seslendiği kapsayıcı yazılarında dini hayatın dışında tutmak isteyen, dindar toplum kesimleri üzerinde baskıcı tutum sergileyen zihniyete karşı sivil direnişe davet etmiştir. Şenler'in üslubu bu anlamda daima bir aksiyon çağrısı içermektedir (Şenler 1970j). Net ve keskin ifadelerden kaçınmayan Şenler, tavrı ve tarafını belli etmekten sakınmamıştır. Çekince gözetmeyen yazı dilini dindar kesimler için de kullanan Şenler, dindar toplum kesimlerinin uğradığı ayrımcılığın sebebi olarak baskıcı hükümeti kabul etmenin yanında bu duruma tepki göstermeyen muhafazakar halkı da *"Görülüyor ki ortada sadece müsebbib yok müsebbibler vardır. O müsebbibler ki memleketlerinin, milletlerinin, evlatlarının ve torunlarının âtideki kaderini ilgilendiren her menfiye boyun eğip, zillete rıza gösterdiler"* (Şenler 1970m) sözleriyle eleştirmiştir. Aynı zamanda gençlerin kendilerini içinde buldukları seküler yaşam nedeniyle Müslüman aileleri

sorumlu bulan Şenler, çocuklarını "zamanın gereği" diyerek gayri İslami şekilde yetiştiren aileleri eleştirmiştir (Şenler 1969b:28). Şenler, Müslüman'ın iyiliği emredip kötülükten sakındırmakla görevli olduğunu ise şu sözlerle açıklamıştır:

> *"Din hala ters çevrilip giyilen kürk misali ters yüz edilip durulmakta. "Nehy'i ma'ruf" iyilikten men etmek ve "emr-i münker" kötülüğü emir ve tavsiye ise hala en revaçta bir dinsizlik modası halinde yaygın mı yaygın geziyor meydanlarımızda (...) Ve söyleyin, bütün bunca işlenen sayısız şenaat karşısında, boynumuzu adeta korkak kaplumbağalar gibi içimize çekerek: "Susmak evladır", "Bana dokunmayan yılan bin yaşasın" felsefesiyle afakı titreten, koskoca ulvi dinimizin temellerini çatırdatan, ahlakımızı, imanımızı yıkan o korkunç hengameleri sağırcasına hala duymamazlıktan gelmekte değil miyiz?"* (Şenler 1984).

Şenler'in üslubu; dönemin sertliği ve baskıcı devlet politikalarının sonucudur. Bununla birlikte o dönemde entelektüel dilin sağcılarda da solcularda da sert nitelikler taşıdığı ifade edilebilir.

Şenler'in yazılarında "medeniyet", "modernlik", "ilerilik", "Batılılık" kavramlarını sıklıkla kullandığı, sorguladığı ve eleştiriye tabi tuttuğu görülmüştür. Şenler "gerçek medeniyetin" İslam'la beraber yaşanabileceği eğitim, kültür, özgürlük, ahlak ve dinin kadın ve erkeğiyle toplumun tüm kesimlerinde varlık göstermesi sonucu mümkün olabileceğine inanmıştır. Bu noktada din ve ahlaki yaşantının manevi ve gerçek hürriyeti sağladığına dair bir vurgu söz konusudur. Müslümanların şeriata sığınarak uygarlığı reddettiklerine dair ithamlara yönelik şeriatın başlı başına uygarlık kavramının karşılığı olduğunu ifade eden Şenler, İslam medeniyetinin asırlarca süren güçlü ve parlak medeniyetini örnek göstermiş ve modern teknolojik gelişmelere rağmen, insanlığın İslam medeniyetindeki huzur ve saadeti yakalayamadığını savunmuştur (Tahsin 1994b).

> *"Görülüyor ki dini, maneviyatı bir kenara atmakla, yalnız maddi cihetten ulaşılmak istenen medeniyet merdivenlerinin hala birinci basamağına bile ulaşamadık. Gözümüz yukarlarda, ama yukarılara tırmanacak takatimiz yok. Neden? Çünkü bünyemiz hasta...Çünkü bünyemizin en ziyade muhtaç bulunduğu "maneviyat" gıdasından mahrumuz. Biliyoruz ki onu kaybettiğimizden beri günden güne zayıflayan bünyemiz ancak yeniden ona yani "maneviyat" gıdasına kavuştuğu zaman güçlenecek, kuvvetlenecek, palazlanacak ve bizler ancak o zaman medeniyet merdivenini eski çeviklik ve süratimizle tırmanacak medeniyetin zirvesinden dünyaya sesimizi duyurmaya muktedir olacağız"* (Şenler 1969a).

Bu ifadeleri de göz önünde bulundurulduğunda, Şenler'in uygarlık ve medeniyeti reddinden ziyade medeniyet kavramından Batı medeniyetinin anlaşılıyor olmasına yönelik bir eleştiri benimsediği görülmektedir. Medeniyet kavramını İslam medeniyetiyle bağdaşık gören Şenler'in maneviyatsız medeniyetin imkansız olduğu görüşü, argümanlarının temelini oluşturmaktadır.

"Ben Garb'ı Garb'ın cahiliyetini kınamıyorum, ayıplamıyorum. Ben İslam'la şerefyâb olduktan sonra en yüce mertebelere, en âli-yüksek-makamlara eriştikten sonra, yeniden Akif'in: "Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar!" dediği medeniyet canavarı "Cahiliyyet" e ve o cahiliyet devrinin günahkar, çılgın hayatına dönen Müslüman Şark'ı başta Türkiye olmak üzere diğer bütün bozulmuş dejenere olmuş İslam ülkelerini kınıyorum, ayıplıyorum" (Şenler 1970l:19).

Şenler, Batı'nın İslam dışı yaşam şeklini cehalet olarak yorumlamış; yanlış medeniyet anlayışının Müslümanları cehalete sürükleyerek dejenere olmalarına sebep olduğunu ifade etmiştir. Şenler'in eleştirisi, toplumun bu "cehalet"i medeniyet sanmalarına yöneliktir. Bu ifadelerden hemen sonra her şeye rağmen yeni nesilden umutlu olduğunu dile getiren Şenler, Müslümanların başını dik tutması gerektiğine yazılarında sıklıkla yer vermiştir.

İnsanlığın içinde bulunduğu huzursuzluğun "maneviyatsızlık mahrumiyeti" olduğunu dile getiren Şenler her türlü imkan, konfor ve özgürlüğü elde elden insanlığın halen neden kaygı ve üzüntü içinde olduğunun sorgulanması gerektiğini dile getirmiştir. Şenler'e göre bunun cevabı toplumun içinden alınmış maneviyattır ve *"Ölü bir maneviyatla ne bir ümmet, ne de bir millet yaşayamaz… en az maddeye verilen değer kadar, maneviyata değer verilmediği müddetçe, yirminci asırda değil, yüz yirminci asırda dahi insanoğlu, aradığı gerçek huzura kavuşamayacaktır"* (Şenler t.y.-a:11). "Medeniyet" var kabul edildiği takdirde memleketin huzur, refah ve muasır medeniyetler seviyesinde olması gerektiğini dile getiren Şenler huzur ve ulaşılması arzu edilen medeniyetin henüz yaşanmadığını savunmuştur (Şenler t.y.-a:18). Şenler'in, medeniyetin getirileri ve toplumun içinde bulunduğu durum arasında bir karşılaştırmaya gittiği anlaşılmaktadır.

Sorgusuz ve kendinden vazgeçerek yapılan Batı taklitçiliğini birçok yazısında eleştiren Şenler'e göre kadın kıyafeti üzerinden ivmelenen Batı'yı taklit etme görevi, devamında saf bir Batıcılıkla sürmüş; başörtülü kadın görüntüsü Batılı olmanın önünde en büyük engel olarak lanse edilmiştir. "Çağ"ın eşittir "Batı" olarak kabul edilmesi ise Batı'da var olmayan kavram ve simgelerin "çağ dışı" olduğunun dikte edilmesini ortaya çıkarmıştır. Şenler bu hususta 1970 yılında İngiltere'de görülen "Türk Köylü Kızı" modası ve İtalya, Fransa, Rusya gibi ülkelerde görülen başörtüsü modasını (Şenler 1970c) örnek göstermiş; Avrupa'da başörtüsü modasının ortaya çıkabildiğini vurgulayarak başörtüsünün düşüklük olarak algılanmadığını belirtmiştir. Toplumda körü körüne Avrupalıya benzeme gayretini eleştirmiş; Batı taklidi giyimin genç kızları benliklerinden uzaklaştırdığını savunmuştur. Dinin emri olan başörtüsünün kadınları "aşağılık" duygusuna kaptırdığını vurgulayan Şenler, Batı'da uygulanan moda üzerinden var olan tezatlığı dile getirmiştir (Şenler 1970g).



Görsel 12: Seher Vakti dergisinde Oggi, New Fashions, Life dergilerine ait görseller (Şenler 1970a)

> *"Günümüzün modern zihniyetli (!) kadını da işte bu kompleks içinde, dününden kopmuş yarınından bir haber olarak yaşamaktadır. Dününden kopmuştur. Çünkü üzerinde işleyen menfi eller, basınıyla sinema ve tiyatrosuyla ahlak dışı örnekler vere vere, onu şuur ve izandan mahrum edecek anneleri ve nineleri ile alay ettirecek şekilde yıllar yılı çalışmış ve halen de çalışmaktadır"* (Şenler 1970f).

Konunun eleştirisini benlik tartışması üzerinden yürüten Şenler, başörtüsünü milli ve dini benliğin bir parçası olarak kodlamıştır. Şenler'in bu görüşüne; *Genç Kızlar Sizin İçin* köşesinde yayınlamış olduğu *Allah'ın Emri İle Örtülüdür Başımız* başlıklı şiirin *"İnanmışız Allah'a Müslüman Türk kızıyız"* (Şenler 1970b) satırı ve *"Kendimize Müslüman, Türk dememiz ve dedirtmemiz için her şeyden evvel ve mutlak olarak, Garb mukallidliğini bırakıp, yeniden kendimize benliğimize dönüp, Müslüman Türk gibi giyinmeli, Müslüman Türk gibi düşünmeli…"* (Şenler t.y.-a:110) ifadeleri örnek gösterilebilir. Şenler, topluma uyma hastalığı olarak nitelendirdiği gerçekten uzaklaşma halini, insanın kendine ait şahsiyeti olmamasıyla ilişkilendirmiştir. Gerçek medeniyete ancak Avrupai bir hayat yaşayarak ve Batıyı her hususta taklit ederek ulaşılacağı kanısına saplanan kişilerin bu saplanmışlıkla ilk olarak asli şahsiyetinden soyunmak istediğini düşünmektedir. Kendi şahsiyetiyle ilgili öz cevher olarak her neye sahipse hepsinden kurtulmak isteyenlere kızmaktan çok acıdığını vurgulayan Şenler bunun sebebini ise insanın ancak kendi şahsiyetiyle hürmet görerek saygı kazanabileceğine bağlamıştır. Topluma uyma hastalığından dolayı şahsiyetini kaybeden toplum için çözüm ve tedaviyi ise her imanlı bireyin omuzlarında bulunan bir sorumluluk olarak görmüştür (Şenler 1988d).

Şenler'e göre *"Örtü; kadını, şahsiyet sahibi, saygı değer bir hanımefendi, hürmet telkin eden kıymetli bir varlık vasfını haiz kılan en kuvvetli bir vasıtadır"* (Şenler 1970k). Bu fikrini açık ve kapalı kadınların toplum içinde yaşadıkları durumlar üzerinden tartışan Şenler, açıklıklarını günden güne fazlalaştıran kadınların erkekler tarafından rahatsız edildiklerini dile getirerek bir obje olarak algılandıklarını savunmuştur. Şenler bu noktada başörtüsünün kadınların haklarını koruduğunu ve çirkin bakış ve sözleri önlediğini *"kapalı, örtülü mazbut genç kız ve hanımlarımızın durumu ise bu acı hakikatlerin tamamen aksine, gönüllere huzur ve inşirah verecek mahiyettedir. Kendileri ne kadar ciddi, kalpleri ne kadar temiz olursa olsun, açık kıyafetli kız ve kadınlara hayvani his ve duygularla çevrilen iğrenç erkek nazarları; örtülü, hayalı kız ve hanımlarımıza tertemiz kardeşâne bir ifade ile, en derin takdir duyguları ile çevrilmekte"* (Şenler 1970k) sözleriyle ifade etmiştir. Şenler'e göre "kadın" şahsı altında haya, iffet, namus, ahlak ve fazilet sıfatlarını sembolleştiren İslam; yüzyıllardır kadını değersiz bir varlık, satılık bir eşya olarak görülme acizliğinden kurtarmış, gerçek mevki ve değerine kavuşturmuştur. İslam öncesi dönemde kadın, çıplaklığı üzerinden bir meta haline getirilmiş nihayet İslam'ın "Örtün!" emri sonrası muhafaza altına girerek saygıdeğer bir şahsiyet kazanmıştır (Şenler 1970i).

Şenler, "*Örtünün Hikmetleri*" başlıklı yazısında İslam'da başörtüsünün anlamına ve tesettür ayetlerinin hikmetlerine dair fikirlerini açıklamıştır. *"Kuran-ı Kerim'deki tesettür ayetleri, tesettürün (örtünmenin) kadınlar için fıtrî (yaratılışları icabı) olduğunu göstermektedir. 20nci asrın sahte ve sefil medeniyeti ise, bu ilahi hükmü reddederek, örtünmeyi fıtrî olarak kabul etmeyip, onu kadınlar için bir esaret şeklinde görmekte ve göstermektedirler"* (Şenler t.y.-a:113) ifadeleriyle Şenler, tesettürün dini bir emir olmasının yanında doğuştan gelen bir gereklilik olduğunu dile getirmiştir. Bu minvalde kadınların, erkeklerden daha narin ve güç itibariyle daha zayıf olduklarını söylemiş; erkeklerin çirkin bakışlarından tesettür yoluyla korunacaklarını, örtünün "kadının siperi ve kal'ası hükmünde" (Şenler t.y.-a:115) olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte tesettürün, kıskançlık nedeniyle ortaya çıkabilen evlilik hayatındaki problemleri ortadan kaldırdığını, tesettürsüzlüğün ise evlenme oranlarını azalttığını savunmuştur (Şenler t.y.-a:117). Kur'an-ı Kerim'de İslami tesettür konusunda kesin ifadelerin bulunduğunu dile getiren Şenler; dinen kadınların açılmasında bir mahzur olmadığına dair yapılan propagandalara, din alimlerinin ısrarla sustuğunu belirtmiştir. Bu susuşun; kadınların tesettürü bir ruhsat olarak kabul etmelerine neden olduğunu şöyle savunmuştur:

> *"Nitekim böylece kabul edilen bu ruhsat, kadınlar üzerindeki tesirini göstermekte gecikmedi: Öyle ya, manto ve başörtü ile de tesettüre uyabildi. Ve öyle yapıldı. Kısa bir müddet sonra başörtünün yerini "Rus başı" (tabire dikkat edin: Evet "Rus başı") tabir edilen "Türban" aldı… Bir zaman sonra türban yerini "Şapka" ya devretti. (…) Derken manto- pardösü ağır geldiği için, sokağa tayyör ve döpiyeslerle çıkılmaya başlandı. Emprime elbiselerle çıkmak önceleri biraz zor geldi ise de hanımların her şeye çabuk intibak etme vasıflarından dolayı buna pek çabuk alışıldı"* (Şenler t.y.-a:120).

Şenler'in başörtüsü hakkındaki düşüncesi; *"Başörtüleriniz ise taşıdığınız yüce değerlerin sembolü. Ayrıca istiklaliyetinizin sembolüdür (...) o mübarek örtüleriniz ayrıca hür oluşunuzun sembolüdür. Sizleri batıllardan ve her türlü batıla bağımlılıktan kurtarıp "hür kadınlar" sınıfına dahil eden bir sembol"* (Şenler 1999) ifadeleriyle daha net anlaşılmaktadır.

> *"Başörtüsü, etrafında koparılan bütün fırtınalara, maruz bırakıldığı türlü hakaret ve tarizlere rağmen imanlı ve Müslüman Türk hanımlarının kızlarının başlarında taşıdığı öyle şerefli ve mukaddes bir bayraktır ki o; uğrunda değil savaşma, ölmek bile azdır. (…) Bayrak; değil mi ki hürriyet ve istiklaliyet sembolü olarak bilinmektedir, o halde başörtüsünün de; hür olan mü'min kadınların, kendilerini Batı'ya bağımlı kılan bütün esaret zincirlerini kırarak, istiklaliyetlerini ifade edecek en güzel ve manalı bir sembol, bir bayrak olarak kabul edilmesi icap eder"* (Şenler 1988a).

Başörtüsünü Müslüman Türk kadınlarının başında taşıdığı, uğruna direnişi gerektiren bir bayrak olarak gören Şenler; bayrağın hürriyeti temsil edişi gibi başörtüsünün de mü'min kadınların özgürlüklerini sembolize ettiğini dile getirmiştir. Şenler, kadınların "medeniyet", "uygarlık", "çağdaşlık", "kadın hakları, kadın-erkek eşitliği, kadın özgürlüğü" elde edileceği yönünde uzun yıllar kandırıldıklarını ifade etmiştir. Tüm bu vaat edilenlerin ise kadın hak, eşitlik ve hürriyetini kaybettirdiğini öne sürmüştür. Yaklaşık yarım asır sonra bu kandırmacanın farkına varan "bir kısım hanımlar zümresi"nin, büyük bir mücadelenin, anlama, uyanma ve silkelenmenin içine girdiğini ifade etmiştir (Şenler 1995).

3.4 Şule Yüksel Şenler'in Yazılarındaki Kadın Kimliği ve Ahlak Anlayışı

Medeniyete bakışını mana üzerinden kurgulayan Şenler, yalnızca maddeye değer vererek diğer ahlaki değerleri yok sayan bir düzene karşı çıkmıştır. Toplumun ilerlemesi için gerekli olanın maddeden ziyade maneviyata olan yoğunlaşma olduğunu dile getirmiş (Şenler 1970h); bunu söylerken bilim karşıtı bir bakıştan ziyade insanın kendi içinde ilerleyişinin ve kendini keşfinin ancak içe dönerek ve maddeden uzaklaşarak mümkün olduğunu vurgulamıştır. Nitekim bir yazısında "füze asrı" olarak nitelendirdiği (Şenler 1970e) bilimsel ilerlemelerin hayret duyulacak seviyelere ulaştığı bu dönemde füze asrına karşılık olarak maneviyat, ahlak ve kadın konularında füze hızında bir gerileme yaşandığını, seneler ilerledikçe insanlığın medeniyete ulaşma amacıyla "gerçek medeniyete" sırtını dönerek yüzyıllar önce var olan cehalete koştuğunu ifade etmiştir (Şenler t.y.-a:16). Şenler, maneviyat ve ahlaktaki hızla devam eden bu gerilemeyi materyalizmin zirve yapmasına bağlamıştır. Bu süreçte kazanılanlardansa kaybedilen manevi değerlerin daha ağır bastığını dile getiren Şenler bu kayıpları eşcinselliğin ve nikahsız birlikteliğin meşrulaştırılması, din ve dindarlara yönelik alay ve hakaretler, dindarlığın "gericilik ve yobazlık" olarak kabul edilmesi ve başörtülü genç kız ve kadınların rüşvet, sahtekarlık, soygun ve ihanetten daha tehlikeli algılanması üzerinden tartışmıştır (Şenler 1994a). Bu konuda Şenler *"Kadınların örtüsü ilerlememize manidir denildi, kadın ve kızlarımızın üzerinden haya ve iffet sembolü olan örtüleri alındı… Garb'lıya benzeyeceğiz, Garb'lı gibi olacağız denildi; teknik, fen, ilim ve san'at hariç geriye kalan diğer hususlarda Garb'lıyı geçtik"* ifadelerine yer vermiştir (Şenler t.y.-a:17).

Haberlerde her gün var olan kadın cinayetleri, tecavüz, fuhuş gibi büyük suçların sebebini toplumda ortaya çıkan ahlak sükutuna bağlayan Şenler, bunun sebebini dinini, maneviyatını manevi değerlerini, milli örf ve adetlerini bir silkinişte çiğneyen, terk eden bir millet olmasına bağlamaktadır. *"Böyle bir milletten yüksek bir ahlaka, hatta yükseği bir yana sadece "ahlak"a sahip olmasını beklemek, muhakkak büyük bir hamakattır. Ahlak İslam'dadır. Fazilet İslam'dadır. İyilik, doğruluk, güzellik, saadet İslam'dadır."* (Şenler 1967c) ifadelerini kullanarak kadınların toplumda uğradıkları kötü muameleyi eleştirmiş bunun tek çözümünün İslami bir yaşayış olduğunu dile getirmiştir. Şenler'in İslami yaşayışı ise oldukça bütüncül, hayatın her alanını içine alacak şekilde yorumladığı anlaşılmaktadır.

Şenler'e göre yalnızca maddenin önemli olduğu bu dönemde en çok zarar gören ise kadındır. Kadın deyince akla haya, iffet, ahlak ve fazilet gibi değerli kavramlar gelmektedir. (Şenler 1970i) Ancak Şenler, kadının *"Bu asırda o kadınlık izzet, iffet, şeref ve haysiyetini kendi elleriyle benliğinden koparıp, şehvet tacirlerinin ayakları altına serecek kadar şuursuzlaştırılmış, iradesi elinden alınmış… moda iblisinin birkaç emriyle hareket eden prangalı bir esir"* (Şenler 1970e) haline geldiğini ifade etmiştir. Moda, kadında iffet ve ahlak duygularını ortadan kaldırmak için kurgulanmış ve insan iradesini ortadan kaldırarak düşünce ve mantığı yok etmiştir (Şenler 1994b). Vurguladığı bilinçsizlik ve iradesi elinden alınmış olma halini modanın kadınları esir etmesi üzerinden anlatan Şenler'e göre bilimde gerçekleştirilen ilerlemelerin insanı da içine alması ancak maneviyat, ahlak ve kadın konusunda gerçekleşen bir ilerleme ile mümkündür.

Şenler, bu ilerlemenin ise kadınların mecbur bırakıldığı ve özendirildiği "kıyafette Batılılaşma" ve "başörtüsüzlüğün" aksine yalnızca İslami bir hayat yaşayarak mümkün olabileceğini dile getirmiştir. Bu fikrini kadının gerçek özgürlüğünün elinden alındığını savunarak ve kadını maddeden ibaret gören, değersizleştiren bir düzene karşı çıkarak desteklemiştir. Türkiye'nin kültürlü kadınlar ve genç kızlar tarafından büyük ölçüde kalkınabileceği inancını taşıyan Şenler, bu kadınların özelliklerini ise *"tahsilli, münevver, umumi kültüre sahip, milleti içten içe yıkan bütün gizli ve aşikar hakikatlere vakıf, imanlı ve şuurlu Müslüman genç kızları"* (Şenler t.y.-b) olarak sıralamıştır. Onun nezdinde insanlığın kurtulması ve İslam'ın "zafer" kazanması için erkeklerin yanında kadınların da imandaki yüksek hakikatlere vakıf ve eğitimli olmaları gerekmektedir. Şenler bu konuda *"(…) İçimiz yanarak, kalbimiz titreyerek, ruhumuz, hasret ve iştiyakla dolup dolup taşarak isteriz ki kız evlatlarının da en az erkekler kadar tahsil görüp, bilgi ve görgü sahibi olmalarını"* (Şenler t.y.-c:70) ifadelerini kullanmıştır.

Şenler, o dönemde mini eteğin moda haline gelmesi ve "getirilmesi" konusunda birçok yazı yayınlamış ve bu konudaki eleştirilerini sıklıkla dile getirmiştir. Cemiyet içerisinde kadının konumuyla milletlerin konumunun bir gittiğini ve kadına yüksek hassasiyet gösterilmesi gerektiğini düşünmektedir. Şenler'e göre mini etek modasının ortaya çıktığı gibi benimsenebilmiş olması, ilerilik ve medenilik gereği kucaklanması, büyük bir ahlaki çöküşün göstergesidir. Ayrıca o dönemde birçok Avrupa ülkesinde mini etek konusunun bir hükümet meselesine dönüştürülmesi ve bazı yaptırımlar uygulanmasını (Şenler t.y.-a:52) vurgulayarak Türkiye'de herhangi bir uyarıda bulunulmamasını, bu ülkelerin *"hazmedemediği lokmayı biz midemize taş gibi oturtmakla beis görmüyoruz"* ifadeleriyle eleştirmiştir (Şenler t.y.-a). 1970'ler itibariyle Şenler tarafından eleştirilen giyimin o dönem için uç bir görüntüyü temsil ettiği Batılı görüntü adı altında övüldüğü ve teşvik edildiği de anlaşılmaktadır. Mini eteğin gazete ve yayınlarda hem Müslüman hem seküler kesim tarafından bir argüman olarak kullanıldığı bazı solcu gazetelerin mini etek propagandası yapan yazılar yayınladığı ve mini eteği Batılı olmakla eş değer gören ifadeler kullandığı görülmüştür (Şenler t.y.-a). Aktaş da bu konuda gazetelerde mini eteğin leh ve aleyhinde tartışmalar yürütüldüğünü söylemekle birlikte "Bu kutuplaşma, bir bakıma mini etek giyinme veya giyinmeme tercihini değil Batı modasına uygun giyinip giyinmeme tartışmasını

ifade ediyordu. Batı tarzı giyim nasıl olursa olsun, belli bir kesim o şekilde giyinmeye zaten hazırdı" yorumunda bulunmuştur (Aktaş 2006:303).

3.5 Şule Yüksel Şenler: Başörtülü Kadınların Eğitim ve Meslek Hayatına Katılması

Şenler, kadınların çalışması konusunda ise her zaman kadının annelik görevinin öncelenmesi gerektiğini savunmakla birlikte *"Kadın, şayet "asli vazifelerini ihmal etmemek ve İslam ahlak hudutlarını aşmamak şartıyla kendini fazla yormayacak işlerde" çalışıyor ve çalışmak istiyorsa bunda bir mahzur yoktur. Dinimiz kadının doktor, hemşire, öğretmen, yazar, tacir vs. gibi mesleklerde çalışmasını men etmemektedir"* (Şenler t.y.-c:38) ifadeleriyle kadının çalışmasında bir mahzur olmadığını dile getirmiştir. Ancak İslam dinine göre erkekle kadının aynı ortamda bir arada çalışmasının sakıncalı olduğunun da altını çizmiştir. Buradan yola çıkarak Şenler erkeklerin bulunmadığı, kadınlara uygun iş ortamlarının var edilmesini "Kadın müesseseleri" fikrini ortaya atarak tartışmıştır. İngiltere'de ortaya çıkan "Kadınlar Bankası"nı örnek göstererek Türkiye'de de doktorları, hemşireleri, hastaları kadın olan bir "Kadınlar Hastanesi", müdürü, öğretmen ve hademeleri kadın olan "Kız Okulları", müdür, şef ve işçileri kadın olan fabrikaların kurulabileceğini bu konu üzerine çalışmalar yapılması gerektiğini savunmuştur (Şenler t.y.-c:41-52). Kadınların eğitimi konusunda ise oldukça hassas olunması gerektiğini ve İslam dininin kadının eğitimi konusuna verdiği önemi vurgulamış, kadınların çocuk eğitimindeki ve topluma yön vermedeki rolleri sebebiyle eğitim almalarının farz olduğunu dile getirmiştir. 1970'lerde bu konu üzerine yazmış olduğu yazısında erkekler için İmam Hatip okulları ve Yüksek İslam Enstitüleri olduğu gibi kızlar için de aynı müfredatı içeren kız okulları açılması gerektiğini savunmuş böylece dindar ailelerin kızlarını rahatlıkla okula gönderebileceğini eklemiştir (Şenler t.y.-c:61). *"Bilmem tahayyül ve tasavvur edebiliyor musunuz çok yakın gelecekte memleket sathının baştan başa dini ve ahlaki tahsil görmüş, imanlı bilgili ve kültürlü genç kızlarımızla donandığını ve istikbalin genç nesillerini yetiştirenlerin bu kızlarımız olacağını?"* (Şenler t.y.-c:83) ifadeleriyle de gelecek için umutlu olduğunu dile getirmiştir.

> *"Acaba niçin çok seneler evvelinden başlayarak bugüne kadar, imanlı gençler yetiştirmek gayesiyle yalnızca erkek talebelerin okuyacağı dini tedrisatla işleyen okullar kurulmuş ve buna bu derece ehemmiyet verilmiştir de, yüce dinimizin kadın tahsiline vermiş olduğu ehemmiyete (...) kadın tahsiline göstermiş olduğu büyük titizliğe rağmen kız çocuklarının dini ve ahlaki bir tedrisatla yetiştirip, tahsil görmelerini sağlayacak İslam kız okulları acaba niçin ihmal edilmiş, bu mevzua niçin bu kadar lakayt kalınmıştır"* (Şenler t.y.-c:71).

Şu an Türkiye'de var olan Kız İmam Hatip okulları Şenler'in bahsettiği tamamı kız öğrencilerden oluşan okullara örnek olarak gösterilebilir.

"Bugün İslami hakikatlere vakıf olduktan, örtünmenin gerçek mahiyetini öğrenip anladıktan sonra, örtünmeye riayet hususunda, genç kız ve hanımlarımız arasında adeta büyük bir yarış, -bir fazilet yarışı- başlamıştır. Bilhassa tahsilli, kültürlü genç kız ve hanımlarımızın, bütün ruh-u canları ile benimseyerek tatbik ettikleri bu İslami kıyafet, memleket sathına çok kısa zamanda yayılmış olup, İslam ve iman düşmanlarını dehşete düşürmekte" (Şenler 1970d).

Bu ifadeleriyle Şenler; özellikle eğitimli ve kültürlü genç kızlar arasında İslami kıyafetlerin kısa sürede yaygınlık kazanmasından duyduğu memnuniyeti ifade etmiştir. Bu anlamda birçok kadının İslami yaşantıya geçtiğine şahitlik etmiş ve çoğunda o dönem için bu geçişin sebebi olmuştur.

Kadınlığın kurtuluşunu cemiyetin kurtuluşu olarak gören Şenler, Müslüman kadınların toplum üzerindeki dönüştürücü etkisini oldukça önemli görmüş; kadınların kalem kullanarak bu kurtuluşu gerçekleştirmelerini değerli bulmuştur. *"Her şeyden önce kadın cemiyetin nüvesidir. O, toplumu meydana getiren nesillerin çoğalmasında en büyük faktör olma özelliğiyle birlikte, aynı zamanda toplumun eğitiminde de büyük rolü olan fıtrî bir kabiliyete sahiptir"* (Şişman 1996) ifadeleriyle Şenler, cemiyetlerin ilmi, ahlaki, itikadi, içtimai, mevzularda istenilen istikamete yönlendirilmesinde "kalem"in rolünün ve yazarların omuzlarına yüklenen sorumluluğun oldukça büyük olduğunu dile getirmiştir (Şenler 1988c).

"Şimdi artık, bu kararın ışığı altında kalem yürütecek, kadını örtülü olmaya davet edecek, örtünün faide ve güzelliklerini telkin edecek pek çok kaleme ihtiyacımız var. Bu bahsin müdafaa ve mülahazasını sadece bir kaleme münhasır kılmak, bizi gaye ve neticeye daha geç vâsıl edecektir. Bunun için tesettür bahsini işleyecek kadın. İslami hayat atmosferine idhal edecek kalemler çoğalmalı, tahrib edileni yeniden tamir cihetine gidilmelidir" (Şenler 1967a).

Şenler, toplumu eğitecek onu doğruya ve güzele yönlendirecek en şefkatli ellerin Müslüman kadın yazarların kalem tutan elleri olduğunu dile getirmiş; *"ilmi, siyasi, sosyal, ahlaki ve manevi her konuda ince zekası ve ferasetleriyle bilgi birikimlerini, duygu ve düşüncelerini kalemden kağıda, kağıttan kafalara, ruhlara, gönüllere aksettiren nice karanlık dünyaların aydınlanmasına vesile olan (...) hasılı düşünen ve düşündüren kadın yazarlarımızın"* (Şişman 1996) sayısının artmasının zorunlu olduğunu ve çok daha fazlasına ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiştir. Şenler, en etkin tesir aracı olarak gördüğü basın alanında (Şenler 1976) Müslüman kadınların kendini hissettirecek kadar fazla olan yayınlar gerçekleştirmeleri birçok kadın dergisinin varlığı ve yayınlanan kitaplardan memnuniyetini sıklıkla anmıştır (Şenler 1989). Buradan, Şenler'in kadını toplumun eğitiminde fıtri bir kabiliyete sahip olarak düşündüğü ve kültürel gelişimine verdiği önem anlaşılmaktadır.

Şenler, kamusal alanda Müslümanlar üzerinde oluşturulan baskının hürriyet ve gerçek demokrasinin tam zıttı hatta "gerçek demokrasinin yüz karası" uygulama ve yargılamalar (Şenler 1990a)

olduğunu belirtmiştir. "Batılılaşma" olduğu düşünülmesi istenenin yalnızca toplumu İslam'sızlaştırma çabası olduğunu dile getirmiş (Şenler 1990b); her çeşit yanlışın ilerleme ve Batı medeniyeti seviyesine ulaşma maskesi altında benimsettirildiğini savunmuştur (Şenler t.y.-a:75). "Allah" fikrinden soyutlamak amacıyla hareket edildiğini dile getiren Şenler, bunu gerçekleştirmek için büyük bir çaba sarf edildiği radyo, televizyon, sinema, tiyatro, basın ve eğitim gibi etki alanlarının kullanıldığını belirtmiştir (Şenler 1988b). *"Toplumu kendi dininden soğutmak için, halk gözünde itibarlı, onurlu, yüksek ahlaklı, namuslu, imanlı fertler hakkında olmadık iftiralar, yalan düzmece haberler ihdas etmek hususunda malum basın, adeta birbiriyle yarışır duruma gelmiştir"* (Şenler 1990b) ifadeleriyle Şenler, dindar kesimlerin toplum nezdinde gözden düşürülmesi amacıyla "basının" güçlü şekilde kullanıldığını savunmuştur. Şenler, modernlik ve batılılaşma gerekçesiyle başörtülü kadınlar üzerinde yürütülen sert uygulamaların hukuksuzluğunu ise şu sözlerle ifade etmiştir:

> *"Türkiye Cumhuriyeti kanunlarında kadınların açık veya kapalı giyinmelerini mecbur kılan hiçbir sarih hüküm olmadığı halde "Örtünmek laikliğe ve ilkelerine aykırıdır" fikrini zihinlere yerleştirmeye kalktılar. İffetli kız talebelerinin başından başörtülerini çekip aldılar. (...) Okul nizamnamesinde kadın öğretmenlerin kıyafetlerinin açık veya kapalı olacağı hususunda hiçbir kayıt olmadığı halde faziletli Türk öğretmenlerin, başörtüsü taktıklarından dolayı vekalet emrine aldılar, okullardan kovdular, sürgün ettiler, türlü hakaretlere maruz bırakıldılar"* (Şenler t.y.-a:66).

Batı hayranlarının Batı'yı bütünüyle taklit etmeye istekli olmadıklarını düşünen Şenler, Batı'da din mefhumuna gösterilen değer, küçük yaşta başlanan din eğitimi, okullardaki din derslerinin diğer derslerle benzer sürelerde olması ve bu derslerin papaz ve rahibeler tarafından anlatılması, papaz ve rahibelerin sokakta ve merasimlerde dini kıyafetlerle bulunuyor olmaları, kıyafetlerinden dolayı hakaret ya da sorguya maruz kalmamaları, rahibelerin öğretmen, hemşire yada çeşitli kurumlarda çalışırken başlarındaki örtüyü kullanmaları ve bu sebeple hiçbir kovulma ya da hakaretle muhatap olmamalarını örnek göstererek (Şenler t.y.-a:66-68) Batılılık ile Türkiye'deki Batılılaşma arasındaki tezatlığı dile getirmiştir. Dönemin hükümetinin *"150 yıldır Müslümanları Hristiyanlaştırmak gayesiyle "Batılılaşmak" adı altında yutturmaya çalıştıkları lokmaları yutmayan ve tiksintiyle yüzlerine fırlatan uyanık bir cemaatle karşı karşıya"* (Şenler 1990b) olduklarını belirten Şenler, sert uygulamalara gösterilen direnişin şaşkınlık yarattığını vurgulamıştır. Şenler, Batı'nın olumsuz niteliklerinin taklit edildiğinin üzerinde durmuş; bu özenme ve taklidin aşağılık duygusuna kapılmaktan ileri geldiğini savunmuştur. Aynı zamanda Batı'nın, geri kalmış olunan ekonomi, fen ve teknik alanlarında örnek alınması ve ilerleyişin takip edilmesi konusunda hemfikir olduğunu da eklemiştir.

Alman televizyonlarında yayınlanmış olan "Batı ve İslam" başlıklı açık oturumu bir yazısında konu edinen Şenler, İslam ülkelerinin savunusunun garip ve hakkını verir şekilde Batılılar tarafından

yapılmış olmasını bir serzenişle anlatmıştır. Şenler "*yüzümüzü Batılılaşmak mı, çağdaşlaşmak mı, uygarlık mı, aydın veya ilericilik mi, hangi paravananın arkasına saklasak ki?... Bizdeki yüksek atlama heveslisi "çağ atlama rekortmenleri de uyduları vasıtasıyla seyrettiler ve dinlediler mi…onu da bilemem"* (Şenler 1991) diyerek dönemin hükümetini, uygar ve Batılı olma gerekçesiyle uygulanan siyaset üzerinden eleştirmiştir. Demokrasi ve Batılılaşma kavramlarını yürütülen uygulamalar üzerinden değerlendiren Şenler, Batıdan alınan kıyafet, yaşam şekli, ahlaki değerler, dine bakış konularına karşı söylem geliştirmiş ve Batılılık kavramını uygulandığı şekli itibariyle eleştirdiği görülmüştür.

Öte yandan, başka yazılarında Türkiye'deki baskıcı yöneticilerin üniversitelerde uyguladıkları başörtüsü yasağı nedeniyle başörtülerini çıkartmak zorunda kalan genç kızları mücadeleye davet etmiş; teslim olmamaları, haklarından ne pahasına olursa olsun vazgeçmemeleri noktasında uyarmıştır (Şenler 1999). Başörtüleriyle eğitim hayatlarına devam edebilmek için direniş gösteren öğrencilerin daima arkasında duran, bu mücadelede dik durmalarını dile getiren Şenler, bu görüşünü dini bir hayat yaşamaya başlamasından itibaren sürdürmüştür. *"Ey örtüsüyle, namazıyla, yüksek ahlak ve irfanıyla tahsil hayatını idame ettiren melek yüzlü talebe kardeşlerim! Siz karşılaştığınız bütün baskı ve şiddete karşı sakın ye'se kapılmayın sıdk ve sebatla durumunuzu muhafaza edin"* (Şenler 1967b) ifadeleriyle haklarını arama noktasında cesur ve sabırlı olmalarını tavsiye etmiştir. Başörtüsü ile çeşitli mesleklerde bulunmaya başlayan genç kadınları görmekten memnun olduğunu belirten Şenler, -başörtüsü karşıtları kabul etmek istemese de- büyük bir bilinçlenmenin yaşandığını dile getirmiştir.

> *"İşte bu uyanış ve hakikatlerin, hakiki cepheleriyle anlaşılması sayesinde değil midir ki; kültürlü genç kız ve hanımlar da fevç fevç iman kervanına dahil oldular…Ve hakiki medeniyetin çıplaklık olmadığını, Müslüman kızının ve kadının – tahsili olsun veya olmasın, hangi devir ve şerait altında bulunursa bulunsun- mutlak surette Allah-ü Azimüşşan'ın "örtün!" emrine Kuran'daki ayetler mucibince uyması icap ettiğini anlayan- öğrenen bu kültürlü genç kız ve hanımlar değil midir ki; "İslami kıyafetli kültürlü hanımlar çığrı"nı meydana getirdiler.. Cenab-ı Hakk'a hamd ve senalar olsun, gerek bizatihi kendim gözlerimle görmekte, gerekse kulaklarımla işitmekteyim ki; Türkiye'nin pek çok yerinde nice nice mesture öğretmen hanımlar, doktor hanımlar, eczacı hanımlar, avukat hanımlar kimyager hanımlar var…"* (Şenler t.y.-d).

Hakiki medeniyete ulaşmanın bir bilinçlenme ve uyanmayı beraberinde getirdiği, bilinçlenmenin ise İslam dininin örtünme emrini yerine getirmekle sonuçlanacağına inanan Şenler, başörtülü kadınların dinlerinden ödün vermeden nihayet meslek sahibi olmaları ve sayıca çoğalmalarını, hayatında verdiği mücadelenin bir sonucu olarak görmüştür.

3.6 Şule Yüksel Şenler'in Türk Modernliğindeki Yeri

1960'lı yıllar itibariyle Türkiye'de yaşanan siyasi atmosfer dolayısıyla muhafazakar kesim; ruh, maneviyat ve ahlaka yapacağı vurgularda bir tür umutsuzluk ve geri çekilmeyi yaşamış, dayatılan radikal değişimlere, normatif basınç gücüyle ikame ettirilen devrimlere; suskunluk ve kaçınma şeklinde bir şüphecilikle yaklaşmış ve bu şüpheciliğini kadınlar üzerine daha korumacı bir tavırla göstermiştir. Bu bağlamda Şenler'in 1968'den itibaren "dini temsil" adına var ettiği kadın görünürlüğü seküler elitist kesimin şaşkınlığının yanında mütedeyyin denilebilecek genel dindar kesimin hayret etmesine de sebep olmuştur. Muhafazakar kesim, Şenler'in "konuşan ve yazan dindar kadın" imajını ötekileştirmemiş aksine içselleştirmiş ve sahiplenmiştir. Böylece dindar toplum kesimleri, kız çocuklarının eğitimi konusunda daha bilinçli hale gelmiş, İmam Hatip Liseleri, Kız Meslek Liseleri, Kız Liseleri ile kızların eğitimi önem kazanmıştır. Bu süreç; dindar ailelerin başörtülü kızlarını büyükşehirlerdeki üniversitelere göndermesiyle gelişim göstermiştir. Muhafazakar kesimde yaşanan eğitim ve kadın konusundaki şüpheci ve korumacı tutum, Şenler kimliği üzerinden bir yumuşama yaşamış hatta idealize edilerek bir tür adalet ve hukuk mücadelesine dönüşmüştür. "Şehirli kadın" imgesi Şenler yoluyla pozitif sinerji ile beslenip boy atmıştır. Bu minvalde Şenler, gelenekle modern arasında bir köprü vazifesi görmüştür (Eraslan 2011:7-8).

Şenler'in o dönemde başörtülü kadınların öncülüğünü yaptığı, başörtüleriyle kamusal hayatın içine girebilme hakkını hayal etmelerini sağladığı ve bu konuda bir bilinç oluşturduğu söylenebilir. Başörtüsünün bir tartışmaya dönüşmesi ve kamuoyunun gündemine gelmesi Şenler yoluyla olmuş; daha sonra başörtüsü Türkiye gündeminden neredeyse hiç düşmemiştir. Bir başlangıcın oluşturulduğu noktadan sonra başörtülü genç kızlar o sesi devam ettirmiş ve kamusal alanda başörtülü şekilde bulunabilmeleri, mesleklerini icra edebilmelerinin mücadelesini sürdürmüşlerdir. Bu çerçevede Eraslan, *"kariyerlerini edinmek isteyen örtülü öğrencilerin, modernizmin araçlarını kullanma noktasında kendi düşünsel yakınlarının şüphecilik çemberini kırmaları, aynı zamanda modern bir süreç anlamını…"* (Eraslan 2011:22) taşıdığı yorumunu yapmıştır. 1970'lerden itibaren üniversite okumaya karar vermeleri, 1968'den bu yana devam eden edebiyat dünyasındaki yazma eylemleri, 1990'dan sonraki siyasi parti tecrübeleriyle, dindar kadınların "ötekinden merkeze" yolculuklarının dirençli öyküsünde Şenler; dikkate değer bir başlangıç ve girişimcilik örneği olarak gözükmektedir. Bu açıdan Şenler, Cumhuriyet dönemi dindar kadınlar arasında ilk "dışarı", "kamusal" deneyiminin öncüsü kabul edilebilir (Eraslan 2011:23).

"Kamu" kelimesi "herkes" ya da toplumun ortak yaşam alanlarını tanımlamaktadır. Bu nedenle inanç ve düşünce ayırt etmeksizin kamusal alan; herkese ait mekanın ortak adı, farklı görüş ve inançtaki insanların hizmet alma ve hizmet verme çerçevesinde birbirleriyle etkileşimde bulunduğu ortak mekanlardır (Tekin 2012:632). Habermas'ın 1962'de yayınladığı *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* kitabıyla kamusal alan- özel alan ayrımı gündeme gelmiş, farklı kamusal alan tanım ve modelleri ortaya

çıkmıştır. *"Gerçekte yeni olan bu kamusal alan modelleri değil, bazı olguların ve görüşlerin "kamusal alan" perspektifinden bakılıp biçimlendirilmesidir"* (Yükselbaba 2011). Habermas kamusal alanı şu şekilde tanımlamıştır:

> *"Kamusal alan kavramıyla, her şeyden önce, toplumsal yaşamımız içinde, kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabildiği bir alanı kastederiz. Bu alana tüm yurttaşların erişmesi garanti altına alınmıştır. (...) Yurttaşlar ancak, genel yarara ilişkin meseleler hakkında kısıtlanmamış bir tarzda, yani toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade etme ve yayınlama özgürlükleri garantilenmiş olarak tartışabildiklerinde kamusal bir gövde biçiminde davranmış olurlar" (Habermas 2004:95).*

Habermas'ın tanımında kamusal alanın herkese açık olmasına yapılan bir vurgu söz konusudur. Bu bağlamda kamusal alan, kişinin bazen münferit bazen grup halinde, duygu ve düşüncelerini özgürce paylaşabildiği ve toplulukların birbirleriyle etkileşim içine girerek çeşitli tartışmalar yapabildikleri demokratik bir alan niteliği taşır (Yalçın 2022) Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* kitabında kamusal alan kavramını Yunan şehir devletlerine kadar götürmüştür (Habermas 2003:60). Habermas'a göre Avrupa'da özel alan-kamusal alan ayrımı, modern anlamını, feodalizmin çökmeye ve ulusal devletlerin ortaya çıkmaya başlamasıyla elde etmiştir. Bu aşamada, "özel" kavramı kamusal vazifesi olmayanlar ve devlet aygıtının dışında olanları; kamusal ise devletle bağlantılı olanı ifade etmiştir (Habermas, 1997: 71).

Din, Aydınlanma ile düşünsel kurumsallaşmasını sağlayan modern süreçte, özel alan faaliyeti olarak kabul edilmiştir. Modernizmin bakış açısından din, yalnızca bir inanç manzumesi, vicdanla ilgili ve özel alanda yaşayan bir fenomen olarak konumlandırılmıştır. Dinin kamusal alana taşan tüm faaliyetleri ise "siyasal" etiketiyle nitelenerek ötekileştirilmiştir. Din, modernliğin kalıplarına sıkıştırılarak tekrar tanımlanmış, dinin ne dediğindense nerede ne söylemesi gerektiği üzerine konuşulmuştur. Modern kamusal alan anlayışının dini özel alanda tutma çabası kamusal alanda dinin ve dini sembollerin temsiliyeti problemi ve tartışmalarını beraberinde getirmiştir (Tekin, 2012, s. 645).

Özel alan-kamusal alan dikotomisinin çağdaş toplumsal cinsiyet araştırmalarında önemli bir yeri bulunmakla birlikte kadının toplumsal varlığı, kimliği ve eylemleri tanımlanırken referans alınan kavram "kamusal alan" kavramı olmuştur. Batı'nın kendi tarihsel deneyimini içeren kapitalizm ve onun bir sonucu olan kadınların çalışma hayatına katılımı kamusal alan kavramı etrafında tartışılmıştır. Bu tanımlar, Batılı yaşam şeklinin ilk olarak siyasal sonrasında ekonomik ve kültürel sömürgecilikle, Batılı olmayan toplumlara yayılma aşamasında ideolojik dönüştürme aracı olarak işlev görmüştür. Batı'daki tarihsel süreçte o güne dek özel alan içinde eriyen kadın, kamusal alana çıkarılmış; bu alanı geliştirmesi gereken bir figür şeklinde yansıtılmıştır. Kadının özgür olmasını sağlayan en ideal model olarak

gösterilen modern kamusal alan, diğer toplumlardaki kadınların özgürlük derecelerinin kendisi aracılığıyla ölçülebileceği bir ölçüt olarak ortaya konmuştur (Erkilet Başer 1998).

Müslüman toplum yöneticileri tarafından modern kamusal alan anlayışı, Habermas'ın tanımladığı şekliyle fikirlerin özgürce ifade edildiği ve "herkese açık olan" alandan çok farklı şekilde uygulanmıştır. Müslüman toplumlarda kadının kamusal alana çekilmesi, Batıda olduğu gibi toplumsal değişimin bir sonucu olmamış; devletin sivil topluma müdahalesinin başlıca alanlarından birini oluşturmuştur. Modernleşmenin simgesi olarak kamusal alana katılma ve açık olma Türk modernliğinin; evsel alanda kalma ve örtünme İslami gelenekselliğin göstergesi olarak iki uca yerleştirilmiştir (Erkilet Başer 1998).

Türkiye'de kamusal alan kavramı; özellikle dini kavramların ifade alanlarıyla ilgili kullanılmıştır. Bu açıdan kamusal alanın genel itibariyle devletin alanı olarak kullanılmış olduğu söylenebilir. Devlet alanı olarak nitelenen üniversitelerde, başörtülü öğrencilerin durumu özelinde kamusal alan kavramına sıklıkla başvurulmuştur. Devlet yöneticileri kamusal alanı, devlete ait anlamında kullanarak devletin ulaşamayacağı hiçbir özel ve sivil alanın kalmadığını göstermeye çalışmışlardır (Demir ve Sesli 2007). Başörtülü Müslüman kadının, eğitim, çalışma, seçme ve seçilme hakkını kullanmak isteyerek kamusal alana çıkma talebini dile getirmesi, siyasal toplumun Türk modernleşmesinin başlangıcından beri sağlamayı amaçladığı -kadınların eğitimi ve çalışması- isteğini, modernleşme adına ket vurmasıyla sonuçlanmıştır. Bu *"laik eğitimden geçmiş ve meslek sahibi olmuş başörtülü Müslüman kadınların, gerçekte, kendilerini modernleşme adına kamusal alanın dışına (evsel alanlarına) itmeye çalışan siyasal toplumdan, kelimenin sosyolojik anlamıyla daha modern oldukları"* (Erkilet Başer 1998:80) gerçeğini gözler önüne sermiştir.

Anti-modernist söylem ve çağdaş İslamcı düşünürlerde kadının özel bir yer ifade ettiği, kadının örtünmesinin zorunluluğu, onun anne ve eş olarak asli fonksiyonlarına yapılan vurgu dikkat çekerken Şenler'in tüm bu söylemleri kabul edip yayınlarında sıklıkla geçirmesinin yanında kamusal alanda kadınların başörtülü şekilde bulunmaları eğitim görmeleri ve meslek sahibi olmaları noktasında verdiği çaba durduğu yer açısından önemlidir. *"Kültürlü kitle uyanacak. Münevver tabaka nihayet hakikatleri görerek, daldığı gaflet uykusundan ayılacak… Münevver, kültürlü kızlar ve kadınlar da örtünmenin manasını anlayınca örtünecekler. İlle de tahsil gençliği ve meslek kadınları!"* (Şenler t.y.-d). Çünkü Şenler, İslam dininin kadına verdiği değeri, onu korumak ve sakınmak gerektiği, başörtüsünün mutlak gerekliliği annelik ve eşlik görevleri konularında yaptığı ikazlarıyla kadının başörtüsüyle eğitim alması ve meslek sahibi olmasını desteklemeyi bir karşıtlık olarak görmemiştir. *" 'Kadın yalnız kocasının, çocuklarının ev işlerinin dışında kadının tahsil görmesi, ilim öğrenmesi doğru değildir!' şeklindeki zihniyet koyu bir cehalet ve yersiz, ifrat bir taasub örneği vermektedir. Ki bu görüş ve hareketleri, dinimizin esas ve prensipleriyle de asla bağdaşmamaktadır"* (Şenler t.y.-c:63).

Şenler, yaptığı faaliyetlerle başörtüsünün kamuoyunda bir meseleye dönüşmesini sağlamış; başörtüsünün toplumda tartışılabiliyor oluşu üzerinden "meşrulaşmasının" önünü açmıştır. Şenler tarafından dile getirilen sorunlar, başörtülülerin haklarını elde edebilmelerine yardımcı olmuştur. Bir çeşit sosyal inşanın yaşandığı bu dönemde başörtüsünün gündelik hayat fenomenine dönüşmesi sağlanmıştır. Başörtüsü fenomeninin toplumda meşruluk kazanması Berger ve Luckmann'ın meşrulaştırma teorisiyle açıklanabilir. Meşrulaştırma en iyi şekliyle ikinci dereceden bir anlam nesnelleşmesi olarak ifade edilebilir. Meşrulaştırmayı izah etme ve haklılaştırmanın genel adı olarak dile getiren Berger ve Luckmann, meşrulaştırmanın kurumsal düzenin nesnelleşmiş anlamlarına bilişsel bir geçerlilik atfederek bu düzeni izah ettiğini ifade etmiştir (Berger ve Luckmann 2008:135). Meşrulaştırma izah ve haklılaştırma görevlerini iki boyutta gerçekleştirmektedir. Biri bilişsel diğeri ise normatiftir (Gedikli 2016). "Başörtüsü takmak farzdır. Sen bir Müslümansın ve kadınların saçlarını göstermesi haramdır. Sen bir Müslümansan başörtüsü takman gerekir" Bu bilgi düzeyinde bir haklılaştırma olarak gözükmektedir. Normatif bir değer olarak meşrulaştırma ise herhangi bir gerekçelendirme ihtiyacı bulunmadan yasa koyucu olarak bu konu özelinde Allah ve peygamberin bir değer olarak görülmesi durumudur ve bir nevi geleneğin ağırlığı olarak düşünülebilir. Şenler, başörtüsünü anlatırken hem onun dini zorunluluk oluşundan hem de geçmişten gelen değer ve bir kimliğin ürünü olmasından söz eder. Şenler'in başörtüsünün meşrulaşmasının önünü açtığından kastımız başörtüsü meselesini kamuoyuna açarak basın yoluyla sıklıkla dile getirmesi ve toplumda bir mesele haline gelmesini sağlamasıdır.

Gazete, dergi, konferans ve sinema gibi modern yayın organlarını etkin şekilde kullanan Şenler, bu araçların "Allah yolunda" kullanıldığı takdirde topluma fayda sağlayacağını savunmuştur. "Gazete, mecmua, sinema, tiyatro, radyo, hatta televizyon gibi medeni yayın vasıtalarının hepsine (elhamdülillah) sahibiz. Bugün bu vasıtaların (bir ikisi müstesna) hangi biri Allah yolunda O'nun rızası dahilinde işliyor?" (Şenler 1970l:66) ifadelerini kullanmıştır. Şenler, modernlik kavramından Batı modernliği anlaşıldığı için tek tip modernlik eleştirisi yapmış, "gerçek medeniyetin" Batı'da değil İslam medeniyetinde olduğunu belirtmiştir. *"Medenileşmek hususunda yegane çarenin, mutlak ve mutlak Garb'a uymak, Garb'lıyı taklid etmek, Garb'lı gibi yaşamak, Garb'lı gibi giyinmek, Garb'lı gibi düşünmek, Garb'lı gibi yemek, hasılı her hal ve hareketimizle Garb'lı olduğuna inandırılmıştı"* (Şenler t.y.-a:64).

Kadın konusunda oldukça hassas olan ve yazılarının, konuşmalarının çoğunluğunu bu konu etrafında sürdüren Şenler, hem başörtüsü kullanmayan kadınlara hoş göstermek hem de başörtüsü takmak isteyen ama toplumdaki başörtüsü imajından dolayı takamayan kadınların, kamusal alana daha rahat şekilde çıkabilmeleri amacıyla "şık, zarif, modern" sloganıyla Şulebaş başörtüsü modellerini tasarlamıştır. Modern çizgideki bu başörtüleriyle kadınlar kamusal alana çıkmışlardır. Bir hürriyet ihtiyacının dile getirilmesi, bunun için basın yayın organlarının etkili şekilde kullanılmış olması, yeni bir başörtüsü şekliyle bu söylemin desteklenmesi tüm bunlar başörtüsü kullanımın yaygınlık kazanarak

eğitim ve meslek hayatında kullanılması için bir direnme ve kadınlar arasında söylem birliğine dönüşmesine sebep olmuştur. Türkiye'de başörtüsü tartışmalarının tazeliği ve hassasiyeti her zaman devam etmiştir. Zaman içinde demokratikleşme ve halkın tercihlerinin siyasete yansımasıyla başörtüsü sorunu de facto ortadan kalkmıştır; ancak gelecekte bu konuya dair gelişmelerin ne yöne evrileceği konusunda endişeler devam etmektedir.

SONUÇ

Cumhuriyet döneminde yürütülen siyaset ve devrimler yoluyla Türk toplumu; sosyal ve kültürel değişim içine girmiş, bazı alanlarda toplum bu değişime zorlanmıştır. Özel alana çekilmek istenen din üzerinden dindarlar ve dini yaşam ötekileştirilmiştir. Kentleşme ile 1970 sonrasında başörtülü kadınların kamusal alana girme, eğitim ve çalışma haklarını kullanma talepleri artmış; bu talepler dönemin hükümeti tarafından modernlik ve batılılaşma gerekçesiyle reddedilerek sert cezalar uygulanmıştır. Kamusal alan içinde eriyen ve bastırılan din; dindar toplum kesimlerinde belli sesleri, dindarların kendilerini ifade edecekleri bazı öncüleri ortaya çıkarmıştır. Şule Yüksel Şenler; bu isimlerden biridir ve başörtülülerin modern kamusal alana girişlerinin önünü açmıştır. Bu çalışma, Cumhuriyet dönemi başörtüsü tartışmaları bağlamında Şule Yüksel Şenler'i incelemiş; modernlik ve çoklu modernite kavramları çerçevesinde Şenler'in başörtüsüne yaklaşımını ve modernliğe bakışını ele almıştır. Bu tezle; modernleşmeyle Cumhuriyet tarihinde başörtüsü meselesinin dönüşümü analiz edilmiş, başörtüsünün modern kamusal alana girişi Şenler üzerinden yorumlanmıştır. Şenler'in modernleşme ve başörtüsüne dair görüşleri, kitap, dergi ve köşe yazıları analiz edilerek ve kendisiyle yapılan röportajlar üzerinden ortaya konmuş, arşiv çalışması gerçekleştirilmiştir.

Bu çalışmada, modernlik, modernleşme, modernizm, radikal modernleşme ve tek tip modernlik kavramları analiz edilmiş; çoklu modernlikler ve batı dışı modernlik kavramı incelenmiştir. İkinci Dünya Savaşı sonrası Batı dışı ülkelerde ortaya çıkan modernleşme, farklı şekillerde tezahür etmiş; bu durum çoklu modernlikler kavramının düşünülmesine yol açmıştır. Modernleşme farklı toplumlara girdiğinde belli benzerliklerin yanında girdiği toplumun tarihi ve kültürüne bağlı olarak farklı şekillere bürünmüştür. Çoklu modernlikler kavramıyla, modernlik ve Batılılaşma kavramları birbirinden ayrılmıştır. Batı'nın modernlik için oluşturduğu "tek tip" in modernliğin tek seçeneği olmadığı ortaya çıkmıştır. Çoklu modernlikler kavramıyla Batı dışı toplumların modernleşme deneyimleri incelenmiş, modernliğin farklı kültürlerde dönüştürülmüş hali analiz edilerek tek tip Batı modernliği dayatmasına eleştiri sunulmuştur. Batı dışı modernlik kavramı, Batı dışı toplumların kendi kültür ve coğrafyalarını yok sayarak bütünüyle Batı'nın içinde eriyen bir modernlikten ziyade kendi aralarında yatay ilişkilendirmeler önermiştir. Tek tip Batı modernliğini savunan Batı, modernlikte eş zamanlılığı kabul etmemiş; kendi dışındakilerin Batılılığa hiçbir zaman tam manasıyla erişemeyeceğini ve "çağdaş" olamayacağını savunmuştur. Bu durum Batı dışı toplumların modernleşmeye karşı isteğini, Batı'ya "yetişme" arzusunu ortaya çıkarmıştır. Batı dışı toplumlardaki modernliğe dair istek, ekstra modernliği meydana getirmiştir. Ekstra modernlik, modernliğin nihai hedef olarak belirlenmesi ve gösterişçi bir yapıya bürünmesini ifade eder. Batı dışı toplumlar bu şekilde Batı'yla özdeş ve "çağdaş" oluşlarını kanıtlamaya çalışır. Batılı oluşun ilanı mahiyetinde gösterilen ekstra modernlik davranışları, siyasal açıdan radikal modernleşme projelerinin uygulanmasına sebep olmuştur.

Şule Yüksel Şenler, 1960'ların sonunda Türkiye'de Batılılaşma ve modernleşme gerekçesiyle başörtülü kadınlara yapılan hakaret, aşağılama ve eğitim hakkının elinden alınması gibi uygulamalar ile ilgili fikir geliştirmiş; bu konuda dönemin hükümetinin yürüttüğü Batılılaşma siyasetini eleştirmiştir. Şenler, Batılılaşma gerekçesiyle atılan adımların Batılılık ve medenilikle alakası olmadığını savunmuştur. Bu anlamda radikal modernleşme adımlarını eleştiren Şenler, modernlik ve medeniyetin İslamsızlık olarak yansıtıldığını, dinin toplumun dışına itildiğini belirtmiştir. Şenler'in Türkiye'de ilk başörtülü kadın gazeteci olması, Türkiye'nin birçok yerinde konferanslar vermesi, romanının sinemaya aktarılması, modern çizgide başörtüsü modelleri tasarlamış olması, "Şenler'e göre modernliğin" incelenmesini gerektirmiştir. Bu çalışmanın sonucunda, modern araçları kullanmayı -İslami kurallar içinde- gerekli gören Şenler'in modernlik değil tek tip modernlik eleştirisi yaptığı anlaşılmıştır. Bu minvalde Şenler, gerçek medeniyetin İslam medeniyeti olduğunu savunmuş, Batı taklitçiliğini ve toplumdaki ahlaki, sosyal ve kültürel dönüşümü eleştirmiştir.

Radikal modernleşme projelerinin etkili olduğu Batı dışı ülkeler ve özelde Türkiye'de, geleneksizleşme isteği doğrultusunda gelenekler modernliğin önünde engel olarak anlaşılmış, bu minvalde gelenekleri görmezden gelme, unutturarak kendiliğinden yok olmasını sağlama ya da yasaklama yoluyla ortadan kaldırmaya çalışılmıştır. Gelenek ile modernlik arasında başörtüsü de çeşitli değişiklikler geçirmiştir. Kentleşme ile başörtüsü şeklinin değişerek modern şehirlere adapte olması, tamamen gelenek dışı sayılamayacak bir modern formun oluşmasını sağlamıştır. Gelenek ile modern arasında tampon mekanizma olarak ortaya çıkan bu başörtüsü şeklindeki değişim, gelenek ile modernin birbirine karışımında bir düzen meydana getirmiştir. Modernleşme ile istenen kadın profilinin dışında kalarak ötekileştirilen, inançları gereği taktıkları başörtüsüyle kamusal alanda kendine yer bulamayan başörtülüler, gelenek ile moderni iç içe geçiren "modern" başörtüsü modelleri kullanma yoluna gitmişlerdir. Bu arayış ve kamusal alanda kendine yer bulma gayreti bir kadın hareketine dönüşmüş, Şenler ise gerçekleştirdiği faaliyetlerle bu hareketin başını çekmiştir. Modern kamusal alanda başörtülü kadınların kullanabilmeleri amacıyla "Şulebaş" olarak adlandırılan başörtüsü modelleri, pardösü ve mantolar tasarlayan Şenler, "şık, zarif, modern" şeklinde ifade ettiği bu tasarımlarla başörtülü kadınların kamusal alanda var olabilmelerinin önünü açmıştır. Şenler bu yolla toplumun gelenekle barışmasını sağlamış, gelenek ve modernlik arasında bir köprü kurmuştur.

Şenler'in kendi döneminde ve sonrasında başörtülü kadınlara öncülük ettiği ve başörtüsü konusunda toplumda bilinç oluşturduğu görülmüştür. Gazete, dergi yazıları ve konferanslarını kullanarak başörtüsünün bir tartışmaya dönüşmesini sağlayan Şenler, toplumda başörtüsü kavramının "meşrulaşmasının" önünü açmıştır. Başörtülü kadınların hem kamusal alana çıkışları hem de hakları için mücadele etmelerinde Şenler, büyük bir başlangıç noktasını ifade eder. Şenler sonrasında başörtülü kadınlar, kamusal alanda bulunabilmeleri ve meslek sahibi olabilmeleri yönünde mücadelelerini devam ettirmişlerdir. Şenler'in konuşan ve yazan dindar kadın imajı, dindar toplum kesimleri tarafından örnek alınmış; seküler kesimde modern dindar kadın görüntüsü şaşkınlık yaratmıştır. Şenler sonrasında dindar

kesimde, kız çocuklarının eğitimi konusunda bilinçlenme yaşanmış, lise ve üniversiteye giden genç kız sayısında artış gözlenmiştir. Şenler, Cumhuriyet dönemi dindar kadınlarının "dışarı" tecrübesinin öncüsü olmuştur.

Şenler, ilerleyen süreçte Şulebaş konusunda yaptığı konuşmalarda, genç kızların ihtiyacı doğrultusunda Şulebaş'ı tasarladığı, dönemin gerektirdiği şekilde davrandığını ifade etmiştir. Şulebaş'ı sürecin bir getirisi olarak yorumlayan Şenler, Şulebaş'ın ideal bir İslami örtünme olmadığını belirtmiştir. Şenler'in fikirlerinde ortaya çıkan değişim, entelektüel kamusal bir aktörün yaşadığı düşünce evriminin uğrak noktalarından biri olarak değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra ondaki bu değişim**,** Türkiye'de radikal modernleşme uygulamalarının zaman içinde demokratik modele dönüşümüyle ilgili olabilir. Radikal modernleşmeye karşı dindar kadınların kamusal alanda yer bulması amacıyla Şenler, modern görüntüde ve uzlaşılabilir bir başörtüsü şekli ortaya koymuştur. Bu açıdan Şenler'e göre Şulebaş'ın bir "*Acil Kaçış Rampası*" rolü taşıdığı yorumu yapılabilir. Acil kaçış rampaları trafikte genellikle fren problemleri nedeniyle kontrolden çıkan araçların durmasını sağlayan, anayolun kenarına yapılmış toprak ya da kum döşeli yoldur. Şenler de başörtülü kadınların problemlerini analiz ederek, genç kızlara fayda sağlayacak bir yol ortaya koymuştur. Bu yol, acil kaçış rampasındaki gibi engebeli olsa da problemin aşılmasına yönelik bir ara yol oluşturmuştur**.** Süreç içinde Türkiye'deki laikliğin, demokratikleşmeye başlaması ve başörtüsü yasaklarının kaldırılmasını tecrübe eden Şenler'in, zihnindeki ideal başörtüsü şeklini açıklayabilme özgürlüğüne eriştiği yorumu yapılabilir. Sonuç olarak başörtüsü tartışmalarında öncü bir isim olan Şenler, çağdışı olarak eleştirilen, göz ardı edilen, küçük görülen başörtüsü ve başörtülülerin "çağın içinde" varlık gösterebilmesini sağlamış, Şulebaş'la tek bir yol üzerinde baskı yapan sisteme, modern çizgide yürütülen bir direnme biçimi oluşturmuştur.

Şenler'e dair yazılan literatür oldukça kısıtlı olması dolayısıyla çalışmamızda birincil kaynaklar ağırlıktadır. Bu çalışmada, Şenler'in yayınlamış olduğu köşe yazıları, dergiler, kitaplar ve röportajları üzerinden modernlik ve başörtüsüne dair görüşleri analiz edilerek literatüre katkı sunulmuştur. Bu tezden hareketle ortaya konulacak çalışmalarda, Şenler'in köşe yazıları incelenip döneminin siyasetine dair görüşleri analiz edilebilir, Şenler üzerinden bir dönem okuması gerçekleştirilebilir. Ayrıca Şule Yüksel Şenler'in toplumdaki etkisini anlayabilmek için Şenler'i model alarak başörtüsü takmaya başlayan veya yüksek eğitime yönelen bireylerle ve kız çocuklarının eğitimini destekleyen anne babalarla derinlemesine mülakatlar yapılabilir.

KAYNAKÇA

Abadan Unat, N. (Ed.), (1982), *Türk toplumunda kadın*, Ankara : Türk Sosyal Bilimler Derneği.

Adıvar, H. E. (1982), *Yeni turan; Raik'in annesi*, (5. Baskı), İstanbul : Atlas Kitabevi.

Akboğa, S. (2020), "Türkiye Siyasi ve Toplumsal Hayatında Başörtüsünün Değişen Anlamları", *Liberal Düşünce Dergisi*, 25(98): 83-101. doi:10.36484/liberal.692152

Akbulut Kuru, Z. (2015), "Veiling as Self Disciplining: Muslim Women, Islamic Discourses and Headscarf Ban in Turkey", *Contemporary Islam*, (9): 433-53. doi:10.1007/s11562-015-0340-4

Akın, M. H. (2012), "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Kent Dindarlığı Üzerine Bir Değerlendirme", *Arap-Türk Sosyal Bilimler Kongresi:Değişen Ortadoğuda Kültür ve Siyaset, ATCOSS 2010, 10-12 Aralık 2010, Ankara* 255-65.

Akkent, M., Franger G. (1987a), "1924 Saadet Canay kostümü üzerinde çarşafın pelerinini taşıyor", içinde *Das Kopftuch: ein Stückchen Stoff in Geschichte und Gegenwart = Başörtü: geçmişte ve günümüzde bir parça kumaş.*

Akkent, M., Franger G. (1987b), *Das Kopftuch: ein Stückchen Stoff in Geschichte und Gegenwart = Başörtü: geçmişte ve günümüzde bir parça kumaş,* Frankfurt am Main : Dağyeli Verlag.

Aksoy, M. (2005), *Başörtüsü türban : Batılılaşma-modernleşme, laiklik ve örtünme,* İstanbul : Kitap Yayınevi.

Aktaş, C. (2004), "Bir İktidar Alanı Aracı Olarak Başörtüsü", *Tezkire (Dergi),* (40): 28-49.

Aktaş, C. (2006), *Kılık kıyafet ve iktidar : Tanzimat'tan 12 Mart'a*, İstanbul : Kapı Yayınları.

Aktay, Y. (2008), "Kavramsal Açıdan Modernizm ve Postmodernizm'e Bakmak", *Hece Dergisi* (138-139-140): 8-10.

Akyüz, N., Çapcıoğlu İ. (Ed.) (2012), *Din sosyolojisi : el kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları.

Albayrak, H. Ş. (2014), "Müslüman Kadın: Feminist mi, Ataerkil Düzen Savunucusu mu?", *Lacivert Dergisi*.

Albayrak, H. Ş. (2023), "Justification of Headscarf Bans in Europe and Turkey: A Comparative Analysis", *Asian Journal of Women's Studies,* 29(4): 484-505. doi:10.1080/12259276.2023.2295685.

Albayrak, S. (2000), "İSKİLİPLİ MEHMED ÂTIF EFENDİ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

Altınay, R. E. (2013), "Şule Yüksel Şenler: An Early Style Icon of Urban Islamic Fashion in Turkey", *Islamic Fashion and Anti–Fashion: New Perspectives from Europe and America*, 107-22. doi:https://doi.org/10.2752/9781474235303/TARLO0009.

Anadolu Ajansı. (2013, 30 Eylül), "'Demokratikleşme Paketi' açıklandı", *Anadolu Ajansı*.

Atatürk, M. K. (1959), *Atatürk'ün söylev ve demeçleri : 1906-1938*, (Ed.), Arsan N., Unan N., Ankara : Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü.

Aydın Satar, N. (2015), "İslami modern Türk Edebiyatı'nda kadın eli:1970-2000 yılları arasında yazılan İslami romanlarda 'Öteki' ve 'Müslüman' kadının kadın yazar/anlatıcı tarafından kurgulanması", Bursa, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi.

Barbarosoğlu, F. K. (1995), *Modernleşme sürecinde moda ve zihniyet,* İstanbul : İz Yayıncılık.

@bastankonusalim. (2025), https://www.instagram.com/bastankonusalim/.

BBC. (2016, 27 Ağustos), "Kadın polislere başörtüsü serbest", *BBC News Türkçe*.

BBC. (2017, 22 Şubat), "Türk Silahlı Kuvvetleri'nde başörtüsü yasağı kaldırıldı", *BBC News Türkçe*.

Benli, F. (2011), *1964-2011 Türkiye'de ve dünyada başörtüsü yasağı kronolojisi*, İstanbul: İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği.

Berger, P. L. (1967), *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, New York : Doubleday.

Berger, P. L., Luckmann, T. (2008), *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, Paradigma Yayıncılık.

Berkes, N. (2003), *Türkiye'de çağdaşlaşma*, (4. Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.

Beşinci, E. (2017), "Şule Yüksel Şenler: Türkiye'de Modernleşme ve İslamcı Kadın Kimliğinin İnşası", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi.

Can Saka, Y., Altınöz G. B. (Ed.) (2011), *Dünü bugünü yarınıyla başörtüsü meselesi*, Ankara : ARGE Enstitü.

Cantemir, S. (2005), "Osmanlı'nın Son Döneminde Kadın Kılık Kıyafetinin Değişimi". S. 48 içinde *Dünü Bugünü Yarınıyla Başörtüsü*.

Caporal, B. (1982), *Kemalizmde ve kemalizm sonrasında Türk kadını: 1919-1970*, Ankara : Türkiye İş Bankası.

Chefket Fatma Feride, 1920.

Cindoglu, D. (2010), *Başörtüsü Yasağı ve Ayrımcılık: Uzman Mesleklerde Başörtülü Kadınlar*, TESEV.

Cindoglu, D., Zencirci G. (2008), "The Headscarf in Turkey in the Public and State Spheres", *Middle Eastern Studies,* 44(5): 791-806.

Cizreli, B. (2015), "Türkiye'de çağdaşlaşma kapsamında başörtüsü: Sorunlar ve kazanımlar", Yüksek Lisans Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.

Çaha, Ö. (1996), *Sivil kadın : Türkiye'de sivil toplum ve kadın,* Ankara : Vadi Yayınları.

Çakır, S. (1991), "Osmanlı Kadın Dernekleri", *Toplum ve Bilim* (53): 139-57.

Çakır, S. (2011), *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul : Metis Yayınları.

Çokoğullar, E. Bozaslan B. (2015), "1967-1980 Arası Dönemde Cemiyetin Kurtarılması Misyonu ile Tanımlanmaya Başlanan 'İslamcı Kadın' Kimliği", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 69(4): 835-69. doi:10.16987/ausbf.95610

Çoşkun, İ. (1989), "Modernleşme Kuramı Üzerine", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi* 3(1): 289-314.

Demir, Ş., Sesli M. (2007), "Kamusal Alan (Türkiye'de Kamusal Alan Kavramlaştırılmasının Muhtevası: Tektiplilik mi, Çoğulculuk mu?)", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 2(1): 273-92.

Dönmez, N. (2009), "İslami popüler romanlarda Müslüman kimliğinin değişimi", Samsun, Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi.

Eisenstadt, S. N. (2000), "Multiple Modernities", *Daedalus* 129(1): 1-29.

Eisenstadt, S. N. (2007), *Modernleşme : başkaldırı ve değişim*, Ankara : Doğu Batı Yayınları.

Eraslan, S. (2011), "Şule Yüksel Şenler'in Yazı Masası", Ss. 5-43 içinde *Bize Ne Oldu*. İstanbul : Timaş Yayınları.

Ergun, D. (1973), *100 soruda sosyoloji el kitabı,* İstanbul : Gerçek Yayınevi.

Erkilet Başer, A. (1998), "Modernleşme ve Özel Alan-Kamusal Alan Dikotomisi Açısından Müslüman Kadının Dönüşümü", *Tezkire,* (13): 71-85.

Fréres, A. (1880), "Turkish Woman, Full-Length Portrait, Seated, Facing Front, Holding Parasol", https://www.loc.gov/pictures/item/2003677088/.

Furseth, I., Repstad P. (2011), *Din sosyolojisine giriş : klasik ve çağdaş kuramlar,* Ankara : Birleşik.

Gedikli, B. (2016), "Sosyal teoride indirgemecilikten sentezciliğe: Berger ve Luckmann / From reductionism to synthesis in social theory: Berger and Luckmann", Ankara, Yüksek lisans Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.

Giddens, A. (2021), *Modernliğin sonuçları*, (10. Baskı), İstanbul : Ayrıntı Yayınları.

Gologlu, M. (1971), *Türkiye Cumhuriyeti 1923*, Ankara : Gologlu Yayınları.

Göle, N. (2011), *Modern mahrem : medeniyet ve örtünme*, İstanbul : Metis Yayınları.

Göle, N. (2021), *Melez desenler: İslam ve Modernlik üzerine*, (6. Baskı), İstanbul : Metis Yayınları.

Gurbuz, M. E. (2009), "Over the Bodies of the T-Girls: The Headscarf Ban as a Secular Effort to Monopolize Islam in Turkey". *Middle East Critique*. doi:10.1080/19436140903237046

Habermas, J. (2003), *Kamusallığın yapısal dönüşümü,* İstanbul : İletişim Yayınları.

Habermas, J. (2004), "Kamusal Alan", içinde *Kamusal Alan*, (Ed.) Özbek M., İstanbul: Hil Yayınları.

Hanioğlu, M. Ş. (2023), *Atatürk: entelektüel biyografi*, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Hürriyet. (2008, 10 Şubat), "411 el kaosa kalktı".

İLEM TV, dir. (2018a), *İDP | Şule Yüksel Şenler ile Sözlü Tarih Görüşmesi - 1. Bölüm*.

İLEM TV, dir. (2018b), *İDP | Şule Yüksel Şenler ile Sözlü Tarih Görüşmesi - 2. Bölüm*.

İlyasoğlu, A. (1994), *Örtülü kimlik : İslamcı kadın kimliğinin oluşum öğeleri,* İstanbul : Metis Yayınları.

İpşirli Argıt, B. (2015), "Osmanlı İstanbul'unda Giyim Kuşam", içinde *Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, C. 4, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM).

Kara, İ. (1986), *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi : metinler kişiler*, İstanbul : Risale Yayınları.

Kara, İ. (2022), *Cumhuriyet Türkiyesi'nde bir mesele olarak İslam*, C. 1, (10. Baskı), İstanbul: Dergah Yayınları.

Karaosmanoğlu, Y. K. (1987), *Ankara*, (7. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.

Karay, R. H. (2009), *Üç Nesil Üç Hayat*, İstanbul: İnkılap Yayınları.

Karpat, K. H. (2012), *Kısa Türkiye tarihi 1800-2012*, İstanbul: Timaş Yayınları.

Kelpetin Arpaguş, H. (2016), "İslâmcılığın Türkiye Serüveni: Kadınların İlâhiyat Tecrübesine Katkıları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (51): 5-54.

Kıray, M. (1998), *Kentleşme yazıları*, İstanbul : Bağlam Yayınları.

Kıray, M. (1999), *Toplumsal yapı toplumsal değişme*, İstanbul : Bağlam Yayınları.

Kirman, M. A. (2010), *Yeni dini hareketler sosyolojisi,* Ankara : Birleşik Dağıtım Kitabevi.

Kocaman, C. (2019), "Çalışma hayatında başörtüsü: Özel sektörde başörtülü mimar kadınlar", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Koloğlu, O. (2008), *Cilbabtan türbana : Türkiye'de örtünmenin serüveni,* İstanbul : Pozitif Yayınları.

Köse, A. (2002), "Sekülerden Kutsala Yolculuk". Ss. 203-22 içinde *Sekülerizm sorgulanıyor : 21. yüzyılda dinin geleneği*, *Ufuk kitapları; 20. Sosyal bilimler dizisi; 1*, İstanbul: Da Yayıncılık.

Lewis, B. (1984), *Modern Türkiye'nin doğuşu*, Ankara : Türk Tarih Kurumu.

Mustafa Sabri, Şeyhülislâm. (1984), *Mes'eleler Hakkında Cevaplar*, İstanbul : Sebil Yayınları.

Namlı Çekin, E. (2019), "Siyasal islamcılık ve feminizm bağlamında kadın kimliğinin konumu ve inşası: Kadın Kimliği Dergisi'nin incelenmesi", Ankara, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi.

Neuman, W. L. (2013), *Toplumsal araştırma yöntemleri : nitel ve nicel yaklaşımlar*, Ankara : Yayınodası.

Ozankaya, Ö. (1990), *Türkiye'de laiklik : Atatürk devrimlerinin temeli*, İstanbul : Cem Yayınevi.

Ozcetin, H. (2013), "'Breaking the Silence': The Religious Muslim Women's Movement in Turkey", *Journal of International Women's Studies,* 11(1): 106-19.

Özdalga, E. (1998), *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve Popüler İslam*, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Polat, E. dir. (2022), *Şule*, TRT 1.

Ritzer, G. (2011), *Sosyoloji kuramları*, Ankara : De Ki Basım Yayım.

Said Halim Paşa. (2022), *Buhranlarımız*, (1. Baskı), İstanbul: Pınar Yayınları.

Sébah, P. (1800s), "Bir Osmanlı Kadını, 1880'ler", https://www.osmanlitarihi.net/bir-osmanli-kadini-1880ler-tur-fotograf/.

Sébah, P. (19.yy), "Dame Turque Voilée", https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47e1-1f38-a3d9-e040-e00a18064a99.

Slattery, M. (2007), *Sosyolojide temel fikirler*, Bursa : Sentez Yayıncılık.

Soyak, H. R. (1973), *Atatürk'ten hatıralar*, İstanbul : Yapı ve Kredi Bankası.

Sunar, L. (2018), *Değişim Sosyolojisi Kavramlar Kuramlar ve Yaklaşımlar*, (1. Baskı), İstanbul: Nobel Yayınları.

Suveren, Y. (2014), "Cumhuriyetçi Radikal Modernizme Karşı Anti-Modernist Bir Entelektüel Olarak Nurettin Topçu", *Akademik İncelemeler Dergisi,* 9(2): 23-44. doi:10.17550/aid.94812

Swingewood, A. (2014), *Sosyolojik düşüncenin kısa tarihi*, İstanbul : Agora Kitaplığı.

Şahin, Y. (1994), "Giyim Kuşam", içinde *İstanbul Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı.

Şan, M. K. (2022), "Türkiye'de Radikal Modernleşmenin Sonuçları: Bölünmüş Toplum", *Türkiye'de Radikal Modernleşmenin Sonuçları: Bölünmüş Toplum*.

Şenler, Ş. Y. (1967a), "Açık Teşekkür Yazısı", *Bugün Gazetesi*.

Şenler, Ş. Y. (1967b, 15 Kasım), "Duyuşlar- Allah Nurunu Tamamlayacaktır Kafirler Hoş Görmese De", *Bugün Gazetesi*.

Şenler, Ş. Y. (1967c, 25 Haziran), "Duyuşlar- Selamet Gemisi", *Bugün Gazetesi*.

Şenler, Ş. Y. (1968, 22 Temmuz), "Kadın Hatip Olamazmış", *Bugün Gazetesi*.

Şenler, Ş. Y. (1969a, 16 Ekim), "Duyuşlar- Modern Medeniyet Dediğimiz", *Bugün Gazetesi*.

Şenler, Ş. Y. (1969b), *Gençliğin ızdırabı*, İstanbul : Seher Yayınları.

Şenler, Ş. Y. (1969c, 30 Eylül), "İffet Halim Oruz'a Açık Mektup", *Bugün Gazetesi*.

Şenler, Ş. Y. (1969d, 15 Aralık), "Yeşeren Ümitler", *Seher Vakti*, 6.

Şenler, Ş. Y. (1970a,15 Mart), "Açtığımız İslami Örtünme Çığırı Avrupa'da Meyvesini Verdi", *Seher Vakti*.

Şenler, Ş. Y. (1970b, 15 Nisan), "Allah'ın Emri ile Örtülüdür Başımız", *Seher Vakti*, 7.

Şenler, Ş. Y. (1970c, 15 Mart), "Avrupa Bize, Biz Avrupa'ya Hayran", *Seher Vakti*, 2.

Şenler, Ş. Y. (1970d, 1 Eylül), "Büyüyen Çığır", *Seher Vakti*, 13.

Şenler, Ş. Y. (1970e, 1 Aralık), “Füze Asrı ve Kadın”, *Seher Vakti*, 3.

Şenler, Ş. Y. (1970f), *Hidayet*, İstanbul : Seher Yayınları.

Şenler, Ş. Y. (1970g, 15 Mart), “İngiltere’de Türk Köylü Kızı Modası”, *Seher Vakti*, 6.

Şenler, Ş. Y. (1970h), “İnsan, Madde ve İman”, *Seher Vakti*.

Şenler, Ş. Y. (1970i, 1 Ağustos), “Moda ve Kadın”, *Seher Vakti*, 2.

Şenler, Ş. Y. (1970j, 15 Ocak), “Ne Yaptık”, *Seher Vakti*, 1.

Şenler, Ş. Y. (1970k, 15 Nisan), “Örtü kadına şahsiyet kazandırır”, *Seher Vakti*, 6.

Şenler, Ş. Y. (1970l), *Sağ El*, İstanbul : Seher Yayınları.

Şenler, Ş. Y. (1970m), “Sebep olan mı ? Sebep Olanlar mı?”, *Seher Vakti*.

Şenler, Ş. Y. (1971, 1 Mayıs), “Genç Kızlar Sizin İçin”, *Seher Vakti*, 8.

Şenler, Ş. Y. (1976, 23 Nisan), “Duyuşlar- İdeal Basın”, *Milli Gazete*.

Şenler, Ş. Y. (1984), “Hak Yolda; ‘Olabilmek, Ölebilmek!’”, *Ribat*.

Şenler, Ş. Y. (1988a), “Burca Doğru Dalga Dalga Yücelen Bir Bayrak Ki !..”

Şenler, Ş. Y. (1988b, 13 Ekim), “Duyuşlar- "Allah’a Kaçın!..”, *Zaman*.

Şenler, Ş. Y. (1988c, 6 Ekim), “Duyuşlar- Kalemler Neşter Olsa”, *Zaman*.

Şenler, Ş. Y. (1988d, 27 Ekim), “Duyuşlar- Topluma Uyma Hastalığı”, *Zaman*.

Şenler, Ş. Y. (1989), “Eser Veren Müslüman Hanım Yazarlar ve Eserleri”.

Şenler, Ş. Y. (1990a, 4 Ocak), “Duyuşlar- 163 Dramında Finali Beklerken”, *Zaman*.

Şenler, Ş. Y. (1990b), “Duyuşlar- Jurnalci Basında İrtica Krizi”, *Zaman*.

Şenler, Ş. Y. (1991), “Batı’lı Kadar Hakşinas Olabilsek...”.

Şenler, Ş. Y. (1994a, 31 Ekim), “Kaybettiklerimiz”, *Milli Gazete*.

Şenler, Ş. Y. (1994b, 8 Şubat), “Moda Tuzağında Kadın”, *Milli Gazete*.

Şenler, Ş. Y. (1994c, 3 Mayıs), “Tansu Hanım’la Hasbihal (2)”, *Milli Gazete*.

Şenler, Ş. Y. (1995, 27 Nisan), “Duyuşlar- Öyle İnanıyorum Ki”, *Zaman*.

Şenler, Ş. Y. (1999, Nisan), “Bu Baş Bu Vücuttan Ayrılmadıkça, Başımı Açamazsınız!” *Mektup*, 2.

Şenler, Ş. Y. (2016), “Şule Yüksel Şenler ile sözlü tarih görüşmesi”, *BİSAV*.

Şenler, Ş. Y. (t.y.-a), *Bize ne oldu*, Ankara : Nur Yayınları.

Şenler, Ş. Y. (t.y.-b), “Duyuşlar- Kadınlar Anladığı Gün”, *Bugün Gazetesi*.

Şenler, Ş. Y. (t.y.-c), *İslam’da ve günümüzde kadın*, Ankara : Nur Yayınları.

Şenler, Ş. Y. (t.y.-d), “Yeni Bir Çığır Açılıyor”, *Bugün Gazetesi*.

Şişman, N. (1996, 12 Ağustos), “Şule Yüksel Şenler Röportajı”, *İzlenim Dergisi*.

Şişman, N. (2000), “Türkiye’de ‘Çağdaş’ Kadınların ‘İslamcı’ Kadın Algısı”, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kadının Tarihi Dönüşümü*, 113-38.

Tahsin, A. (1994a, 29 Mart), “Refahın Ayak Sesleri”, *Milli Gazete*.

Tahsin, A. (1994b, 18 Ocak), “Zulmet Penceresinden Karanlığa Sarkanlar”, *Milli Gazete*.

Tarcan, Y. (2023), "Günümüz Türkiye'sinde İslamcı Kadın Yazarlarda Kadın: Şule Yüksel Şenler, Emine Şenlikoğlu, Cihan Aktaş", Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi.

Taşçıoğlu, M. (1958), *Türk Osmanlı cemiyetinde kadının sosyal durumu ve kadın kıyafetleri*, Ankara : Kadının Sosyal Hayatını Tekkik Kurumu.

Taşkıran, T. (1973), *Cumhuriyetin 50. yılında Türk kadın hakları,* Ankara : Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı.

Taylor, C. (2006), *Modern toplumsal tahayyüller*, İstanbul : Metis Yayınları.

Taylor, C., Lee B. (1998), "Multiple Modernities Project: Modernity and Difference", Chicago: Center for Transcultural Studies.

Tekeli, İ. (2001), *Modernite aşılırken kent planlaması*, Ankara: İmge Kitabevi.

Tekin, M. (2012), "Kamusal Alanda Din", *Din Sosyolojisi (Editörlü Kitap),* 631-48.

Tezcan, D. (2007), *Bir çığır öyküsü: Şule Yüksel Şenler*, İstanbul : Timaş Yayınları.

Toruk, İ. (2011), "Türkiye'de Başörtüsü Sorunu ve Yazılı Medyada Sunumu", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* (30): 483-514.

Touraine, A. (2002), *Modernliğin eleştirisi*, (4. Baskı), İstanbul : Yapı ve Kredi Bankası.

TRT Avaz, dir. (2016), *Şule Yüksel Şenler'in Hayatı - Türk Dünyasında Kadın*.

Tuğlacı, P. (1984), *Osmanlı döneminde İstanbul kadınları*, İstanbul : Cem Yayınevi.

Tunaya, T. Z. (1996), *Türkiye'nin siyasi hayatında batılılaşma hareketleri*, (2. Baskı), İstanbul: Arba Yayınları.

Tunaya, T. Z. (1998), *İslamcılık cereyanı I : ikinci meşrutiyetin siyasi hayatı boyunca gelişmesi ve bugüne bıraktığı meseleler*, İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi.

Uluengin, M B., Turan Ö. (2005), "İmparatorluğun İhtişam Arayışından Cumhuriyet'in Radikal Modernleşme Projesine: Türkiye'de Kentsel Planlamanın İlk Yüz Yılı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, III(6): 353-436.

Weber, M. (1993), *Sosyoloji yazıları*, (3. Baskı), İstanbul : Hürriyet Vakfı.

Yalçın, C. E. (2022), "Klasik Kamusal Alandan Sanal Kamusal Alana: Demokrasi ve İnsan Hakları İdeali İçin Normatif Bir Değerlendirme", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Yeni İstiklal Gazetesi. (1967, 25 Ocak), "Pakistan'da İslami tesettüre riayet eden üniversiteli kızlar", *Yeni İstiklal Gazetesi*.

Yıldırım, A., Şişman H. (2000), *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*, Ankara : Seçkin Yayıncılık.

Yıldırım, Ö. A. (2021), "Bir Toplum ve Siyaset Filozofu Olarak Said Halim Paşa", *Said Halim Paşa Kitabı: Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür,* 379-90.

Yılmaz, Z. (2013), "Küreselleşen İslam ve Türkiye'de İslamcı kadınlar", Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yükselbaba, Ü. (2011), "Kamusal Alan Modelleri ve Bu Modellerin Bağlamları", *Journal of Istanbul University Law Faculty,* 66(2): 227-71.

Zihnioğlu, Y. (2003), *Kadınsız inkılap*, İstanbul: Metis Yayınları.