T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

SOSYOLOJİ BİLİM DALI

TÜRKİYE'DE BAŞÖRTÜSÜNÜ ÇIKARMAK: BİR NİTEL ARAŞTIRMA

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Zehra TEL

BURSA – 2025



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

SOSYOLOJİ BİLİM DALI

TÜRKİYE'DE BAŞÖRTÜSÜNÜ ÇIKARMAK: BİR NİTEL ARAŞTIRMA

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Zehra TEL

Danışman: Doç. Dr. Mustafa Berkay AYDIN

BURSA – 2025

ÖZET

Yazar adı soyadı	
Üniversite	**Bursa Uludağ Üniversitesi**
Enstitü	**Sosyal Bilimler Enstitüsü**
Anabilim dalı	**Sosyoloji**
Bilim dalı	**Sosyoloji**
Tezin niteliği	*yüksek lisans*
Mezuniyet tarihi	**……/……/20….**
Tez danışmanı	

Türkiye'de Başörtüsünü Çıkarmak: Bir Nitel Araştırma

Bu tezin konusunu Türkiye'de yaşayan kadınların başörtüsünü çıkarma kararı oluşturmaktadır. Kadınların başörtüsünü takma ve çıkarma süreçlerinin nasıl işlediği ile ilgili sorulara cevap aranmıştır. Sosyolojik olarak önemli bir yer tuttuğuna inandığımız tesettürden çıkma konusunu Bourdieu, Giddens ve Bauman'ın kuramlarına başvurarak açıklama çabası gösterilmiştir. Yapılan yarı yapılandırılmış mülakatlar sonucunda kadınların genelde ailesinin isteğiyle başörtüsü taktığı ve ailesinden, çevresinden düşünce biçimi bakımından uzaklaşmanın başörtüsünü çıkarma kararında etkili olduğu görülmüştür. Çevreleri tarafından kararı desteklenen kadınların süreci daha hafif atlattığı saptanırken çevresi tarafından dışlanan kadınların daha fazla zorluk yaşadığı, kimi zaman eski çevreleri ile bağlarını koparma derecesine geldiklerini veriler sonucunda elde ettik. Diğer taraftan başörtüsünü takma ve çıkarma kararlarının her ikisinin de bir kimlik ve aidiyet arayışından kaynaklandığı da söylenebilir. Kadınların başörtülü ve başörtüsüz kadınlara dair düşüncelerinin de süreçle bağlantılı olarak değiştiği görülmektedir. Hulasa, başörtüsünü çıkarmak kimi zaman bir özgürlük arayışı, kimi zaman kimliğin yeniden inşası olarak yüz gösterebilse de görüştüğümü tüm katılımcılar bir mücadelenin sonucu olarak kararını uygulayabilmiştir.

Anahtar kelimeler: *Başörtüsü, Hicab, Açılmak, Türban*

ABSTRACT

Name & surname	
University	**Bursa Uludağ University**
Institute	**Institute of Social Sciences**
Field	**Sociology**
Subfield	**Sociology**
Degree awarded	*Master*
Date of degree awarded	**……/……/20….**
Supervisor	

Stop Wearing Hijab in Turkey: A Qualitative Study

The subject of this thesis is the decision of women living in Turkey to take off their headscarves. It explores how the process of wearing and removing the headscarf works. The study tries to explain the issue of removing the headscarf, which we think is sociologically important, through the theories of Bourdieu, Giddens and Bauman.

According to the semi-interviews, it was determined that women generally wore the headscarf upon the will of their families, and that their distance from family and social circle movements played a role in their decision to remove the headscarf. While the women of liberation experienced the process comfortably due to the decision, those who were more rejected by the regions faced greater difficulties, sometimes reaching the point of breaking ties with their former social environments. On the other hand, it is also strong that decisions to wear or take off the headscarf stem from the search for identity and help. It was observed that feeding time varied depending on the duration of feeding for both covered and uncovered women. As a result, uncovering an initial search for freedom, which all my interviewees struggled with, although it sometimes seemed like a reconstruction of the personality, were ultimately able to implement their decisions.

Keywords: ***Hijab, Handscarf, Veiling, Unveiling***

ÖNSÖZ

Bu araştırma konusunu seçmek benim için kolay bir tercih değildi, hem kendi yaşantımdan hem de çevremdeki kadınların yaşadıklarından yola çıkarak bu konuda birilerinin bir şeyler söylemesi gerektiğinden her zaman emindim ama "bu kişi ben olabilir miyim?" diye sormak biraz fazla vaktimi aldı. Kadınların araştırmamızın konusu olan başörtüsünü çıkarma kararının ne kadar sancılı bir süreç olabileceğini görmek beni her zaman üzdü. Çevremde bu kararı alıp ailesinden gizli ikinci bir hayat yaşamak zorunda kalan kadınların varlığı beni bir şeyler yapmaya itti. Sosyoloji tam da bunun için var bana göre. Can sıkmak için, rahatsızlık vermek için…

Seçtiğim konuyu heyecanla karşılayıp endişelerimi gidermemi sağlayan, her zaman motive edici ve yol gösterici olan sevgili danışman hocam Mustafa Berkay Aydın'a canı gönülden teşekkür ederim.

Başım ne zaman sıkışsa, ne zaman yardıma ihtiyaç duysam orada olduğunu bildiğim hem çok iyi bir dost hem de akademik olarak bana yardımcı olan canım arkadaşım Ezgi Tosun'a teşekkür ederim.

Tez yazma sürecinin son dönemecinde bir nevi misafir olarak bulunduğum aile evinde nazımı çeken, imkan sağlayan aileme; benimle odasını, masasını paylaşan fedakar kardeşim Niğda Sümeyra'ya teşekkür ederim.

Varlığıyla hayatıma neşe ve anlam katan sevgili eşim Fatih Tel'e teşekkür ederim.

Umuyorum ki çalışmam bir nebze de olsa faydalı bir çalışma olmuştur ve ardından gelecek çalışmalar için bir basamak, aralık bir kapı olabilir.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 1
1.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi 2
1.2. Literatür Özeti 5
BİRİNCİ BÖLÜM 14
KAVRAMSAL ve KURAMSAL ÇERÇEVE 14
2.1. Kavramsal Çerçeve 15
2.1.1. Tesettür: Örtünme Biçimleri ve İsimleri 15
2.1.1.1. Cilbab 16
2.1.1.2. Burka 17
2.1.1.3. Başörtüsü ve Türban 18
2.2. Kuramsal Çerçeve 28
2.2.1. Pierre Bourdieu'nün Habitus'u ve Sosyal Sermaye 28
2.2.1.1. Habitus 28
2.1.1.2. Alan 30
2.1.1.3. Sermaye 31
2.2.2. Zygmunt Bauman'da Kimlik 38
2.2.3. Anthony Giddens'ın Modernleşme ve Bireyselleşme Yaklaşımları 43
İKİNCİ BÖLÜM 51
ÖRTÜNMENİN TARİHİ 51
3.1. Eski Uygarlıklardan Yakın Tarihe Dek Örtünme 51
3.1.1. Mezopotamya'da Örtünme 51
3.1.2. Antik Yunan'da Örtünme 54
3.1.3. Bizans'ta Örtünme 55
3.1.4. Osmanlı'da Örtünme 58
3.2. Semavi Dinlerde Örtünmenin İfadeleri ve Anlamları 68
3.2.1. Yahudilik 69
3.2.2. Hristiyanlık 71
3.2.3. Müslümanlık 75
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 80

ANLATILAR ve BULGULAR 80
4.1. Demografik Bilgiler 80
4.2. Başörtüyü Takma Sürecinde Çevrenin Etkisi 81
4.3. Başörtüyü Çıkarma Kararı 85
4.4. Zihin Dünyasındaki Değişimler 88
4.5. Farklı Yerlerde Olmak 91
4.6. Arada Kalmışlık Hissi ve Kararsızlık 94
SONUÇ 97
KAYNAKLAR 104
EKLER 110
YARI YAPILANDIRILMIŞ MÜLAKAT SORULARI 110

GİRİŞ

Toplum, bireyin kimliğini belirler ve onu normlarına göre bir şekle sokar. Bahsedilen bu normlar sosyolojinin tüm araştırma konularında olduğu gibi sürekli bir değişim halindedir. Sosyal yapılar ve kolektif hafıza sabit değildir. Bu değişim ve dönüşümün kaynağı ise, bireylerin kimliklerini oluştururken normlarla çatışmaları ve bazen bireysel bazen de toplumsal düzeyde olabilecek bu çatışmaların, toplumun geneline yansıyan etkileridir.

İnsanlık tarihi boyunca giyinme, yalnızca bir ihtiyaç değil; aynı zamanda kültürel, dini ve toplumsal değerlerin taşıyıcısı olan simgesel bir pratiktir. Bu bağlamda örtünme, en temel anlamıyla bedenin belirli bölümlerinin dış etkilerden korunması olarak tanımlansa da, işlevi ve anlamı bunun çok ötesine geçer. Farklı dönemlerde, farklı toplumlarda ve inanç sistemlerinde örtünmenin biçimi, gerekçesi ve toplumsal karşılığı büyük değişkenlik göstermiştir. Örtünme pratiği, kimi zaman inançların bir gereği, kimi zaman toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden üretim aracı, kimi zamansa politik bir duruşun veya kültürel aidiyetin ifadesi olarak ortaya çıkmıştır.

Başörtüsü, Türkiye gibi kültürel çeşitlilik içeren toplumlarda, hem dini inançlara hem de toplumsal cinsiyet rollerine göre şekillenen önemli bir sembol olmuştur. Bu şekillendirme tek taraflı değildir. Başörtüsü, aynı zamanda toplumsal cinsiyet rollerini şekillendiren bir olgu olarak da görülebilir. Başörtüsünü takmak ve başörtülü olmak, kadının kimliğini hem bireysel hem de toplumsal açıdan inşa eden son derece mühim bir göstergedir. Bununla birlikte toplumsal kimlikler, etrafında şekillendiği toplumsal normlar, değerler ve beklentilerle de doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla toplumda başörtülü olmak bir toplumsal kimlik olarak görülmelidir. Çalışmamız bu temelde şekillenecektir.

Bu çalışmada, örtünme olgusunun tarihsel süreç içerisindeki dönüşümü ele alınarak, antik uygarlıklardan günümüze kadar olan gelişimi sosyolojik bir perspektifle analiz edilmektedir. Örtünmenin yalnızca bireysel bir tercih ya da dini bir vecibe değil; aynı zamanda iktidar ilişkilerinin, toplumsal normların ve kültürel temsil biçimlerinin bir parçası olduğu vurgulanmaktadır. Kadın bedeni üzerinden şekillenen örtünme pratikleri, bu bağlamda hem görünürlüğün hem de görünmezliğin düzenlenmesinde tarih boyunca önemli bir araç olmuştur. Bu nedenle örtünmenin anlamı, yalnızca giysinin kendisinde değil, o giysiye yüklenen sembolik değerlerde aranmalıdır.

Başörtüsünün çıkarılması, kimliğin yeniden inşasının bir parçası olarak görülmektedir. Kadınların toplumsal ve kültürel olarak yaşadıkları dönüşümü, kendi içsel mücadelelerini ve toplumsal baskıları sorgulamalarını bize anlatan önemli bir aynadır. Başörtüsünü çıkaran kadınların deneyimleri yalnızca bireysel anlatılar değildir. Bu karar ve eylem, toplumsal normlar, özgürlük, din ve sekülerlik-modernleşme arasındaki gerilimleri, kadınların kendilerini toplumsal yapının neresinde ve nasıl konumlandırdıklarını anlamamıza olanak tanır. Bu süreci, kadınların toplumsal kimliklerini yeniden şekillendirme çabası, bireysel özgürlük arayışı ve cinsiyet politikalarının etkileşimiyle şekillenen bir deneyim olarak ele almakta fayda vardır.

1.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu tez, başörtüsünü çıkaran kadınların yaşadığı deneyimleri, bu deneyimlerin toplumsal düzeydeki yansımalarını anlamaya yönelik bir sosyolojik inceleme sunmayı amaçlamaktadır. Kadınların bu dönüşüm sürecinde karşılaştıkları toplumsal ve kişisel engeller, bu süreçlerin anlamı ve bu anlamların toplumsal cinsiyetle, dini inançlarla, sekülerleşme ve toplumsal normlarla ilişkisi üzerine bir analiz yapılacaktır. Ayrıca, başörtüsünü çıkarma kararının toplumsal bağlamda ne tür değişimler getirdiği, kadının toplumdaki statüsünü yahut yerini ne biçimde dönüştürdüğü ve başörtüsünü çıkaran kadınların kendi kimliklerini nasıl yeniden inşa ettikleri soruları da bu çalışmanın temel araştırma soruları arasında yer almaktadır.

Çalışmamız, başörtüsünü çıkaran kadınların deneyimlerini yalnızca bir toplumsal değişim süreci olarak değil, aynı zamanda kimliğin yeniden inşası ve ataerkil toplumda kadının özgürlük arayışının da izlerini sürecektir. Bu bağlamda, başörtüsünü çıkaran kadınların deneyimleri, daha geniş bir paradigmadan bakılarak din, toplumsal cinsiyet ve sekülerleşme-modernleşme arasındaki gerilimlerin bir yansıması olarak anlaşılacaktır.

Bu çalışmanın amacı, başörtüsünü çıkaran kadınların deneyimlerini derinlemesine inceleyerek, hem bireysel düzeyde hem de -daha ağırlıklı görülmekle birlikte- toplumsal düzeyde yaşadıkları dönüşüm süreçlerini anlamaktır. Başörtüsünün çıkarılması, genellikle bir özgürleşme veya bağımsızlık ifadesi olarak görülse de, bu süreç aynı zamanda kadınların içsel çatışmalar, toplumsal normlarla mücadele ve aidiyet arayışları gibi karmaşık dinamiklerle şekillenen bir deneyimdir. Dolayısıyla, bu dönüşümün toplumsal cinsiyet, din ve sekülerlik gibi kavramlarla olan ilişkisini çözümlemek, yalnızca başörtüsünün çıkarılmasının değil, kadınların toplumsal kimliklerini nasıl yeniden inşa ettiklerinin anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır.

Başörtüsünü çıkaran kadınların deneyimleri, çok çeşitli etkenlerin bir araya gelmesinden müşekkeldir. Bu etkenler arasında kadının iç dünyasında yaşanan değişimler, dünyaya bakışındaki farklılaşma, toplumsal baskı ve denetim, ailevi ve kültürel faktörler, eğitim ve iş hayatındaki deneyimler, sekülerleşme süreci ve toplumsal cinsiyetle ilgili normların yeniden sorgulanması gibi unsurlar bulunmaktadır. Bu bağlamda, başörtüsünü çıkaran kadınların deneyimleri ve yaşadıkları dönüşüm, yalnızca içsel dünyalarındaki dönüşümden kaynaklı değil aynı zamanda toplumsal kaynaklı da görülmedir.

Toplumsal bağlamda, başörtülü imajına sahip kadınların başörtüsüz imajına geçmesi, çeşitli toplumsal gruplar tarafından farklı biçimlerde algılanır ve etiketlenirler. Başörtüsü, kadının belirli bir kimliğe ait görülmesi ve toplumsal olarak sınıflandırılması

için önemli aracıdır ve başörtünün çıkarılması, bu kimliği yeniden inşasını getirir. Bu dönüşüm, başörtüsünü çıkaran kadınların bulunduğu topluma hissettiği aidiyet duygusunu, dini ve kültürel değerlerle olan ilişkisini, toplumsal rollerini ve cinsiyetle ilgili beklentilerini etkileyebilir. Çalışma, bu kadınların başörtüsünü çıkarırken yaşadıkları toplumsal etkileşimleri, önyargıları ve bazen de dışlanma süreçlerini araştırmayı hedeflemektedir.

Ayrıca, başörtüsünü çıkaran kadınların, toplumsal kimliklerini yeniden inşa ederken sekülerleşme ile dine olan bağlılıkları arasındaki gerilimleri nasıl dengeledikleri de önemli bir araştırma alanıdır. Başörtüsünü çıkarma süreci, kadınların hem benlik algılarını hem de toplumla olan ilişkilerini gözden geçirmelerine olanak tanır. Çalışma, bu süreçte yaşanan deneyimlerin kadınların toplumsal kimliklerini nasıl dönüştürdüğünü, kendi özgürlükleri ve kimlikleri üzerinde nasıl bir etki yarattığını derinlemesine incelemeyi amaçlamaktadır.

Tezin genel yapısı, başörtüsünü çıkaran kadınların deneyimlerini anlayabilmek için nitel araştırma yöntemlerinden yarı yapılandırılmış mülakat ile tasarlanmıştır. Başörtüsünü çıkaran kadınlarla yapılan derinlemesine mülakatlarla, bireysel deneyimlerin çeşitliliği ve anlamları üzerine eğilerek başörtüsünün çıkarılmasının toplumsal yapıya, kültürel normlara ve toplumsal cinsiyet eşitliği anlayışına olan etkileri incelenecektir.

Sonuç olarak, bu çalışma, başörtüsünü çıkaran kadınların yalnızca bir kimlik dönüşümü yaşamadığını, aynı zamanda toplumsal ve kültürel normlarla olan etkileşimlerinin bir yansıması olarak, kadınların toplumsal statülerinin nasıl şekillendiğini anlamayı hedefleyecektir. Başörtüsünü çıkaran kadınların deneyimleri, toplumsal yapıların, normların ve bireysel tercihler arasındaki karmaşık ilişkileri daha iyi anlamamıza yardımcı olacak ve toplumsal değişim sürecine dair önemli ipuçları sunacaktır.

1.2. Literatür Özeti

Türkiye'de genel olarak başörtüsü üzerine yapılan çeşitli akademik çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalar genel olarak toplumsal değişim, kadın hakları ve özgürleşmesi, din ve sekülerleşme arasındaki ilişkilerle çerçevelenmiştir. Çalışmamız özelinde ise başörtüsünü çıkaran kadınlar üzerine yapılan çalışmalardan bahsedilecektir. Bu konuda yapılan çalışmalar ekseriyetle, başörtüsünü çıkarma kararının, kadınların toplumsal kimliği, özgürlüğü ve toplumsal rolleri ile ilişkili ne tür dönüşümlere yol açtığını anlamaya odaklanmaktadır. Bu çerçevede öncelikle bu konuda yazılmış tezler YÖK'ün Tez Merkezi sitesinden erişilerek incelenmiştir. Bahis konusu tezler şu şekilde kronolojik olarak ele alınacaktır. Tez Merkezi'nden erişilen ilk tez Gökçe Mine Olgun'un 2007 yılında kaleme aldığı "*Bireysel Tercih Olarak Örtünme ve Açılma"* isimli yüksek lisans tezidir. Olgun bu tezde, örtünme ve açılma kararlarının kadının kendisi tarafından alınmadığı, tam tersi olarak ebeveyn tutumlarına göre şekillendiği kanısına varmıştır. Tez bu bakımıyla, o dönem yaygın olduğu söylenen örtünme ve açılma kararının büyük politik durumlarla alakalı olduğu düşüncesinin karşısında yer almaktadır. Tez "ebeveyn benliği" kavramını temele alarak psikolojik bir pencereden bakılarak yazılmıştır.

Diğer bir yüksek lisans tez ise 2020'de Sabancı Üniversitesi'nde Sümeyye Koca tarafından yazılan *"The Changıng Dynamıcs Of The Headscarf Questıon In Turkey: The Women's Struggle To Take Off The Headscarf (Türkiye'de Başörtüsü Sorununun Değişen Dinamikleri: Kadınların Başörtüsünü Çıkarma Mücadelesi)"* çalışması olmuştur. Koca'nın tezi, erken yaşta başörtüsü takmış ve sonrasında başörtüsünü çıkarma kararı almış; üniversite eğitimi görmüş şehirli kadınların katılımcı olmasıyla hazırlanmıştır. Koca, muhafazakâr çevrede yetişen kadınların nasıl olup da bu kararı aldığı sorusuna odaklanmıştır. Bu kararın ise yalnızca sekülerlik-muhafazakârlık gerilimi ile açıklanamayacak karmaşık bir süreç olduğu öne sürülmüştür.

Bir diğer çalışma ise 2021 yılında M. Numan Sağırlı tarafından Marmara Üniversite'sinde yapılan *"Başörtüsü Giymeyi Bırakan Üniversite Mezunu ve Çalışan Kadınlar Üzerine Nitel Bir Araştırma"* isimli yüksek lisans tezidir. Sağırlı, katılımcı

olarak başörtüsü giymeyi bırakan üniversite mezunu ve çalışan kadınları tercih etmiştir. Weber'in fenomonolojik paradigmasından bakan Sağırlı, yapılan mülakatlar sonucunda kadınların başörtüsünü bir temsil olarak gördüğünü ve başörtüsünü çıkarma kararının özgürlük ve rahatlık hissi uyandırmasıyla birlikte vicdani rahatsızlık ve tereddütler de yaşanabildiğini yazmıştır.

Yine 2021 yılında Edanur Türkan tarafından Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nde *"Öznelik Kapasitesinin Oluşumunda Çevresel Faktörler ve Tesettür İlişkisi: Kadınların 'Örtünme' ve 'Açılma' Deneyimi"* adlı yüksek lisans tez çalışması yapılmıştır. Türkan da fenomonolojik bir yaklaşım benimsemiş ve başörtüsünü çıkaran kadınların özneleşme sürecine eğilmiştir. Teze göre kadınların başörtüsünü çıkarma deneyimi özgürlük arayışından kaynaklanmaktadır ve katılımcılar başörtüsünü bu özgürlük arayışını sekteye uğratabilen bir sembol olarak deneyimlediklerini ifade etmişlerdir. Bu süreç, kadınların özneleştiği bir süreç olarak ele alınmıştır.

Abdurrahman Yalçi'nin daha sonra kitap haline de getirdiği tezi "*Gündelik Hayat, Bireysel Kimlik Ve Din: Türkiye'de Başörtüsünü Çıkaran Kadınlar Örneği"* ismiyle Atatürk Üniversitesi'nde tamamlanmıştır. Tezde katılımcıların benlik algısının nasıl değiştiği başörtüsünü çıkarma süreci üzerinden ele alınmıştır.

2022 yılında ise beş tez yazıldığını görmekteyiz. Bu tezlerden biri Teşrife Ümmühan Aksaray tarafından kaleme alınmıştır. Aksaray, "*Başörtüsü Kullanmayı Bırakan Kadınlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma"* isimli yüksek lisans tezini Necmettin Erbakan Üniversite'sinde tamamlamıştır. Çalışmada kadınların inanç biçimleri ve dini tasavvurları da anlamlandırılmaya çalışılıp bunun başörtüsünü çıkarma kararıyla ilintisine değinilmiştir.

Bahsedeceğimiz bir diğer tez Hatice Kübra Kara tarafından İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde "*Başörtüsü Çıkarma Deneyimi: Nitel Bir Çalışma"* ismi ile tamamlanmıştır. Bu yüksek lisans tezi başörtüsü çıkarma deneyimi ve ruh sağlığı

ilişkisine dair yazılan ilk tez olma önemini taşımaktadır. Süreçte sosyal desteğin ne gibi bir rol oynadığına da odaklanılmıştır.

Hatice Sözeri tarafından 2022 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde tamamlanan *"Başörtüsü Ve Sekülerleşme Tartışmaları: Başörtüsünü Çıkaran Kadınlar"* isimli yüksek lisans tezde ise kadınların başörtüsünü çıkarma kararında aileden gelen dini aktarımların ve sosyal çevrenin etkili olduğu yazılmıştır. Başörtüsünün kamusal alanda bir denetim aracı olarak kullanılabileceğine değinilmiştir.

Yine 2022 yılında Sena Özcanlı tarafından *"Türkiye'de Başörtüsünü Çıkaran Kadınların Direniş Motivasyonları Üzerine Bir İnceleme"* adlı yüksek lisans tezi İstanbul Üniversitesi'nde tamamlanmıştır. Özcanlı, başörtüsünün bir özgürlük meselesi olarak kabul edilmesinin ardındaki kültürel ve politik faktörleri tartışmıştır. Başörtüsünü çıkarma eyleminin kadına çizilen roller ve toplumsal rollerden sıyrılmak için bir tepki olarak ele alınabileceği söylenmiştir.

Zeynep Gül Parla'nın *"2015 Sonrası Kadınların Başörtüsünü Çıkarma Pratikleri Üzerine Bir Araştırma"* ismiyle Hacettepe Üniversitesi'nde tamamladığı yüksek lisans tezindeyse 2015 sonrasının ele alınma sebebi siyasi kutuplaşmaya sebep olunduğu düşüncesidir. Başörtüsünü çıkarma kararı ile AKP'nin ilgisi üzerinde durulmuş ve doğrudan bir ilgi bulunduğunu; başörtülü kadınların başörtüsünden dolayı siyasi olarak olmak istemedikleri bir konuma yerleştirildiklerini ve bu sebeple de başörtüsünü çıkarma davranışında bulundukları yazılmıştır.

2024 yılında ise başörtüsünü çıkarma deneyimi ile ilgili ikisi doktora biri yüksek lisans olmak üzere üç tez çalışması yapılmıştır. Burcu Sena Tosun, Yıldız Teknik Üniversitesi'nde tamamladığı *"Başörtüsü Yasağı ve Serbestleştirme Dönemlerinde Örtünmeden Çıkma Deneyimi: Fenomonolojik Bir Araştırma"* isimli yüksek lisans tezinde iki farklı kuşağın başörtüsünü çıkarma deneyimleri incelenmektedir. Bunu yaparken modernleşme ve sekülerleşme süreçleri de dikkate alınmaktadır. Erken kuşağın

bu kararı kendini bulma ve özgürlük arayışından dolayı aldığı saptanırken genç kuşağın kararında toplumsal cinsiyet kalıplarının sorgulanması ve aile baskısı faktörlerinin etkili olduğu görülmüştür.

Başörtüsünü çıkarma deneyimi ile ilgili doktora tezlerinden bahsedeceğimiz ilki Rukiye Kardaş Yalçın'ın (2024) Ankara Üniversitesi'nde tamamladığı "Başörtüsünden Vazgeçme Deneyimi" isimli çalışmadır. Bu çalışmaya göre kadınların başörtüsünü çıkarma kararı dini inançlarındaki değişim ya da sorgulamaları olduğu gibi sadece bireysel istekten de kaynaklanabiliyor. Bunlar estetik kaygılar, özgürleşme arzusu ve başörtüsünü bir grubun temsili olarak görmek olarak örneklendirilebilir.

Bahsedeceğimiz son tez çalışması ise Beyza Okumuş tarafından yapılmıştır. *"Kadınların Başörtüsüne Yönelik Tutumlarının Değişmesinde Psikososyal Süreçler: Başörtüsünü Çıkarma Tecrübesi"* isimli Çalışma Uludağ Üniversitesi'nde tamamlanan bir doktora tezidir. Çalışma sosyal çevre ve aile tutumunun başörtüsü çıkarma sürecinde nasıl etkili olduğundan bahsetmektedir. Aile tutumları kadınların başörtüsünü takıp takmama kararını verirken çelişkiler yaşamasına sebep görülmüştür. Okumuş, süreçte yaşanan zorlukların kimi zaman bu kararı alan kadının dini pratiklere daha da özen göstermesiyle sonuçlanabileceğini yazarken kimi zaman da ruhsal sıkıntılar doğurabileceğini yazmıştır.

Nevşin Mengü ve Büşra Cebeci ise başörtüsünü çıkarma konusuyla ilgili olarak bir kitap hazırlamışlardır (Mengü & Cebeci, 2021). "Herkes İstediği Gibi Yaşasın: Türkiye'de ve İran'da Başörtüsünü Çıkarma Pratikleri" isimli bu kitapta başörtüsünün her zaman bir mücadele konusu olduğu yazılmıştır. Geçmişte, kadınlar başörtüsü takamadığı ve toplumda bulunmalarına izin verilmediği için mücadele ederlerken şimdilerde ise hem inanan hem de inanmayan kadınlar için çeşitli faktörlere bağlı olarak, başörtünün kendisinin bir pranga haline geldiği saptanmıştır.

Kaya (2019) ise "*Türkiye'de Kadınların Başörtüsü Mücadelesinden, Başörtüsüyle Mücadelesine Görünür Olma Çabası Ve Pratikleri"* başlıklı makalesinde 1980'li yıllardan itibaren başörtüsünün kamusal hayatta görünürlüğü artırma aracı olarak kullanılmasına karşın günümüzde başörtüsünün özgürlüğü kısıtlayan ve dahası, aidiyet duygusuna da zarar veren bir sembol haline geldiği yazmıştır. Buna göre muhafazakârlık devlet ideolojisi haline gelmiş ve başörtüsü de bu yolla, kadını kısıtlayan bir rol oynamaya başlamıştır. Başörtüsünü çıkarma kararı, bu durumla ilintili gözükmektedir.

Bahsedilmesi gereken bir diğer önemli çalışma ise Nilüfer Göle'ye aittir. Modern Mahrem (Göle, 2011) isimli eserinde Göle, modernleşmenin, genellikle göz ardı edilen "özel yaşam" alanlarını nasıl dönüştürdüğünü ve özellikle kadınların kamusal alandaki konumları üzerinden bu sürecin nasıl şekillendiğini analiz eder. Ona göre modernlik yalnızca kurumsal ve kamusal yapıların dönüşümünden ibaret değildir; aksine mahrem alanlar da toplumsal dönüşümün merkezinde yer alır. Kitabın ilk bölümlerinde Göle, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte kadın bedeninin modernleşme projesi içinde nasıl konumlandırıldığını inceler. Kemalist reformlar, kadınları kamusal alana taşıyarak laiklik ve toplumsal cinsiyet eşitliği ideallerini inşa etmeye çalışmış; bu bağlamda kadının kamusal görünürlüğü, modernleşmenin simgesel yapı taşlarından biri hâline gelmiştir.

Eserin en dikkat çekici bölümlerinden biri, 1980 sonrası dönemde İslamcı hareketlerin yükselişiyle başörtüsünün kamusal alandaki yeniden görünürlük kazanmasını ele aldığı bölümdür. Göle, bu yeni örtünme biçiminin, modernliğe tamamen karşıt bir duruş sergilemekten ziyade, modernliğin içinden çıkan eleştirel ve yeniden biçimlendirici bir müdahale olduğunu öne sürer. Başörtüsü, bu bağlamda hem "kamusal görünmezlik" hem de "bedensel meşruiyet" mücadelesi olarak değerlendirilir. Göle'nin katkısı, Batı merkezli modernleşme anlayışlarının ötesinde "Batı-dışı modernlik" fikrini gündeme taşımasıdır. Ona göre hem Kemalist hem de İslamcı söylemler, kadını merkeze alarak yeni modernlik biçimleri üretmiştir. Bu durum, Michel Foucault'nun "mahrem savaşımı" kavramıyla ilişkilendirilerek, mahrem-kamusal ayrımının her iki ideolojik yapı tarafından da yeniden tanımlandığına işaret eder.

Örtünme, Göle'nin analizinde salt dini bir uygulama ya da geleneksel bir kalıntı değildir. Aksine, modernlik, kimlik politikaları, siyasal aidiyet ve kamusal alan ilişkileri açısından çok boyutlu bir sosyolojik olgudur. 1980'lerden itibaren Türkiye'de başörtüsü, yalnızca muhafazakâr değerlerin değil, aynı zamanda İslamcı kimliğin kamusal alandaki ifadesinin bir parçası hâline gelmiştir. Ancak bu ifade biçimi, yaygın kanının aksine modernliğe karşı bir tepki değil; modern yaşamın dinamikleriyle yeniden yoğrulmuş bir kimlik mücadelesidir.

Cumhuriyet'in erken dönem modernleşmesinde kadın bedeni, laikliğin ve Batılılaşmanın taşıyıcısı olarak görülmüştü. Bu dönemde ideal kadın, açık, seküler ve medeni olarak tanımlanmıştı. Başörtüsü ise bu söyleme karşı hem sembolik hem de fiziksel bir karşı duruşu temsil etti. Üniversitelerde başörtülü öğrencilerin varlığı, kadınların başörtüsüyle çalışma yaşamına katılma arzusu ve başörtüsünün estetik bir unsur olarak yeniden biçimlendirilmesi (örneğin şık eşarplar, renk uyumu) hem laik hem de muhafazakâr kesimlerde önemli tartışmalara yol açtı.

Göle, başörtüsünün artık "geri kalmışlığın" ya da "saf dindarlığın" bir göstergesi olmadığını, bilinçli bir özne tarafından yapılan modern bir tercihi temsil ettiğini vurgular. Bu örtülü kadınlar, eğitimli, şehirli ve kamusal alanda görünür olmaya kararlı bireyler olarak karşımıza çıkar. Örtülerini modaya uygun şekilde kullanan, bireysel tercih olarak savunan ve kadın kimliğini bastırmak yerine güçlendiren bu yeni görünüş, klasik kategorileri aşan bir kimlik biçimi sunar. Göle, bu kadınları "İslamcı ama modern", "örtülü ama görünür", "inançlı ama bireysel" gibi ikilikleri aşan bir çizgide tanımlar.

Her ne kadar örtünme mahremiyeti simgelese de, Göle'ye göre bu mahremiyet artık geri çekilen değil, kamusal alanda görünür hâle gelerek hak talebinde bulunan bir mahremiyet biçimidir. Bu çelişkili görünüm "modern mahrem" kavramında somutlaşır. Mahrem, sessizliğe ve geri plana değil; kamusallığa ve söz hakkına yönelmiştir.

Çalışmamız, Göle'nin eseriyle kimi noktalarda ortak bir bakış sunmakla beraber, Göle'nin görüşüne bir katman ekliyor olarak da görülebilir. Göle, başörtülü kadını aktif bir özne olarak tanımlamaktadır. Çalışmamız da tıpkı Göle'de olduğu gibi kadın bedeninin bir temsil aracı olmasını sorgulamakla birlikte başörtüsünün kamusal hayattaki anlamlarına eğilmektedir. Çalışmanın Göle'nin eseri ile paralellik gösterdiği noktalar şöyle açıklanabilir:

- Kadının giyimi ve başörtüsü üzerinden işleyen toplumsal denetimi anlamlandırabilmek,
- Başörtüsünün tek ve sabit bir anlam içermediğini açıklamak,
- Başörtüsünün ve görünürlüğün politik alandaki inşasını tartışmak.

Bu paralelliklerle birlikte, çalışmamız Göle'nin eserinin bir tekrarı olmaktan ziyade üstüne eklenmiş bir katman olarak okunabilir. Göle, başörtüsü takan, modernleşen ve üniversite eğitimi alan kuşağa odaklanırken çalışmamız o kuşaktan ve o kuşağın devamı olan kadınların başörtüsünü çıkarma tecrübesine odaklanmaktadır. Hulasa, Göle "Kamusal alanda başörtülü kadının görünürlüğü"nü çalışırken, bu çalışma ise "kamusal alanda başörtüsünü terk ediş" sürecine odaklanmaktadır. Bu, Göle'nin analiz ettiği sürecin tersine dönen yahut tamamlanmak üzere açılan fazını çalışmak anlamına gelebilir. Dolayısıyla bu çalışma, Göle'nin attığı temel üzerinde şekillenmesine rağmen dönemsel ve toplumsal olarak Göle'nin üzerine eğildiği evreyi aşan bir evreyi incelemektedir.

Bahsedebileceğimiz bir diğer çalışma ise Türkiye Ekonomik ve Sosyal etüdler Vakfı'nın ilkini 1999 yılında yaptığı çalışmanın devamı olarak 2006 yılında yayımlanan rapordur (Toprak & Çarkoğlu, 2006). Rapor, Türkiye toplumunun 1999-2006 döneminde geçirdiği sosyo-kültürel dönüşümleri mercek altına almaktadır. Araştırma, dindarlığın toplumda güçlü biçimde varlığını sürdürmesine rağmen, dini referansların siyasi tercihler üzerindeki etkisinin azaldığını ortaya koyar. Başörtüsü gibi dini sembollerin kamusal alandaki görünürlüğünde azalma gözlenirken, bireylerin dini yaşantılarını daha çok özel alana taşıma eğiliminde oldukları saptanmıştır. Demokratik değerler, toplumsal çeşitlilik ve kadınların kamusal yaşama katılımı konularında toplumsal kabul artarken, dinin siyaset üzerindeki doğrudan etkisinin sınırlı kalması gerektiği yönündeki görüşler

güçlenmiştir. Toplumun oy verme davranışlarında artık yalnızca dini değil; eğitim, ekonomik beklenti ve yaşam tarzı gibi farklı değişkenlerin de etkili olmaya başladığı vurgulanmaktadır. Bu değişimler, Türkiye'de daha dengeli bir din-devlet ilişkisine ve daha çoğulcu, modern bir toplumsal yapıya geçişin izlerini taşımaktadır.

başörtüsüyle ilgili elde edilen veriler, toplumdaki algıyla gerçeklik arasındaki farkı çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır. Araştırma sonuçlarına göre, 1999'dan 2006'ya kadar geçen sürede başörtüsü kullanan kadınların oranında yaklaşık %9'luk bir düşüş yaşanmıştır. Buna rağmen, toplumun önemli bir kesimi, başörtüsü takan kadın sayısının arttığını düşünmektedir. Bu algı farkı, başörtüsünün özellikle şehirlerde ve kamusal alanda daha görünür hale gelmesiyle açıklanabilir. Yani sayısal olarak bir azalma yaşansa da, başörtüsü taşıyan kadınların toplum içindeki görünürlüğü artmış ve bu da artış olduğu yönünde bir izlenim yaratmıştır.

Raporda, başörtüsüne ilişkin yasaklara toplumun nasıl baktığı da değerlendirilmiştir. Eğitim ve çalışma hayatında başörtüsü yasağını destekleyenlerin oranı oldukça düşüktür; bu oran genel olarak %12 ila %18 arasında kalmaktadır. Bu bulgu, kamuoyunun başörtüsünün kamusal alanda yasaklanmasına karşı mesafeli durduğunu göstermektedir. Başörtüsü kullanımının azalmasına rağmen, toplumun bir kısmında artış yönünde bir algı oluşmuş olması, hem toplumsal görünürlük hem de medya etkisiyle açıklanabilir.

Sonuç olarak, rapor başörtüsünün toplumsal temsili ve buna yönelik algının zaman içinde değiştiğini; dinî kimliğin daha çok özel alana çekilmesine karşın kamusal alanda dinî sembollerin daha görünür hale gelmesiyle birlikte farklı bir sosyal gerçeklik oluştuğunu göstermektedir. Bu durum, dinî pratiklerle ilgili toplumsal farkındalığın şekil değiştirdiğini ve bireylerin inançlarını ifade etme biçimlerinde çeşitlenme yaşandığını ortaya koymaktadır.

Ulaşabildiğimiz kaynaklar ve çalışmalar bu şekilde özetlenebilir. Alanda çok değerli araştırmalar yapılıp metinler yazılmışsa da çok geniş bir literatüre sahip olduğumuz söylenemez. Umuyoruz ki bizim çalışmamız da literatürün genişlemesine katkı sağlayarak peşinden gelecek çalışmalara öncü olabilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ve KURAMSAL ÇERÇEVE

Bu çalışma başörtüsünü çıkaran kadınların başörtüsünü terk etme sürecinde yaşadıklarını, toplumsal bağlamda karşılaştıkları tepkileri yahut "olumlu" görülebilecek davranışları öğrenmek amacıyla yapılmıştır. Bu bağlamda, başörtüsü, başörtüsünü takma ve çıkarma süreçleri sadece bireyin aldığı bir karar olarak görülmemiş, öncelikli olarak kimlik, toplumsal normlar, modernleşme-sekülerleşme ve toplumsal cinsiyet ilişkileri ile ilgili çok katmanlı bir sosyolojik durum olarak ele alınmıştır.

Örtünmek ve özelde başörtüsü, yalnızca dini bir vecibe olarak görülemez. Bunun ötesinde toplumsal cinsiyet, kültürel kimlik, toplumsal aidiyet, "biz" ve "öteki" rolleriyle ilişkilendirilebilecek bir dini pratik olarak görülmelidir. Başörtüsü, örtüyü takan kadınların ve kadının "biz" olduğu bütünün bireysel ve toplumsal kimliklerini ifade etme biçimlerinden biri olarak ele alınabilir. Başörtüsünü çıkarma kararı ise, alışılagelmiş bu kimliklerin yeniden müzakere edilmesi ve inşası, bireyin özgürlük alanı ve toplumun, kadının parçası olduğu "biz" bütününün beklentileri arasındaki gerilimlerin açığa çıkarması bakımından özel bir öneme sahiptir. Bu nedenle, bu çalışmada başörtüsünü çıkarma eylemi, toplumsal cinsiyet, modernleşme ve kimlik teorileri bağlamında analiz edilmektedir.

Çalışma, **kavramsal** olarak örtünme ve biçimleri, din, kimlik, modernleşme-sekülerleşme ve toplumsal cinsiyet kavramlarını temel almaktadır. Bununla birlikte bahis konusu kavramlar arasındaki etkileşimi de tartışmayı açmayı hedeflemiştir. Başörtüsü giymenin, kadının dini kimliğini ifade etme biçimlerinden biri olduğu da kabul edilmekle birlikte ataerkil toplumsal yapıların ustalıkla kullanabileceği bir kontrol mekanizması yahut kadınlar tarafından kaldırılmış bir özgürlük talebi yumruğu olarak da yorumlanabileceği kabul edilmektedir. Tüm bunların ötesinde, başörtüsünü çıkarma kararı, kadının dünyaya bakışının değişmesini, dini inancındaki farklılıkları ve toplumsal

kimliklerini sorguya açmasını bu kimlikleri yeniden inşa etmesi sürecini de içerebilmektedir.

Çalışma kuramsal olarak ise, Anthony Giddens'ın modernleşme ve bireyselleşme teorisi ve Pierre Bourdieu'nün *habitus* ve toplumsal sermaye kavramları zeminine oturtulmuş, Zygmunt Bauman'ın kimlik yaklaşımı bir rehber olarak görülmüştür. Giddens'ın bireyselleşme teorisi, başörtüsünü çıkarma kararı alan kadının modernleşen toplumlarda kimlikleri yeniden ve daha bağımsız biçimde inşa etme çabasını anlamlandırabilmek için önemli bir zemin sunmaktadır. Bourdieu'nün *habitus* kavramı ise başörtüsünü çıkarma kararının toplumsal alan içindeki yansımasını ve bu kararın *sosyal sermaye* üzerinde ne tür bir etkisi olabileceğini analiz etmek için tercih edilmiştir. Bauman'ın "*akışkanlık*" kavramını temele aldığı yaklaşımda "*kimlik*" bizim için önemli bir yer teşkil etmektedir. Başörtüsünü çıkarma eylemi, kimliğin yeniden inşasını ve kimliklerin kalıcı olmadığını gösteren önemli bir işarettir.

Bu bağlamda, başörtüsünü terk etme kararı, kadının dini, kültürel ve toplumsal kimliklerini yeniden inşa ettiği, modernleşen ve küreselleşen toplumlarda dönüşen toplumsal normlara ve bireyin özgürlüğünün temele alınması anlayışına yanıt verdiği kapsamlı ve çok katmanlı bir süreç olarak görülmüş ve çalışma bu şekilde düzenlenmiştir. Çalışmamız çerçevesinde kavramsal ve kuramsal çıkarımlar, sosyolojik bir bakış ile şekillenmiş ve başörtüsünü terk etme kararının kişisel anlamlarından çok, toplumsal yapı ve normlarla etkileşimini ortaya koymayı amaçlanmıştır.

2.1. Kavramsal Çerçeve

2.1.1. Tesettür: Örtünme Biçimleri ve İsimleri

Tesettür kelimesi Arapça "bir şeyi örtmek" anlamına s-t-r kökünden türemiştir (Rağıp El-İsfahani, 2012, s. 480). Genel olarak örtü anlamını taşıyan tesettür kavramı

içinde bulunulan toplumun, kültürün ve coğrafyanın izlerini taşır. Dolayısıyla bu şemsiye kavram kendi içinde çeşitli biçimlere ayrılmaktadır. Böylece çeşitli örtünme biçimleri ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda "hicap" kavramından da bahsedilmesi gerekmektedir. Hicap, genellikle İslam ile alakalı olarak kullanılan ve kadınların ve kimi zamanlarda erkeklerin mahremiyet ve iffet anlayışı çerçevesinde giyinmelerini ve davranmalarını ifade eden bir kavramdır. Hicap kavramı çeşitli ayetlere dayandırılabilse de Kuran'ı Kerim'de Nur Suresi 31. Ayet ve Ahzab Suresi 59. Ayet temel gösterilmektedir (Karaman vd., 2020). Hicap ile ilgili emirler, genellikle kadının mahrem sayılan yerlerini yani saçını, boynunu ve vücudunun şekillerini örtecek şekilde giyinmesine yöneliktir. Yine de hicap, yalnızca bir giyim pratiği olarak görülmez. Bireyin yaşamını ahlaki değerlere uyarak sürdürmesi gerekliliğini ifade eden daha kapsamlı bir kavram olarak anlaşılır. Bahsedildiği üzere hicap konusunda yükümlülüğü olanlar sadece kadınlar değildir. Erkekler için ise gözlerini haramdan sakınmak ve ahlaki davranışlarda bulunmak yükümlülüğü hicap anlayışının bir parçasıdır. Bu çalışmanın konusu gereği ise hicabın bir parçası olan giysi olarak örtünmedir. Dolayısıyla bizim odak noktamız kadınlar olacaktır. Bu çerçevede örtünmenin biçimlerini tanımada fayda vardır.

2.1.1.1. Cilbab

Örtünme biçimlerinden biri olan cilbab, kelime olarak Kuran'ı Kerim'de Ahzab Suresi 59. ayette geçmektedir. Kelime "clb" kökünden türemiştir ve kadının başını, göğsünü, vücudunu tamamen kapatan bir dış kıyafet anlamı taşımaktadır (Çetin, 2021). Cilbabın tam olarak ne mahiyette bir örtü olduğu ise tartışma konusudur. Ayette *"Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle: (Evlerinden çıkarken) cilbablarını üzerlerine alsınlar. Bu, onların tanınıp incitilmemeleri için daha uygundur."* şeklinde geçen cilbabın iki türlü yorumu vardır. İlk yoruma göre cilbab, tüm vücudu örten bir giysiyken ikinci yoruma göre, baş ile birlikte göğsü de kapatan, başörtüsünden biraz daha büyük bir örtü biçimidir (Apaydın, 2011). Bununla bağlantılı olarak cilbab, farklı coğrafyalarda farklı biçimlerde olabilmektedir. Ferace ve çarşaf, Türkiye'de cilbabın yansımalarıdır. Arap toplumlarında da ülkemize benzer olarak geniş, siyah bir dış kıyafet anlamını taşırken Endonezya gibi Müslüman Asya ülkelerinde daha renkli ve desenli

kumaşlar tercih edilmektedir. Eski Arap toplumlarında cilbabın özgür kadınların giyebildiği bir kıyafet olduğu ve cariyelerin (köle kadınların) cilbab giyinmediği de kaynaklarda yer almaktadır (Böke, 2017). Bu bakımıyla, örtünmenin aslında bir sosyal sınıf ve statü göstergesi olmasının yeni bir durum olmadığı da söylenebilir.



Resim 1: Cilbabın Farklı Görünümleri

2.1.1.2. Burka

Burka, son dönemlerde medyada ismini sıklıkça duyduğumuz, yasaklarla anılan bir örtü biçimidir. Burkada, vücudun diğer bölümleriyle birlikte yüz de örtülür ya da yalnızca gözler için iki delik açılmıştır. Apaydın, burkayı *"bedevî kadınların giydiği, gözler için iki delik bırakılmış torba gibi bir giysi"* şeklinde tanımlanmaktadır (Apaydın, 2011). Burkanın yasaklarla anıldığından bahsetmiştik. İlk olarak Fransa'da 2011 yılında, belirgin bir dini sembol olduğu gerekçesiyle kamusal alanlarda burka giyilmesi yasaklanmış, Fransa'yı takiben Belçika'da da burka yasağı gelmiştir (Sayın, 2020). Bu yasaklar, hukuki tartışmaları da beraberinde getirmiş, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne (AİHM) başvurulmuştur. AİHM, din ve devlet işlerinin işleyişinde devletlerin kurucu değerlerine ve tarihlerine dayanarak karar almalarında serbestîyet alanı bırakan tavrını korumuştur ve alınan bu kararı meşru bulmuştur. Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komitesi (İHK) ise, AİHM'den farklı olarak bu kararı "zorlayıcı" bulmuş ve din

ve vicdan özgürlüğüne aykırı görmüştür (Duymaz, 2015). Uluslar üstü iki kurumun bu ikircikli tavrı, dini özgürlükler ve örtünme tartışmalarını daha da harlı hale getirmiştir.



Resim 2: Burka

2.1.1.3. Başörtüsü ve Türban

Başörtüsü kavramı, hem çalışmamızın temeli olması bakımından hem de Türkiye'de yıllar boyu tartışılagelen bir kavram olmasından kaynaklı olarak son derece önem arz etmektedir. Sosyolojik olarak bakıldığında başörtüsü hem bir gelenek, dini inanç sembolü hem de toplumsal cinsiyet rollerine ayna tutan bir semboldür. Dolayısıyla başörtüsünü yalnızca bir giyim unsuru olarak görmemek gerekir, kültürel ve politik ve akademik açıdan önemli çıkarımlar yapılabilecek başörtüsü konusu iyi analiz edilmelidir. Bu sebeple, başörtüsü kelimesinin neyi ifade ettiğini konuşmakta fayda vardır. TDK sözlüğünde "kadınların saçlarını örtmek için kullandıkları örtü" (Türk Dil Kurumu, 2024) diye açıklanan başörtüsü, sosyolojik olarak bize çok daha fazla anlam ifade etmektedir. Başörtüsü, geleneksel olan örtüyü ifade ederken türban kenti ve moderni çağrıştırmaktadır. Bundan dolayı da başörtüsünün nasıl olup da "türban"laştığından bahsetmek yerinde olacaktır. Bahsedildiği üzere, başörtüsü ve diğer örtünme biçimleri kimi coğrafyalarda ve vakitlerde yasak konusu olmuştur. Başörtüsünün türbanlaşması ise ülkemizde uygulanan yasaklarla yakından ilintili görülmektedir. Bu yasaklar ve

tartışmalar özellikle 1980 sonrasında artmıştır. Örtünme, İslami kesim ve laik kesim arasında bir kutuplaşma unsuru haline gelmiştir (Cindoğlu, 2010).

12 Eylül 1980'den sonra çeşitli düzenlemelere gidildi. Bunlardan bir kısmı da kılık kıyafetler ile ilgiliydi. Genel olarak değerlendirildiğinde, kılık kıyafet konusu da dâhil olmak üzere bir kamusal alan-özel alan ayrımına gidilmiştir ve insanların kamusal alanlarda bulunuş şekilleri belirlenen kurallara bağlı hale getirilmiştir. Bu kuralların çalışmamızla ilgili olan kısmı, kılık kıyafet düzenlemeleri ve esasında başörtüsü ile ilgili olanlardır. Bahsedeceğimiz düzenlemelerin ilki Ekim 1980'de memur giyimlerine başbakanlık genelgesiyle düzenleme getirilmesidir. Bu genelgeyi, benzerleri takip etmiştir (Aktaş, 2018, s. 96). Öncelikle kamuda çalışanlar için çizilen sınırlardan sonra öğrencilerin kılık kıyafetine yönelik düzenlemeler de yapılmıştır. Günümüzden tarihe bakıldığında genellikle yükseköğretimde yaşananlar konuşulsa da düzenlemelerin okulun ilk yıllarını da kapsamıştır. 1981 yılında "Milli Eğitim Bakanlığı ile Diğer Bakanlıklara Bağlı Okullardaki Görevlilerle Öğrencilerin Kılık Kıyafetlerine İlişkin Yönetmelik" kabul edildi. Yönetmelik, hem kız öğrencilerin hem de erkek öğrencilerin kılık kıyafetini düzenliyordu. Okulda giyilecek kıyafetlerin belirlenmesinin yanında, hem kız öğrencilerin hem de erkek öğrencilerin okul içindeyken başının açık olması gerektiği yazılmıştır (Benli, 2011, s. 12). Lise öğrencileri için de benzer şekilde, giyilecek formalar bir standarda bağlanmış ve saçların açık, toplu bir şekilde olması gerektiği yazılmıştır.

1982 anayasasında dini özgürlüklere çeşitli kısıtlamalar getirilse de doğrudan başörtüsü yasağı konulmamıştır. Bununla birlikte, eğitim ve kamu sektörü gibi alanlarda yönetmeliklerle birlikte başörtüsü kısıtlamasına ilişkin uygulamalar devam etmiştir. Yükseköğretim'de asıl kısıtlamalar ise 1989 yılında YÖK'ün aldığı kararla birlikte olmuştur (Göçgün & Kaya, 2023). 1988 yılında 3511 sayılı kanunla yeni Ek:16. Madde meclis tarafından kabul edilmiştir. Ek madde şöyledir: "*Yükseköğretim kurumlarında dershane, laboratuvar, klinik, poliklinik ve koridorlarında çağdaş kıyafet ve görünümde bulunmak zorunludur. Dini inanç sebebiyle boyun ve saçların örtü veya türbanla kapatılması serbesttir* (Yanıkoğlu, 2014)" Bu "türbanlı" öğrencilerin derslerde bulunabileceği anlamına gelirken çok geçmeden bu ek, Anayasa Mahkeme Kararı ile

yasaklanmış, “türbanlı” öğrencilerin yükseköğretimde de derse girmesi engellenmiştir. Türban ve başörtüsü ayrımının da bu safhalarda filizlendiğini söylemek yanlış olmayacaktır (Kandiyoti, 2013, s. 188). Modernin ve gelenekselin; eğitimli ve eğitimsiz, kentli ve köylü kadının örtü biçimindeki fark olarak ele alınan bu ayrım, çalışmamızın temellerini atmak adına önemlidir.



Resim 3: Geleneksel Örtü Başörtüsü ve Türbanın Farkı

Türban, başörtüsüne kıyasla daha çağdaş bir giyim tarzı olarak varsayılmıştır. Aksoy’a göre, türban olarak tanımlanan örtü biçiminin, Avrupa’daki kadınlar tarafından kullanılması ve Balkanlar’dan gelen göçmenlerin örtüsüzlüğe geçiş aşamasında başını türban biçiminde örtmesi, türbanın Avrupai ve çağdaş bir kıyafet olarak görülmesinde etkili olmuştur (Aksoy, 2005, s. 162). Başörtüsü, annelerin ve ninelerin örttüğü geleneksel örtü olarak algılanırken türban eğitimli ve kentli kadının örtü biçimi olarak algılanmıştır. Türban bilinçli, araştırmaya ve bilgiye dayanan bir örtü biçimi olarak görülürken başörtüsü, geleneğin devamı, sorgulanmayan bir örtü biçimi olarak görülmüştür. Bu bakımıyla, başörtüsü yerine türbanın tercih edilmesini sağlama çalışmaları da bir kamusal alan düzeni isteği olarak yorumlanabilir. Buna rağmen, çoğu zaman olabileceği gibi yasaklar istenenin tam tersi bir sonuca sebebiyet verebilir. Nihayetinde de bu kısıtlamalar, Türkiye’de bir demokrasi sorunu olduğu düşüncesini doğurmuş ve insanın temel hak ve özgürlüklerinin kısıtlanmasıyla sosyal alan siyasal alanı kuşatarak boğmuştur (Kırık,

2007, s. 132-134). 1990'lı yıllar Türkiye'sinde başörtüsü protestoları örgütlü bir eylem olarak ön plana çıkmıştır. Beklenenin aksine, yasak örgütlenmeyi doğurmuş ve kimileri bu örgütlenmeyi Türkiye'de siyasal İslam'ın ilk adımları olarak görmüştür (Aksoy, 2005, s. 167).



Resim 4: Anadolu Tarzı Başörtüsü Bağlamış Kadınlar[1]

Türkiye'de başörtüsü meselesi, yalnızca bireysel inanç ya da kıyafet tercihi üzerinden değil; modernleşme, laiklik, toplumsal cinsiyet rolleri ve siyasi ideolojiler çerçevesinde şekillenmiş, uzun süredir süren derin bir toplumsal ve siyasal tartışmanın merkezinde yer almıştır. Başörtüsü kavramına, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e dek farklı anlamlar yüklenmiş; kimi zaman geleneksel yaşam tarzının, kimi zamansa siyasi muhalefetin ya da kimliğin bir göstergesi olarak algılanmıştır. Türkiye özelinde bu simgesel anlamların çeşitliliği ve taşıdığı yük, başörtüsünün sadece bireysel bir kıyafet tercihi olmaktan çıkmasına neden olmuştur.

[1] Kaynak: Ahmet Şahin Kültür Evi (https://www.ahmetsahinkulturevi.com/?p=711)

Osmanlı İmparatorluğu döneminde kadınların örtünmesi, dinî gerekçelerin yanı sıra geleneksel ve sınıfsal aidiyetin de bir göstergesiydi. Ancak dönemin sosyal yapısı içinde başörtüsü zorunluluk olmaktan çok, sosyal normlara uygun bir davranış biçimi olarak yerini alıyordu. Cumhuriyetin ilanıyla birlikte yürürlüğe giren inkılaplar, bu geleneği sarsmış ve yeni bir kadın profili yaratılmak istenmiştir. Cumhuriyet rejiminin laiklik ilkesine dayanan modernleşme politikaları çerçevesinde kadınlar, kamusal hayatta görünür kılınırken, modernleşmenin simgesi olarak "çağdaş" giyim biçimleri teşvik edilmiştir. Bu bağlamda başörtüsü, geri kalmışlığın ve eski düzenin simgesi olarak görülmeye başlanmıştır.

1930'lu yıllarda kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanınması ve eğitim alanındaki reformlar, Cumhuriyet'in kadınları kamusal alana dâhil etme çabasının bir parçasıydı. Ancak bu süreçte kadınların hangi kıyafetle bu alana dâhil olacakları da bir tartışma konusu haline geldi. Resmî olarak başörtüsünü yasaklayan bir yasa bulunmamasına rağmen, devlet politikaları ve uygulamalar kadınları başörtülü olarak kamusal alanda var olmaktan adım adım uzaklaştırmıştır. Bu durum, özellikle 1960'lı yıllardan itibaren eğitimde kadınların görünürlüğünün artmasıyla daha çetrefilli hâle gelmiştir.

1960'lı yıllardan itibaren Türkiye'de hem İslami kimliğin kamusal alanda daha görünür hâle gelmesi hem de eğitim gören kadın sayısının artmasıyla birlikte başörtüsü meselesi giderek daha siyasal bir karakter kazanmaya başlamıştır. 1980 öncesi dönemde özellikle üniversitelerde başörtüsü takan kadınların varlığı dikkat çekerken, bu durum devletin modernleşme çizgisiyle doğrudan bir gerilim yaratmıştır. 1980 darbesi sonrasında ise devlet, kamusal alanda tek tip bir vatandaş modeli dayatırken, başörtülü kadınlar bu modele uymayan bireyler olarak konumlandırılmıştır. Bu süreç, başörtüsü yasağının kurumsallaşmasına ve sistematik bir ayrımcılığa zemin hazırlamıştır.

1980 darbesi sonrasında yükseköğretim kurumlarında başörtüsünün yasaklanmasıyla birlikte, birçok genç kadın ya eğitim hakkından feragat etmek ya da başörtüsünü çıkarmak zorunda kalmıştır. Bu durum hem bireysel haklar açısından hem

de toplumsal cinsiyet eşitliği bağlamında önemli bir kırılma noktası olmuştur. 1990'lı yıllarda yasağın sert biçimde uygulanması, başörtülü kadınların üniversite kapılarında durdurulmasına, bazı derslere alınmamasına ve diploma törenlerinden dışlanmalarına neden olmuştur. Bu süreçte türban ifadesi, başörtüsüne karşı özellikle laik çevrelerce kullanılan, başörtüsünü ideolojik bir simge haline getiren bir söylemin parçası olmuştur.

"Türban" ve "başörtüsü" ayrımı, 1990'lı yıllarda siyasi söylemin önemli bir parçası haline gelmiştir. Türban ifadesi, daha çok ideolojik, siyasi ve sistem karşıtı bir başörtüsü takma biçimini ifade etmek için kullanılmıştır. Başörtüsü ise geleneksel, daha yumuşak ve ailevi bir tercihi simgeler biçimde tanımlanmıştır. Bu ayrım, özellikle medya ve resmi söylemlerde başörtülü kadınların bir kısmının makbul, bir kısmının ise tehdit olarak görülmesine neden olmuştur. Devletin bu ayrımı destekler nitelikteki tutumu, başörtüsünü kişisel inançtan ziyade bir siyasi tercih olarak kodlamış, bu da yasağın gerekçelendirilmesinde kullanılan temel argümanlardan biri haline gelmiştir.

Başörtüsü yasağına yönelik tepkiler özellikle 1990'lı yılların ortalarında yoğunlaşmış, hem bireysel hem de örgütlü tepkiler giderek görünür hâle gelmiştir. Üniversite öğrencileri başta olmak üzere birçok kadın, anayasal haklarına dayanarak eğitim hakkından mahrum bırakılmalarına karşı çeşitli eylemler gerçekleştirmiştir. Başörtülü öğrencilerin kampüslere alınmaması, ikna odaları kurulması, disiplin cezaları verilmesi ve okuldan uzaklaştırmalar gibi uygulamalar, sadece kadınların değil, geniş toplumsal kesimlerin tepkisini çekmiştir. Başörtüsü yasağına karşı gösterilen direnişler, insan hakları, kadın hakları ve eğitim hakkı gibi evrensel değerler çerçevesinde de savunulmuş; konu ulusal sınırların ötesinde de tartışılmaya başlanmıştır.

Bu süreçte bazı üniversitelerde öğrenciler öğretim üyeleriyle, bazı yerlerde ise güvenlik güçleriyle karşı karşıya gelmiş, hatta kimi öğrenciler eğitimlerini yarıda bırakmak ya da yurt dışında sürdürmek zorunda kalmıştır. Başörtülü kadınlar bu dönemde yalnızca bir kıyafet tercihi nedeniyle ötekileştirilmiş, toplumun farklı kesimleri tarafından marjinalleştirilmiştir. Bir yandan sistem içinden çözüm arayanlar, diğer yandan ise tamamen sistem karşıtı tutum benimseyenler olmak üzere, başörtülü kadınların mücadele

stratejileri de farklılık göstermiştir. Bu durum, kadın hareketi içinde de ayrışmalara yol açmış; feminist söylem içerisinde başörtüsü konusuna nasıl yaklaşılacağı önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir.

2000'li yılların başında başörtüsü meselesi, siyasal zeminde daha açık şekilde tartışılmaya başlamış; özellikle Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidara gelmesiyle birlikte bu konuda daha cesur adımlar atılacağı yönünde beklentiler oluşmuştur. Ancak AKP iktidarının ilk döneminde, başörtüsü yasağına yönelik doğrudan bir değişiklik yapılmamış, anayasal düzeyde reformlar yerine daha çok fiilî değişimlerle ilerlenmiştir. Başörtüsü takan kadınların kamu görevlerinde yer alamamaları, öğretmen olamamaları, meclise girememeleri gibi engeller sürmeye devam etmiştir. Başörtülü kadınlar hâlâ devletle, üniversiteyle, toplumla ve kimi zaman kendi aile çevreleriyle çatışma hâlinde bir mücadele yürütmek zorunda kalmışlardır.

2008 yılında yükseköğretimde başörtüsü yasağını kaldırmaya yönelik anayasa değişikliği girişimi, Anayasa Mahkemesi tarafından iptal edilmiştir. Bu gelişme, yasakçı yaklaşımın anayasal çerçevede sürdürüldüğünü göstermesi açısından önemlidir. Fakat bu dönem aynı zamanda fiilî olarak yasağın esnetilmeye başladığı bir süreci de beraberinde getirmiştir. Bazı üniversitelerde rektörlerin tutumları değişmiş, başörtülü öğrenciler sınıflara alınmaya başlanmış ve uygulamada görece daha toleranslı bir iklim oluşmuştur. Ancak bu süreçte başörtüsü yasağına karşı çıkanların demokratik taleplerine rağmen, yasağın savunucuları laiklik ilkesinin ihlal edildiğini ileri sürerek statükoyu korumaya çalışmıştır.

2010'lu yılların başından itibaren Türkiye'de başörtüsü yasağı kademeli olarak kaldırılmış; önce kamu çalışanları, sonra öğretmenler, ardından askerî personel ve hâkimler dâhil olmak üzere çeşitli kamu görevlileri için bu yasaklar sona erdirilmiştir. 2013 yılında, TBMM'de başörtülü milletvekillerinin yer almasıyla birlikte, uzun yıllar süren sembolik bir yasak da fiilen sona ermiştir. Bu gelişmeler, özellikle başörtülü kadınlar için büyük bir kazanım olarak değerlendirilmiş; ancak yasağın kalkmasının ardından da başörtüsü etrafındaki toplumsal ve ideolojik tartışmalar sona ermemiştir.

Başörtüsü, bu defa farklı bir çerçevede; iktidar yanlısı ya da muhalif kimliklerle ilişkilendirilerek başka türden bir sembolleştirme sürecine tabi tutulmuştur.

Başörtüsü yasağının kaldırılmasının ardından oluşan yeni toplumsal düzlemde, bu kez farklı türden tartışmalar ortaya çıkmıştır. Önceleri mağdur edilen başörtülü kadınlar, yeni dönemde görünürlüğü artan ve kamusal alanda daha fazla yer almaya başlayan bir grup hâline gelmişlerdir. Ancak bu görünürlük, tüm başörtülü kadınlar için fırsat eşitliğine ve özgürlüğe kavuşmak anlamına gelmemiştir. Başörtülü kadınların kamusal alandaki temsiliyetinin artması, bazı çevrelerde "başörtüsünün siyasallaştırılması" ve "dinin kamusal alanda fazlaca görünür hâle gelmesi" şeklinde değerlendirilmiş; bu durum, başörtüsüne yönelik yeni türden eleştirilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bu dönemde özellikle türban ve başörtüsü ayrımı tekrar gündeme gelmiş, kimi çevreler tarafından başörtüsü "makul", "geleneksel" bir tercih olarak değerlendirilirken; türban ise hâlâ ideolojik bir sembol olarak tanımlanmıştır. Bu ayrım, geçmişte olduğu gibi yine başörtülü kadınlar arasında bir tür hiyerarşi yaratmış; kamusal alanda kabul gören ve görmeyen başörtüsü biçimleri üzerinden yeni bir normatif denetim mekanizması kurulmuştur. Bu da başörtüsünün özgürleşmesinden çok, şekilsel dönüşüm ve sınıfsal ayrım ekseninde farklı bir baskı biçimini gündeme getirmiştir. Özellikle profesyonel mesleklerde çalışan başörtülü kadınların belirli estetik normlara uymaları beklenmiş; başörtüsünün biçimi, deseni ya da bağlanış şekli bile bir toplumsal değerlendirme aracı hâline gelmiştir.

Başörtüsü yasağının sona erdiği bu yeni dönemde bile, başörtülü kadınların yaşadığı ayrımcılık tamamen ortadan kalkmamıştır. Özellikle özel sektörde başörtülü kadınların işe alım süreçlerinde dışlanmaları, görünmez bir ayrımcılık biçimi olarak varlığını sürdürmektedir. Ayrıca, başörtülü kadınların temsil edildiği mecralar genellikle belli siyasi görüşlere yakın kişi ve gruplarla sınırlı kalmış; bu durum farklı başörtülü kadın profillerinin kamusal alanda yeterince temsil edilmemesi sorununu da beraberinde

getirmiştir. Bu eksiklik, başörtüsünün farklı sosyo-kültürel ve politik pozisyonlarda anlamlandırılabileceğini göz ardı eden dar bir yaklaşımın devam ettiğini göstermektedir.

Başörtüsüne ilişkin tartışmalar, sadece siyaset ya da hukuk düzleminde değil; aynı zamanda bireysel deneyimler ve toplumsal ilişkiler bağlamında da şekillenmektedir. Başörtüsü takan kadınlar, günlük hayatlarında yalnızca geçmişin yasağıyla değil, bugünün toplumsal beklentileri ve kalıplarıyla da mücadele etmek zorundadır. Bir yandan "modern" görünme baskısı, diğer yandan "dine uygunluk" eleştirileri arasında sıkışan başörtülü kadınlar, çoğu zaman kendi öznel kimliklerini ifade etmekte zorlanmaktadır. Bu durum, kadınların kıyafet üzerinden hem devlet hem toplum tarafından sürekli olarak denetlendiği bir yapının halen sürdüğünü ortaya koymaktadır.

Türkiye'de başörtüsü meselesi, yalnızca bir kıyafet tercihi olarak değil, aynı zamanda kadının kamusal alandaki yeri, laiklik anlayışının yorumu ve toplumsal normların yeniden üretimi açısından da kritik bir göstergedir. Başörtüsü yasağının kaldırılması, kuşkusuz önemli bir hak mücadelesinin kazanımıdır. Ancak bu kazanım, toplumsal hafızada derin izler bırakan geçmişin tüm etkilerini silmemiştir. Başörtüsü yasağının sembolik mirası, bugün hâlâ başörtülü kadınların toplumsal rollerine, özgürlük alanlarına ve temsiliyet biçimlerine yön vermeye devam etmektedir. Bu nedenle, başörtüsüne dair tartışmalar geçmişe dönük bir yüzleşme ile birlikte ele alınmadığı sürece, yeni dönem özgürlükleri tam anlamıyla kurumsallaşamayacaktır.

Türkiye'de başörtüsü meselesi yalnızca geçmişin bir yasaklar tarihi olarak değil, aynı zamanda bugünün toplumsal yapısını ve kadın kimliğini şekillendiren bir unsur olarak değerlendirilmelidir. Başörtüsü takan kadınların deneyimleri, yalnızca bir mağduriyet hikâyesinden ibaret değil; aynı zamanda direnişin, dönüşümün ve kendini yeniden kurmanın hikâyesidir. Bu kadınlar, eğitimden siyasete, medyadan iş dünyasına kadar farklı alanlarda var olma mücadeleleriyle yalnızca kendileri için değil, tüm kadınlar adına da özgürlük alanını genişletmişlerdir. Ancak bu süreç, tek yönlü ya da homojen bir deneyim değildir. Başörtülü kadınların arasında da sınıfsal, kültürel ve ideolojik farklar bulunmakta; bu da meselenin tek bir biçimde ele alınmasını imkânsız kılmaktadır.

Bugün, başörtülü kadınların toplumdaki varlığı artık olağanlaşmış gibi görünse de, bu olağanlığın arkasında süregelen başka mücadeleler yatmaktadır. Başörtüsü, bazı çevrelerde hâlâ bir ideolojik pozisyonun sembolü olarak görülmeye devam etmekte, özellikle muhalif siyaset ya da medya alanlarında başörtülü kadının temsili oldukça sınırlı kalmaktadır. Bu durum, başörtülü kadınların sadece belirli politik çizgiler içinde görünür olabildiklerine ve kamusal alandaki varlıklarının hâlâ tam anlamıyla özgürleşmediğine işaret etmektedir. Kamusal görünürlük artmış olsa bile, başörtülü kadınların hangi alanlarda, nasıl ve ne şekilde yer alabileceği hâlâ çeşitli sınırlar ve normlarla şekillendirilmektedir.

Toplumun geniş bir kesiminde başörtüsü artık bir olağanlık kazanmış olsa da, bu görünürlüğün arkasındaki ideolojik bölünmeler ve sosyokültürel çatışmalar hâlâ canlılığını korumaktadır. Özellikle genç kuşak başörtülü kadınlar arasında, başörtüsünün anlamına dair daha bireysel, daha sorgulayıcı ve kimlik temelli yaklaşımlar ortaya çıkmaktadır. Bu yeni kuşak, başörtüsünü bir inanç gereği olarak sürdürse de, geçmiş kuşakların taşıdığı siyasal yükü omuzlamaya pek istekli görünmemektedir. Bununla birlikte, başörtüsünü çıkaran kadınların sayısındaki artış ve bu sürecin toplumsal karşılıkları da önemli bir dönüşüme işaret etmektedir. Başörtüsünü çıkarmanın da artık özgürlük arayışının bir parçası hâline geldiği bu yeni dönemde, mesele farklı bir boyut kazanmıştır.

Bugün gelinen noktada, başörtüsü yalnızca bir geçmiş yasağının konusu değil, aynı zamanda bireysel özgürlüklerin, toplumsal kabulün ve kadın kimliğinin çok boyutlu bir göstergesi olarak varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle, başörtüsü tartışmaları yalnızca hukuki bir düzenleme meselesi olarak değil, aynı zamanda toplumsal hafıza, kültürel kimlik, kadın bedeni üzerindeki denetim mekanizmaları ve demokrasi pratiği çerçevesinde ele alınmalıdır. Türkiye'de başörtüsü yasağının kaldırılması, önemli bir hak mücadelesinin sonucu olsa da, bu hakkın yaşanabilir ve kalıcı bir özgürlüğe dönüşmesi, ancak toplumsal zihniyet dönüşümüyle mümkün olacaktır.

Bu nedenle, başörtüsü meselesi yalnızca geçmişin baskıcı pratikleriyle değil, bugünün görünmeyen sınırları ve normatif çerçeveleriyle birlikte ele alınmalıdır. Başörtülü kadınların kendi kimliklerini, inançlarını ve varoluş biçimlerini özgürce ifade edebildikleri; hiçbir ayrımcılığa maruz kalmadıkları bir toplumsal yapı, sadece onların değil, tüm toplumun demokratikleşmesi adına temel bir gerekliliktir. Geçmişte yaşanan yasakların etkisini silmek ve özgürlükleri kalıcı hale getirmek, ancak çoğulcu, kapsayıcı ve hak temelli bir bakış açısıyla mümkün olabilir.

2.2. Kuramsal Çerçeve

2.2.1. Pierre Bourdieu'nün Habitus'u ve Sosyal Sermaye

Sosyoloji literatüründe yeri yadsınamayacak olan Pierre Bourdieu, 1930 yılında Fransa'nın Denguin köyünde dünyaya gelmiş ve 2002 yılında yine Fransa'da, başkent Paris'te hayata gözlerini yummuştur. Felsefe, antropoloji, kültür çalışmaları ve bizim için mühim olan sosyoloji alanında çalışmaları ve eserleri bulunmaktadır. Sosyal ve kültürel yapıları anlamlandırmak ve açıklamak adına sosyoloji literatürüne çeşitli kavramlar katmıştır. 1960'lı yıllarda bulunduğu Cezayir, onun etnografi çalışmaları yapmasına zemin oluşturmuştur. Oradaki köylülerin yaşamını incelemiş ve sosyal sınıf, kültürel farklılık paradigmalarından bakmıştır (Palabıyık, 2011). Bu tezde faydalanacağımız Bourdieu kavramlarından "habitus" ve "sosyal sermaye" kavramları da işte bu etnografik çalışmalar ile ilişkili olarak oluşturulmuş ve hem farklı disiplinlerce kullanılmış hem de sosyoloji literatüründe önemli bir yere sahip olmuştur. İnsan davranışlarını bütüncül bir bakışla ele almaya çalışan Bourdieu'nün oluşturduğu ve bu çalışmada faydalanacağımız iki kavram ise muhtevası gereği ayrı başlıklarda ele alınacaktır.

2.2.1.1. Habitus

Bourdieu, kuramını oluştururken insanın eyleminin düzenli şekilde devam etmesini sağlayanın ne olduğuna eğilmiştir. Bourdieu, kural dediğimiz şeyin tam olarak ne olduğunu bilemeyeceğimizi söylemiştir. Ona göre kuralın bilinç sahibi özneler tarafından üretilip sürdürülen hukuki ilkeler mi olduğu yoksa özne diye adlandırdığımız kişilerin eylemlerine kendini dıştan dayatan nesnel bir gerçeklik mi olduğu konusunda net bir şey söyleyebilmek mümkün değildir. Bununla beraber, ona göre üçüncü bir açıklama daha olabilir: "Oyunu açıklamak için âlim tarafından inşa edilmiş bir model veya bir ilke olarak kural… (Bourdieu, 2016, s. 105)"

Bourdieu, bu müphemlik ve açmazdan, bizim de konumuz olan *habitus* kavramı ve habitusu anlamak için gerekli bulunan *alan* kavramıyla sıyrılmayı amaçlamıştır. Bizim bu çalışmada temele alacağımız esas kavram habitus olsa da bu kavram *alan* kavramı ile birlikte ele alındığında daha iyi anlaşılacağından bu kavrama da değinilecektir. *Habitus,* sosyal bilimlerde çokça kullanılan bir kavram olsa da belki de Bourdieu'nün ona yüklediği muhteva gereği üzerinde konsensüse varılmış bir anlama sahip değildir. Kavramın neyi ifade ettiği, kavram üzerine düşünen, yazanların paradigmalarına göre farklılık gösterebilmiştir. Bu çalışmada ise habitus kavramı daha bütüncül bir bakış ile ele alınmaya çalışılacaktır.

Bourdieu, kuramında nesnellik ve öznellik, birey ve toplum arasındaki ikiliklere yer verilmiştir. O, bu kavramlar arasındaki hatalı karşıtlıkları aşmayı amaçlamıştır (Ritzer & Stepnisky, 2019, s. 139). Bilimin aslında ne salt objektivizm ve ne de salt sübjektivizm temelli olamayacağını savunmuştur. O, bu ayrımın gerçek bir ayrım olamayacağını kanısındadır. Ona göre toplumbilimci, bilim yaparken habitus diye bahsedeceğimiz "içsel yapılarını" dikkate almalı ve bilimi, bilinçli bir şekilde yapmalıdır (Wallace & Wolf, 2018, s. 171). Klasik sosyolojide toplumsal gerçekliğe dair çeşitli bakış açıları vardır. Örneğin Durkheimcı bakış açısı, olgulara "şey" olarak yaklaşıp toplumsal gerçekliğin dıştan geldiğini söylerken Bourdieu, öznenin yerini de ihmal etme taraftarı değildir. Bourdieu'ya göre birey ve toplum birbirini dışlamaz yani biri diğerine dışsal değildir. Ona göre birey de toplum da aynı toplumsal gerçekliğin iki boyutu şeklinde ele alınmalıdır (Swartz, 2013, s. 139). Bu noktada Bourdieu'nün habitus ve alan

kavramları devreye girmektedir. Habitus kavramı ilk defa Bourdieu tarafından kullanılmış değildir. Kendisinin de ifade ettiği üzere (Bourdieu, 2021, s. 161) bu kavram, Aristoteles, Aziz Thomas, Weber, Durkheim, Husserl vb. kişiler tarafından kullanılmışsa da aslında bizim için önemli olan kavramın ifade ettiği sistematik bilgidir.

Bourdieu'ya göre habituslar; bireyin kurallara bilinçli bir şekilde itaat etmeden, belirli sonuçları hedeflemeden ve bu sonuçlara ulaşmak için gereken işlemleri tam anlamıyla bilmeden gerçekleştirdiği pratiklerin ardındaki, yapılandırılmış ancak yapılandırıcı nitelikteki kalıcı yatkınlık sistemleridir. Bu sistemler, bir orkestra şefinin bilinçli ve yönlendirici eylemleriyle ortaya çıkan düzenlemelerden farklı olarak, kolektif düzeyde bir uyum içinde işleyebilir; nesnel olarak "düzenlenmiş" ve "düzenli" görünebilen pratikler ile temsillerin oluşumuna zemin hazırlar (Bourdieu, 2018, s. 158).

Bourdieu, tanımladığı bakımıyla habitusa bazı işlevler de biçmiştir. Ona göre habitus, bir ortaklık biçimidir. Yani, eyleyicilerin üslup birliğinin ifade biçimidir. Bu bakımıyla hem habitusa dâhil olma hem de onu üretme anlamında birleştiricidir. Bu habitusun farklılaşamayacağı anlamını da taşımaz, aksine onun farklılaşan ve farklılaştırıcı olduğunu da söylemiştir Bourdieu (Bourdieu, 1995, s. 23). Bununla birlikte, bu farklılaşmanın da bir ayrım olduğunu ve bu ayrımın da aslında kolektif bir eylem olduğunu söylemek gerekir. Yani, farklılaştırma da aslında ortak ilkelere dayanmaktadır. Hulasa, habitusun bir topluluğun örüntüleşmiş davranış biçimlerinin bir ifadesi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

2.1.1.2. Alan

Bourdieu, alan kuramını toplumsal hayatın farklı biçimlerini açıklamak için kullanmıştır. Ona göre toplumsal hayat; sanatsal alan, siyasi alan, dini alan gibi pek çok alandan müşekkeldir (Jourdain & Sidonie, 2016, s. 122). Alan kavramı da, bireylerin ve grupların bahsedilen bu çeşitli biçimlerdeki sermaye ve bu sermayeyi kullanarak meşruiyet kazandıkları, saygınlık/itibar ve iktidar mücadelesi verdikleri sosyal bir

uzamdır. Alanlar, Bourdieu'nün benzetmesiyle tıpkı oyunlar gibi kendi içinde kurallara ve dinamiklere sahiptir. Oyun ve alan kavramlarını benzer görse de onları birbirinden ayırır Bourdieu. Ona göre oyun bir bilincin eseriyken alan, açıkça belirlenmemiş bir düzen içerir. Oyuna katılmak iradidir, oysa alana katılmak tam bir bilincin eseri değildir. Bununla beraber, oyun nasıl ki bir rekabet ve güç savaşı nihayetinde hiyerarşi içeriyorsa alanlar da sermaye türlerine göre hiyerarşik ilişkiler barındırmaktadır (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 83). Bununla birlikte tüm alanlar için geçerli genel yasalar da olduğunu söylemiştir Bourdieu. Alan ve oyun arasında kurduğu analoji, bu genel yasaları açıklarken de karşımıza çıkmaktadır. Ona göre, her alan kazanılacak şeyler ve kaybedilecek şeyler üzerine, yani bir mücadele üzerine oluşmaktadır. Farklı alanlarda mücadele nesnesi muhakkak değişecektir fakat mücadele alanların genel özelliği olmaya devam edecektir (Bourdieu, 2016, s. 138).

Bourdieu'nün alanların ortak özelliği olarak gördüğü şey ise, çıkar ortaklığıdır. Bu, alanı paylaşan tüm faillerin söz konusu olan çıkarlarının aynı zamanda alanın var olma sebebi anlamını da taşımaktadır. Alanın varoluşu ise görece özgündür, yani kendi içinde özerk kurallar oluşturarak diğer alanlardan tam anlamıyla olmasa da bağımsızlaşır. Bizim için ise bu çalışma kapsamında, ilerleyen sayfalarda, Bourdieu'nün alan kavramını açıklarken de çokça kullandığı mücadele kavramı önemli bir yer tutacaktır.

2.1.1.3. Sermaye

Bourdieu'ya göre insanların sahip olduğu sermayeler, onların sosyal uzamdaki yerini belirleyen çok önemli bir etkendir. Sermayenin azlığı ya da çokluğu, bireyin konumunu belirler. Birey, sermayesini arttırmayı amaç edindiğinden ise toplumsal dünya bir savaş halindedir (Jourdain & Sidonie, 2016, s. 105). Yukarıda açıklamaya çalıştığımız alanlar, bu savaşlara ev sahipliği yapmaktadır. Sermaye ve alan kavramlarının ilişkisi bu şekilde açıklanabilir.

Sermaye kavramı, Karl Marx'ın en bilinen kavramlarındandır. Bourdieu ise bu kavramı Marx'tan ödünç alarak genişletmiştir denebilir. Marx, sınıf kuramını açıklarken ekonomik sermayeyi sınıfların oluşumunda temel etken olarak görmüştür. Bireylerin sahip oldukları ekonomik sermayenin azlığı ya da çokluğu onları burjuva veya proletarya sınıfına ait kılar Marx'a göre. Ekonomik sermayeyi ise özel mülkiyet ile bağdaştırmıştır. Yani, Marx'ın altyapı anlayışında yalnızca ekonomi vardır. Pierre Bourdieu ise sermayeyi yalnızca ekonomik temelli görmemiş ve çeşitli sermaye biçimleri olabileceğini söylemiştir. Bu dört sermaye biçimi şöyle sıralanabilir: İktisadi sermaye, kültürel sermaye, toplumsal sermaye, simgesel sermaye.

Toplumların kültürel, ekonomik ve politik dinamiklerini anlamak için kullanılan sosyolojik teoriler, bireylerin toplumsal pratikler içindeki yerini ve eylemlerinin ardındaki motivasyonları çözümlemede önemli araçlar sunar. Bu bağlamda Pierre Bourdieu'nün sermaye kuramı, toplumsal alanlarda bireylerin konumlarını belirleyen, görünmez güç ilişkilerini görünür kılan önemli bir teorik çerçevedir. Ekonomik, kültürel, toplumsal (sosyal) ve sembolik sermaye biçimleri, bireylerin sosyal alandaki pozisyonlarını belirleyen temel kaynaklar olarak ortaya çıkar. Bu makalede, Bourdieu'nün dört temel sermaye türü başörtüsü pratiğiyle ilişkilendirilerek değerlendirilecektir. Başörtüsü, yalnızca bir dini sembol değil, aynı zamanda sosyo-kültürel, politik ve ekonomik birçok anlam katmanını barındıran bir semboldür. Bu çok boyutluluk, başörtüsünün sermaye türleriyle ilişkisini analiz etmeye olanak tanır.

Ekonomik sermaye, Bourdieu'nün tanımında doğrudan maddi varlıklarla ilişkili olan sermaye türüdür: gelir, mülk, mal varlığı ve üretim araçlarının kontrolü gibi kaynakları kapsar. Başörtüsü bağlamında ekonomik sermaye, hem başörtüsü kullanan bireylerin sınıfsal konumları hem de başörtüsüne ilişkin piyasalaşma süreçleriyle doğrudan ilişkilidir.

Modern Türkiye'de başörtüsü yalnızca bir dini vecibe değil, aynı zamanda giyim sektörünün önemli bir parçası hâline gelmiştir. Tesettür modası adı altında oluşan büyük bir sektör, başörtüsünü estetik ve tüketime yönelik bir unsur hâline getirmiştir. Bu durum,

ekonomik sermayenin başörtüsünü biçimlendirmedeki rolünü ortaya koyar. Ekonomik sermayesini kullanarak sembolik bir farklılaşma yaratabilirken, ekonomik sermayesi daha az olanlar için daha uygun fiyatlı alternatifler ön plandadır. Böylece, ekonomik sermaye başörtüsü pratiğinde görünür bir ayrışmaya neden olur; bu da Bourdieu'nün sınıfsal ayrımların kültürel pratiklere nasıl yansıdığını açıklayan kuramıyla örtüşür.

Aynı zamanda, başörtüsüne yönelik üretim ve tüketim süreçleri, ekonomik sermayenin toplumsal ve kültürel sermaye ile iç içe geçtiği alanlardan biridir. Örneğin, büyük moda markalarının başörtüsüne yönelik koleksiyonlar çıkarması, ekonomik sermayenin kültürel sermaye ile nasıl bir etkileşim içinde olduğunu gösterir. Bu etkileşim, başörtüsünün salt ekonomik değil, aynı zamanda kültürel bir sermaye nesnesi olarak da işlev görmesini sağlar.

Bourdieu'nün kültürel sermaye kavramı, bilgi, eğitim, beceri, zevk ve kültürel yeterlilikler gibi maddi olmayan kaynakları ifade eder. Kültürel sermaye, üç biçimde ortaya çıkar: kurumsallaşmış (diplomalar, akademik unvanlar), somutlaşmış (kitaplar, sanat eserleri) ve bedenselleşmiş (davranış biçimleri, konuşma tarzı). Başörtüsü pratiği, özellikle bedenselleşmiş ve sembolik kültürel sermaye biçimleriyle yakından ilişkilidir.

Başörtüsü takmak, bireyin toplumsal kimliğinin ve kültürel aidiyetinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu pratik, kişinin dini inançlarını ve kültürel değerlerini dışa vurmasının yanı sıra, toplum içindeki sosyal beklentilere yanıt verme biçimi olarak da yorumlanabilir. Örneğin, muhafazakâr kesimlerde başörtüsü, bireyin kendi kültürel sermayesini göstermek için kullandığı bir işaret olabilir.

Öte yandan, başörtüsünün takılış şekli, kullanılan kumaşın kalitesi ve tasarımı gibi unsurlar, bedenselleşmiş kültürel sermayenin farklılaşmasını sağlar. Üstelik başörtüsüyle ilişkili bilgi ve beceriler, genç nesiller arasında nesilden nesile aktarılırken bir kültürel sermaye birikimi gerçekleşir. Bu durum, toplumsal alanlarda başörtüsünün bilgi ve beceri boyutunu güçlendirir.

Sosyal sermaye, bireylerin sosyal ağları, ilişki biçimleri ve bu ağlar üzerinden elde edilen destek ve dayanışma kaynaklarıdır. Başörtüsü pratiği, sosyal sermayenin oluşmasında ve sürdürülmesinde belirleyici bir rol oynar. Başörtüsü takan bireyler, ortak dini ve kültürel kodlarla birbirine bağlanan sosyal ağların parçası olur.

Türkiye'de ve benzer sosyo-kültürel bağlamlarda, başörtüsü, belirli toplumsal grupların, cemaatlerin veya dini çevrelerin üyeliğini simgeler. Bu üyelik, bireylere sosyal destek, dayanışma ve aidiyet duygusu sağlar. Aynı zamanda, başörtüsü üzerinden kurulan bu sosyal ağlar, ekonomik ve kültürel sermaye kaynaklarına erişimde avantajlar sunabilir.

Sosyal sermayenin başörtüsüyle ilişkisi, bazen toplumsal dışlanma ve ayrımcılıkla da şekillenir. Başörtüsü takan bireyler, sosyal ağlarda karşılaştıkları engeller nedeniyle daha sınırlı bir sosyal sermaye birikimine sahip olabilir. Bu durum, başörtüsünün hem sosyal bağları güçlendiren hem de bazı sosyal alanlarda engelleyici olabilen çift yönlü bir işlev gördüğünü gösterir.

Sembolik sermaye, diğer sermaye türlerinin meşruiyet kazanmış, saygınlık ve prestij biçimidir. Bourdieu'ye göre sembolik sermaye, güç ve otoritenin görünür biçimidir; bireylerin toplumdaki statülerini ve itibarlarını oluşturur. Başörtüsü, sembolik sermayenin en somut göstergelerinden biri olabilir.

Başörtüsü, farklı sosyal alanlarda farklı sembolik anlamlar taşır. Bazı çevrelerde itaat, dindarlık ve ahlaki değerlerin sembolü olarak saygınlık kazandırırken, başka alanlarda ise ötekileştirme ve dışlanmanın sembolü olabilir. Dolayısıyla başörtüsü, hem pozitif hem de negatif sembolik sermaye üretir.

Sembolik sermaye, başörtüsünü taşıyan bireyin toplumsal statüsünü etkiler. Bu statü, bazen başörtüsünü takmanın getirdiği prestij ve saygı olarak görünürken, bazen de

ön yargı ve damgalama biçiminde ortaya çıkar. Başörtüsünün bu çift yönlü sembolik işlevi, toplumsal güç ilişkilerinin karmaşıklığını ve sembollerin çok katmanlı anlamlarını yansıtır.

Başörtüsü pratiği, ekonomik, kültürel, sosyal ve sembolik sermayelerin birbirleriyle kesiştiği karmaşık bir alan olarak karşımıza çıkar. Bu sermaye türlerinin birbirini nasıl etkilediğini anlamak, başörtüsünün toplumsal işlevini daha iyi kavramamıza yardımcı olur.

Özellikle ekonomik sermaye ile kültürel sermaye arasındaki ilişki, başörtüsünün görünümünde ve algılanışında belirleyici olur. Örneğin, yüksek ekonomik sermayeye sahip bir bireyin tercihi olan kaliteli kumaşlardan yapılmış, modaya uygun başörtüleri, hem ekonomik hem de kültürel sermayenin birleşimi sonucu ortaya çıkar. Bu durum, aynı zamanda sembolik sermayeye de katkı sağlar; çünkü toplumda prestij ve saygınlık kazanma potansiyeli artar.

Diğer yandan, sosyal sermaye ile sembolik sermaye arasında da güçlü bir bağ vardır. Başörtüsünü tercih eden bireylerin içinde bulunduğu sosyal ağlar, onların sembolik sermaye birikimini etkiler. Örneğin, güçlü sosyal bağlara sahip bir başörtülü kadın, bu bağları aracılığıyla toplumsal saygınlık ve prestij kazanabilir. Ancak, sosyal ağların dışlayıcı yapıları da sembolik sermayenin yitirilmesine neden olabilir.

Bu kesişimler, başörtüsünü takan bireylerin toplumsal hayattaki deneyimlerini belirler. Örneğin, üniversite kampüslerinde başörtülü öğrencilere yönelik tutumlar, sermaye türlerinin bu alanlardaki dağılımı ve algılanması ile şekillenir.

Bourdieu'nün eğitim alanındaki analizleri, başörtüsü tartışmalarında da önemli ipuçları sunar. Eğitim alanı, kurumsallaşmış kültürel sermayenin en belirgin biçimidir ve bireylerin sosyal konumlarını etkileyen kritik bir sahadır.

Türkiye'de başörtüsü yasağı ve kısıtlamaları, başörtüsünün eğitim alanındaki kurumsallaşmış kültürel sermaye ile çatışmasını ortaya koyar. Başörtülü kadınların üniversitelere kabul edilmesi veya eğitimlerine devam etmeleri, sembolik olarak farklı sermaye türlerinin çatıştığı bir alan olarak tanımlanabilir.

Bu durum, başörtüsünü takan kadınların eğitim alanında sembolik sermayelerini nasıl yeniden inşa ettikleri ve korudukları sorusunu gündeme getirir. Bazı durumlarda, başörtüsü yasağına karşı verilen mücadele, sosyal sermaye ağları ve kültürel sermaye kaynakları aracılığıyla güçlendirilir. Böylece, başörtüsü sadece dini bir sembol olmanın ötesinde, aynı zamanda politik bir direniş ve sermaye mücadelesinin aracı haline gelir.

Medya, başörtüsünün toplumdaki sembolik anlamını şekillendiren önemli bir alandır. Başörtüsü, medya aracılığıyla hem pozitif hem de negatif sembolik sermaye biçimleriyle temsil edilir.

Pozitif temsillerde başörtüsü, dindarlık, erdem ve kültürel kimliğin simgesi olarak öne çıkar. Bu tür temsil biçimleri, başörtüsünü taşıyan bireylerin toplumdaki prestijini artırabilir. Öte yandan, negatif temsillerde başörtüsü, gericilik, kadınların baskı altında olduğu bir sembol olarak lanse edilir. Bu durum, başörtüsü takan bireylerin sembolik sermaye kaybına uğramasına yol açar.

Medyanın bu iki yönlü tutumu, başörtüsünün toplumsal alanlardaki sembolik sermaye kazanımını veya kaybını etkiler. Ayrıca, medya temsil biçimleri bireylerin sosyal sermaye ağlarını ve ekonomik sermayeyi kullanma biçimlerini de etkileyebilir.

Başörtüsü, politik alanlarda da sermaye türlerinin çatıştığı ve yeniden üretildiği önemli bir semboldür. Politikalar, yasaklar ve toplumsal tartışmalar, başörtüsünün toplumsal konumunu doğrudan etkiler.

Türkiye'de başörtüsü politikaları, ekonomik sermaye birikimini, sosyal sermaye ağlarını ve sembolik sermaye değerlerini etkileyen kararlar olmuştur. Yasak dönemlerinde başörtülü kadınların kamusal alanlarda kısıtlanması, onların sosyal sermaye olanaklarını daraltmış, kültürel ve sembolik sermayelerinin görünürlüğünü azaltmıştır.

Politik alanlarda başörtüsüne ilişkin mücadeleler, sadece dini özgürlük talepleri değil; aynı zamanda farklı sermaye türlerinin yeniden dağıtımı ve tanınması talepleridir. Bu bağlamda başörtüsü, sermaye mücadelesinin hem nesnesi hem de aracı konumundadır.

Özellikle üniversite ortamları, başörtüsünün çeşitli sermaye türleriyle ilişkisini gözlemlemek için zengin bir alan sunar. Başörtülü öğrenciler, hem ekonomik sermayeleri hem de kültürel sermayeleriyle farklı sosyal ağlarda yer alırlar.

Bazı durumlarda, ekonomik olarak daha avantajlı başörtülü öğrenciler, sembolik sermaye biriktirerek sosyal ağlarını genişletebilir ve toplumsal statülerini güçlendirebilir. Öte yandan, ekonomik ve sosyal açıdan dezavantajlı öğrenciler, sembolik sermayelerini korumak için sosyal sermaye ağlarına daha fazla ihtiyaç duyarlar.

Bu süreçte başörtüsü, bireyin kimliğinin bir parçası olarak hem içsel bir kültürel sermaye biçimi hem de dışarıya yönelik sembolik sermaye göstergesi olur. Üniversite ortamında yaşanan ayrımcılık, bu sermaye türlerinin dağılımı ve etkileşimi üzerinden anlaşılabilir.

Bourdieu'nün sermaye türleri perspektifinden bakıldığında başörtüsü, karmaşık ve çok katmanlı bir toplumsal olgu olarak ortaya çıkar. Ekonomik sermaye, kültürel

sermaye, sosyal sermaye ve sembolik sermaye arasındaki etkileşimler, başörtüsünün bireysel ve toplumsal anlamını derinleştirir.

Başörtüsü, sadece bir giyim tercihi veya dini bir vecibe değil; aynı zamanda sermaye türleri üzerinden toplumsal konumlanmayı belirleyen, güç ilişkilerini yeniden üreten ve bazen de bu ilişkileri sorgulayan dinamik bir semboldür. Bu nedenle başörtüsü üzerine yapılan sosyolojik analizler, sadece bireysel deneyimleri değil, aynı zamanda toplumsal yapıdaki sermaye dağılımını ve mücadelesini de ortaya koyar.

2.1.2. Zygmunt Bauman'da Kimlik

Bauman, akışkanlık kavramını teorisinin temeline oturtmuştur. Ona göre toplumsal değişim, tüm toplumsal kurumları sürekli bir değişime iteklemektedir. Bu bizim için şu anlama gelmektedir: Post-modernizm dönemi sabitliği, değişmezliği, müzakereye kapalılığı sonlandırmıştır. Çalışmamız kapsamında ele alacağımız kimlik kavramı da bu durumdan nasibini almıştır. Bauman'a göre hem genel anlamda "kimlik" hem de özel olarak "ulusal kimlik" kavramı, insanlık tarihinde kendiliğinden ve doğal süreçlerle oluşmuş yapılar değildir. Bu kavramlar, hayatın açık ve somut gerçeklerinden doğrudan türeyen deneyimlerin ürünü olmaktan çok, tarihsel ve toplumsal inşa süreçlerinin sonucudur (Bauman, 2017, s. 30).

Etimolojisine baktığımızda ise kimlik (identity) kavramı, Latince kökenlidir. Türediği "iden" kökü, süreklilik ve değişmezlik içermektedir (Marshall, 1999, s. 405). Geleneksel toplumlarda kimlik, bir aidiyetin doğrudan sembolü olarak görülebilir. Bir sabitlik içermektedir. Modern toplumlarda ise kimlik, devinim içindedir. Bauman, bu durumu akışkanlık olarak izah etmiş ve modern toplumlarda bireyin kimliğinin sürekli olarak yeniden inşasından bahsetmiştir. Ona göre bir kimliği inşa etmek ve bir kimlikten yani bir aidiyetten kopmak görece daha kolay hale gelmiştir. Bununla birlikte kimliğin yeniden inşası çabası ve toplumsal normların çatışması da bittabi devam etmektedir. Bauman'a göre *"savaş meydanı kimliğin öz yurdudur* (Bauman, 2017, s. 95)*."* Ulus

devletlerin gücünün zayıflaması ve post-modernizmle birlikte devletin bireyin üzerindeki etkisinin azalması, bireyin aidiyetini sorgulama cesaretini bulmasına da yol açmıştır. Post-modernizm yapısı itibariyle parçalanmışlık barındırmaktadır. Kimlikler de diğer toplumsal kurumlar gibi parçalanmaya başlamıştır. Kesinlik, belirlilik bir yana bırakılmıştır. Bauman, kimliği müphemliğe karşı bir sığınak olarak görmüştür (Kızmaz, 2006). Post-modern dönemde ise bu sığınak akışkanlığa mecburdur çünkü bu dönemde bağlılık iş görmez hale gelmiş, hareket halinde olmak seçenek olmaktan çıkmış ve bir zorunluluk durumu haline gelmiştir (Bauman, 2017, s. 44). Yani kimlik kavramı, esasen içerdiği değişmezlik ve sabitlikten çıkarak devinen, akışkan bir hale gelmiştir. Çalışmamızda, kadınların başörtüsünü çıkarma eylemi kimliğin akışkanlığı ve yeniden inşası bakımından da ele alınacak, başörtüsünün kimlik üzerinde ne gibi etkileri olduğu tartışılacaktır.

Zygmunt Bauman, modernitenin "akışkan" (liquid) doğasını vurgulayarak kimliklerin artık sabit, tek ve otoriter yapılar olarak değil; sürekli değişen, inşa edilen ve yeniden tanımlanan süreçler olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Başörtüsü, özellikle Türkiye bağlamında, bireylerin bu akışkan kimlik deneyimini beden üzerinden ifade etmesine olanak sağlayan hem sembolik hem de toplumsal bir objedir. Bu denemede, Bauman'ın kimlik teorisini sosyolojik ve yorumlayıcı düzeyde ele alıp başörtüsü deneyimine bağlayarak; takma/çıkarma eyleminin bireysel kimlik inşası, toplumsal aidiyet, özgürlük ve kontrol dinamikleri üzerinden nasıl ilerlediğini inceleyeceğiz.

Bauman'a göre modernite, "durağan" değil, "akışkan" bir yapıya sahiptir. Geleneksel modernitenin sabit kurumları (devlet, birey, aidiyetler) yerini esnek, geçici, akışkan ilişkiler ağına bırakmıştır. Kimlik sabit bir varoluş biçimi değil; sürekli gelişen, inşa edilen, yeniden tanımlanan bir işlevdir. Bauman'ın vurgusu, bireysel kimliğin "inşa işçiliği" haline gelmiş olmasıdır (bkz. Identity: Conversations with Benedetto Vecchi; Türkçesi için: Kimlik, Heretik Yayınları.) Bu bağlamda birey, "kendini sürekli değiştiren bir yapıtaşı" olarak görünmektedir.

Sosyolojik olarak; birey artık toplumsal rollerin ötesinde, bir "gösterim sanatçısı"dır. Gündelik yaşamın ise "gösteri alanı" haline geldiğini işaretler. Bu durum Bauman'a göre bireylere hem özgürlük hem de kontrol duygusu sağlar: Özgürlüğü, kimliklerini kendi elleriyle yeniden biçimlendirebilme kapasitesinden; kontrolü ise sosyal medya, tüketim kalıpları, normatif stereotipler aracılığıyla sürekli izlenip düzenlenmekten alır.

Bauman'ın altını çizdiği "kimlik inşası" perspektifinden bakıldığında başörtüsü, bireyin hem kendine hem topluma yönelik bir "performans"ı olarak işlev görür. Başörtüsü takmak, kişinin kendisini belirli bir sosyal/dini/kültürel sembol doğrultusunda "sunma" biçimidir. Bu, aktörün sahneye çıkışı gibidir. Takılan başörtüsü, kimlik performansını destekleyen güçlü bir semboldür.

Sosyal olarak; başörtüsü takan birey, hem kendi aidiyetini (inanç, etnik kimlik, cinsiyet) hem de normatif beklentileri (modernlik–geleneksellik çatışması, seküler–dini ayrımlar) dışa vurur. Bu durum, Bauman'ın "belirsizlik" çağında kimlik performanslarının "şeffaflık" ve "görünürlük" gereksinimine işaret eder. Başörtüsünün görünürlüğü; aynı zamanda izlenme, değerlendirilme, kategoriye girme gibi modern kontrol biçimlerini de tetikler.

Bauman'ın vurguladığı "kimlik seçilebilirliği" bağlamında başörtüsü çıkarmak, sembolik bir eylem olarak öne çıkar: Birey hem kendine hem topluma yönelik bir sinyal gönderir. Bu sinyal:

1. Özerklik İfadesi: "Kendimi yeniden tanımlıyorum, artık farklı bir duruştayım."
2. Güvensizlik / Kontrol: Toplumun beklentilerine uyma zorunluluğu nedeniyle eylemin zorunlu hale gelmesi (örneğin okul, iş, toplum baskısı).

Bauman'ın öne sürdüğü gibi, akışkan modern birey, seçim yapıyormuş gibi görünür; fakat normatif ve yapısal baskılar nedeniyle seçtiği seçenekler sınırlıdır. Yani

başörtüsünün çıkarılması, özgür bir yeniden tanımlama eylemi kadar, bir baskıya teslimiyete de dönüşebilir. Bu açıdan "kimlik inşa süreci" hem bireysel devinim hem de yapısal kısıtlama arasında bir gerilim olarak ortaya çıkmaktadır (Solmaz, 2020).

Başörtüsü üzerinden tanınmak veya tanınmamayı tercih etmek, kimlik krizini ve aidiyet arayışını tetikleyebilir. Bauman'ın görüşünde bu, modern toplumda sıkça karşılaşılan bir durumdur: birey, kimliğinin anlamını sürekli yeniden sorgular. Başörtüsünü takmak ya da çıkarmak, bu aidiyet arayışının bir sembolik aracıdır:

1. Takmak → "Dini/etnik aidiyetimle barış halindeyim."
2. Çıkarmak → "Seküler, profesyonel, kamusal alanla kendimi uyumlu hissediyorum."

Bu kararlar, bireyi kesin bir kimlik noktasına sabitlemez; aksine, geçici normlarla ilişkilenmesini sağlar. Bauman'a göre bu, modern bireyin "kararsız aidiyetler"le savaş verdiği, bireyin kendini sürekli "deneyim ve yeniden kurgu"ya tabi tuttuğu süreçtir.

Bauman'ın analizinde beden, modernitenin kontrol aparatlarının merkezidir. Başörtüsü takmak ya da çıkarmak, bireyin devlet, pazar, medya gibi yapılar tarafından nasıl biçimlendirildiğini gösterir. Beden, "ne tür biri olmak istiyorum?" sorusunu hem bireye hem toplumsal yapıya sorar.

Bu aşamada, Türkiye'de başörtüsü takıp çıkarmış bir kadının deneyimine dair yorum getirilebilir. Örneğin:

- Duygusal yansıma: Takarken kendini aidiyet duygusuyla güçlü hissederken; çıkarmada özgürlüğü, "başkalarının gözünde yenilenmeyi" deneyimleyebilir.
- Sosyal etkileşim: İşyerinde ya da kamusal alanda, başörtüsü olan/olmayan olarak algılandığında nasıl roller üstlenildiği.
- Dikotomiler: Modern/geleneksel, görünür/görünmez, özgürlük/baskı ekseninde hissedilen ara alanlar.

Bauman’ın kimlik kavramı burada aktarım bulur: deneyim, yalnızca sembolik aktarımdan ibaret değildir; duygu, algı ve toplumsal pozisyona dair bütünsel bir yeniden kurgu sürecidir.

Bauman’ın modernitede bireyin disiplin altına alınması ve gözetlenmesi fikri, başörtüsü meselesinde açıkça görülebilir. Başörtüsü takan kadınlar, bu seçimleri üzerinden sürekli bir toplumsal bakışa maruz kalırlar. Modern devlet yapıları, eğitim kurumları ya da kamu alanları bu sembol üzerinden kadını denetleyebilir ya da dışlayabilir. Aynı zamanda, başörtüsünü çıkaran bir kadın da başka bir kontrol mekanizmasıyla karşılaşır; bu defa ait olduğu topluluğun ahlaki, dini ya da kültürel yargılarıyla yüzleşmek zorunda kalabilir. Yani birey, hem takarken hem çıkarırken bir tür görünmez gözetim altındadır. Bauman’ın sözünü ettiği şekliyle, kendi kendini denetlemeye zorlanan bir öznedir.

Bauman’ın akışkan modernlik kavramı, kimliğin sabit olmaktan çıkıp sürekli yeniden tanımlandığı bir dönemi anlatır. Başörtüsü gibi bir simge, bu değişken kimlik inşasında hem bir aidiyet hem de bir fark yaratma aracı olabilir. Ancak bu değişim çoğu zaman bireyin "özgür seçimi" olarak görülse de, Bauman’ın altını çizdiği gibi, bu özgürlük aslında büyük oranda toplumsal normlar tarafından şekillendirilmiş bir seçimdir. Başörtüsünü çıkaran bir kadının özgürleştiği varsayımı, tıpkı takan bir kadının "geleneksel" ya da "baskı altında" olduğu varsayımı gibi, bireyi homojen kalıplara sokan ve onu toplumsal kontrol mekanizmalarıyla biçimlendiren yaklaşımlardır.

Tüketim toplumunda birey, görünümünü ve kimliğini arzulara göre şekillendirmeye teşvik edilir (Kahraman, 2016). Başörtüsü de bu anlamda sadece dini bir vecibe değil, aynı zamanda bir kimlik göstergesi, bazen bir politik duruş, bazen de bir yaşam tarzı tercihi olarak sunulabilir. Moda, sosyal medya ya da popüler kültür aracılığıyla bu sembol yeniden üretilir ve pazarlanır. Bu süreçte, başörtüsünü takmak da çıkarmak da bireysel özgürlük gibi görünse de, aslında bireyin kabul görmek için sürekli uyum sağlamak zorunda bırakıldığı Bauman’ın tanımladığı o akışkan ve güvencesiz dünyaya işaret eder.

Sonuç olarak, Bauman'ın toplumsal kontrol anlayışı, başörtüsünün yalnızca bir kıyafet tercihi değil, bireyin toplumla ilişkisini yöneten karmaşık iktidar, norm ve kimlik ağlarının bir düğüm noktası olduğunu gösterir. Takmak ya da çıkarmak, yalnızca kişisel bir karar değil; aynı zamanda görünmez bir denetimin, öz disiplinin ve sürekli kimlik pazarlığının bir ürünüdür.

2.1.3. Anthony Giddens'ın Modernleşme ve Bireyselleşme Yaklaşımları

Giddens, modernizm üzerine oldukça yazmış ve bu konuda tanınan bir sosyolog olmuştur. Modernizmin birey üzerindeki etkisine eğilmiştir fakat bunu dar bir açıdan değil, sosyal yapılardaki değişimler, bireyin kimlik inşası gibi durumları da değerlendirmiştir. Ona göre modernlik, 17. yüzyılda Avrupa'da başlayarak sonrasında neredeyse tüm gezegenimiz denilebilecek bir alanı etkisi altına alan "toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimidir (Giddens, 1994, s. 9)." Giddens'ın modernlik üzerine söyledikleri oldukça kapsamlı olsa da bizim çalışmamızın sınırlılıkları içerisinde ve konumuza uygunluğu bakımından, daha çok, modern dünyada bireylerin anlam dünyasının nasıl değiştirdiği ve benliklerini nasıl adlandırdıkları üzerinde durulacaktır.

Giddens'a göre geleneksel topluma nispetle modern toplumdaki bireylerin bireysel sorumlulukları artmıştır. Bu, diğerine karşı sorumlu olmaktan ziyade kendine yönelik bir sorumluluktur. Giddens, yaygın şekilde post-modern çağ diye adlandırılan döneme geç modern çağ demiştir. Ona göre bahsettiği bu çağda bireylerin benlik algısı daha gelişmiştir ve bu gelişmeyi de "ahlaki yoksunluk koşulları"na bağlamıştır (Giddens, 2010, s. 214). Bu noktada, Sennett'in "karakter aşınması" olarak adlandırdığı durumu örnek göstermiş ve geç modern çağda narsizmden bahsetmiştir. Bireyin, yalnızca birey olmayı ve bireysel deneyimini ön plana çıkarmasını geç modern çağın bir getirisi olarak görmüştür. Narsist birey, ikili ilişkilerden ve toplumsal ilişkiden kaçınıp kişisellikten uzak deneyimi ziyan olarak görmektedir ona göre (Giddens, 2010, s. 216). Bizim bireyselleşme yahut kimliğin yeniden inşası dediğimiz süreç, işte bu anlayışla bağlantılı

görülebilir. Bireyler, toplumun beklentilerinden ziyade kendi arzularına ve benliklerine yönelmiş durumdadır. Modernizm ile birlikte toplumsal bağların zayıflaması ve toplumun birey üzerindeki denetiminin azalması, bireyin görece daha "özgür" seçimler yapıp, daha bağımsız eylemlerin peşine düşmesine imkân sağlamıştır. Bu yine de bireyin toplumsal denetimden tamamen azade olabileceği anlamını taşımamaktadır. Giddens'a göre (Giddens, 2010, s. 222) geç modern dönemin kurumları, hem çeşitli imkânlar hem de yüksek düzeyde etkili riskler barındıran karmaşık bir toplumsal yapı ortaya çıkarır. Ancak bu yapı, bireyin müdahalesine tamamen kapalı ya da erişilemez değildir. Soyut sistemler gündelik yaşamın derinliklerine nüfuz ettikçe, bireylerin bu sistemlere verdikleri tepkiler, onların toplumsal ilişkiler ağına sonsuz çeşitlilikte katılım göstermelerine olanak tanır.

Anthony Giddens'a göre modernleşme, yalnızca sanayileşme, kentleşme ve teknolojik gelişme gibi yapısal dönüşümlerle açıklanamayacak kadar karmaşık bir süreçtir. Modernlik, bireyin yaşamının refleksif biçimde yeniden yapılandırıldığı, geleneksel normların çözülerek bireysel tercihler üzerinden yeniden kurulduğu bir dönemdir. Bu bağlamda Giddens, modernleşmeyi sadece maddi dönüşümler üzerinden değil, bireyin özneleşme süreciyle birlikte kavramsallaştırır.

Giddens'ın üzerinde durduğu bir diğer önemli kavram refleksivitedir. Refleksivite, bireyin yaşamı üzerine sürekli düşünmesi, kendisini sürekli yeniden tanımlaması anlamına gelir (Taş, 2024). Modern birey, geleneksel yapılar tarafından belirlenmiş bir hayatı yaşamak yerine, kendi kimliğini sürekli olarak sorgulamak, yeniden inşa etmek ve toplumsal bağlamda bu kimliğe göre hareket etmek zorundadır. Bu süreçte başörtüsü, yalnızca dini bir vecibe değil, aynı zamanda bir kimlik göstergesi, bir toplumsal duruş, hatta bir politik sembol haline gelir.

Özellikle başörtüsünü çıkarmak eylemi, Giddens'ın bahsettiği modernliğin çelişkilerini ve ikilemlerini çok net biçimde yansıtır. Bu eylem, bazı bireyler için özgürleşme ve bireyselleşme anlamına gelirken, bazıları için ise aidiyetin kaybı,

toplumsal baskıya boyun eğme ya da kimlikten kopuş gibi anlamlar taşıyabilir. Bu noktada bireyin verdiği karar, sadece kişisel değil, aynı zamanda toplumsal, kültürel ve siyasal bağlamlar içinde şekillenir. Giddens'ın refleksif modernlik anlayışı[2] tam da bu noktada açıklayıcıdır: Birey kendi hayatını tasarlamak zorundadır, fakat bu tasarım süreci, belirsizlikler ve çelişkilerle doludur.

Giddens'ın modernlik anlayışındaki temel unsurlardan biri zaman-mekân ayrışmasıdır. Geleneksel toplumlarda bireyin kimliği ve davranış biçimleri daha çok yerel bağlamlarla ve kolektif normlarla belirlenirken, modern toplumlarda birey, bu sınırların dışına çıkarak daha geniş bir sosyal ve kültürel evrende konumlanır. Bu durum, bireysel kimliklerin ve dini pratiklerin de dönüştüğü bir süreci beraberinde getirir. Örneğin, başörtüsü takmak ya da çıkarmak gibi dini ve kültürel pratikler, modernlik içinde yalnızca inanç temelli bir tercih olmanın ötesine geçerek, bireyin kimliğini, toplumsal aidiyetini ve hatta toplumsal müzakeredeki konumunu ifade eden sembolik bir eyleme dönüşür.

Başörtüsünü takmak ya da çıkarmak gibi bireysel tercihler, artık geleneksel otoriteler tarafından değil, bireyin kendi düşünsel süreci, sosyal çevresi, medyadan aldığı etkiler, toplumsal normlar ve kişisel deneyimleri tarafından yönlendirilir. Bu durum, modern bireyin sürekli olarak kimliğini yeniden müzakere etmek zorunda kaldığını ve bu sürecin çoğu zaman gerginlik, belirsizlik ve toplumsal baskılarla iç içe geçtiğini gösterir.

Anthony Giddens'a göre bireyselleşme, modern toplumların merkezinde yer alan yapısal bir dönüşümdür. Geleneksel toplumlarda bireyin kimliği, aile, din, toplumsal sınıf gibi sabit referans noktaları tarafından şekillendirilirken, modern toplumda birey, kimliğini kendi seçimleriyle kurmak zorundadır. Bu durum, Giddens'ın "refleksif özne" anlayışını gündeme getirir: Birey artık sadece toplumun ürünü değil, aynı zamanda kendi yaşam öyküsünün yazarıdır (Binici, 2013).

[2] Bkz. Sığın, A. (2021). Ulrich Beck ve Anthony Giddens'ın Risk Toplumu Kavramsallaştırması Işığında Sosyal Medya ve Bilginin Güvenliği ve Gizliliği İlkesi. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, *13*(24), Article 24.

Modern bireyselleşme sürecinde birey, geçmişin kesin doğruları yerine, sürekli olarak seçim yapma ve bu seçimlerin sorumluluğunu taşıma zorunluluğuyla karşı karşıyadır. Bu, görünürde özgürleştirici bir süreçtir; ancak aynı zamanda kimlik krizleri, aidiyet kaygısı ve varoluşsal belirsizlik gibi zorlukları da beraberinde getirir. Giddens'a göre bu yeni birey tipi, yaşamını bir "proje" olarak görmekte, sürekli olarak kendi yaşam tarzını, değerlerini ve ilişkilerini gözden geçirerek kimliğini inşa etmeye çalışmaktadır.

Bu teorik çerçeve, başörtüsü takma ve çıkarma gibi kişisel ancak aynı zamanda toplumsal anlamlar taşıyan kararlar için oldukça açıklayıcıdır. Başörtüsünü takmak, bazı bireyler için dini bir inancın ifadesi, bazıları için ise bir aidiyet göstergesi ya da politik bir duruştur. Aynı şekilde başörtüsünü çıkarmak da sadece bireysel bir tercih değil; toplumsal baskılara, modern yaşam biçimlerine veya kişisel dönüşümlere bir tepki olabilir. Burada birey, gelenekten gelen bir normu sorgulamakta, bu normla olan ilişkisini yeniden yapılandırmakta ve kendi kimliğini refleksif biçimde yeniden inşa etmektedir.

Giddens'ın bireyselleşme anlayışı çerçevesinde başörtüsü, artık yalnızca dinin bir buyruğu olmaktan çıkıp bireyin kendi yaşam projesinin bir parçası haline gelir. Kimi birey için bu, inançla daha derin bir bağ kurma anlamına gelirken, bir diğer birey için inançla olan mesafenin artması veya başka değerlerin öncelik kazanması anlamına gelebilir. Bu dönüşüm, bireyin hem iç dünyasında hem de toplumsal çevresinde yaşadığı değişimleri yansıtan bir aynadır.

Ayrıca, bireyselleşme süreci kadınlar açısından daha da karmaşık hale gelir. Özellikle Türkiye gibi hem modernleşme sürecinde olan hem de geleneksel yapıları koruyan toplumlarda, başörtüsü takmak ya da çıkarmak sadece kişisel değil, toplumsal cinsiyet, politik aidiyet, aile yapısı ve medya temsilleri gibi birçok faktörün etkisiyle şekillenir. Giddens'ın bireyselleşme anlayışı, bu çok katmanlı yapıyı çözümlemek için güçlü bir kuramsal araç sunar.

Bireyin üzerindeki toplumsal etkinin görece azalması, bir taraftan da endişe doğurmaktadır Giddens'a göre. Bireyin toplumdan uzaklaşması, bir taraftan riski de beraberinde getirmektedir. Bu noktada belirsizlikler kaygı doğurmakta ve bu kaygı ile özgürlük arasında bir denge kurmak zorlaşmaktadır. Çünkü birey aslında bir taraftan da toplumsal olarak onaylanmayı arzu etmektedir. Biz de çalışmamızda kadınların başörtüsünü çıkarma deneyimini bu açıdan değerlendirmeye çalışacağız. Bireyin başörtüsünü çıkarması kişisel bir tercih, özgürlük ve bireysellik arayışı olarak görülebilecekken toplumsal destek görmesi yahut görmemesinin ne tür bir etkisi olabileceğine değineceğiz.

Anthony Giddens'ın yapılandırma kuramı, birey ve toplumsal yapı arasındaki karşılıklı etkileşimi merkeze alır. Giddens, toplumsal yapıların bireylerin eylemleriyle sürekli yeniden üretildiğini ve dönüştüğünü savunur. Bu perspektif, bireyin pasif bir yapı unsuru olmadığını, aksine toplumsal düzenin hem ürünü hem de üreticisi olduğunu ortaya koyar.

Modernleşme ve bireyselleşme bağlamında, bu dinamik ilişki özellikle belirginleşir. Bireyler, geleneksel normlar ve yapılar içinde şekillenirken, aynı zamanda bu yapıların sınırlarını zorlayabilir, değiştirebilir ya da yeniden yorumlayabilirler. Başörtüsü pratikleri bu açıdan anlamlıdır; çünkü başörtüsü takmak veya çıkarmak, hem toplumsal normlara bir uyum ya da karşı duruş hem de bireysel kimlik ve özgürlük ifadesidir.

Türkiye gibi modernleşme sürecindeki toplumlarda başörtüsü meselesi, yapısal bir çatışmayı yansıtır. Geleneksel dini normlar ile modern laik devlet yapıları arasında sıkışan birey, başörtüsü üzerinden kendini ifade eder. Bu pratik, sadece bireysel bir seçim değil, aynı zamanda toplumsal yapıya yönelik bir okuma ve müdahaledir. Başörtüsünü takan kişi, kimi zaman aidiyetini ve inancını güçlendirirken; başörtüsünü çıkaran kişi, modernleşme ve bireyselleşme sürecinde yeni bir kimlik arayışını temsil eder.

Giddens'ın vurgu yaptığı gibi, bireyin eylemleri sadece yapısal normların bir tekrarı değil, aynı zamanda bu normların sürekli yeniden üretimi ve dönüştürülmesidir. Başörtüsü pratikleri, bu dönüşümün somut örneklerindendir. Kadınların başörtüsünü takması veya çıkarması, toplumsal yapının değişen dinamiklerine yanıt olarak ortaya çıkar ve aynı zamanda bu yapıyı yeniden şekillendirir.

Bu bağlamda, başörtüsü hem bir güven ve aidiyet göstergesi, hem de modern bireyin karşılaştığı riskler ve belirsizliklerle mücadele biçimidir. Giddens'ın risk toplumu kavramı, başörtüsü meselesinde de geçerlidir: Birey, modern yaşamın getirdiği karmaşık sosyal ve kültürel riskler arasında kendi yolunu bulmaya çalışırken, bu sembolik eylem aracılığıyla kendini koruma ve ifade etme yolları arar.

Anthony Giddens'ın modernleşme ve bireyselleşme kuramları, sosyal bilimler alanında önemli bir yere sahip olmakla birlikte çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Bu eleştiriler, hem teorik çerçevenin sınırlılıkları hem de uygulamadaki yansımaları açısından değerlendirilmiştir.

Birinci eleştiri, Giddens'ın birey merkezli yaklaşımının, toplumsal yapıların belirleyiciliğini yeterince vurgulamaması yönündedir. Giddens'ın refleksif özne kavramı, bireye geniş bir özerklik atfederken, özellikle kültürel, ekonomik ve siyasi baskıların birey üzerindeki sınırlayıcı etkileri kimi eleştirmenlerce göz ardı edilmiş olarak görülür. Örneğin, başörtüsü takma veya çıkarma kararlarının bireysel seçim olarak vurgulanması, kadınların karşılaştığı sosyal, ailevi veya devlet baskılarını gözden kaçırabilir. Bu durum, özellikle ataerkil yapılar ve devlet politikaları gibi güç ilişkilerini analiz etmede yetersiz kalabilir.

İkinci olarak, Giddens'ın risk toplumu ve refleksif modernlik kavramlarının evrenselliği sorgulanmaktadır. Modernleşmenin farklı coğrafyalarda ve kültürlerde heterojen biçimlerde ortaya çıktığı ve bireyselleşme süreçlerinin homojen olmadığı vurgulanmaktadır. Başörtüsü örneğinde de görülebileceği gibi, Türkiye gibi farklı

modernleşme deneyimleri yaşayan ülkelerde, modernleşme ve bireyselleşme süreçleri Batı merkezli teorilerle tam olarak açıklanamayabilir.

Ayrıca, Giddens'ın kuramı, toplumsal değişimlerin hızlı ve sürekli olduğunu savunurken, geleneksel yapılar ve kültürel normların dönüşümünün bazen daha yavaş ve dirençli olduğunu ihmal edebilir. Bu, başörtüsü gibi sembolik pratiklerde açıkça görülür; çünkü bu tür pratikler hem modern bireysel tercihlerle hem de tarihsel, kültürel mirasla iç içe geçmiştir.

Öte yandan, Giddens'ın modernleşme ve bireyselleşme üzerine geliştirdiği teorik araçlar, toplumsal dinamiklerin karmaşıklığını anlamak ve birey-toplum etkileşimini kavramsallaştırmak açısından güçlüdür. Refleksivite, yapılandırma ve risk gibi kavramlar, bireylerin modern toplumda yaşadığı çelişkileri açıklamada önemli katkılar sağlar. Başörtüsü meselesinin çok boyutlu doğasını anlamada, bu kavramsal çerçeve esnek ve açıklayıcıdır.

Giddens'ın yaklaşımı modernleşme ve bireyselleşme analizlerinde önemli bir temel oluşturmakla birlikte, sosyal gerçekliğin tüm karmaşıklığını ve farklı kültürel bağlamları tam anlamıyla kapsamak için diğer teorik perspektiflerle birlikte değerlendirilmelidir. Başörtüsü örneğinde olduğu gibi, bireysel tercihlerin toplumsal yapı ve güç ilişkileriyle iç içe geçtiği durumlarda, çok katmanlı bir analiz gereklidir.

Anthony Giddens'ın modernleşme ve bireyselleşme kuramları, çağdaş sosyolojide birey ve toplum ilişkisini anlamada önemli kavramsal araçlar sunmaktadır. Giddens, modernliğin dinamik, çelişkili ve çok boyutlu yapısını ortaya koyarken, bireyin bu süreçte aktif ve refleksif bir özne olduğunu vurgular. Bu yaklaşım, geleneksel yapıların çözülüşü ve bireysel kimlik inşası süreçlerini açıklamada güçlü bir teorik zemin sağlar.

Başörtüsü pratikleri üzerinden yapılan değerlendirme, Giddens'ın modernleşme ve bireyselleşme anlayışının somut bir örneğini oluşturur. Başörtüsü takmak ya da çıkarmak, salt bireysel bir tercih olmaktan çıkıp, toplumsal yapıların, kültürel normların ve bireysel kimlik arayışlarının kesiştiği karmaşık bir sosyal eyleme dönüşür. Bu durum, modern bireyin yaşamını sürekli olarak yeniden müzakere etme zorunluluğunu ve bu sürecin getirdiği belirsizlikleri gözler önüne serer.

Ancak, Giddens'ın birey ve yapı arasındaki dengeyi kurma çabası, bazı eleştirilerle karşılaşmıştır. Bireyin özerkliği ve refleksivitesi ön plana çıkarılırken, toplumsal yapıların ve güç ilişkilerinin birey üzerindeki sınırlayıcı etkileri zaman zaman yeterince dikkate alınmamaktadır. Bu eksiklik, özellikle başörtüsü gibi toplumsal cinsiyet, din ve siyaset gibi alanların kesiştiği konularda daha kapsamlı analizlerin yapılmasını gerektirir.

Sonuç olarak, Giddens'ın modernleşme ve bireyselleşme yaklaşımları, modern toplumların karmaşık yapısını anlamak için vazgeçilmez bir referans noktasıdır. Başörtüsü meselesi gibi somut örnekler, bu kuramların uygulamadaki gücünü ve sınırlarını bir arada göstermektedir. Bu tür çok katmanlı sosyal pratiklerin analizinde, Giddens'ın kuramsal çerçevesinin diğer sosyal teorilerle desteklenerek kullanılması, daha derinlemesine ve kapsayıcı sonuçlar elde edilmesini sağlayacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

ÖRTÜNMENİN TARİHİ

3.1. Eski Uygarlıklardan Yakın Tarihe Dek Örtünme

Örtünme, sandığımız kadar yeni bir eylem olmayabilir. Bittabi, günümüzdeki anlamıyla olmasa da eski uygarlıklarda da örtünme biçimleri olduğu araştırmalarla bulunmuştur. Çeşitli uygarlıklarda ve çeşitli dönemlerde, coğrafyanın gerekliliklerileyle de bağlantılı olarak örtünme biçimleri değişmiştir. Örtünme, farklı amaçlar gütse yahut farklı anlamlar taşısa da tarihten günümüze gelen önemli bir sosyolojik olgu olmuştur. Çalışmamızın bu bölümünde eski uygarlıklardan günümüze dek örtünme biçimleri ve anlamlarına dair bir kronoloji çizilmesi amaçlanmaktadır.

3.1.1. Mezopotamya'da Örtünme

Mezopotamya bilinen en eski uygarlıkların bulunduğu yerdir. Fırat ve Dicle nehirleri arasında kalan bölge Mezopotamya olarak adlandırılmaktadır. Günümüzde Irak, Suriye'nin kuzeydoğusu ve Türkiye'nin güneydoğusu bahsedilen bu bölgede yer almaktadır (Pollock, 2017, s. 15). Bu topraklar, medeniyetin doğuşuna sahne olmuştur. Sümerler, Akadlar, Babiller, Asurlar bu topraklarda yaşamışlardır. Dolayısıyla toplum hayatına dair ilk nüveleri aradığımızda gözümüzü bu topraklara ve bu toprakların tarihine çevirmek gerekmektedir. Arkeolojik ve antropolojik araştırmalar, göstermektedir ki bu tezin konusu olan örtünmenin tarihi de Mezopotamya'ya uzanmaktadır. Mezopotamya çeşitli uygarlıklara ev sahipliği yapmıştır. Bu çalışmada ise örtünme bakımından önemli yere sahip olduğu düşünülebilecek uygarlıklardan bahsedilecektir. Mezopotamya'da örtünme, toplumsal normların bir ifadesi olmakla birlikte sınıf farklılıklarının da bir

göstergesi olarak ele alınabilir. Kimin örtüneceğinde hem cinsiyet hem de statü belirleyici olmuştur.

Yazının Sümerler tarafından icat edildiği bilinmektedir. Şüphesiz ki yazının icadı, tarihin öğrenilebilmesi için önemli bir gelişmedir. Sümerlerin yazıyı icat etmesi ve kanunlarını yazması, o döneme dair bir ışık tutmaktadır. Yazıyı sosyal olayları belgelemek için de kullanmıştır Sümerler. Örtünme konusunda da Sümer kaynakları bize yardımcı olmaktadır. Mezopotamya'da kadınların yaşamına dair bilgi alabileceğimiz kaynakları ise arşivler ve çivi yazılı belgeler oluşturmaktadır (Arslantaş & Septioğlu, 2016). Sümerlerin yazıya döktüğü kanunlar kadınların toplumdaki yerini anlamak için de bizim için önemli bilgiler sunmaktadırlar. Bu kanunlara baktığımızda örtünün önceleri tapınaktaki hayat kadınları tarafından kullanıldığı ve bu örtünün amacının hayat kadınlarını diğer kadınlardan ayırmak olduğu görülmektedir (Çığ, 2005, s. 29). Sonrasında, Orta Asur dönemi kanunlarına baktığımızda ise şu maddeyi görmekteyiz:

> *"Hem boşanmış kadınlar, hem evli kadınlar ya da Assur'lu kadınlar, sokağa çıkarken başlarını açmamış olacaklardır. Adamın kızları ya bir şal ya bir giysi veya bir gulinu (bir tür giysi) ile örtülü olmalıdırlar. Başları açık olmayacaktır. ... ... (Belki evin içinde?) örtünmeyecekler, yalnız olarak sokağa gittiklerinde örtüneceklerdir. Sahibi ile sokağa giden cariyeler örtülüdürler. Kocaya varan qadistular, sokakta örtünmelidirler. Kocaya varmamış olanların sokakta başları açıktır, örtünmemelidir. Fahişe örtülü değildir, başı açıktır. Örtülü bir fahişeyi gören olursa, onu tutuklayacak, şahitler çıkaracak, saray mahkemesine onu götürecek, ziynetlerini almayacaklar, onu yakalayan elbisesini alacaktır. Ona elli sopa vuracaklar, başına zift dökecekler. Eğer bir adam örtülü bir fahişeyi görür, onu serbest bırakır (yakalamaz) ve saray mahkemesine götürmezse o adama elli sopa atılacaktır. Onu ihbar eden elbisesini alacak, kulaklarını delecek, iplik geçirecekler, arkasına bağlayacaklar. Bir ay süreyle kralın haberciliğini yapacaktır. Kadın esirler*

örtünmeyecekler, örtülü cariyeyi gören, yakalayacak ve onu saray mahkemesine götürecektir. Kulaklarını kesecekler. Onu yakalayan elbisesini alacaktır. Eğer bir adam örtülü bir esire görür ve onu serbest bırakır (da) o, yakalanmaz ve saray mahkemesine götürülmezse, onu (adamı) suçlayıp ispat ettikten sonra ona elli sopa atacaklar, kulaklarını kesecekler, iplik geçirecekler, ensesine bağlayacaklar. Onu ihbar eden elbisesini alacak, o adam bir ay süreyle kralın haberciliğini yapacaktır (Tosun & Yalvaç, 1989, s. 252)."

Bu maddeden anlaşılacağı üzere, örtünmenin anlamı değişmiştir. Önceleri hayat kadınlarını "normal" kadınlardan ayırt etmek için hayat kadınları örtünürken, bu kanunla birlikte "normal" kadınların örtünmesi emredilerek hayat kadınlarının örtünmesi yasaklanmıştır. Maddeyi okuduğumuzda görüyoruz ki kadının örtüsüne bekçi olarak ise erkekler belirlenmiş, örtünün idaresi onlara yüklenmiştir. Buradan hareketle örtünün bir ataerki aracı olarak da kullanılabildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Muazzez İlmiye Çığ ise bu maddenin, evli olarak meşru cinsel ilişki yapan kadınların da mabet fahişleri ile aynı düzeye çektiğini ifade etmiştir (Çığ, 2005, s. 29).

Evlilik akdinin gerçekleşmesi de yukarıda alıntıladığımız 40. Madde ile bağlantılı olarak 41. Maddede açıklanmıştır. Bu maddeye göre erkek, beş-altı arkadaşının önünde, evlendiği kadının başını örtmekte ve bu evliliğin ilanı olarak belirlenmektedir:

"Eğer bir adam esirtu'sunu örtmek isterse beş veya altı arkadaşını oturtup onların önünde onu örtecek "o benim karımdır" diyecek, o, onun karısı olacaktır. Adamların önünde örtülmeyen ve kocası "bu karımdır" demeyen esirtu, eş değildir, esirtu'dur. Eğer adam ölürse, örtülü karısının evlatları yoksa esirtu'ların evlatları (öz) evlattır ve hisselerini alacaklardır (Tosun & Yalvaç, 1989, s. 252)."

Bu madde de bir önceki madde gibi göstermektedir ki örtünün uygulayıcısı ve onaylayıcısı olarak yine erkekler belirlenmiştir. Bununla birlikte, örtü, kadının aidiyetini

ilan eden bir sembol olarak kullanılmıştır. Bu, örtünün Mezopotamya uygarlıklarında ataerkinin bir aracı olduğunu ve aynı zamanda bu durumun kanunlarla garanti altına alındığını da göstermektedir.

Bunların yanında muhalif görüşler de bulunmaktadır. Örneğin, Bayram ve Kahya (2019) Çığ'ın yazdığı biçimde ve görece kabul görmüş olan, örtünün tapınak hayat kadınlarından geldiği görüşüne karşı çıkmaktadır. Onlara göre, Çığ, faydalandığı kaynaklardaki bilgileri yanlış yansıtmakta ve yanıltıcı ifadelerde bulunmaktadır. Bunu yaparken Çığ'ın kitabındaki tutarsızlıklardan bahsederek verilen bilgileri yanlışlamaktadırlar.

3.1.2. Antik Yunan'da Örtünme

Antik Yunan'da toplumun sınıflı olduğu, kölelik geleneğinin hüküm sürdüğü bilinmektedir. Bu, maddi olarak daha kuvvetli olanların daha az kuvvetli olanları emrine alması ve bir nevi onların sahibi olması anlamını taşımaktadır. Antik Yunan Atina'sında kölelik iki türlü bulunuyordu: Devlet köleliği ve borç köleliği (Yılmazcan, 2017). Kadınlar ise köle olmasa yani özgür dahi olsalar bile yalnızca yakın akrabaları tarafından görülebiliyorlardı. Kadınlar ve erkeklerin hayatları ayrı şekilde dizayn edilmiş gibiydi. Erkekler daha çok dışarıda vakit geçirip sosyal hayata katılırken kadınlar genelde domestik alanlarda bulunuyordu. Ev içinde çocukların bakımından ve kölelerin yönetiminden sorumlu olan kadınlar, sokağa çıktıkları zaman ise kıyafetleri dışarıdaki erkekler tarafından tanınmalarını engelleyecek biçimde olurdu (Gerçek, 2008).

Antik Yunan'da bir örtü biçimi olarak bahsedebileceğimiz bir diğer şey ise peçedir. "Kredemnon" ya da "kalyptre" olarak adlandırılan bu giysi, şal biçiminde omuzlar üzerine atılmakta ve gerekli durumlarda başın üzerine kolayca çekilebilmektedir. Bununla birlikte peçe görevi de vardır yani yüzü de örtebilirdi. Kadınlar bu peçeyi örtünmeden evden çıkmazlardı (Yıldırım, 2009). Tabii ki örtü biçimleri iklimle çok yakından alakalıdır. Bahsedilen bu şal tipi örtü, bir iğne ya da broşla tutturulmuş değildir

ve ince, açık renkli kumaşlardan yapılmaktadır. Akdeniz iklimi göz önünde bulundurulduğunda örtünün yapısının böyle olması mantıklı gözükmektedir.

2019 yılında ülkemizde yapılan kazılarda Karya bölgesinde Helenistik döneme ait heykeller bulunmuştur. Bu bölge şu an Muğla ilimizin sınırlarında bulunmaktadır. Bulunan heykelin vücut kısmı maalesef tahrip olmuştur fakat baş kısmında başörtüsü olduğu görülmektedir (Sevmen, 2023).



Resim 5: Koranza Araştırmalarında Bulunan Başörtülü Kadın Heykeli

Yapılan arkeolojik araştırmalar sonucu bulunan tarihi kalıntılar, örtünmenin tarihinin son derece eski olduğu kanısını güçlendirmektedir. Muhakkak, örtünmenin amaçları değişiklik göstermektedir. Yukarıda bahsettiğimiz kazıda bulunan heykele dair görüşler, başörtüsünün bir statü göstergesi olarak kullanıldığı yönündedir (Sevmen, 2023). İleride bahsedeceğimiz üzere örtünmenin tarihi çok eski olsa da anlamı sabit kalmamış; geleneklere, inançlara göre değişkenlik göstermiştir.

3.1.3. Bizans'ta Örtünme

Yukarıda bahsedildiği üzere, Yunan toplumları sınıflıydı ve bu hem köle-efendisi şeklindeydi hem de kadın-erkek ayrımı bulunuyordu. Yunan'da atılan bu

ideolojik temeller, Bizans'ın üstüne kurulduğu temeller olmuştur. Bizans da tıpkı Yunan gibi cinsiyet temelli ayrım ve statü farklılıklarının olduğu bir coğrafya olmuştur. Bizans'ta imparator olan I. Aleksios Komnenos'un kızı Anna Komnèna tarafından yazılan eser, Bizans İmparatorluğunda kadın ve erkeğin yerinin nasıl olduğuna dair önemli bilgiler içermektedir. Anna Komnèna, hakkı olduğu halde kadın olduğu için tahta çıkamayınca bu gerçekliğin unutulmaması adına bahis konusu eseri kaleme almıştır. Bu eser, 330-1453 yılları arasında Bizans'ta kadının nasıl ikinci sınıf vatandaş olarak görüldüğünü anlatmaktadır (Canko, 2018). Daha ilkokul yaşındayken, okulda eğitim yaşı geldiğinde, kız çocuklarının oğlan çocuklarının aksine okula gidemediği ve eğitimlerini evde aldıkları yazmaktadır. Eğitimin içeriği ise dini ağırlıklıdır. Bu eserin, Bizans'ın ayrıcalıklı sınıfından bir kadının elinden çıkması ise ayrıca önem arz etmektedir. Bu, bize göstermektedir ki kadın soylu da olsa kadın olduğu için arka plana atılmıştır ve ayrımcılık görmüştür.

Bizans'ta kadının domestik alanda kalmasını ve yaşamını böyle sürdürmesini öngören tek şey gelenek değildi, aynı zamanda dini temellere de dayanıyordu. İncil, I. Timoteyus, 2: 14; Tevrat, Yaratılış, 2: 4-25; Tevrat, Yaratılış, 3: 1-24'e göre Havva karakterinden yola çıkılarak, kadının Adem'i "kandıran" niteliği ön plana alınmış ve kadına bakış bu yönde şekillenmiştir. Bu yolla kadının "aldatan" ve arzularına hâkim olamayan bir varlık olduğu inancı yaygınlaşmıştır (Yağız, 2024). Şüphesiz ki bu inanış yahut algılayış biçimi, kadını kontrol altında tutma zorunluluğu olduğuna dair bir gerekçe olarak da görülebilmiştir. Örtü de bu kontrolün bir aracı olarak kullanılabilmiştir. Bizans duvar resimlerine baktığımızda çeşitli örtü resimleri görebilmekteyiz.



Resim 6: Meryem Ana Tasvirlerinde Başörtüsü (Kaynak: Çoruhlu ve Erdoğan, 2020

Bizans'ta başın üzerinden omuzlara sarkıtılan türde bir örtü bulunuyordu. Bu örtü "maphorion" olarak adlandırılmıştır. Kariye ve Kapadokya'da (Karanlık Kilise) bulunan tasvirlerde bu örtü biçimini görmek mümkündür.



Resim 7: Bizans'ta Başörtülü Kadınlar (Kaynak: Gerçek, 2008)

Anlatılardan hareketle söyleyebiliriz ki Bizans'ta örtünme hem din hem de gelenek kaynaklıyken bir yandan da kadının sosyal hayattaki kontrolü için kullanılmıştır.

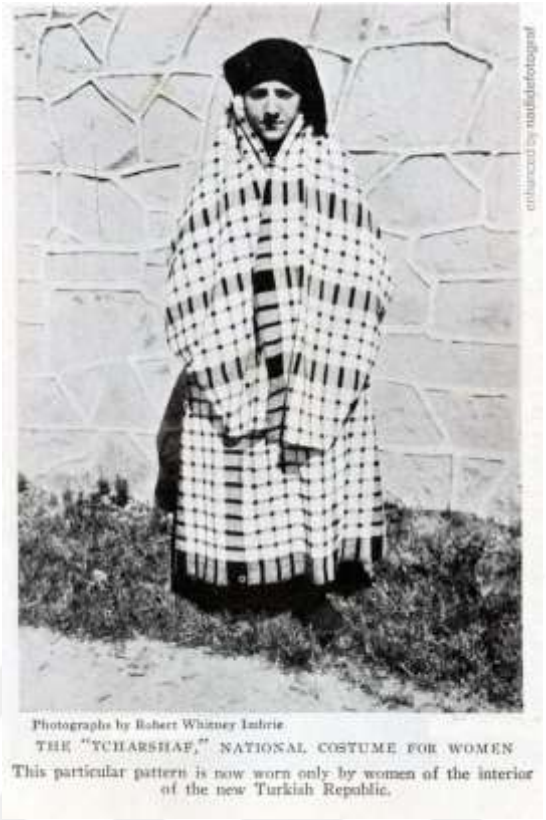
Domestik alanda kalması ve eğitimlerinin dahi bu yönde şekillenmesi gerektiği düşüncesiyle kadını bir nevi tecrit eden Bizans toplumu, kadını dışarı çıkarken örterek bir nevi denetim altında tutmuştur.

3.1.4. Osmanlı'da Örtünme

Kıyafet, bedeni örtmenin dışında sembolik olarak da anlamlar taşır. Osmanlı tarihine baktığımızda kıyafetin biçiminin, renginin vs. çeşitli anlamlar taşıdığını görmekteyiz. Osmanlı, çok uluslu bir devlet olmasından dolayı kıyafet aynı zamanda ırkın ifadesi de olmaktadır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi tarih boyunca kıyafet, aynı zamanda statü göstergesi de olmuştur. Osmanlı'da da buna benzer şekilde sarayda kullanılan renklerde, kumaşta ve biçimde kıyafetlerin halk tarafından giyilmesi yasaklanmıştır. Yasaklar, otoriterinin kuvvetinin bir göstergesidir. Yani, yasaklayanın yasaklanana üstünlüğünün ifadesidir. Osmanlı dönemine dair bilgileri dönemin seyyahlarının kaleme aldığı eserlerden edinmek mümkündür (Sezer Arığ, 2006). Fakat bu bilgiler belli bir döneme kadar vardır, Fatih Sultan Mehmet dönemi öncesine dair bilgi edinmek pek kolay değildir. Seyyahların, bürokratların vb, kaleme aldığına göre Osmanlı'da İstanbul halkı daha şık ve pahalı giysiler tercih ederken Anadolu'da daha sade bir giyim tarzı vardı. Kadınlar genel olarak şalvar, entari, hırka tarzı giyiniyordu.



Resim 8: Fransız Sanatçıların Hürrem Sultan Taklitler (Kaynak: Himam, 2013)



Photographs by Robert Whitney Imbrie
THE "TCHARSHAF," NATIONAL COSTUME FOR WOMEN
This particular pattern is now worn only by women of the interior of the new Turkish Republic.

16. yüzyılda Osmanlı kadınlarının sokak kıyafetleri ise peçe, yaşmak ve ferace olmuştur.



Resim 9: Osmanlı'da Yaşmak Örnekleri (Halis, 2019)



Resim 10: Ferace, Yaşmak ve Peçe ile Örtünmüş Osmanlı Kadını (Özdemir & Tezcan, 2024)

Fatma Aliye tarafından Hicri 1309 (Miladi 1892) yılında kaleme alınan eski adıyla Nisvan'ı İslam, yeni adıyla ise Osmanlı'da Kadın[3] adlı eser de Osmanlı'da kadınların giyimi ve özellikle örtünme hakkında bize önemli bilgiler sunmaktadır. Aliye, Osmanlı'da kadınların kullandığı başörtüsünü dinin bir gereği ve vücut hatlarını belli etmeyen elbiseleri ise örf ve adetlerin getirisi olduğunu yazmıştır (Aliye, 1982, s. 67). 1842'de dünyaya gelip 1910'da vefat eden ünlü ressamımız Osman Hamdi Bey'in tabloları da o dönemde kadınların içeri ve dışarıda nasıl giyindiğine dair bilgiler sunmaktadır.

[3] Bkz. Aliye, Fatma. *Osmanlı'da Kadın: Cariyelik, Çokeşlilik ve Moda*. 2. b. İstanbul: Bizim Kitaplar Yayınevi, 1982.



Resim 11: Feraceli Kadınlar Tablosu, 1904

Bu tabloda görüldüğü üzere, kadınlar ferace giymiş, yaşmak ve peçe kullanmıştır. Feraceler hem açık renkli hem de kapalı renkli olabilmektedir.



Resim 12: Çarşaflanan Kadınlar, 1880



Resim 13: Gezintide Kadınlar, 1887

Nazan Bekiroğlu tarafından Şair Nigar Hanım (1856-1918) üzerine yazılan kitapta bulunan Nigar Hanım görsellerinde de hem açık renkli çarşaf hem de kapalı renkli çarşaf görmek mümkündür (Bekiroğlu, 2008).[4]



[4] Görseller kitabın son sayfalarında bulunmaktadır.

Osmanlı devletinin yüzyıllarca halkının rahat içinde yaşayan bir devlet olduğu bilinmektedir. Osmanlı, zirvesini yaşadığı 16. yüzyıldan sonra ise peyderpey gerilemeye başlamıştır. 17. yüzyılın başlarına gelindiğinde Avrupa'dan her anlamda önde olan Osmanlı gerilemeye başlarken Avrupa ise karanlık çağını kapatmaya başlamıştır. Avrupa Rönesans ve reform hareketlerini yaşarken Osmanlı'nın çağı yakalayacak alternatif yollar izlemediğine dair görüşler yaygındır (Kodaman, 2007). Bunu takip eden dönemlerde Batılılaşma hareketi başlamıştır ve hem yaşayış biçimi hem de zihin dünyası bakımlarından Batı'ya benzemek amaç haline gelmiştir. Bu arzu doğal olarak giyim kuşam tarzını da etkilemiştir.

Batılılaşma, Batılıya benzeme arzusu yaygınlaşmadan evvel, kadınlar dikkat çekmemek ve kendini yabancılardan korumak gayesiyle giyinirken Batılı kadınların giyim biçimi örnek alınmaya başlandığında bu durumda değişiklikler meydana gelmiştir. Burada, kadınların nasıl bir kıyafet istediklerini tarif ettirip diktirmeyi talep ettikleri terzi belgeleri bizim için rehber olabilir. İpek, terzi defterlerine dair sunduğu bilgilerle Batılılaşma döneminde kadınların ne tür kıyafetler giymeyi arzu ettiklerine ışık tutmaktadır (İpek, 2012). Buna göre, saray kadınları genellikle Fransız modasına uygun kıyafetler diktirmeyi talep etmektedir.



Resim 14: Topkapı Sarayı Arşivlerinden Bir Örnek (Kaynak: Koç ve Koca, 2009)

Topyekûn bir görüntü değişikliği olmasa da Osmanlı kadınının kıyafetlerinin parçaları biçim ya da anlam bakımından değiştiği söylenebilir. Bunun en büyük örneği belki de yaşmaktır. Önceden kadının yüzünü örtmesi, tanınmasına engel olması gayesiyle kullanılan yaşmak, Batılılaşma döneminden nasibini almıştır. Kadınlar artık şeffaf yaşmaklar örtmeye başlamıştır. Bu yolla, tesettür ve moda arasında bir ara formül bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (Atılgan, 2024).

Tabii ki bu durumda saray sessiz kalmamış ve kadınların giyim biçimlerini, sosyal hayatta edinmeye çalıştıkları yeri eski düzenine sokmak için fermanlar buyurulmuştur (Pürmüslü, 2020). Çakır'ın Tuğlacı'dan aktardığı Ceride-i Havadis fermanında kadınların yaşmaklarını şeffaf kullanmaları ve saçlarını göstermeleri engellenmiştir. Daha iyi anlaşılması adına günümüz Türkçesi ile olan haline yer verilecektir. Eski Türkçe ile söylenmiş orijinali için Çakır'ın (2009) çalışmasına bakılabilir. Buna göre ferman şu şekildedir:

> *"Kadınların ince yaşmak kullanmamaları, göğüs ve saçlarının görünmemesi, yanlarında genç ve süslü arabacı veya seyis götürmemeleri gerekmektedir. Beyazıt Camii Şerif'in avlularında ve çarşının içinde, arabalı ya da arabasız olarak gelip etrafta dolaşan kadınların karşılarına geçerek yanlarında gezip laf atmak ve ahlaka aykırı davranışlarda bulunmak, namus ve iffet ile bağdaşmayan, Allah'ın rızasına aykırı hareketlerden sakınılması ve kaçınılması gerekir. Kadınların aralarında bile yasak kıyafet, tavır ve görünümle sokaklara çıkmamaları gerekmektedir. Bu durum, tüm taraflarca dikkat edilmesi gereken önemli dini ve ahlaki kurallardandır. Bu zorunluluk ve maddeye gereken özen gösterilerek, namus ve iffetle bağdaşmayan durumların oluşmaması için sürekli ve titizlikle dikkat ve denetim sağlanmalıdır."*

Hulasa Osmanlı İmparatorluğu'nda örtünme, hem dini bir vecibe hem de toplumsal bir norm olarak kadınların günlük yaşamında merkezi bir yer işgal etmiştir. Fıkhi temellere dayanan bu pratik, özellikle şehirli Müslüman kadınlar için bir ahlak göstergesi olarak kabul edilmiştir. Ancak örtünmenin biçimi, yaygınlığı ve anlamı, dönemin sosyal yapısına, coğrafi bölgeye, etnik kökene, mezhebe ve sınıfsal konuma göre farklılık göstermiştir. Dolayısıyla Osmanlı'da örtünmeyi tek tip bir dini uygulama olarak değil; değişken, bağlamsal ve çok katmanlı bir sosyo-kültürel olgu olarak ele almak gerekir.

Erken dönem Osmanlı kaynaklarında örtünme daha çok fıkhi literatür çerçevesinde tartışılmıştır. Hanefi mezhebinin etkili olduğu Osmanlı coğrafyasında, kadının mahremi olmayan erkeklere karşı vücudunun el, yüz hariç tamamını örtmesi gerektiği genel kabul görmüştür. Bununla birlikte örtünmenin şekli, kırsal kesimle şehirli sınıflar arasında büyük farklılıklar göstermiştir. Örneğin İstanbul, Edirne, Bursa gibi büyük şehirlerde örtünme sadece başörtüsüyle sınırlı kalmamış, çarşaf, ferace, yaşmak gibi dış giysilerle kamusal alanda kadının varlığı oldukça sınırlandırılmıştır. Şehirli elit kadınların örtünme pratikleri, hem dini hem de toplumsal statü bildirimi açısından dikkatle kurgulanmıştır.

Bununla birlikte, Osmanlı toplumunda kadınların kamusal alandaki görünürlüğü tamamen ortadan kalkmamıştır. Kadınlar çarşıda, pazarda, hamamda ya da mahalle sınırları içinde örtülü olarak sosyal hayatın bir parçası olmuşlardır. Örtünme, bu anlamda kamusal alanla kurulan teması düzenleyen bir araç işlevi görmüştür. Kadınların örtünmesi, erkek egemen sosyal düzenin devamı için de işlevselleştirilmiş; kadın bedeni, ahlaki düzenin korunmasında bir sembol olarak görülmüştür.

Osmanlı'da örtünme, sadece dini bir yükümlülük değil, aynı zamanda siyasi ve kültürel bir disiplin mekanizması olarak da kullanılmıştır. Örneğin II. Abdülhamid dönemiyle birlikte örtünmeye ilişkin denetimler sıkılaşmış, kadınların kamusal alan kullanımı daha fazla sınırlanmıştır. Bu durum, dönemin muhafazakârlaşma eğilimleri ve Batılılaşmaya karşı geliştirilen gelenekselci reflekslerle de ilişkilidir. Örtünme bu

bağlamda, modernleşmenin "ahlaki çözülme" olarak görülen etkilerine karşı bir koruma kalkanı işlevi görmüştür.

Öte yandan Osmanlı'da gayrimüslim kadınların örtünme zorunluluğu Müslümanlarla aynı düzeyde olmamıştır. Zimmî statüsündeki bu kadınlar, kıyafet ve örtünme konusunda farklı uygulamalara tabi tutulmuş, ancak bu ayrım genellikle "kıyafet farklılığı" üzerinden tanımlanmıştır. Bu durum, hem dini hem de toplumsal hiyerarşinin dışavurumu olarak okunabilir.

Sonuç olarak Osmanlı'da örtünme, sadece bir inanç pratiği değil; aynı zamanda cinsiyet, sınıf, din ve siyasi otorite ekseninde şekillenen çok boyutlu bir sosyo-kültürel fenomendir. Bu bağlamda örtünme, kadın bedeni üzerinden kurulan iktidar ilişkilerinin hem bir aracı hem de göstergesidir. Kadının kamusal alandaki görünürlüğü, örtünme aracılığıyla denetlenmiş; böylece Osmanlı toplumunda hem ahlaki hem de siyasi düzenin sürdürülebilirliği sağlanmaya çalışılmıştır.

Genel olarak örtünmenin tarihine bakıldığında ise örtünme, insanlık tarihi boyunca yalnızca giyimle sınırlı bir uygulama değil, aynı zamanda toplumsal düzenin, kültürel kodların ve iktidar ilişkilerinin yansıması olan çok boyutlu bir olgudur diyebiliriz. Eski uygarlıklardan bu yana örtünme, farklı biçimlerde karşımıza çıkmış; kimi zaman sosyal statünün, kimi zaman cinsiyet rollerinin, kimi zaman da dini bağlılığın görünür sembolü olmuştur. Her ne kadar günümüzde örtünme çoğunlukla semavi dinlerin bir gereği olarak algılansa da, tarihsel süreç göz önüne alındığında örtünme pratiği dinsel referansların ötesinde, sosyo-kültürel bir düzenin kurulmasında ve sürdürülmesinde önemli bir araç olmuştur.

Antik Mezopotamya toplumlarında örtünme, özellikle üst sınıfa mensup kadınlara has bir ayrıcalık olarak görülmüştür. Hammurabi Kanunları'nda dahi örtünmeyle ilgili düzenlemeler yer almakta; evli ve özgür kadınların örtünmeleri zorunlu kılınırken, köle ya da hayat kadınlarının örtünmesi yasaklanmıştır. Bu durum, örtünmenin

o dönemde sadece bir iffet ya da namus göstergesi değil, aynı zamanda toplumsal sınıfın ve statünün açık bir göstergesi olduğunu ortaya koymaktadır. Benzer şekilde Antik Yunan'da da evli kadınların ev dışında örtünmesi beklenirken, kamusal alanın esas sahibi olan erkeklerin bu tür bir kısıtlamaya tabi olmadığı görülür. Böylece örtünme, kadınların toplumsal görünürlüğünü sınırlandırma ve ev içi alanla özdeşleştirme aracı olarak işlev görmüştür.

Antik Roma'da ise örtünme hem dinsel hem de kültürel bir norm olarak sürdürülmüş, özellikle evli kadınların başlarını örtmeleri erdemin, saygınlığın ve aile onurunun bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Bu uygulamalar zamanla Roma hukukunun da etkisiyle daha sistematik hale gelmiş, örtünme sadece bireysel bir tutum değil, devletin normatif düzeninin parçası haline gelmiştir. Örtünmenin taşıdığı anlam, böylece giderek daha fazla kamusal bir yön kazanmış; bireyin değil toplumun namusu, düzeni ve değerlerinin temsili haline gelmiştir.

Orta Çağ Avrupası'nda Hristiyanlığın etkisiyle örtünme dinsel bir emir şeklini almış, özellikle Katolik dünyasında kadınların başlarını örtmeleri ibadet sırasında olduğu kadar günlük yaşamda da teşvik edilmiştir. Ancak bu örtünme biçimi, yalnızca bir inanç pratiği olmanın ötesinde, kilisenin toplumsal kontrol mekanizması içinde anlam kazanmıştır. Kadın bedeni, günahın kaynağı olarak kodlandığı ölçüde örtünme de bu günah potansiyelini bastırmanın, erdemi korumanın bir yöntemi olarak sunulmuştur. Benzer şekilde, Orta Çağ İslam dünyasında da örtünme yalnızca bir ibadet biçimi değil, toplumsal düzenin sürdürülmesinde etkili bir normatif yapı olarak kurgulanmıştır. Kadınların ev içi alanla sınırlandırılması, kamusal alanlarda kontrollü şekilde var olmaları ve örtünme aracılığıyla mahremiyetin temsili, bu düzenin temel taşlarından biri olmuştur.

Modernleşme ile birlikte, örtünme pratikleri hem dönüşüme uğramış hem de anlam bakımından daha da tartışmalı hale gelmiştir. 18. ve 19. yüzyıllarda Batı Avrupa'da gelişen sekülerleşme hareketleri, geleneksel dini kıyafet kodlarının sorgulanmasına yol açarken, örtünme kadın özgürlüğü ve bireysel haklar bağlamında ele alınmaya başlanmıştır. Bu dönemde kadınların kamusal alanda daha görünür hale gelmesiyle

birlikte örtünme, gelenek ile modernlik arasındaki bir gerilim alanı haline gelmiştir. Öte yandan aynı süreç, Avrupa'nın sömürgeci müdahaleleriyle birlikte, örtünmenin Doğu toplumlarında bir "geri kalmışlık" sembolü olarak kodlanmasına da neden olmuştur. Bu çerçevede, özellikle Müslüman coğrafyalarda örtünme yalnızca dini bir sembol değil, aynı zamanda sömürgeye karşı direnişin, kimlik savunusunun ve kültürel özbenliğin temsili olarak yeniden anlam kazanmıştır.

Örtünme, bir yandan kadın hakları hareketlerinin eleştirdiği, ataerkil sistemin bir yansıması olarak görülürken; diğer yandan birçok kadın tarafından bireysel inanç, kimlik ve özgürlük ifadesi olarak sahiplenilmiştir. Bu durum, örtünmenin anlamının artık tek bir doğrusal hatta okunamayacağını, aksine çok katmanlı bir yapıya büründüğünü göstermektedir. Günümüzde örtünme, kimi için dini sadakatin bir göstergesi, kimi için politik bir duruş, kimi için de geleneksel kültürle aidiyetin ifadesidir. Sosyolojik olarak bakıldığında ise örtünme, bireyin hem kendi benliğiyle kurduğu ilişkiyi hem de toplumun ona biçtiği rolleri şekillendirme biçimidir.

Örtünme olgusunun tarihsel sürekliliği, onun yalnızca kültürel bir alışkanlık ya da dini bir ritüel değil, aynı zamanda toplumsal normların ve iktidar yapıların yeniden üretildiği bir alan olduğunu gösterir. Bu bağlamda örtünme, hem bireyin kendini tanımlama biçimi hem de toplumun birey üzerindeki denetimini sürdürme aracıdır. Örtünmenin anlamı, taşıdığı semboller ve toplumdaki işlevi, zamanın ruhuna ve içinde bulunduğu bağlama göre farklılık göstermekle birlikte, tarih boyunca kadın bedeni üzerindeki kontrolün merkezi bir unsuru olmaya devam etmiştir.

3.2. Semavi Dinlerde Örtünmenin İfadeleri ve Anlamları

Örtünme, tüm dünyada genel olarak İslam'la ilişkili görülse de aslında örtünmenin tarihinin ne kadar eski olduğundan geçtiğimiz bölümlerde bahsettik. İslam gibi diğer semavi dinler de örtünmeyi emretmiş ve hem kadınlar hem de erkekler için giyinme biçimleri belirlemiştir. Bu bölümde, kutsal kitaplardan yahut o inanışa sahip

toplulukların yaşayış biçiminden yola çıkılarak semavi dinlerde örtünmenin neyi kapsadığı ve anlamlarının ne olduğu hakkında bilgi verilecektir.

3.2.1. Yahudilik

Örtünme, çoğu zaman bireysel bir tercih olmanın ötesinde bir anlama da sahiptir. Yahudilikte örtünmenin anlamları da Yahudi toplumlarında kadının toplumdaki yeri ve rolü, toplumun ahlak anlayışı ile ilgili bilgiler sunmaktadır. Yahudilikte kadının ve erkeğin ibadet etme olanaklarının farklı olduğu bilinmektedir. Kadınlar, din görevlisi olamamakta ve cemaatten sayılmamakla birlikte cemaate dâhil olarak ibadet edememektedirler (Alaskarova, 2023). Bu gibi ayrımcılık sayılabilecek çeşitli farklılıklar vardır fakat tezimizin kapsamı dolayısıyla biz, örtünmeden bahsedeceğiz.

Tevrat'ta çeşitli yerlerde örtünmeden bahsedilmektedir. Bunlardan biri şu şekildedir:

> *"Yar.38: 14 Tamar üzerindeki dul giysilerini çıkardı. Peçesini örttü, sarınıp Timna yolu üzerindeki Enayim Kapısı'nda oturdu. Çünkü Şela büyüdüğü halde onunla evlenmesine izin verilmediğini görmüştü.*
>
> *Yar.38: 15 Yahuda onu görünce fahişe sandı. Çünkü yüzü örtülüydü (Tevrat, Tekvin Seferi, 38. Bab, 14.-15. Ayetler)."*

Daha önce bahsettiğimiz üzere eski uygarlıklarda da hayat kadınlarını normal kadınlardan ayırmak üzere örtünün bir anlamı vardır. Örnek ayetten de yola çıkarak, o dönem Yahudiliğinde yüze peçe takmanın da sembolik bir anlamı olduğunu söyleyebiliriz.

Tevrat'ta örtünmeden bahsedilse de açık bir şekilde örtünmeye dair emir bulunmamaktadır. Yahudilerin rehber olarak kabul ettiği *Halakha*, örtünme ile ilgili bazı

yasalar içermektedir. Rabbinik literatüründe ise örtünme bir kesinlik olarak görülmüştür. Örnek olarak ise sokağa başörtüsüz çıkan bir kadının eşine, karısını mehirsiz şekilde boşama hakkı verilmesini gösterebiliriz (Özçelik Yılmaz, 2009).

Yahudi toplumunda örtünme dini bir emirden çok toplumsal kimlik ifadesi olarak görülebilir. Özellikle Ortodoks Yahudilerinde benimsenen dini değerlerin yansıması olarak kabul edilebilir. Kadının fiziken de toplumsal hayattan el etek çekmesi olarak yüz gösterebilen bu adetler kadının ayrımcılığa uğraması ve özgürlüklerinin kısıtlanması açısından eleştiriye açıktır. Yani, örtünmenin işlevi burada hem bedenin denetimi hem de toplumsal hayattaki rollerin denetimi olarak görülebilir.

Muhammed'in Amerika'daki Yeshiva Üniversitesi profesörü Haham Dr. Menachem M. Brayer'in "The Jewish Woman in Rabbinic Literature: A Psychosocila Perspective" adlı eserinden aktardığına göre Yahudi kadınların başı açık şekilde sokağa çıkmaları ayıplanmış ve yasaklanmıştır; türlü yoksullukların sebebidir (Muhammed, 2015). Genel olarak başörtüsü, iffet göstergesi olarak kullanılırken hayat kadınlarının da kendilerini "temiz" kadın olarak göstermek için örtü taktıkları da yorumlar arasındandır. Yani Yahudi toplumlarında örtünmenin yaygın bir gelenek olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yahudi kadınlar "tichel" adında bir örtü tarzı da kullanmaktadır.



Resim 15: Tichel Tarzında Başörtüsü

"Genç kızlar evlilik törenine kadar başlarını örtmek zorunda değillerdi. Ancak Sefardim cemaatlerinde onlar da başlarını örterlerdi. Genel adet, erkeklerin bulunduğu yere ve kamusal alana örtülü çıkmaktı (Aydın, 2008)."

Tabii, Müslüman toplumlarda olduğu gibi Yahudi toplumlarında da zaman geçtikçe dini adetler eski kuvvetlerini kaybetmiştir. Modern toplumlarda Yahudi kadınları saçı açık şekilde görmek şaşırılacak bir durum olmaktan çıkmıştır. Bununla birlikte geleneklerini devam ettiren ve dışarıya kapalı Yahudi toplumları da varlığını çeşitli ülkelerde sürdürmektedir.[5] Hulasa, Yahudi toplumlarındaki kadınlar da örtünmeden ve ataerki temelli sosyal kontrolden azade değildir. Kadının toplumsal statüsünü belirlemede ve kontrol etmede örtünme önemli bir yer tutmaktadır.

3.2.2. Hristiyanlık

Hristiyanlıkta örtünmenin tek bir biçimi yahut anlamından bahsetmek mümkün değildir. Farklı coğrafyalar ve farklı vakitler, örtünmenin anlamı ve biçimini değiştirmiştir. Buna rağmen Hristiyanlıkta başörtüsünün bulunduğuna dair en önemli delillerden biri olarak Meryem Ana ikonaları gösterilebilir.

[5] Bkz. "Unorthodox | Netflix Resmi Sitesi". Erişim 09 Ağustos 2024. https://www.netflix.com/tr/title/81019069. Bir dizi olması itibariyle kurgusal yanları olabilecek bu dizi, genel hatlarıyla bilgi edinmek adına izlenebilir.



Resim 16: Ayasofya'da Meryem Ana İkonası[6]



Resim 17: Meryem Ana İkonaları

Hristiyanlıkta Meryem Ana'dan gelen geleneğe rahibeler sahip çıkmış ve bugüne dek sürdürmüşlerdir. Kimilerine göre ise bu bağlılık 3. asırdan beri rahibelerin İsa ile olan manevi bağının bir sembolüdür (Görmez, 2001).

[6] http://www.seyyahca.com/ayasofyanin-ikonalari/

Hristiyanların kutsal kitabı Yeni Ahit'in 1. Korintoslular bölümünün 11. babında örtünme şu şekilde geçmektedir:

> *"Ben Mesih'i ¨örnek aldığım gibi, siz de beni örnek alın. 2. Her şeyde beni hatırladığınız ve geleneklerimize size aktardığım şekliyle bağlı kaldığınız için sizi övüyorum. 3. Yine de, sunu bilmenizi istiyorum; her erkeğin başı Mesih, her kadının başı erkek, Mesih'in başı da Tanrı'dır. 4. Dua ederken ya da peygamberlik sözü bildirirken başını bir şeyle ¸ örten her erkek kendi başını, küçük düşürür."*

Bu ayet, oldukça tartışmalı ve sıkça yorum farkı olan bir ayettir. "Başı" kelimesi burada otorite, düzen ya da kaynak anlamlarında anlaşılabilir. Pavlus, Tanrı-Mesih-erkek-kadın şeklinde bir ilahi düzen tanımlıyor gibi görünmektedir. Ancak bu hiyerarşi, mutlak bir üstünlükten çok, birbirine bağlılık ve düzen fikriyle de okunabilir. Unutulmamalı ki, Pavlus başka yerlerde (örn. Galatyalılar 3:28) "kadın erkek ayrımı yoktur" diyerek ruhsal eşitliğe vurgu yapar. Bu, o dönemin kültürel normları ile bağlantılıdır. Korint'te erkeklerin başlarını örtmeleri, ibadet esnasında saygısızlık olarak görülüyordu. Bu nedenle Pavlus, topluluk önünde dua eden ya da peygamberlikte bulunan erkeklerin başlarını örtmemesini söyler. Kadınlar için ileriki ayetlerde tersini söyler: onlar örtmelidir. Bu uygulama, günümüzde pek çok kilisede kültürel bağlamda değerlendirilmekte ve evrensel bir kural olarak görülmemektedir.

> *"5. Dua ederken ya da peygamberlik sözü bildirirken başını örtmeyen her kadın da kendi başını küçük düşürür; bu, saçı tıraş etmekle aynı şeydir. 6. Böyle durumlarda kadın başını örtmüyorsa saçını da kestirsin; eğer saçını kısacık kestirmek ya da tıraş ettirmek kadın için küçültücüyse o zaman örtsün. 7. Erkek başını örtmemelidir çünkü kendisi Tanrı'nın yansımasıdır. O'na onur kazandırır, kadın da erkeğe onur kazandırır. 8. Erkek kadından değil kadın erkekten olmuştur. 9. Yine, erkek kadın için değil kadın erkek için yaratılmış."*

Pavlus'un söylediği şeyleri anlamak için hem o dönemin kültürel bağlamını, hem de yaratılış anlayışıyla ilgili teolojik temelleri göz önünde bulundurmak gerekir. Korint toplumunda başını örtmeyen kadın, genellikle ya evli olmadığını ya da ahlaki sınırları zorlayan bir duruş sergilediğini ima ederdi. Başını örtmek, bir nevi saygı ve yer bilinci göstergesiydi. Bu nedenle Pavlus, ibadet sırasında kadının başını örtmesini, hem Tanrı'ya hem de toplumun beklentilerine uygun bir davranış olarak sunuyor.

Erkeklerin başlarını örtmemesi gerektiğini söylemesi de benzer bir anlayışa dayanıyor: Erkek, Tanrı'nın yüceliğini temsil eder; bu yüzden başını örtmesi, bu temsiliyeti gölgelemiş olur. Kadın ise Pavlus'a göre erkeğe "onur kazandırır" çünkü yaratılış sıralamasında erkekten sonra gelmiştir ve ona yardımcı olmak üzere yaratılmıştır.

> *"10. Bu yüzden de kadın, meleklerden ötürü, o yetkiye boyun eğişinin bir¸ işaretini başında taşımalıdır. 11. Öte yandan, Efendimizin düzenlemesinde kadın erkek olmadan, erkek de kadın olmadan var olmaz. 12. Çünkü kadın erkekten olduğu gibi, erkek de kadın aracılığıyladır fakat her şey Tanrı'dandır. 13. Siz kendiniz karar verin: Kadının başını örtmeden Tanrı'ya dua etmesi uygun mu? 14. Doğa size öğretmiyor mu?"*

Anlaşılacağı üzere, kadının ibadet ederken başını örtmesi, bu mümkün değilse saçlarını çok kısa kesmesi emredilmektedir. Bu emir ise kadının yaratılışına bağlanmaktadır. Yani Yeni Ahit'e göre kadının erkek için yaratılması sebebi ile iki seçeneği vardır: Başını örtecektir yahut saçını kesecektir. Bu, kadının erkeğe başını eğmesinin bir sembolüdür. Örtü yalnızca dini bir gereklilik değil Tanrı'ya ve erkeğe olan saygının da ifadesi olarak ele alınmıştır. Buradan hareketle Hristiyanlıkta örtünün toplumsal cinsiyet rollerini inşa edip pekiştiren bir mahiyeti olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

3.2.3. İslamiyet

Diğer semavi dinlerde olduğu gibi İslam'da da örtünme yalnızca bir dini pratik olmanın ötesinde toplumsal cinsiyet rolleri ve normlar hakkında bize bilgi sağlar. Müslümanların yaşayışlarında iki temel vardır: Kur'an-ı Kerim ve hadisler. Örtünme ile ilgili buyruklar da Kur'an ve hadislerde geçmekte, Müslümanlar buna göre örtünmektedir. Farklı coğrafyalarda farklı örtünme biçimleri olsa da temel motivasyonlar aynıdır. Toplumun kabul edeceği biçimde vücudu ve saçı kapatmak temel öncelik olarak görülebilir.

Bahsettiğimiz üzere hem Hristiyanlıkta hem de Yahudilikte örtünmeye dair gelenekler ve kurallar bulunmaktadır. İslam'da ise örtünme daha açık bir şekilde emredilmektedir. Ahzab ve Nur surelerinde örtünmenin açık bir şekilde emredildiğini görmekteyiz. Bahsedilen örtünün biçimine dair tartışmalar olsa da kadının ve erkeğin avret yerlerini örtmesi gerekliliği kabul görürken kadının saçını da kapatma zorunluluğu çoğu Müslüman tarafından kabul edilmektedir. Nur suresi 31. ayet şöyle buyurmaktadır:

> *"Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları müstesna olmak üzere, zinetlerini teşhir etmesinler. Baş örtülerini, yakalarının üzerine (kadar) örtsünler. Kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kendi kadınları (mümin kadınlar), ellerinin altında bulunanlar (köleleri), erkeklerden, ailenin kadınına şehvet duymayan hizmetçi vb. tâbi kimseler, yahut henüz kadınların gizli kadınlık hususiyetlerinin farkında olmayan çocuklardan başkasına zinetlerini göstermesinler. Gizlemekte oldukları zinetleri anlaşılsın diye ayaklarını yere vurmasınlar (Dikkatleri üzerine çekecek tarzda yürümesinler). Ey müminler! Hep birden Allah'a tevbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz."*

Anlaşılacağı üzere, Müslüman kadının, mahremleri haricindeki kimselere tesettürsüz şekilde gözükmesi yasaklanmıştır. Ahzap Suresi 59. Ayete ise cilbab kelimesi geçmesi bakımından değinmek yerinde olacaktır:

> *"Ey peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına hep söyle de cilbablarından (dış elbiselerinden) üzerlerini sımsıkı örtsünler. Bu onların tanınmalarına, tanınıp da eziyet edilmemelerine en elverişli olandır. Bununla beraber Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir."*

Ayetlerde örtünün biçimiyle alakalı kesin sınırlar çizilmemesi, farklı yorumlamalara kapı aralamıştır. Coğrafi ve iklimsel şartlara göre örtü biçimleri değişkenlik göstermiştir. Örneğin, Nur suresi 31. Ayette geçen "kendiliğinden görünen kısımlar"ın eller ve yüz olarak yorumlanması varken kimileri buna ayakları da dâhil etmiş ve bu bölgelerin görünebileceğini söylemiştir (Erdem, 2015). İslam âlimlerine göre tesettürün iffeti korumak, tanınmamak, dışarıdan gelecek tehlikelere karşı önlem almak gibi manaları bulunmaktadır. Burada bahsedilen tanınmamanın anlamının "hür kadın" ile "cariye" arasındaki sembolik ayrım olduğu da yazılmaktadır (Öztürk, 2001). Örtünmenin normal kadın ile ahlaken daha düşük görülen kadın arasındaki ayrımı vurgulayan bir anlamda görüldüğünü tarihteki örneklerde de görmüştük. Bu sembolik anlam bizim için önem taşımaktadır. Çünkü başörtüsünün tarih boyunca bir kimliğe işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Örtünün farklı coğrafyalarda farklı tezahürleri olduğundan bahsedip örneklerle açıklamıştık. Bununla birlikte örtünme aynı coğrafyada farklı zamanlarda da farklı biçimlerde olabilmiştir. Modern zamanlarda moda gibi unsurlardan dolayı tesettürün biçimleri değişse de her zaman bir kimlik ifade ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Özetleyecek olursak: Örtünme, semavi dinlerde yalnızca bir giyim kuralı ya da dışsal görünüm meselesi değil, aynı zamanda birey ile toplum, inanç ile toplumsal düzen arasında karmaşık ilişkilerin bir tezahürüdür. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi üç büyük semavi dinde örtünme, hem teolojik hem de sosyo-kültürel boyutları olan çok katmanlı bir pratiktir. Örtünme, kadın bedeninin kontrolü, cinsiyet ilişkilerinin düzenlenmesi ve dini kimliğin görünür kılınması gibi pek çok işlevi bünyesinde barındırır.

Yahudi dini literatüründe örtünme, özellikle kadınlar için hem iffet hem de toplumsal aidiyetin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Tevrat'ta doğrudan örtünmeye dair açık bir giyim kodu bulunmasa da, kadınların başlarını örtmeleri, "mütevazı davranış" (tzniut) anlayışı çerçevesinde şekillendirilmiştir. Talmud'da yer alan yorumlara göre evli Yahudi kadınların başlarını örtmeleri bir dini yükümlülük sayılmıştır. Bu bağlamda örtünme, yalnızca Tanrı ile olan ilişkide değil, aynı zamanda kadının evli olduğunu topluma ilan etmesi açısından da önemli bir işlev üstlenmiştir.

Ortodoks Yahudi topluluklarında bu gelenek günümüzde de sürmekte, kadınlar peruk (sheitel), bone veya şapka gibi çeşitli örtü biçimleriyle kamuya çıkmaktadır. Yahudilikte örtünmenin anlamı, sadece bireysel inanç pratiği değil, aynı zamanda cemaat içinde ahlaki normların korunması ve geleneksel yapının devamlılığı açısından önem taşımaktadır.

Hristiyanlıkta örtünme, özellikle Yeni Ahit'te Pavlus'un mektuplarında yer alan ifadeler doğrultusunda şekillenmiştir. Korintlilere yazdığı mektubunda Pavlus, kadınların ibadet esnasında başlarını örtmeleri gerektiğini belirtmiştir (1. Korintliler 11:5–6). Bu bağlamda örtünme, hem Tanrı'ya olan saygının hem de erkek otoritesine duyulan itaati sembolize etmiştir. Ancak Hristiyanlığın farklı mezheplerinde bu emir farklı şekillerde yorumlanmış; Katolik, Ortodoks ve bazı Protestan cemaatlerde örtünme pratikleri zaman içinde çeşitlenmiştir.

Orta Çağ boyunca ve hatta 20. yüzyılın ortalarına kadar Katolik kadınların kiliseye girerken başlarını örtmeleri bir zorunluluktu. Fakat II. Vatikan Konsili'nden sonra bu uygulama giderek terk edilmiştir. Günümüzde özellikle Mennonitler, Amishler ve bazı Evanjelik gruplarda örtünme hâlâ bir inanç göstergesi olarak sürdürülmektedir. Hristiyanlıkta örtünme, dini sembolizmin yanı sıra itaat, tevazu ve cinsiyet rolleri üzerine kurulu ahlaki yapının bir yansımasıdır.

İslam'da örtünme, Kur'an ayetleri ve Hz. Muhammed'in uygulamaları çerçevesinde hem erkek hem kadın için bir iffet göstergesi olarak sunulmuştur. Nur Suresi (24/31) ve Ahzab Suresi (33/59) örtünmeye dair temel referanslardır. Bu ayetlerde kadınların dışarı çıkarken cilbab (dış giysi) giymeleri ve ziynetlerini gizlemeleri emredilmiştir. İslam geleneğinde örtünme, genellikle "tesettür" kavramı ile ifade edilir; bu, hem fiziki örtünmeyi hem de davranışsal mahremiyeti kapsayan daha geniş bir çerçevedir.

İslam toplumlarında örtünme, bir yandan bireysel ibadet bilincinin bir yansıması iken, diğer yandan kadın-erkek ilişkilerini düzenleyen bir toplumsal normdur. Farklı coğrafyalarda tesettür anlayışı çeşitli kültürel unsurlarla harmanlanarak farklı biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Arap dünyasında abayeler, Türkiye'de başörtüsü ve pardösü, İran'da çador, Endonezya'da ise farklı stiller mevcuttur. Bu çeşitlilik, İslam'ın evrenselliği ile yerel kültürel kodlar arasındaki etkileşimin bir sonucudur.

Semavi dinlerde örtünme, sadece dini metinlerde yer alan bir buyruk değil, aynı zamanda toplumsal yapının, cinsiyet rejimlerinin ve otorite ilişkilerinin bir parçasıdır. Bu pratik, bireyin toplumsal kimliğini belirlerken, aynı zamanda belirli bir dini ve ahlaki düzenin korunmasına da hizmet eder. Din sosyolojisi açısından bakıldığında, örtünme kadın bedeninin kutsallık, iffetin sembolü ve sosyal denetim nesnesi haline geldiği bir düzenin parçası olarak yorumlanabilir.

Özellikle modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinde örtünme, bireysel özgürlükler, kamusal alan kullanımı ve dini kimlik tartışmalarıyla yeniden şekillenmiştir. Bir yandan örtünme baskı ve ataerkil denetimin bir aracı olarak eleştirilirken, diğer yandan inanç özgürlüğünün, kimlik inşasının ve direnişin bir sembolü olarak da sahiplenilmektedir. Bu nedenle örtünmenin anlamı, bağlama göre değişen çok katmanlı bir söylem ve pratikler bütünüdür.

Sonuç olarak semavi dinlerde örtünme, tarih boyunca hem dini sadakatin hem toplumsal düzenin bir göstergesi olarak işlev görmüştür. Örtünme pratiği, dinlerin kadın-erkek ilişkileri, mahremiyet, kutsallık ve otorite gibi temel kavramları nasıl yorumladığına dair önemli ipuçları sunar. Bu nedenle örtünme yalnızca bireysel bir tercih ya da ibadet biçimi değil, aynı zamanda toplumsal yapının dinamiklerini anlamada önemli bir anahtardır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANLATILAR ve BULGULAR

Bu bölüme kadar, tezimizin konusu olan örtünme ve özelde başörtüsü hakkında bilgi verilerek araştırmanın anlaşılması adına temel bilgiler verilmiştir. Bu bölümde ise derinlemesine mülakat tekniği ile elde edilen veriler analiz edilerek başörtüsünü çıkaran kadınların deneyimleri hakkında sosyolojik yorumlar yapmak amaçlanmaktadır. Bunun için başörtüsünü çıkaran on kadınla görüşme yapılmış ve başörtüsünü çıkarma kararının öncesi ve sonrasında yaşadıklarına dair bilgiler elde edilmeye çalışılmıştır.

Örneklem kartopu örneklem yöntemiyle seçilmiştir ve saha bekçileri aracılığıyla katılımcılara ulaşılmıştır. Katılımcılar 18 yaşından büyük kadınlardır. Görüşmede katılımcılardan izin alınarak ses kaydı alınmış ve notlar tutulmuştur. Görüşülen kadınlar Katılımcı 1, Katılımcı 2,… şeklinde adlandırılmış ve kimlikleri gizli tutulmuştur. Katılımcılara demografi soruları hariç olmak üzere altı soru sorulmuştur.

4.1. Demografik Bilgiler

Tablo 1: Demografik Bilgiler

Demografik Bilgiler	Yaş	Doğum Yeri	Eğitim Durumu	Medeni Hal	Meslek	Örtüyü Takma Yaşı	Örtüyü Çıkarma Yaşı
Katılımcı 1	52	Samsun	İlkokul	Evli	Ev Hanımı	12	42
Katılımcı 2	33	**Erzincan**	**Lise**	**Evli**	**Esnaf**	**21**	**33**
Katılımcı 3	**26**	**Erzurum**	**Üniversite**	**Bekâr**	**Memur**	**13**	**21**
Katılımcı 4	**27**	**Bayburt**	**Yüksek Lisans**	**Bekâr**	**Öğretmen**	**15**	**24**
Katılımcı 5	**22**	**Bursa**	**İlkokul**	**Bekâr**	**Ev Genci**	**8**	**19**

Katılımcı 6	**43**	**Antalya**	**İlkokul**	**Evli**	**Ev Hanımı**	**12**	**40**
Katılımcı 7	**29**	**Ağrı**	**Üniversite**	**Evli**	**Muhasebe Elemanı**	**14**	**25**
Katılımcı 8	**19**	**İstanbul**	**Lise**	**Bekâr**	**Öğrenci**	**10**	**18**
Katılımcı 9	**36**	**Trabzon**	**Lise**	**Evli**	**Aşçı**	**17**	**25**
Katılımcı 10	**25**	**Sakarya**	**Üniversite**	**Nişanlı**	**İşsiz**	**13**	**22**

Tabloda da görüldüğü üzere on katılımcıdan üçü lise, üçü üniversite, üçü ilkokul ve biri de yüksek lisans mezunudur. On katılımcının yaşları 52 ve 19 arasındadır. Beş katılımcı evliyken dört katılımcı bekâr ve bir katılımcı ise evlenmek üzeredir. Katılımcılardan ikisi ev hanımı, biri iş arama sürecinde, ikisi öğrenci, biri kamuda çalışırken dördü ise mesleklerini ifa etmektedir.

4.2. Başörtüyü Takma Sürecinde Çevrenin Etkisi

Kişinin dâhil olduğu topluluk ve özelde aile, küçüklükten beri onu şekillendirir. Sosyalizasyon dediğimiz bu süreçte, birey neyi yapması neyi yapmaması gerektiğini öğrenir. Ayıp, günah, sorumluluk gibi kavramlar birincil ve ikincil sosyalizasyon süreçlerinde bireye öğretilir. Çocuğun dini eğitimi genellikle ailede, birincil sosyalizasyon sürecinde olur ve çocuk bu yolla normları öğrenir (Okçay, 1992). Çocuk, onun için neyin iyi ya da kötü olduğunu; neyin ahlaka uygun olup olmadığını sosyalizasyon sürecinde edinmektedir (Azimli & Coşkun, 2023). Çalışmamız kapsamında sosyalizasyon sürecinde din eğitimi ve ailenin dünyaya bakışı ile yaşayış biçiminin tesettüre girme hususundaki etkisi sorgulanacaktır.

Görüşülen on katılımcıya nasıl bir çevrede büyüdükleri ve çevrelerinin tesettüre bakışına dair soru sorulmuş, tesettüre girme ve tesettüre çıkmada çevrenin pratiklerinin olumlu ve olumsuz etkileri değerlendirilmiştir.

Katılımcı 1'in verdiği yanıt dikkate değerdir:

> *"Benim büyüdüğüm köyün tarlasında bahçesinde bile saçı açık biri görmedik. Kadınlar arasında ev içi oturmalarda bile büyüklerimizin başında tülbent olurdu. Kaldı ki bir erkek olacak da kadının saçı gözükecek. Tabii sadece saçlık bir mevzu da değil. Annelerimiz, teyzelerimiz sade buluz bile giymezdi, gerçi halen daha öyle. Üstlerine yelek giyerlerdi ki mahrem yerleri, hatları belli olmasın. Ben böyle bir çevrede, köyde büyüdüm. Yani bana bir soru sormadılar başını örtmek ister misin diye. Ondan, ben kapanma kararı almadım hiç. Zaten yapmam gereken bir şeydi yani. Başımı örtmeden önce de bol pantolon bile giymezdik biz, öyle kot falan da yoktu da işte ya şalvar gibi ya etek gibi giyerdik."*

Katılımcı 5 ise şöyle yanıt vermiştir:

> *"Ailemin dindar olduğunu bile ben çok sonradan öğrendim. Yani benim için başka bir dünya yoktu, çevremdeki herkes aynı olduğu için bana göre başka türlü yaşayan kişiler yoktu yani onları yok saymak değil dünyada olduklarını bilmiyordum. Ben gözümü açtım medresedeyim, oradaki herkes evde bile bol elbiseli, başı kapalı, dışarı çıktığımda da herkes çarşaflı. Yani illaki görüyorumdur çarşaflı olmayanları da ama hiç iletişimim olmadı. Aynı ortamı paylaştığım herkes medrese eğitimi alıyordu. Çevremde okula giden kimse yoktu ya da mesela hocalarımız vardı üniversite okumuş ama sonra işte pişman*

olmuş tövbe etmiş. Ben yani mesela okulu falan bilmeden, kötü bi' şey görerek büyüdüm. Cehennem gibi bi' şeydi anlattıkları."

Yukarıdaki yanıtlardan gördüğümüz üzere, kadınlar içine doğduğu çevrenin normlarını içselleştirmiş ve ona uygun hareket etmiştir. Örtünmenin erdem olarak görüldüğü, örtünmemenin ise ayıplandığı bir çevrede büyümek kadınların doğal olarak örtünmesine sebep olmuştur. Bu davranışın tamamıyla özgür iradeye dayanmayıp tercih sonucu gerçekleşmediğini söyleyebilsek de bir taraftan da o topluma aidiyetin bir ifadesidir. Pierre Bourdieu'nün habitus ve sermaye kavramlarından bahsetmiştik. Bu yaklaşıma göre yorumlayacak olursak kadınlar habitus'un beklentilerine ayak uydurmuş ve düşünme ile davranış biçimleri de kültürel sermayeleri ile uyuşmuştur.

Toplumsallaşma (sosyalizasyon) süreci, bireyin ait olduğu topluluk ve özellikle aile tarafından şekillendirilmesi anlamına gelir. Birey, bu süreçte kültürel normları, değerleri ve davranış kalıplarını öğrenir. Verilen metinde de vurgulandığı üzere, kişinin çocukluk döneminde yaşadığı birincil sosyalizasyon süreci, din eğitimi gibi kritik normların öğrenildiği temel alanlardan biridir. Sosyalizasyon süreci, bireyin neyin doğru, neyin yanlış olduğunu, hangi davranışların ahlaka uygun ya da ayıplı olduğunu öğrenmesini sağlar. Bu bağlamda din eğitimi ve aileden alınan mesajlar, bireyin dünyaya bakışını ve pratiklerini derinden etkiler; örneğin tesettür gibi toplumsal davranış biçimleri bu süreçte şekillenir.

Pierre Bourdieu, bireylerin toplumsal dünyayı nasıl algıladığını ve hareket ettiğini açıklamak için "habitus" kavramını geliştirmiştir. Habitus, bireylerin içinde büyüdükleri sosyal çevreden edindikleri düşünce ve davranış kalıplarının toplamıdır. Metinde katılımcıların yaşadıkları çevrelerin tesettüre bakışları ve kendi davranışlarına dair ifadeleri, habitusun somut örnekleridir. Köy ortamında başı açık kadın görülmemesi, ev içi ortamda dahi başörtüsünün zorunlu kabul edilmesi, katılımcının kendi özgür iradesinden çok çevresinin normlarına uyması sonucudur. Bourdieu'nün ifadesiyle bu, bireyin sosyal dünyadaki pozisyonunu koruyan ve yeniden üreten

habitusun dışavurumudur. Habitus, bireye sadece ne yapması gerektiğini öğretmekle kalmaz, aynı zamanda bu davranışları doğal ve sorgulanamaz kılar. Böylece birey, örneğin tesettürlü olmayı toplumsal bir zorunluluk değil, kendi seçimiymiş gibi hissedebilir.

Bourdieu'nün bir diğer önemli kavramı olan "kültürel sermaye" ise bireylerin sahip olduğu bilgi, inançlar, eğitim ve beceriler aracılığıyla toplumsal alanda nasıl konumlandığını açıklar. Katılımcıların dini eğitim alarak ve belirli giyim kodlarını benimseyerek kazandıkları kültürel sermaye, onları ait oldukları çevrede saygın kılmıştır. Aksi davrananlar ise sosyal olarak dışlanabilir veya ayıplanabilir. Dolayısıyla tesettür, sadece bireysel bir inanç ya da tercih değil, aynı zamanda toplumsal yapının ve güç ilişkilerinin yeniden üretildiği bir sahnedir.

Anthony Giddens, modern toplumlardaki bireysel kimliklerin, geleneksel yapıların çözülmesiyle birlikte daha fazla "refleksif" hale geldiğini belirtir. Giddens'e göre bireyler artık sosyal normları sorgulama, seçim yapma ve kimliklerini aktif biçimde inşa etme sürecindedir. Ancak verilen metindeki katılımcıların ifadeleri, bazı çevrelerde sosyalizasyonun hala güçlü ve bireysel seçimlerin sınırlı olduğunu göstermektedir. Katılımcı 1'in "bana soru sormadılar, yapmam gereken bir şeydi" ifadesi, geleneksel sosyal yapının, bireylerin refleksif kimlik inşasını engellediğine işaret eder. Burada modernleşmenin sunduğu bireysel özgürlük ve kimlik inşası fırsatları, geleneksel aile ve dini yapıların baskısıyla kısıtlanmaktadır.

Öte yandan, Giddens'in modernlik ve bireysellik üzerine vurgusu, özellikle katılımcı 5'in deneyiminde farklı şekilde ortaya çıkar. Medrese ortamında büyüyen ve dış dünyadan izole edilen birey, geleneksel yapıyı eleştirmeden değil, anlamaya çalışarak içselleştirir. Bu bağlamda, Giddens'in "refleksif modernlik" kavramı, bazı çevrelerde bireyin kimliğini yeniden sorgulama sürecinin hala sınırlı olduğunu, ancak zamanla bu sınırların aşılabileceğini ima eder.

Zygmunt Bauman, modernliği "akışkan modernlik" (liquid modernity) kavramıyla tanımlar ve sosyal yapıların esnek, geçici ve belirsiz hale geldiğini belirtir. Geleneksel toplumlarda sabit olan kimlik, aidiyet ve normlar, artık bireyler için daha esnek ve değişken olmuştur. Ancak metindeki bulgular, tesettür gibi davranışların hala sabit ve belirgin normlar tarafından şekillendirildiği geleneksel yapıları göstermektedir. Bu durum, Bauman'ın akışkan modernlik perspektifinden bakıldığında, gelenek ve modernlik arasında bir gerilim olduğunu ortaya koyar.

Bauman'a göre bireyler artık hayatlarını "inşa etmek" zorundadır; ancak katılımcıların ifadeleri, özellikle köy ortamında bireylerin hayatlarının daha çok "dayatılan" normlar çerçevesinde şekillendiğini gösterir. Bu da, Türkiye'nin bazı sosyal kesimlerinde modernleşmenin Bauman'ın tarif ettiği biçimde gerçekleşmediğine işaret eder. Tesettür, burada bireysel bir tercih olmaktan çok, toplumsal normların ve topluluk baskısının bir yansımasıdır.

Öte yandan, Bauman'ın teorisi, modern toplumlarda normların değişkenliği ve bireysel seçimlerin artması anlamında umut vaat eder. İlerleyen nesillerde, bireylerin tesettür ve diğer toplumsal pratikler konusunda daha fazla refleksif ve özgür olabileceği düşünülebilir.

4.3. Başörtüyü Çıkarma Kararı

Başörtülü olmak ya da olmamak bir kimlik ifadesi olarak görülebilir. Özellikle başörtüsünü taşımak, kadının topluma verdiği bir mesaj olarak ele alınabilir. Katılımcılarımıza başörtüsünü çıkarma kararının bir kimlik arayışı sonucu olup olmadığı soruldu ve bu sürecin toplumsal değerler ile kişisel inançlarla ilişkisi üzerinde duruldu.

Katılımcı 10, başörtüsünü çıkarmada kimlik arayışının etkili olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

> *Başörtüsünü taktığımda 13 yaşındaydım, tesettüre girmemle imam hatip lisesine gitmem aynı zaman oldu. Okuldayken okurken başörtüsü bana bir zorluk gibi gelmiyordu, takmazsam aksine zorlanacağımı düşünüyordum yani tehlikelere daha açık olacaktım. Başörtüsünün beni koruduğunu düşünüyordum. Ama üniversiteyi kazanıp farklı bir şehre gidince nasıl diyeyim sanki ailemden başka biri olabileceğimi keşfettim gibi oldu. Bu benim için inanılmaz bir aydınlanmaydı yani elimi kolumu yeni bulmuş gibi oldum. Aaaa ben bir bireyim aydınlanması geldi. Sonra fark ettim ki düşüncelerim değişiyor, hayata bakışım değişiyor ama bu değişimi dışımdan göremiyorlar anca konuşursam fark ediliyor. Ama bu şöyle bir şey mesela sadece birebir konuşabildiğim kişilerin gözünde o imajımı yıkabiliyorum, ben başka düşünüyorum ama görünüşüm başka. Bir de bazen eleştirenler de oluyordu davranışlarımı, başındakine yakışmıyor falan diyorlardı…. Ben de aslında değişmek istediğimi başka biri olmak istediğimi biliyordum da cesaret bulamadım.*

Bireyler kavramsal olarak eylemlerini adlandırmasa da esasında bir kimlik arayışında olabilir. Katılımcı 6'nın ifadelerinden de bunu anlamaktayız:

> *"Ablacım ben sana onu aradım bunu aradım buldum diyemem. (Gülerek) kendime yeni bir ben lazım dedim yani. Ben saçımı açacağım desem bunun or*spuluk olacağını, beni öyle göreceklerinin farkındaydım. Senelerce böyle bir şeye yeltenmedim ama hani huzursuzluk beni ele geçirdi tak etti ablacım."*

Zygmunt Bauman, modernliğin "akışkan" bir yapıya sahip olduğunu, dolayısıyla kimliklerin sabit değil, sürekli değişim ve dönüşüm içinde olduğunu ileri sürer. Bireyin

"başörtüsünü taktığı ilk dönem" ile "üniversiteye gidip farklı bir şehirde kendini keşfettiği dönem" arasındaki deneyim farkı tam da Bauman'ın akışkan kimlik kavramını yansıtır. Başörtüsü, ilk aşamada birey için bir aidiyet ve koruma simgesi olarak işlev görürken; farklı sosyal çevrelerde birey, bu sabit kimlikten ayrışarak yeni kimlikler deneyimler.

Bauman'ın perspektifinden, bu kimlik dönüşümü bireyin "kendisini yeniden keşfetmesi" ve kimliğinin "yeniden inşası"dır. Ancak bu süreç, sosyal çevrenin katı beklentileri ve kalıpları nedeniyle zorluklar içerir. Başkalarının gözündeki kimlik ile bireyin içsel kimliği arasındaki fark, akışkan modernlikte bireyin kimliğinin parçalanmış ve çok katmanlı doğasına işaret eder.

Anthony Giddens, modernlik sürecinde bireylerin geleneksel normlardan koparak kimliklerini aktif biçimde inşa ettiklerini ve "refleksif öz"e dönüştüklerini belirtir. İfadede bireyin üniversiteye gidip yeni bir şehirde kendini "farklı biri" olarak keşfetmesi, Giddens'in bireyselleşme kavramına uygun düşer. Birey artık ailesinin ya da geleneksel çevresinin belirlediği kimlikten öte, kendi değerlerini ve yaşam biçimini sorgulamakta, yeni anlamlar üretmektedir.

Ancak bu süreç beraberinde dışsal baskı ve eleştirileri de getirir; başkalarının "başörtüsüne yakışmıyor" eleştirileri, bireyin geleneksel normlarla çatışmasını gösterir. Giddens, modern bireyin bu tür çatışmalarla yüzleşmek zorunda olduğunu, ancak özgürleşmenin ancak bu mücadeleyle mümkün olduğunu vurgular. Burada birey, "görünüşüyle" toplumun ona biçtiği kimlik ile kendi içsel dönüşümü arasında gerilim yaşar.

Pierre Bourdieu'nün habitus kavramı, bireyin toplumsal konumundan kaynaklanan düşünce ve davranış kalıplarının içselleştirilmesini ifade eder. İlk başörtüsü takma deneyimi, bireyin büyüdüğü çevrenin sosyal normlarına uyum sağladığını gösterir; yani habitus, bireye başörtüsünü takmanın "doğru" ve "koruyucu" olduğunu öğretmiştir.

Bu sosyalizasyon, bireyin davranışlarının görünürdeki doğallığı ve sorgulanmazlığı ile kendini gösterir.

Ancak üniversite ve farklı bir şehirde edinilen yeni deneyimler, bireyin habitusundaki dönüşümü tetikler. Bourdieu'nün kültürel sermaye kavramı da burada devreye girer; yeni çevrede edinilen farklı bilgi, değer ve yaşam biçimleri bireyin kültürel sermayesini çeşitlendirir ve mevcut habitusunu dönüştürmesine neden olur. Bu durum, bireyin geleneksel habitusundan kısmen kopmasını ve yeni sosyal alanlarda farklı kimlikleri deneyimlemesini sağlar.

Ancak eski habitusun kalıntıları ve çevresel baskılar, bireyin kimliğini özgürce inşa etmesini zorlaştırır. Başkalarının eleştirileri, sosyal sermayenin (örneğin, toplumsal saygınlık, aidiyet) belirleyici olduğunu gösterir; farklı davranışlar, çevrede sermaye kaybına veya sosyal dışlanmaya yol açabilir. Bu nedenle birey, hem içsel dönüşümünü yaşarken hem de sosyal yapının dayatmalarıyla mücadele eder.

4.4. Zihin Dünyasındaki Değişimler

Başörtüsünü çıkaran kadınların bu kararı neden aldıkları tezimizin temel sorularından birini oluşturuyor. Kadınların dünyaya bakışlarının değişmesi ile başörtüsünü çıkarma arzuları arasındaki bağlantıya dair sorduğumuz sorularda kadınların düşünme biçimindeki farklılıkların bu kararda çok önemli bir rol oynadığını gördük.

> *"Başörtülü olmak ya da olmamak benim içim çok büyük bir anlam ifade etmiyor artık. Önceden olsa belki işte kendimi daha iyi hissediyorum, daha güvende hissediyorum derdim. Bir şeyler okumak, bir şeyler görmek insanı öyle değiştiriyor ki ben artık kimseyi kabuğuna göre yargılamam. Tabii ki yaşadıklarım beni değiştirdi, o doğru. (*Katılımcı 2)"

Bauman'ın "akışkan modernlik" kavramı, kimliklerin sabit olmadığı, sürekli değişim ve dönüşüm içinde olduğu görüşünü taşır. Bu katılımcının ifadesindeki "başörtülü olmak ya da olmamak artık çok büyük anlam ifade etmiyor" sözü, kimliklerin katı kalıplardan çıkıp esneklik kazandığını yansıtır. Okumak ve görmekle değişen birey, kimliğini yeniden tanımlamakta, geleneksel bağlardan kısmen kopmaktadır. Bu, Bauman'ın bireyin kimliğini sürekli yenilemek zorunda olduğu ve kimliklerin 'akışkan' olduğu modernlik tezine uygundur.

Giddens, modern bireyin refleksif öz olduğunu ve sürekli olarak kendini sorgulayarak yeni kimlikler inşa ettiğini belirtir. Katılımcı, yaşam deneyimleri ve bilgi edinme süreciyle "kendini değiştirdiğini" ve önceden aldığı kimliksel anlamları sorguladığını ifade ediyor. Bu, Giddens'ın modern bireyin kendi yaşamını aktif biçimde yapılandırması, sosyal normlarla müzakere etmesi teorisiyle doğrudan bağlantılıdır. "Artık kimseyi kabuğuna göre yargılamam" cümlesi de bu refleksifliğin ve bireysel özgürleşmenin göstergesidir.

Bourdieu, habitusun sosyal çevre tarafından şekillendiğini belirtir. Katılımcının ifadesinde, önceki dönemdeki kendini "daha güvende" hissetmesi, ait olduğu sosyal çevrenin normlarıyla uyumunu gösterir. Ancak "bir şeyler okumak, görmek" ifadesi, yeni kültürel sermayenin edinildiğine işaret eder. Bu yeni kültürel sermaye, bireyin eski habitusunu dönüştürmesini sağlar ve dolayısıyla kimlikte dönüşüm yaşanır. Böylece katılımcı, içselleştirdiği sosyal normlardan bir adım uzaklaşarak daha bireysel bir kimlik geliştirmiştir.

Katılımcı 3 ise düşünce dünyasındaki değişimin etkisini şöyle ifade etmiştir:

"Küçükken falan açık böyle pantolonlu, kısa etekli ablaları görünce o kadar yabancılıyordum ki sanki onlar başka dünyadan

gelmiş gibi. Büyüdükçe açık arkadaşlarım arttı, hem hevesim vardı hem de yani bir noktada ben neden onlar gibi değilim diye sorgulamaya başladım. Ben daha mı iyiyim diye kendime soruyordum sonra öğrenmeye çalıştım yani ben neden kapalıyım diye. Okudukça da uzaklaştığım ama nasıl korkuyordum bir bilsen sanki kendimi cehenneme atacaktım. Gittikçe korkum da söndü dinden uzaklaştım. Öyle olunca başımı kapatmak anlamsızlaşmaya başladı açıkçası."

Bu ifade, Bauman'ın kimliklerin sabit olmadığını, toplumsal çevre değiştikçe bireyin kimlik algısının da değiştiğini vurgulayan yaklaşımıyla örtüşür. Katılımcının çocuklukta "başka dünyadan gelmiş" olarak algıladığı farklı kimlikler, yaş ilerledikçe yakınlaşır ve "ben neden farklıyım" sorgulamasıyla kimlik akışkan hale gelir. Dinden uzaklaşma ve başörtüsünü anlamlandırmama süreci, Bauman'ın akışkan modernlikte kimliklerin yeniden şekillenme sürecidir.

Giddens'ın modern birey kavramı, sosyal normlara bağlı olmaktan çıkarak kendi yaşamını ve kimliğini aktif şekilde inşa eder. Bu katılımcı, büyüdükçe yeni sosyal çevrelere girip, dinin ve örtünmenin anlamını sorgulayarak kendi kimliğini yeniden kurmuştur. "Neden kapalıyım?" sorusu, Giddens'ın bireysel refleksivite kavramını yansıtır. Korkunun azalması ve dinden uzaklaşma ise bireyselleşme sürecinin önemli adımlarıdır.

Bourdieu'nün teorisine göre, katılımcı ilk etapta içinde bulunduğu sosyal çevrenin habitusuna göre "kapalı" kimliğini içselleştirmiştir. Ancak "okudukça" edindiği yeni bilgi ve deneyimler, yani yeni kültürel sermaye, önceki habitusun dönüştürülmesini sağlar. Bu süreçte, eski habitusun getirdiği korku ve endişeler azalarak, yeni bir kimlik inşası ortaya çıkar. Başörtüsünü anlamını yitirmesi, habitusun dönüşümüne dair önemli bir göstergedir.

Her iki katılımcı ifadesi, bireyin içinde bulunduğu sosyal çevrenin ve edinilen kültürel sermayenin etkisiyle kimliklerinde önemli değişimler yaşadığını ortaya koyuyor. Bauman'ın akışkan kimlikler teorisi, Giddens'ın bireyselleşme ve refleksif öz kavramları ve Bourdieu'nun habitus-kültürel sermaye ilişkisi bu dönüşüm sürecini anlamak için önemli kavramsal araçlar sunmaktadır. Toplumsal normların ve dini pratiklerin birey üzerinde baskı kurduğu dönemden, bireysel özgürlük ve sorgulama sürecine geçişte, modernleşmenin çok katmanlı etkileri açıkça görülmektedir.

4.5. Farklı Yerlerde Olmak

Başörtüsünü çıkarma süreci oldukça zorlayıcı olabilmektedir. Çevrenin bu kararı çoğu zaman anlayışla karşılamadığı hatta engel olmaya çalıştığını katılımcıların ifadelerinden çıkarmak mümkündür. Tezimizde, kadınların yetiştiği ortamda bulunmaları yahut bulunmamalarının başörtüsünü çıkarma kararını nasıl etkilediği de sorulan sorular arasındadır.

> *"Beni en zorlayan şey bu oldu. Yani istemiyorum, cinleniyorum sanki dışarı başörtüyle çıkınca boğuluyor gibi ama nereye kaçacaksın yani her yer tanıdık. Çöpe bile gidemezsin görükmeden. Çok açılmak istedim hatta söylemiştim babama ama babam "ölürüm de olmaz, git evlen, kocan izin verirse yersin o haltı" demişti. El aleme rezil olacak diye korkuyordu. Ben malım da bayrağı başka erkeğe devredince kurtulacaktı beladan.* (Katılımcı 7)"

Katılımcı 7'nin ifadelerinden bireyselleşme arzusu olduğunu fakat bulunduğu çevrenin buna imkân sağlamadığını anlamaktayız. Bireyler modern dünyada yeni fikirler keşfedip o yolu takip etmek istese de bireyselleşmesine ket vurulabildiğini, habitusun önemini görmekteyiz.

Bauman'ın akışkan modernlik kavramı, kimliğin değişen sosyal koşullara bağlı olarak sürekli yeniden şekillendiğini öne sürer. Ancak bu ifade, bireyin kimlik inşasında karşılaştığı ciddi kısıtlamaları ve "sosyal yapı tarafından hapsedilmiş" hissini ortaya koyar. Burada "boğulma" hissi, akışkanlık yerine, kimliğin katı ve baskıcı sosyal normlarla sınırlandığını gösteriyor. Birey, Bauman'ın deyimiyle 'sosyal labirentte' sıkışmış, değişim ve özgürleşme arzusuna rağmen hareket alanı kısıtlanmış durumda.

Giddens'ın modern birey teorisinde birey, sosyal normları sorgulayan ve kimliğini aktif olarak inşa eden öznedir. Ancak burada katılımcı, kendi arzularını ifade etmekte engellenmiş, ailesinin özellikle babasının otoritesi tarafından baskı altına alınmış. Babasının "ölürüm de olmaz" sözleri, toplumsal normların birey üzerindeki güçlü baskısını ve modernleşmenin getirdiği bireyselleşme sürecinin sınırlanmasını ortaya koyuyor. Bireyin kimlik ve özgürlük talepleri, patriarkal ve gelenekçi yapılar tarafından bastırılmış ve aile içi güç ilişkileri kimlik inşasını sınırlandırmıştır.

Bourdieu'nün habitus kavramı, bu durumda katı ve baskıcı bir sosyal çevrenin içselleştirilmiş normlarını temsil eder. Katılımcının yaşadığı "boğulma" hissi, sosyal alanda dayatılan habitusun birey üzerinde oluşturduğu baskının bir yansımasıdır. Ayrıca babanın kaygısı, sosyal sermayenin (aile saygınlığı, toplum içindeki prestij) korunmasına yönelik bir stratejidir. "El aleme rezil olacak" endişesi, bireyin özgürlüğünün, ailenin ve toplumun sahip olduğu sosyal sermayeye bağlı olarak kısıtlandığını gösterir. Bu bağlamda, bireyin kendini ifade etme özgürlüğü ile sosyal sermayenin korunması arasındaki çatışma belirgindir.

> *"Söylediğim gibi ben gençliğimi ailemden uzak geçirdim pek erken de kapanmadım zaten ama akraba yanındaydım yine de anne baba gibi olmuyor. Kapıyı çektiğimde başka dünya bulabilmiştim kendime. Tabii annen baban olsa kavga dövüş ikna edersin belki ama teyzem eniştemle yüzleşmek istemedim. Açıldığım ilk sene sakladım yani iki tane ben vardım. Biri o muhafazakâr, ne söylense yapan aile kızı diğeri de daha özgür, söz dinlemez tabiri caizse daha yırtık bir karakter. E memlekette olsam olmazdı.* **(**Katılımcı 9)"

Katılımcı 9'un ifadelerinden kendine yeni bir kimlik inşa etme arzusunda olduğunu ve bunu tam anlamıyla tüm çevresine gösteremese de gerçekleştirmeye çalıştığını görüyoruz.

Bauman'ın akışkan modernlik kavramı, kimliklerin birden fazla yüzü ve sürekli bir değişim içinde olduğunu vurgular. Katılımcının ifadesinde "iki tane ben" olması, yani içsel kimlikler arası bir çatışma ve çoklu kimlik inşası, Bauman'ın akışkan kimlikler kavramıyla paralellik taşır. Bir tarafta aile ve geleneklerin dayattığı muhafazakâr kimlik, diğer tarafta ise daha özgür, bireysel kimlik yer almakta. Katılımcının "memlekette olsam olmazdı" ifadesi, geleneksel sosyal çevrenin kimlik üzerinde oluşturduğu sınırları ve baskıyı gösterirken, uzaklaşma ve yeni sosyal ortamda "başka bir dünya bulma" arzusu ise Bauman'ın kimlik inşasındaki esneklik ve çoğulculuğa işaret eder.

Giddens, bireyin modern dünyada kendini sürekli sorgulayıp yeniden inşa ettiğini belirtir. Katılımcının iki farklı kimlik arasında gidip gelmesi, refleksif bireyin hayat pratiklerine uygun düşer. Aileden ve özellikle teyzem-eniştem gibi daha geniş sosyal çevreden gelen baskı, bireyselleşme sürecinin zorluklarını gösterir. Bu durum, bireyin kendi kimliğini inşa etme çabasının sosyal çevre tarafından engellenmesine örnektir. Katılımcının "açıldığım ilk sene sakladım" ifadesi, Giddens'ın bireyin sosyal normlarla çatışma yaşadığı ama kendi yolunu bulma mücadelesini anlamak açısından önemlidir.

Katılımcının yaşadığı içsel kimlik çatışması, Bourdieu'nun habitus kavramı ile açıklanabilir. Habitus, sosyal çevrenin birey üzerinde yarattığı içselleştirilmiş normlar ve davranış kalıplarıdır. Aile ortamındaki muhafazakâr habitus ile, katılımcının "başka dünya" dediği dış çevrede edindiği farklı deneyim ve kültürel sermaye çatışmaktadır. Bu durum, habitusun esnekliğine rağmen sınırlayıcı etkisini ortaya koyar. Ayrıca, "memlekette olsam olmazdı" ifadesi, sosyal sermayenin ve toplumun beklediği normların bireyin özgürlük alanını ne kadar daralttığını gösterir. Katılımcının "söz dinlemez" olması, yeni sermaye birikimiyle eski habitusu dönüştürdüğünü ve bazen dışarı çıktığını işaret eder.

4.6. Arada Kalmışlık Hissi ve Kararsızlık

İki katılımcının söylemleri, bireyin modern toplumda kimlik inşası sürecinde yaşadığı çelişkileri, gerilimleri ve arada kalmışlık hâlini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu anlatılar, Anthony Giddens'ın bireyselleşme ve geç modernlik teorisi, Zygmunt Bauman'ın kimlik ve moderniteye ilişkin görüşleri ile Pierre Bourdieu'nün habitus ve sermaye kavramları üzerinden yorumlandığında; bireyin sosyal bağlam, kültürel miras ve öznel deneyim üçgeninde nasıl sıkıştığını, sürekli yeniden şekillenen bir benlik mücadelesi içinde olduğunu anlamak mümkün hâle gelir.

> *"Yani… bir şeylere tutunmaya çalışıyordum. Bir tarafta öğretilenler, diğer tarafta içimde sürekli konuşan başka bir ses var gibi. Yani sanki iki kişi kavga ediyor kafamda.. Biri "böyle olmalısın" derken, diğeri "yok öyle olamazsın" diyor.. Hangisinin ben olduğundan emin hala değilim. İnancım pek değişmedi aslında; ama yaşama şeklim yani başörtülü olmak ibadetten çok yüke döndü kafamda... Önceden… başörtüsünü çıkarmak çok büyük bir suç gibiydi gözümde. Sanki çıkarsam bir daha asla eski halime dönemeyecektim. Ama aynı zamanda taktığımda da kendimi tanıyamıyordum. Şimdi açıkken daha rahatım mı, emin değilim. Bazen özgür hissediyorum, bazen de komple çıplak gibi. Ne yapsam tam olmadı gibi geliyor. Sanki hâlâ bir yere ait olamıyorum. Başörtüsüzüm ama hâlâ içim başörtülü gibi."* ***(Katılımcı 8)***

Giddens'ın geç modern toplum analizinde birey, geleneksel aidiyetlerin çözülmesiyle birlikte "kendi hayat hikâyesinin yazarı" olmaya zorlanır. Katılımcıların her ikisi de bu bağlamda öz-benliklerini kurma sürecinde bir iç hesaplaşma yaşamaktadır. Başörtüsü, burada yalnızca bir dini pratik ya da sembol değil, aynı zamanda hem kimliksel bir taşıyıcı hem de bir çatışma alanı hâline gelmektedir. Katılımcı 8'in ifadesinde geçen "biri böyle olmalısın derken, diğeri yok öyle olamazsın diyor" cümlesi, Giddens'ın bahsettiği "refleksif benlik"in parçalanmış doğasını ve bireyin sürekli içsel diyaloglar aracılığıyla kimliğini kurma çabasını yansıtır. Birey, içselleştirilmiş değerler

ile mevcut yaşam pratikleri arasında kalmış; hem ait olmak istediği dünyaya ulaşamamakta hem de ayrılmak istediği geçmişten kopamamaktadır.

> *"Sanırım bir arayıştı, evet. Ama "bulduğum kimlik bu" diyebilecek kadar emin değilim hâlâ. Kendimi ne tam açıkken, ne de tamamen örtülüyken rahat hissedebildim. Sanki hep bir rol oynuyorum. Ailemin değerleriyle büyüdüm, onları inkâr edemiyorum. Ama bu hayat da bana ait gibi geliyor. Yani... iki farklı dünyaya bölünmüş gibiyim. Dediğim gibi... hâlâ bilmiyorlar. Onların yanında başımı örtüyorum. Bu bir yalan, evet… ama onların tepkisini göze alamadım. Ailem biraz daha geleneksel. Bu yüzden hiçbir zaman "anne ben başörtüsünü çıkardım" diyemedim. Tahmin ediyorlardır belki ama konuşulmayan bir şey bu. Bir gün yüzleşmek zorunda kalacağımı biliyorum ama... ne zaman olur, nasıl olur bilmiyorum. Korkuyorum. İnançlarım hâlâ içimde ama ifade etme şeklim değişti. Bu değişimi çevreme anlatamamak, bazen bana da yanlış yapmışım gibi hissettiriyor. Eski başörtülü fotoğraflarımı gösterince hâlâ utanıyorum" (Katılımcı 4)*

Bauman'ın kimlik kavrayışı ise, modernitenin katı yapılarından akışkan modernitenin akışkan kimliklerine geçiş sürecinde bireyin yaşadığı kırılganlığı vurgular. Bauman'a göre kimlik artık "inşa edilmesi" değil, "gösterilmesi ve performe edilmesi" gereken bir şeydir. Katılımcı 4'ün ailesiyle olan ilişkisini anlatırken kullandığı "onların yanında başımı örtüyorum... bu bir yalan" ifadesi, kimliğin sürekliliğinden ziyade bağlamsallığını ve bu bağlamsallığın bireyi nasıl bölünmüş bir benliğe sürüklediğini ortaya koyar. Kamusal ve özel alanlarda farklı kimlik performanslarına yönelmek zorunda kalan birey, bu geçişlerde tutarlı bir benlik oluşturmakta zorlanır. Bu parçalanmışlık, katılımcının "ne tam açıkken ne de tamamen örtülüyken rahat hissedebildim" cümlesinde somutlaşır.

Bourdieu'nün habitus kavramı, bireyin çocukluktan itibaren içselleştirdiği kültürel yapıların ve bunların etkisiyle şekillenen düşünme ve hissetme tarzlarının, modern yaşamın getirdiği yeni koşullar altında dönüşümünü anlamamıza yardımcı olur. Katılımcıların her ikisi de, geleneksel habitus'un güçlü etkisi altında olmakla birlikte,

yeni sosyal alanlarda (örneğin daha seküler çevrelerde) var olma çabası içerisindedir. Bu çaba, katılımcıların "kendimi tanıyamıyordum", "bu hayat da bana ait gibi geliyor" ya da "eski başörtülü fotoğraflarımı gösterince utanıyorum" gibi ifadelerinde karşılığını bulur. Yeni alanlarda var olabilmek için sembolik sermayeyi yeniden tanımlamaya çalışırken, eski sermaye türlerini kaybetme korkusu, bireyde derin bir huzursuzluk yaratır. Bu ikili durum, bireyin sosyal alanda sabit bir pozisyon alamamasına, dolayısıyla bir yere ait hissedememesine neden olur.

Bu iki anlatı, yalnızca bireysel bir kararsızlık ya da "inanç zayıflığı" üzerinden okunamaz. Tam tersine, geç modern toplumun bireylere yüklediği sürekli kimlik üretimi baskısının, dinsel ve kültürel normlarla çakışması sonucu oluşan yapısal bir kırılmayı yansıtır. Birey bir taraftan kendine ait bir yaşam kurmak, diğer taraftan ise ait olduğu cemaatin onayını ve kabulünü kaybetmemek arasında sıkışmaktadır. Modernleşme ile bireyselleşme arasında asılı kalan bu kimlikler, istikrar bulamayan, sürekli yeniden tanımlanan ve asla "tam" olmayan bir öz-benlik yaratır.

Katılımcıların söylemleri, bireyin "özgürlük" arayışının, her zaman bir kurtuluş anlamına gelmediğini; bazen yeni türden bağımlılık ve yalnızlık biçimleri doğurduğunu göstermektedir. Başörtüsünü çıkarmak ya da takmak burada bir seçimden çok, derin bir toplumsal yapının içinde yapılmış "zorunlu tercihler" olarak ortaya çıkar. Bu tercihler, bireyi özgürleştirmekten ziyade, yeni türden bir yabancılaşmaya sürüklemektedir. Sonuç olarak, bu metinlerde ifade bulan şey yalnızca bir giyim tercihi değil, modern bireyin kimliğini ararken içine düştüğü gerilimli, parçalı ve sürekli yeniden kurulan varoluş hâlidir.

SONUÇ

Bu çalışma, Türkiye bağlamında başörtüsünü çıkartan kadınların deneyimlerini anlamaya ve bu kararı şekillendiren sosyo-kültürel, bireysel ve düşünsel dinamikleri açıklamaya yönelik niteliksel bir çerçeve sunmayı amaçlamıştır. Çalışmada, başörtüsü takma ve çıkarma süreçleri yalnızca bireysel dini pratikler olarak değil; aynı zamanda toplumsal normlar, sosyalizasyon süreçleri, habitus, kültürel sermaye ve modernlik kuramları çerçevesinde anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

Çalışmamız, kadınların başörtüsünü takma ve çıkarma kararlarında çevrenin etkisini, bireylerin kimlik arayışlarını, topluma uyum sağlama çabalarını ve düşünsel dünyalarındaki değişimleri anlamayı amaçlamaktadır. Verilerin önemli bir kısmı bireylerin içinde bulundukları çevrenin ve özellikle ailenin düşünüş ve yaşayış biçiminin onların başörtüsüne bakışını nasıl şekillendirdiği ile ilgilidir. Katılımcılarla yapılan görüşmeler sonucunda elde edilen verilere göre katılımcıların neredeyse hepsinin büyüdüğü çevrede örtünmek bir erdem ve ahlaki gereklilik olarak görülmektedir. Kadınların başörtüsünü takmasında bu normları içselleştirmeleri önemli bir rol oynamaktadır. Katılımcılardan biri, köyündeki kadınların örtünme biçimini örnek vererek, örtünmenin doğal bir gereklilik haline geldiğini belirtmiştir. Diğer bir katılımcı ise çevresinde dindar bir aile yapısının etkisiyle başörtüsünün bir norm olarak kabul edildiğini ifade etmiştir. Bu çevresel etkiler, başörtüsüne yaklaşımın bireysel bir tercih olmaktan çok, toplumsal bir yükümlülük gibi algılanmasına yol açmıştır.

Çalışma, başörtüsü takma ve çıkarma süreçlerinin bireysel bir tercih meselesi olmanın ötesinde, toplumsal, kültürel ve psikolojik dinamiklerle şekillendiğini ortaya koymaktadır. Başörtüsünün bireyler için bir kimlik, aidiyet ve bazen de baskı unsuru olarak nasıl işlediğini anlamaya yönelik bu araştırma, sosyalizasyon, kültürel sermaye, habitus ve modern kimlik kuramları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Derinlemesine

görüşmeler aracılığıyla elde edilen bulgular, başörtüsünün yalnızca dini bir pratik değil; aynı zamanda bireyin sosyal pozisyonunu, toplumsal kabulünü ve kendilik algısını etkileyen çok katmanlı bir fenomen olduğunu göstermektedir.

Çalışmanın son bölümünde ele alınan bulgular, başörtüsü takma kararının çoğunlukla bireysel bir sorgulama ve iradi seçim sürecinden çok, içinde bulunulan sosyal çevre, özellikle de aile ve yakın topluluk tarafından şekillendirildiğini göstermektedir. Katılımcıların önemli bir kısmı, başörtüsüne çocukluk ya da erken ergenlik döneminde girmiştir ve bu kararın arkasında özgür bir seçimden ziyade, "zaten yapılması gereken bir şey" algısı bulunmaktadır. Bu durum, Pierre Bourdieu'nün "habitus" kavramıyla yakından ilişkilidir. Habitus, bireyin içinde büyüdüğü sosyal alanın normlarını içselleştirmesiyle oluşur. Katılımcılar, bu normlar doğrultusunda başörtüsünü doğal ve sorgulanmaz bir davranış olarak benimsemişlerdir.

Bourdieu'nün kültürel sermaye kavramı da burada önem taşımaktadır. Başörtüsü takmak, bazı sosyal çevrelerde kültürel bir değer ve toplumsal bir prestij unsuru olarak görülmektedir. Başörtüsüne girmek, bireyin içinde bulunduğu topluluğun değerlerine uygun hareket ettiğini ve bu değerlerle özdeşleştiğini gösteren bir simgeye dönüşmektedir. Özellikle katılımcı 1 ve 5'in ifadeleri, geleneksel çevrelerde başörtüsünün ahlaki bir zorunluluk ve hatta toplumsal varlık göstergesi olduğunu göstermektedir. Bireyin örtünmesinin sorgulanmadığı, hatta başka bir yaşam biçiminin neredeyse hayal bile edilmediği bu çevrelerde, dini pratikler sadece ibadet değil, aynı zamanda sosyal kontrol mekanizmalarının bir parçası hâline gelmiştir.

Çalışmada incelenen başörtüsünü çıkarma kararı, genellikle bireylerin yaşam alanlarının değişmesiyle tetiklenmiştir. Üniversiteye başlama, farklı bir şehre taşınma, yeni çevreler edinme gibi deneyimler, bireyin sosyalizasyon sürecinde maruz kaldığı normlara alternatif bakış açıları geliştirmesini sağlamıştır. Bu süreç, Anthony Giddens'ın "refleksif öz" kavramı ile doğrudan ilişkilidir. Giddens'a göre modern birey, sürekli olarak kendini, geçmişini ve kimliğini sorgular ve yeniden inşa eder. Katılımcı 10'un

üniversite sonrası yaşadığı “aydınlanma” ve “ben bir bireyim” farkındalığı, Giddens’ın bireyin kendilik bilinci kazanma sürecini anlamak açısından dikkate değerdir.

Başörtüsünü çıkaran kadınların çoğu, bu kararı tek bir anda değil; içsel bir dönüşüm süreci sonunda almıştır. Birey, öncelikle içinde bulunduğu normatif yapıyı sorgulamaya başlamış, ardından bu sorgulama sonucunda kendi kimliğini yeniden tanımlama ihtiyacı hissetmiştir. Bu noktada Zygmunt Bauman’ın "akışkan modernlik" kuramı önemli bir açıklayıcı çerçeve sunmaktadır. Bauman’a göre modern bireyin kimliği sabit değil, sürekli olarak değişen, dönüşen ve yeniden kurulan bir yapıdadır. Katılımcıların çocukluklarında başörtüsüne yükledikleri anlamın, zamanla geçirdiği dönüşüm, bireyin modernliğin sunduğu yeni imkânlar ve yaşam tarzları karşısında kimliğini yeniden kurma ihtiyacı hissettiğini göstermektedir.

Bu bağlamda başörtüsünü çıkarma eylemi, sadece fiziki bir görünüm değişikliği değil, aynı zamanda bireyin iç dünyasındaki kırılmaları ve dönüşümleri yansıtan bir kimlik ifadesine dönüşmektedir. Bu karar, bireyin bir zamanlar kendisini tanımladığı kimliği artık taşımadığını fark etmesiyle ilgilidir. Katılımcı 6’nın ifadesindeki “kendime yeni bir ben lazım dedim” cümlesi, bu kimlik inşası sürecinin kişisel bir yeniden doğuş olarak deneyimlendiğini göstermektedir.

Başörtüsünü çıkarma kararında etkili olan bir diğer önemli unsur ise bireyin düşünsel dönüşümüdür. Katılımcıların bazıları bu süreci, “okumak, görmek, anlamak” gibi kavramlarla açıklamış ve dinî inançlarında değişiklikler yaşadıklarını ifade etmiştir. Bu noktada başörtüsünün artık “anlamını yitirdiği” ve bireyin içsel değerleriyle örtüşmediği görülmektedir. Bourdieu’nün kültürel sermaye kavramı burada bir kez daha devreye girer. Yeni çevrelerden edinilen bilgi, deneyim ve ilişkiler, bireyin kültürel sermayesini farklılaştırmış; bu da eski habitusu dönüştürmesine neden olmuştur.

Katılımcı 2’nin “başörtülü olmak ya da olmamak artık çok büyük anlam ifade etmiyor” şeklindeki ifadesi, kimliğin artık dini semboller üzerinden tanımlanmadığını ve

daha bireysel, seküler değerlerle şekillendiğini göstermektedir. Bu durum, Bauman'ın kimliklerin sabit değil, geçici ve esnek olduğu görüşüyle örtüşür. Giddens'ın bireyin sürekli olarak kendini yeniden yapılandırdığı görüşü de burada desteklenmektedir. Değişen düşünce yapısı, dini inançla olan ilişkiyi zayıflatmış; bu da başörtüsünün bireysel kimlikteki yerini sorgulatmıştır.

Katılımcı 3'ün ifadesindeki "ben neden onlar gibi değilim" sorusu, bireyin içinde bulunduğu normatif yapının dışındaki alternatif yaşam biçimlerine karşı duyduğu merak ve sorgulama ihtiyacını yansıtır. Bu sorgulama, bireyin içsel çatışmalar yaşamasına ve zamanla bu çatışmalardan bir kimlik dönüşümü doğmasına neden olmuştur. Dinden uzaklaşma ve başörtüsünü artık gerekli görmeme hali, bireyin dini kimliğinden seküler kimliğe doğru yönelmesinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Çalışma boyunca elde edilen bir diğer önemli bulgu, başörtüsünü çıkarma kararının yalnızca bireysel bir içsel dönüşüm süreciyle değil, aynı zamanda dışsal faktörlerle de yakından ilişkili olduğudur. Katılımcıların ifadeleri, aile ve çevre baskısının karar alma sürecinde çok güçlü bir etkisi olduğunu göstermektedir. Katılımcı 7'nin "nereye kaçacaksın, her yer tanıdık" ifadesi, bireyin sosyal çevre tarafından nasıl kuşatıldığını ve görünürlükten kaçamamanın psikolojik baskısını gözler önüne sermektedir. Bireyin kendini gerçekleştirmesi, patriarkal düzenin ve toplumsal normların gölgesinde zorlaşmaktadır.

Burada Bourdieu'nün sosyal sermaye kavramı açıklayıcıdır. Ailenin ve çevrenin "el âleme rezil olmak" gibi kaygıları, toplumsal prestijin ve saygınlığın korunması arzusuyla ilgilidir. Başörtüsünü çıkarma eylemi, sadece bireyin değil, aynı zamanda ailesinin ve sosyal çevresinin sermayesini tehdit eden bir unsur olarak görülmektedir. Bu nedenle bireyin özgürlük arayışı, çoğu zaman çevresel kısıtlamalarla ve sosyal dışlanma riskiyle karşı karşıya kalmaktadır.

Ancak bu baskıya rağmen, bireyler mekânsal değişimlerle yeni kimlik alanları yaratabilmektedir. Katılımcı 9'un üniversite deneyimi, farklı bir şehirde, aileden uzakta geçirdiği yaşam süreciyle birlikte özgürleşme ve kendini ifade etme alanı bulduğunu göstermektedir. Bu durum, mekânın kimlik oluşumundaki rolünü açıkça ortaya koymaktadır. Fiziksel çevrenin değişimi, bireyin sosyal normlardan uzaklaşmasını ve kendine ait yeni bir yaşam biçimi kurmasını mümkün kılmıştır. Böylece başörtüsünü çıkarma eylemi, yalnızca kişisel bir karar değil, aynı zamanda mekânsal hareketlilik ve bunun sağladığı toplumsal uzaklaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Katılımcıların büyük çoğunluğu, başörtüsünü çıkardıktan sonra yaşadıkları rahatlama hissinden söz etmektedir. Bu rahatlama, sadece fiziki bir hafifleme değil, aynı zamanda psikolojik bir özgürlük deneyimi olarak da tanımlanmıştır. Katılımcı 10'un ifadesinde olduğu gibi, "sanki üstümden bir yük kalktı" cümlesi, başörtüsünün zamanla kişisel ifade alanını daraltan bir sembole dönüştüğünü ve bu sembolden kurtulmanın bir özgürlük pratiği olarak yaşandığını göstermektedir. Bu bağlamda, başörtüsünü çıkarmak, bireyin kendi üzerindeki toplumsal gözetimi ve denetimi reddetmesi anlamına gelmektedir.

Bununla birlikte, başörtüsünü çıkarma kararı her zaman özgürleştirici bir deneyim olarak yaşanmamaktadır. Birçok katılımcı, bu kararı aldıktan sonra toplumsal bakışlara maruz kalmış, bazıları ise halen çevresi tarafından sorgulanmaya devam etmektedir. Katılımcı 4'ün "eski başörtülü fotoğraflarımı gösterince hâlâ utanıyorum" ifadesi, bireyin geçmiş kimliğiyle bugün arasındaki çatışmayı, kimi zaman bir içsel yabancılaşma ya da suçluluk duygusuyla yaşadığını göstermektedir. Bu duygular, hem bireyin kimlik dönüşüm sürecindeki kırılganlığına hem de toplumsal normların birey üzerindeki sürekli etkisine işaret eder.

Bu noktada, bireyin sadece dini değil, toplumsal bir aidiyet sisteminden ayrılmasının da ne kadar sancılı bir süreç olduğu anlaşılmaktadır. Başörtüsünü çıkaran kadınların çoğu, hem yeni kimliklerini oluşturma sürecinde hem de geçmişleriyle hesaplaşırken ciddi bir içsel mücadele yaşamaktadır. Katılımcı 8'in "başörtüsüzüm ama

hâlâ içim başörtülü gibi" cümlesi, bireyin kimlik dönüşümünün sadece görünüşle değil, zihinsel ve duygusal bir süreçle tamamlandığını ve bu sürecin zamana yayıldığını göstermektedir.

Bu çalışma, başörtüsü pratiklerinin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde nasıl anlamlar taşıdığını, başörtüsü takma ve çıkarma süreçlerinin ise bireyin kimlik inşası, toplumsal ilişkileri ve düşünsel dönüşümü üzerindeki etkilerini derinlemesine ortaya koymuştur. Özellikle niteliksel yöntemle yapılan bu araştırma, sosyal bilimlerde sıklıkla eksik kalan "kişisel deneyimlerin" sosyolojik anlamlandırılmasına katkı sağlamaktadır. Kadınların başörtüsüyle ilgili yaşadıkları dönüşüm süreçlerini anlatmaları, sadece bireysel hikâyeler değil, aynı zamanda toplumsal yapının görünmeyen kodlarını da açığa çıkarmaktadır.

Bauman'ın akışkan modernliği, Giddens'ın refleksif kimliği ve Bourdieu'nün habitus ve sermaye kavramlarıyla kurulan teorik çerçeve, başörtüsü meselesinin bireyin öznel deneyimlerinin ötesinde, çok boyutlu bir toplumsal olgu olduğunu göstermiştir. Başörtüsünü çıkaran kadınların yaşadığı dönüşümler, aynı zamanda Türkiye'deki modernleşme, sekülerleşme ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin de bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Peki başörtüsünü çıkarma kararı bir başlangıç mıdır yoksa bir son mudur? Bu çalışmanın en temel çıkarımı şudur: Başörtüsü ne sadece bir dini vecibe, ne sadece bir toplumsal norm, ne de sadece bireysel bir tercih olarak ele alınabilir. Başörtüsü, kadınların yaşamlarında çok katmanlı anlamlara sahip bir semboldür. Takıldığı zaman bir aidiyet göstergesi, çıkarıldığı zaman bir kimlik krizi ya da özgürlük ifadesi olabilir. Her durumda, başörtüsü kadınların bedenleri üzerinden yürütülen toplumsal, siyasal ve kültürel müzakerelerin merkezinde yer almaktadır.

Katılımcıların deneyimleri, bireysel tercihlerin her zaman özgürlükten kaynaklanmadığını; çoğu zaman içselleştirilmiş normlar, ailevi baskılar, dini korkular ve

sosyal kabul kaygılarıyla şekillendiğini göstermiştir. Aynı şekilde, özgürleşme yönünde atılan adımlar da tek başına bireysel cesaretten değil, çevresel koşulların dönüşümü, alternatif yaşam biçimlerinin görünür hâle gelmesi ve düşünsel bir sorgulama sürecinden doğmaktadır.

Bu nedenle, başörtüsünü çıkarmak ne mutlak bir özgürlük zaferi, ne de kesin bir inanç kaybı olarak yorumlanmalıdır. Bu eylem, çoğu zaman bireyin içinde bulunduğu habitusu yeniden şekillendirme çabasının, kimliğini yeni bir düzlemde yeniden inşa etme arzusunun ve toplumsal bir düzen içinde kendine özgü bir yer edinme çabasının bir tezahürüdür.

KAYNAKLAR

Ahmet Şahin Kültür Evi » Blog Archive » Giyim Örnekleri. (t.y.). Geliş tarihi 31 Haziran 2025, gönderen https://www.ahmetsahinkulturevi.com/?p=711

Aksaray, T. Ü. (2022). *Başörtüsü Kullanmayı Bırakan Kadınlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma* [Yüksek Lisans Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi.

Aksoy, M. (2005). *Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Türban* (1. basım). Kitap Yayınevi.

Aktaş, C. (2018). *Türbanın Yeniden İcadı: Ayrımcı Bir Kamusallık Tasarımı* (3.). İz Yayıncılık.

Alaskarova, P. (2023). Eski Ahit'te Kadınların Dini Statüsü, Yahudi Kutsal Kitaplarına Göre Örtünme. *Din Araşdırmaları Jurnalı*, *11*, Article 11.

Aliye, F. (1982). *Osmanlı'da Kadın: Cariyelik, Çokeşlilik ve Moda* (2. b). Bizim Kitaplar Yayınevi.

Apaydın, H. Y. (2011). *TESETTÜR*. TDV İslâm Ansiklopedisi. https://islamansiklopedisi.org.tr/tesettur

Arslantaş, Y., & Septioğlu, R. K. (2016). Çivi Yazılı Hukukî Belgelere Göre Mezopotamya'da Kadın. *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi*, *12*(1), Article 1.

Atılgan, D. K. (2024). Batılılaşma Döneminden Cumhuriyet'e Osmanlı Kadın Giyim Kuşamında Yasaklar. *Turkish Journal of Fashion Design and Management*, *6*(2), Article 2. https://doi.org/10.54976/tjfdm.1373124

Ayasofya'nın İkonaları – Seyyahça. (t.y.). Geliş tarihi 11 Eylül 2024, gönderen http://www.seyyahca.com/ayasofyanin-ikonalari/

Aydın, F. (2008). Aden'e Dönüş ya da Tesettürün Hikmetine Dair. *Eskiyeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, *10*, Article 10.

Azimli, E., & Coşkun, A. (2023). SOSYAL KONTROL VE DİN: DİNİN DİNDAR BİREYLER ÜZERİNDEKİ KONTROL GÜCÜ. *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi*, *9*(1), Article 1.

Bauman, Z. (2017). *Kimlik: (Benedotto Vecchi tarafından gerçekleştirilmiş söyleşiler)* (M. Hazır, Çev.). Heretik Yayıncılık.

Bayram, S., & Kahya, Ö. (2019). Eski Mezopotamya'da Başörtüsü Kullanımı Üzerine. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, *6*(2), Article 2.

Bekiroğlu, N. (2008). *Şair Nigar Hanım* (2. b). Timaş Yayınları.

Benli, F. (2011). *1964-2011: Türkiye'de ve Dünyada Başörtüsü Yasağı Kronolojisi*. MAZLUMDER.

Binici, U. (2013). *Anthony Giddens'ın Yapılaşma Teorisinde Eylem Sorunsalı* [Yüksek Lisans Tezi]. Adnan Menderes Üniversitesi.

Bourdieu, P. (1986). *Sermaye Biçimleri* (M. M. Şahin, Çev.). https://www.academia.edu/30720473/Pierre_Bourdieu_Sermaye_Bi%C3%A7imleri_1986

Bourdieu, P. (1995). *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine* (H. Tufan, Çev.; 1.b). Kesit Yayıncılık.

Bourdieu, P. (2016a). *Seçilmiş Metinler* (L. Ünsaldı, Çev.; 3. b). Heretik Yayıncılık.

Bourdieu, P. (2016b). *Sosyoloji Meseleleri* (F. Öztürk, B. Uçar, M. Gültekin, & A. Sümer, Çev.; 2. b). Heretik Yayıncılık.

Bourdieu, P. (2018). *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak: Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması* (N. Ökten, Çev.; 1. b). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bourdieu, P. (2021). *Genel Sosyoloji: College de France Dersleri (1981-1983)* (Z. Emirosmanoğlu, Çev.; 1.b). İletişim Yayınları.

Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2014). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* (N. Ökten, Çev.; 7. b). İletişim Yayınları.

Böke, E. G. (2017). İSLÂM HUKUKU'NDA KIYAFET-ÖRTÜNME VE KIYAFETLER ÜZERİNDEKİ RESİM VE YAZILARIN DURUMU. *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 2*(3), 19-44.

Canko, D. M. (2018). BİZANSLI BİR KADIN YAZARIN GÖZÜNDEN TOPLUMSAL CİNSİYET: ANNA KOMNÈNA'NIN ALEKSİAD'INA BAKIŞ. *International Journal of Social And Humanities Sciences, 2*(1), Article 1.

Cindoğlu, D. (2010). *Başörtüsü Yasağı ve Ayrımcılık: İş Hayatında Meslek Sahibi Başörtülü Kadınlar*. TESEV yayınları.

Çakır, S. (2009). Osmanlı'da Kadınların Mekanı, Sınırlar İhlaller. *Cins Cins Mekan (Der. Ayten Alkan), Varlık Yayınları, 2009, s.76-101*. https://www.academia.edu/44338528/_Osmanl%C4%B1da_Kad%C4%B1nlar%C4%B1n_Mekan%C4%B1_S%C4%B1n%C4%B1rlar_%C4%B0hlaller_

Çetin, M. (2021). KUR'AN'A GÖRE ÖRTÜNME. *Ağrı İslami İlimler Dergisi, 8*, Article 8.

Çığ, M. İ. (2005). *Kuran, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni* (9. b). Kaynak Yayınları.

Çoruhlu, T., & Erdoğan, A. (2020). Bizans Dönemi Duvar Resimlerinden Örneklerle Bakire Meryem'in Giyim-Kuşamı. *Antakiyat, 3*(1), Article 1.

Duymaz, E. (2015). Dini Sembol ve Kıyafet Sınırlamalarında İki Farklı Yaklaşım: İnsan Hakları Komitesi ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararlarının Devletlerin Uluslararası Yükümlülükleri Bakımından Tahlili. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 64*(4), Article 4. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000001800

Erdem, S. (2015). İSLÂM FIKHINDA TESETTÜR. *EKEV Akademi Dergisi, 64*, Article 64.

Gerçek, P. (2008). *Kadın Giyiminde Örtünme* [Yüksek Lisans Tezi]. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.

Giddens, A. (1994). *Modernliğin Sonuçları* (E. Kuşdil, Çev.; 1. b). Ayrıntı Yayınları.

Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum* (Ü. Tatlıcan, Çev.; 1.b). Say Yayınları.

Göçgün, M., & Kaya, S. M. (2023). YÜKSEKÖĞRETİM KURUMLARINDA UYGULANAN BAŞÖRTÜSÜ YASAĞI: HUKUKİ SÜREÇ VE MEVCUT DURUM.

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, *5*(1), Article 1. https://doi.org/10.47136/asbuhfd.1284029

Göle, N. (2011). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (11. b). Metis Yayınları.

Görmez, M. (2001). İlahi Dinlere Göre Başörtüsü. *İslâmiyât*, *IV*(2 [Örtünme özel sayısı]), Article 2 [Örtünme özel sayısı].

Halis. (2019, Nisan 16). *YAŞMAK NEDİR | TekstilBilgi.net*. https://tekstilbilgi.net/yasmak-nedir.html

Himam, F. D. (2013). 16. Yüzyıl Giysi Tarihi Yazımı Üzerine: Giysilerde Doğu-Batı Etkileşimi, Egzotizm ve Güç. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *2013*(29), Article 29.

İpek, S. (2012). "19. Yüzyıl İstanbulu'nun Saray Kadınları için Çalışan Ünlü Terzileri". *7. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi, Ankara, 06-10 Ekim 2009, Bildiriler IV,*. https://www.academia.edu/46851518/_19_Y%C3%BCzy%C4%B1l_%C4%B0stanbulu_nun_Saray_Kad%C4%B1nlar%C4%B1_i%C3%A7in_%C3%87al%C4%B1%C5%9Fan_%C3%9Cnl%C3%BC_Terzileri_

Jourdain, A., & Sidonie, N. (2016). *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları* (Ö. Elitez, Çev.; 1. b). İletişim Yayınları.

Kahraman, F. (2016). Zygmunt Bauman'da Toplum ve Toplumsal Düzen Kavramsallaştırması. *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *6*(2), Article 2.

Kandiyoti, D. (2013). *Cariyeler, Bacılar ve Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler* (4. Basım). Metis Yayınları.

Kara, H. K. (2022). *Başörtüsü Çıkarma Deneyimi: Nitel Bir Çalışma* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Karaman, H., Dönmez, İ., Çağrıcı, M., & Gümüş, Sadrettin. (2020). *KURAN YOLU TÜRKÇE MEAL VE TEFSİR - 1* | (8.). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. https://yayin.diyanet.gov.tr/e-kitap/kuran-yolu-turkce-meal-ve-tefsir-1/prof-dr-hayrettin-karaman/kuran-kitapligi/3788

Kardaş Yalçın, R. (2024). *Başörtüsünden Vazgeçme Deneyimi* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.

Kaya, C. İ. (2019). TÜRKİYE'DE KADINLARIN BAŞÖRTÜSÜ MÜCADELESİNDEN, BAŞÖRTÜSÜYLE MÜCADELESİNE GÖRÜNÜR OLMA ÇABASI VE PRATİKLERİ. *International Journal of Social And Humanities Sciences*, *3*(2), Article 2.

Kırık, H. (2007). *Türban Sorunu: Kamusal Alan ve Demokrasi* (1. Basım). Salyangoz Yayınları.

Kızmaz, Z. (2006). Modernlik-Postmodernlik Sürecinde Kimlik ve Din. *Demokrasi Platformu*, *2*(5), Article 5. https://demokrasiplatformu.com/dergi/article/view/42

Koca, S. (2020). *The Changıng Dynamıcs Of The Headscarf Questıon In Turkey: The Women's Struggle To Take Off The Headscarf (Türkiye'de Başörtüsü Sorununun Değişen Dinamikleri: Kadınların Başörtüsünü Çıkarma Mücadelesi)* [Yüksek Lisans Tezi]. Sabancı Üniversitesi.

Koç, F., & Koca, E. (2009). Geleneksel Giysi Tarzlarının Değişimi ve Türk Modasının Oluşumunda İstanbul. *Türk ve Dünya Kültüründe İstanbul Bildiriler IV: İstanbul'da Sanat: Mimari, El Sanatı, Resim, Müzik*, 2167-2204.

Kodaman, B. (2007). Osmanlı Devleti'nin Yükseliş ve Çöküş Sebeplerine Genel Bakış. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *2007*(16), Article 16.

KUR'AN-I KERİM MEALİ | yayin.diyanet.gov.tr. (t.y.). Geliş tarihi 10 Eylül 2024, gönderen https://yayin.diyanet.gov.tr/e-kitap/kuran-i-kerim-meali-/doc-dr-halil-altuntas/kuran-kitapligi/430

Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü* (O. Akınhay & D. Kömürcü, Çev.). Bilim ve Sanat Yayınları.

Mengü, N., & Cebeci, B. (2021). *Herkes İstediği Gibi Yaşasın: Türkiye'de ve İran'da Başörtüsünü Çıkarma Pratikleri* (1. b). İletişim Yayınları.

Muhammed, Ş. A. (2015). İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik'te Kadın. *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi*, *IV*(10), Article 10.

Okçay, H. (1992). Çocuğun Dinsel Sosyalizasyonunda Ailenin İşlevi. *Sosyoloji Dergisi*, *3*, Article 3.

Okumuş, B. (2024). *Kadınların Başörtüsüne Yönelik Tutumlarının Değişmesinde Psikososyal Süreçler: Başörtüsünü Çıkarma Tecrübesi* [Doktora Tezi]. Uludağ Üniversitesi.

Olgun, G. M. (2007). *Bireysel Tercih Olarak Örtünme ve Açılma* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Özcanlı, S. (2022). *Türkiye'de Başörtüsünü Çıkaran Kadınların Direniş Motivasyonları Üzerine Bir İnceleme* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi.

Özçelik Yılmaz, B. (2009). TARİHSEL VE TEOLOJİK AÇILARDAN KADININ ÖRTÜNMESİ SORUNU. *İslami İlimler Dergisi*, *1*(7-8), Article 7-8.

Özdemir, E., & Tezcan, H. (2024). Osmanlı Toplumunda Kadın Giyiminin Seyyahlar Üzerinden İncelenmesi. *SOCIAL MENTALITY AND RESEARCHER THINKERS JOURNAL (SMART JOURNAL)*, *8*(61), Article 61. https://doi.org/10.29228/smryj.63375

Öztürk, M. (2001). Klasik Tefsirlerdeki 'Tesettür' Formu Üzerine. *İslâmiyât*, *IV*(2 [Örtünme özel sayısı]), Article 2 [Örtünme özel sayısı].

Palabıyık, A. (2011). Pierre Bourdieu Sosyolojisinde "Habitus", "Sermaye" ve "Alan" Üzerine. *Liberal Düşünce Dergisi*, *62*, Article 62.

Parla, Z. G. (2022). *2015 Sonrası Kadınların Başörtüsünü Çıkarma Pratikleri Üzerine Bir Araştırma* [Yüksek Lisans Tezi]. Hacettepe Üniversitesi.

Pollock, S. (2017). *Antik Mezopotamya: Var Olmamış Cennet* (B. Esen, Çev.; 1. b). Sümer Yayıncılık.

Pürmüslü, N. (2020). II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ'NDE TÜRK KADININ TOPLUMSAL HAYATTAKİ YERİ VE KADIN HAREKETLERİ. *Akademik MATBUAT*, *4*(1), Article 1.

Rağıp El-İsfahani. (2012). *Müfredat (Kur'an Kavramları Sözlüğü)* (M. Yolcu & A. Güneş, Çev.; 3.). Çıra Yayınları. http://archive.org/details/mufredat-isfahani-kuran-kavramlari-sozlugu

Refleksivite (sosyal teori) | EBSCO Araştırma Başlangıçları. (t.y.). Geliş tarihi 23 Haziran 2025, gönderen https://www.ebsco.com/research-starters/sociology/reflexivity-social-theory

Ritzer, G., & Stepnisky, J. (2019). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri* (I. Ertuna Howison, Çev.). De Ki Basım Yayın.

Sağırlı, M. N. (2021). *Başörtüsü Giymeyi Bırakan Üniversite Mezunu ve Çalışan Kadınlar Üzerine Nitel Bir Araştırma* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi.

Sayın, K. E. (2020). AVRUPA'DA BURKA YASAKLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME. *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, *11*(1), Article 1. https://doi.org/10.21492/inuhfd.690688

Sevmen, D. (2023). Koranza Artemis-Apollon Kutsal Alanı'nda Bulunan Bir Figürin Başı Işığında "Başörtüsü". *Anadolu*, *49*, Article 49. https://doi.org/10.36891/anatolia.1238634

Sezer Arığ, A. (2006). Türklerde Kıyafetin Kısa Tarihi. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, *22*(64-65-66), Article 64-65-66.

Sığın, A. (2021). Ulrich Beck ve Anthony Giddens'ın Risk Toplumu Kavramsallaştırması Işığında Sosyal Medya ve Bilginin Güvenliği ve Gizliliği İlkesi. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, *13*(24), Article 24. https://doi.org/10.38155/ksbd.888700

Solmaz, M. (2020). Güncel Gözetimi Bauman'ın Sosyal Teorisinden Hareketle Anlamak. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, *4*(1), Article 1.

Sözeri, H. (2022). *Başörtüsü ve Sekülerleşme Tartışmaları: Başörtüsünü Çıkaran Kadınlar* [Yüksek Lisans]. Mimar Sinan Güzel Snatlar Üniversitesi.

Swartz, D. (2013). *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi* (E. Gün, Çev.; 2. b). İletişim Yayınları.

Taş, K. (2024). Anthony Giddens'ın Sosyal Teorisi Ve Metodolojisi Üzerine. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, *4*(8), Article 8. https://doi.org/10.17540/hy.v4i8.145

Toprak, B., & Çarkoğlu, A. (2006). *Değişen Türkiye'de Din, toplum ve Siyaset*. TESEV.

Tosun, B. S. (2024). *Başörtüsü Yasağı Ve Serbestleştirme Dönemlerinde Örtünmeden Çıkma Deneyimi: Fenomenolojik Bir Araştırma* [Yüksek Lisans Tezi]. Yıldız Teknik Üniversitesi.

Tosun, M., & Yalvaç, K. (1989). *Sümer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Şaduqa Fermanı* (2. b). Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Türk Dil Kurumu. (t.y.). *Başörtüsü*. Geliş tarihi 02 Aralık 2024, gönderen https://sozluk.gov.tr/?kelime=başörtüsü

Türkan, E. (2021). *Öznelik Kapasitesinin Oluşumunda Çevresel Faktörler ve Tesettür İlişkisi: Kadınların "Örtünme" ve "Açılma" Deneyimi* [Yüksek Lisans Tezi]. Ondokuz Mayıs Üniversitesi.

Unorthodox | Netflix Resmi Sitesi. (t.y.). Geliş tarihi 09 Eylül 2024, gönderen https://www.netflix.com/tr/title/81019069

Wallace, R. A., & Wolf, A. (2018). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Geleneğin Geliştirilmesi* (L. Elburuz & M. R. Ayas, Çev.; 7. b). Doğu Batı Yayınları.

Yağız, F. K. (2024). BİZANS'TA KADIN VE DANS: DANS EDEN KADIN İMAJININ TASVİR SANATINA YANSIYAN ÖRNEKLERİ. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *62*, Article 62. https://doi.org/10.30794/pausbed.1399501

Yanıkoğlu, K. (2014). *Modernleşme ve Kadın Bedeni Bağlamınd Türkiye'de Başörtüsü Sorunu* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi.

Yıldırım, Ü. (2009). *Antik Dönemde Kadın ve Süslenme* [Yüksek Lisans Tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi.

Yılmazcan, D. (2017). Antik Yunan'da Kölelik: Atina ve Sparta Örneği. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi*, *5*(2), Article 2.

EKLER

YARI YAPILANDIRILMIŞ MÜLAKAT SORULARI

1. Başörtüsünü takmaya kaç yaşında başladınız? Bu kendi isteğinizle aldığınız bir karar mıydı?
2. Başörtüsünü çıkarma kararını ne zaman aldınız ve çıkarmanız ne zaman mümkün oldu?
3. Başörtüsünü çıkarma kararı, sizin için bir kimlik arayışının parçası mıydı? Bu kimlik değişimini, toplumsal değerler ve kişisel inançlarınızla nasıl ilişkilendirirsiniz?
4. Yetiştiğiniz çevreyi düşündüğünüzde önceden, başörtüsünü çıkarmak ya da takmak sizin için ne anlama geliyordu? Şu an ne anlama geliyor?
5. Başörtüsünü çıkardığınız zamanlarda, büyüdüğünüz ya da tesettürlüyken bulunduğunuz ortamda olmanın ya da olmamanın süreci nasıl etkilediğini düşünüyorsunuz?
6. Ailenizin ve çevrenizin bu kararınıza tepkisi ne oldu? Zaman geçtikçe tepkilerinde bir değişim yaşandı mı?
7. Başörtüsünü çıkardığınızda toplumsal rollerinizin değiştiğini düşündünüz mü? İki dönem arasındaki farklardan bahsedebilir misiniz?