

## **İSLAMCI SÖYLEMDE KAMUSAL ALAN TASAVVURU: DEVLETLE TANIMLANAN KAMUSAL ALANIN MİLLETE TAHVİLİ VE KAMUSAL ALANIN REDDİ<sup>1</sup>**

**Çağla KUBİLAY\***

### **ÖZET**

Bu çalışmanın konusu, türban sorunu bağlamında İslamcı söylemin kamusal alan tasavvurunun çözümlenmesidir. Türban yasağını kaldırmak ve böylece türbanın kamusallaşmasını sağlamak üzere, İslamcı söylemde Kemalist kamusal alan tasavvuru tartışmaya açılmaktadır. Bu bağlamda uygulanan strateji ise devlet-millet karşıtlığının harekete geçirilmesi yoluyla, kamusal alanı devletle tanımlayan Kemalist tasavvura karşı, kamusal alanı “milletin alanına” tahvil etmektir. Çalışma, bu karşıtlık düzleminde yürütülen hegemonya mücadelesiyle ortaya çıkan kamusal alan tasavvurunu; türban sorunu bağlamında önemli dönemeçler olarak belirlenen örnek olaylar çerçevesinde çözümlenmektedir. Bu örnek olaylar *Yeni Şafak*, *Yeni Asya*, *Zaman*, *Milli Gazete* ve *Anadolu'da Vakit* gazetelerinde her biri olayı izleyen on beş gün boyunca yayımlanan köşe yazılarının çözümlenmesi yoluyla ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Kemalizm, İslamcı Söylem, Türban, Kamusal Alan, Millet, Halk.

### **THE CONCEPTION OF THE PUBLIC SPHERE IN THE ISLAMIC DISCOURSE: TRANSFER OF THE PUBLIC SPHERE ASSOCIATED WITH THE STATE INTO THE NATION AND THE REJECTION OF THE PUBLIC SPHERE**

#### **ABSTRACT**

This research evaluates the public sphere concept in the Islamic discourse within the framework of the turban problem. The Kemalist conception of the public sphere is criticised by the Islamic discourse with regard to lifting turban ban and making it public. The accepted strategy of Islamists, in this context, is to mobilize state-nation antagonism in order to attribute positive connotation to the public sphere as the sphere of nation which is controversy to the understanding of Kemalism that defines the public sphere with reference to the state. This research analyses the concept of public sphere emerged from this hegemonic struggles embodied in important sample cases in the turban problem. These cases are assessed by examining columnists' in Turkish dailies *Yeni Şafak*, *Yeni Asya*, *Zaman*, *Milli Gazete* and *Anadolu'da Vakit* after each case for a period of 15 days.

Key words: Kemalism, Islamic Discourse, Turban, Public Sphere, Nation, People.

### Giriş

Bu çalışmanın konusu, Türkiye’de 1980’lerin ortalarından başlayarak, özellikle de 1990’larda bir karşı hegemonya yaratmayı başaran İslamcı söylemde<sup>2</sup> ortaya çıkan kamusal alan tasavvurunun türban sorunu bağlamında çözümlenmesidir. 12 Eylül 1980 darbesinin ardından örtülü kadın öğrencilerin üniversitelere girmelerinin yasaklanmasıyla kronik bir sorun haline gelen türban sorunu, İslamcı söylemin kamusal alan tasavvurunun belirginleştiği en önemli meseledir. 1980’lerden bu yana siyasal iktidarların söz konusu yasağı gevşetme, ortadan kaldırma ya da sertleştirmeye dönük uygulamaları nedeniyle belirli aralıklarla siyasetin gündemine yerleşen türban sorunu, gündeme geldiği her uğrakta laik-dinsel karşıtlığını ortaya çıkarmakta; dolayısıyla siyasal ve toplumsal alan bu karşıtlık etrafında kutuplaştırılmaktadır. Laik-dinsel karşıtlığının belirlediği Kemalist ve İslamcı özne konumları arasındaki kutuplaşma, türbanın kamusal görünürlüğüne ilişkin tartışmaların da büyük ölçüde karşıtlıklar etrafında gerçekleştirilmesine neden olmaktadır. Bu nedenle esasen kadınlara ve kadınların bedenlerine ilişkin bir sorun, hegemonya mücadelesi veren iki söylem arasındaki antagonist ilişkide araçsallaşmaktadır.

Türbanın kamusal alanda yasaklanmasını savunan Kemalistler, devletin laik niteliğini ve rejimin bekasını koruma amacını öne çıkartırken; İslamcılar yasağın gayrı meşru olduğunu, devlet ve milleti karşı karşıya getirdiğini iddia etmektedir. Türban sorunu bağlamında İslamcı söylemin kamusal alan tasavvurunu ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmanın temel izleği de, İslamcı söylemde karşımıza çıkan devlet-millet ya da bir diğer ifade ediliş biçimiyle seçkinler-halk karşıtlığıdır. Zira Türkiye’de modernleşme çabalarının başından itibaren devletin başat aktör olması ve bu durumun Cumhuriyet’in ilanının ardından daha da belirginleşmesi, dinin hareket alanının ve sınırlarının da devlet tarafından belirlenmesi anlamına gelmiştir. Bu nedenle laikliği toplumsal ve siyasal alanı örgütleyen temel ilke haline getirmek isteyen devleti ve bu ilkeyi korumaya çalışan devletçi seçkinleri yıpratmak, İslamcı söylemde belirgin bir strateji olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar tek partili dönemin “militan laiklik” uygulamaları çok partili yaşama geçişle, bizatihi CHP tarafından yumuşatılmış ve özellikle 1980’den sonra din, devlet ideolojisinin temel bileşenlerinden biri haline getirilmiş olsa da, bu durum İslamcılar için yeterli görülmemiştir. Devletin dini kontrol altında tutmaya çalışması ve din üzerindeki hakim konumunu sürdürmek istemesi, İslamcılık’ın hareket alanını sınırlandırmakta ve 28 Şubat sürecinde görüldüğü gibi elde ettiği gücü ortadan kaldırmaya yönelebilmektedir. Devletin din ile olan ilişkisinin bu niteliği,

İslamcı söylemde, türbanın kamusal görünürlüğüne sağlamak üzere devlet-millet karşıtlığının harekete geçirilmesine neden olmaktadır.

Çalışmada şu sorular yanıtlanmaya çalışılmıştır: İslamcı söylemde, türban sorunu tartışılırken Kemalist kamusal alan tasavvurunu yerinden etmek üzere, devlet-millet ya da seçkinler-halk karşıtlığı nasıl kullanılmaktadır? İslamcı söylemde halk ve millet gösterenleri nasıl sabitlemektedir? Bu gösterenlerin sabitleme biçimi, kamusal alan tasavvurunun biçimlenişinde ne tür sonuçlar doğurmaktadır? Bu doğrultuda, çalışmada öncelikli kamusal alana ilişkin farklı yaklaşımların kısa bir değerlendirmesi yapılmıştır. İslamcı söylemde yıpratılmaya çalışılan Kemalist kamusal alan tasavvurunun temel özelliklerinin değerlendirilmesinin ardından, söz konusu söylemde yürütülen hegemonik mücadelede devlet-millet karşıtlığının kuruluş biçimi ile bu karşıtlık üzerinden Kemalist tasavvurun yıpratılma ve dönüştürülme stratejileri ele alınmıştır.

Çalışmada türban sorununda önemli dönemeçler olarak nitelendirilen ve kamuoyunda tartışılan örnek olaylar incelenmiştir. Bu örnek olaylar, 18 Nisan 1999 genel seçimlerinde milletvekili seçilen Merve Kavakçı'nın türbanlı olması gerekçesiyle milletvekili yemini etmesine izin verilmemesi; 20 Kasım 2002 tarihinde dönemin Meclis Başkanı'nın türbanlı eşiyle Cumhurbaşkanı'nı uğurlamasının ardından başlayan "protokol krizi"; 29 Ekim 2003'te Çankaya Köşkü'nde verilen resepsiyona türbanlı milletvekili eşlerinin çağrılmamasıyla yaşanan "resepsiyon krizi"; 29 Haziran 2004 tarihinde Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin Leyla Şahin davasını davacının aleyhine sonuçlandırdığı kararı açıklaması; 9 Şubat 2006 tarihinde Danıştay'ın Aytaç Kılınç adlı öğretmenin okul dışında da türban takamayacağına ilişkin kararını açıklamasıdır. Bu örnek olaylar, İslamcı söylemin farklı fraksiyonlarını temsil eden *Milli Gazete*, *Yeni Şafak*, *Yeni Asya*, *Zaman* ve *Anadolu'da Vakit*<sup>3</sup> gazetelerinde her bir olayı izleyen on beş gün boyunca yayımlanan köşe yazılarının çözümlenmesi yoluyla ele alınmıştır.

İslamcı söylemin kamusal alan tasavvurunun çözümlenmesine odaklanan bu çalışmanın kuramsal dayanağı, Laclau ve Mouffe'un geliştirdiği söylem kuramıdır. Medya çalışmaları alanında sıklıkla kullanılan eleştirel söylem çözümlemesi yerine, söylem kuramının tercih edilmesinin nedeni, eleştirel söylem çözümlemesi başlığı altında yer alan yaklaşımların büyük ölçüde metin yönelimli olmaları ve "toplumsal etkileşimdeki dil kullanımının dilbilimsel metin çözümlemesine yönelmeleridir" (Phillips ve Jorgensen, 2002:

62). Bu çalışma türban sorunu bağlamındaki köşe yazılarının çözümlenmesine dayanmakla birlikte, burada amaçlanan metinlerdeki dil kullanımının mikro düzeyde çözümlenmesi değildir.<sup>4</sup> Çalışmada, “dilsel ve dil dışı arasındaki ayrımı aşan anlamlı bir totalite olarak söylem” (Laclau, 1998a: 167) kavrayışı çerçevesinde, toplumsal olguların ve nesnelere ancak söylem yoluyla anlam kazandığı önermesi başlangıç noktası kabul edilerek, toplumsalın her düzeyinde anlamın kısmi sabitlenmesine yönelik müdahaleler açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır. Laclau ve Mouffe (1992) söylemi, eklemleyici pratikten kaynaklanan yapılandırmış bütünlük olarak tanımlar. Ancak toplumsalın açıklığı söylemin nihai olarak kapanmasını, tamamlanmış bir bütünlük haline gelmesini ve anlamın nihai olarak sabitlenmesini engeller. Nihai anlam sabitliğinin olanaksızlığı ise kısmi sabitlenmeleri gerektirir. Bu durum aynı zamanda, bir söylemin diğer tüm olası anlamların dışlanması yoluyla kurulduğunu da gösterir. Bu bağlamda bir söylem, olasılıkların azaltılması girişimidir. Tam da bu nedenle söylemler dışarıda bıraktıkları politik güçlere karşı savunmasız, oluşsal ve tarihi yapılarıdır. (Howarth ve Stavrakasis, 2000: 4; Phillips ve Jorgensen, 2002: 48). Anlamın kısmi sabitlenmesi ise düğüm noktaları ve boş gösterenler sayesinde mümkün olur. Bir düğüm noktası, diğer göstergelerin etrafında düzenlendiği ayrıcalıklı bir göstergedir. Diğer göstergeler ise, düğüm noktasıyla olan ilişkileri yoluyla anlam kazanır. Boş gösteren ise tam olarak, gösterileni olmayan bir gösterendir. Bir gösterenin boş gösteren olması için, hem bir gösterilene iliştilmemiş olması hem de bir anlamlandırma sisteminin ayrılmaz bir parçası olması gerekir (Laclau, 2003: 95). Zira toplumsalın kapanması imkânsız olsa da kapanma ideali hala bir imkânsız ideal olarak işlev görür. Toplumlar böylece, bu imkânsız idealler temelinde örgütlenir ve merkezlenir. Bu ideallerin ortaya çıkışı ve işleyişinde gerekli olan boş gösterenlerdir (Howarth ve Stavrakasis, 2000:8).

Laclau ve Mouffe’un söylem kuramının kilit kavramı olan hegemonya, eklemleyici pratiklerin egemen olduğu bir alanda ortaya çıkar. Ancak hegemonyadan söz edebilmek için bu eklemleme yeterli değildir; aynı zamanda eklemlemenin, kendisine antagonist olan eklemleyici pratiklerle karşı karşıya gelmesi yoluyla oluşması gerekir. Bir başka deyişle hegemonya, antagonizmaların kesiştiği bir alanda ortaya çıkar ve dolayısıyla eşdeğerlilik ve sınır etkileri fenomenlerini varsayar. Hegemonik bir eklemlemenin iki koşulu olduğu söylenebilir: İlki antagonist güçlerin varlığı, ikincisi ise bunları ayıran sınırların kararsızlığıdır (Laclau ve Mouffe, 1992: 170-172). Laclau ve Mouffe’un söylem kuramında hegemonya belirli bir tarihsel öznenin siyasal bir stratejisi olarak ortaya çıkmaz. Hegemonya, sembolik alana özgü, bu alanda işleyen ve bir tarihsel özneye zorunlu bir aidiyet ilişkisi dışında

kavranması gereken bir siyasal ilişki biçimine işaret etmektedir. Hegemonya, sembolik alanda anlamın sabitlendiği noktaları kuran siyasal momenttir. Hegemonya, herhangi bir kurucu öznenin ya da merkezin ürettiği bir iktidar değildir. Foucault'nun iktidar kavramsallaştırmasına benzer biçimde, söylemsel olarak kavranması gereken, sonsuz söylemsellik alanında anlamın sınırlarını belli düğüm noktaları üzerinden kuran, güç ilişkilerine bağlı bir momenttir (Çelik, 1999: 39).

Bu çalışmada, yukarıda kısaca sunulan kuramsal çerçeve içinde, İslamcı söylemin devletle tanımlanan Kemalist kamusal alan tasavvurunu, türbanı kapsayacak şekilde sorgulamaya ve dönüştürmeye yönelik müdahaleleri çözümlenmektedir. Bu bağlamda, Kemalist söylemde kısmi biçimde sabitlenen anlamların hangi müdahalelerle yerinden edilmeye ve yıpratılmaya çalışıldığı, türbanın kamusallaşmasına olanak sağlayacak bir kamusal alan tasavvurunun hangi düğüm noktaları etrafında kurulmaya çalışıldığı incelenmektedir. Kemalizm ve İslamcı söylem arasındaki hegemonik mücadele sürecinde hangi göstergelerin boş göstergeler haline geldiği ve İslamcı söylemde bu boşluğu doldurmak üzere hangi anlamlara yatırım yapıldığı ve böylece Kemalizm'e karşı yürütülen politik mücadele kendi kısmi çıkarlarını nasıl genelleştirilmeye çalışıldığı çözümlenmektedir.

### **Kamusal Alan: Alternatif Kavramsallaştırmalar**

Türkiye'de türban sorunu etrafında süregiden tartışmalarının önemli bir boyutunu kamusal alanın "ne"liği ve sınırları sorunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda, öncelikli olarak siyaset felsefesinde kamusal alana ilişkin farklı kavramsallaştırmaları değerlendirmek, söz konusu tartışmaların bağlamını anlamak açısından bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu bölümde Benhabib'in (1999: 123) yaptığı sınıflandırma temelinde, Hannah Arendt'in çalışmalarından temellenen *tartışmacı* kamusal alan, liberal gelenek tarafından geliştirilen *yasalıcı* kamusal alan ve Jürgen Habermas'ın çalışmalarında üstü kapalı olarak sunulan *söylemsel* kamusal alan yaklaşımları ele alınacaktır.

Arendt'in yaklaşımında 'kamu' terimi birbiriyle bağlantılı iki görüngenüye işaret etmektedir: İlk olarak, terim, "kamu alanında gözükken her şey herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir ve mümkün olan en geniş açıklığa sahiptir anlamına gelir" (Arendt, 2003: 92). Bu bağlamda, kamusal alan Arendt (2003: 95) için, "görünürlüğün alanı"dır. Terim, ikinci olarak, "içinde özel olarak bize ait olandan ayrı, hepimiz için ortak olan bir dünyayı ifade eder." Bu dünya, yeryüzü ya da doğadan farklı olarak, insan eseri bir dünyada birlikte

yaşayanlar arasında olup biten meselelerle olduğu kadar, insan elinden çıkma şeylerle ilintilidir. Arendt (2003: 95-96) için, kamunun ikinci görüngüsü olarak dünya, insanları hem birbirine bağlar hem de ayırır. Arendt'in "görünürlüğün ve bir aradalığın, ortaklaşa söz ve eylemin alanı" olarak kavramsallaştırdığı kamusal alan, yurttaşların konuşma ve ikna aracılığıyla etkileşime girdiği, kendi biricik kimliklerini dışa vurduğu, kolektif müzakere yoluyla kamuyu ilgilendiren sorunlarda karar aldığı bir alenileşme alanına işaret eder (akt. d'Entreves, 1992: 68). Antik Yunan'daki *polis* ve hane ayırımına denk düşen kamusal alan-özel alan ayrımı modern çağın başına dek sürmüştü; ancak düşünürün "toplumsalın yükselişi" olarak nitelendirdiği durumla birlikte, kamusal alan ve özel alan arasındaki sınır çizgisi bulanıklaşmıştır (d'Entreves, 1992: 77). Düşünüre göre, ne kamusal ne de özel olan bu yeni alan, yani toplumsal, antik dünyada özel alana ait olan ekonomi, üretim ve zorunluluklarla ilgilidir. Daha önce özel alana ait meselelerin kamusal alanına gelen toplumsalın yükselişi, Arendt'e göre kamusal alanın ihlal ve işgaline yol açmıştır. Bunun sonucunda ise kamusal alan *gerçek* işlevinden, yani kamuyu ilgilendiren meselelerin müzakere edildiği bir alenileşme alanı olmaktan uzaklaşmıştır.

Kamusal ve özel alanlar arasındaki sınırın kesin biçimde çizilmesi gerektiğini savunan Arendt'in yaklaşımında kamusal alanın, özel alan karşısında üstünlüğü vardır. Zira Arendt 'özel' terimini, kökenindeki mahrum kılıcılık/yoksunluk anlamından hareketle kullanmaktadır. Arendt'e (2003: 65-68) göre Antik Yunan'da biçimlendiği haliyle özel alan yani hane ve ailenin alanı, yaşamın idamesiyle ilgili etkinliklerin alanıdır; tarihsel olarak da kent devleti ile kamusal alan, özel alanın pahasına ortaya çıkmıştır. Hanedeki doğal topluluk zorunluluğun eseriyle, *polis* özgürlük sahasıdır. *Polis*'in özgürlüğünün koşulu, hanede yaşam zorunluluklarına hakim olmaktır. Arendt'e (2003: 70) göre özgür olmak "ne yaşamın zorunluluğuna veya başkalarının buyruğuna konu olmak, ne de kişinin bizzat kendisinin emir veren bir konumda bulunması demektir; ne yönetmek ne de yönetilmek anlamına gelmekteydi". *Polis* ve hanenin ya da kamusal alan ve özel alanın bu niteliklerinin korunması Arendt için oldukça önemlidir. Ancak bu sayede kamusal alan, bir siyasal katılım alanı haline gelebilir. Arendt için önemli olan, kamusal alanın, özel alan karşısında korunmasıdır; zira insanlar ortak hedefler için bir araya gelerek, politikayla uğraşmayı başkalarına bırakmayarak yurttaşlık kimliği içerisinde direnebilirler (Alankuş-Kural, 1995: 35). Arendt'in tercihini kamusal alan lehine yapmış olmasının yaşadığı siyasal ve toplumsal bağlamla sıkı bir ilişkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Düşüncesindeki güçlü kamu vurgusu, Canovan'ın

belirttiği gibi (1994), Nazizm'i anlamada ve karşı koymada başarısız olan Alman deneyimiyle ilgilidir (182).

Liberal geleneğin<sup>5</sup> çağdaş temsilcilerinden John Rawls, devlet kurumları ve hukuk içine yerleştirdiği bir kamusal alan kavramsallaştırması sunar. Bu kavramsallaştırmanın hareket noktası, toplumdaki diğer iyi anlayışlarından farklı olarak, başka unsurları barındırmayan, ideolojik ve dinsel içeriği olmayan, hiçbir öğretilen kaynaklanmayan bir “siyasal iyi” anlayıştır. Rawls'a göre herkes eşit ve özgür olarak kendi iyisini tanımlayıp kendi iyisinin peşinden giderken, siyasal iyi, çoğul iyi anlayışlarına sınır koyar (Çırakman, 2002: 113-114). Rawls, farklı toplumsal kesimlerin kendi iyi anlayışlarını hak ve özgürlüklerin önüne geçirerek toplumda yaşayan diğer kesimlerin özgürlüklerini sınırlandırmalarını engellemek amacıyla genel iyi anlayışları karşısında haklara öncelik tanır; böylece çoğul iyi anlayışlarının önüne engel koyar. Düşünürün “yurttaşların kapasitesi ve yetilerinde kök salmış bir ahlaki ve düşünsel güç” olarak tanımladığı kamusal akıl ise siyasal iyinin ortaya çıkmasını sağlar. Kamusal siyasal söylemi yöneten bir kavram olarak kamusal akıl, temel sorunların tüm siyasal tartışmalarına değil, yalnızca Rawls'un siyasal forum diye tanımladığı konumda ele alınan sorunların tartışılmasında geçerlidir. Forum üç bölümden oluşur: Yargı makamlarının söylemleri, yasama ve yürütme makamlarının söylemleri ve milletvekili adaylarının söylemleri (Rawls, 2003: 145). Kamusal akıl yürütme, bu bağlamda devlet ve hukuk kurumlarını kapsayan dar bir çerçeve içinde ele alınmakta; kamusal alan da kamusal aklın hüküm sürdüğü bu alanla sınırlanmaktadır. Bu alan Rawls'un kavramsallaştırmasında kişilerin makul olma yetisinin, yani kamusal adalet görüşünü anlama, uygulama ve bu yönde hareket etmenin geçerli olduğu alandır. Zira Rawls makul olma yetisinin işler olduğu kamusal alan ile toplumsal alan arasında bir ayrım gözetmektedir. Toplumsal alan, kişilerin rasyonel olma yetisinin, yani bir iyi görüşü oluşturabilme kapasitesinin geçerli olduğu yerdir. Rasyonel olma durumu, Rawls'un ‘makul çoğulculuk’ olarak adlandırdığı alanı yaratmaktadır. Bu alan kapsamlı ya da kısmî öğretilerin, çıkarların, dünya görüşlerinin çoğul alanıdır (Çırakman, 2002: 116-117). Kamu siyasal forumundan farklı olarak toplumsal alanda toplumun *arka plan* kültürü hüküm sürer. Arka plan kültürü, sivil toplumun kültürüdür. Rawls'a (2003: 46) göre bu kültür siyasal ya da dinsel hiçbir ana fikir ya da ilke ile bağımlı değildir. Bu, kültürün çeşitli ve farklı birimleri ve birlikleri ile bunların kendi içindeki yaşam, düşünce ve ifade özgürlükleri ile serbest örgütlenme hakkını da güvence altına alan yasalar çerçevesinde gerçekleşir. Bir başka deyişle arka plan

kültürünün değerleri siyasal değildir. Bu çerçevede Rawls çatışmayı toplumsal alana, uzlaşmayı ise kamusal alana hasretmektedir (Çırakman, 2002: 117).

Kamusal alana ilişkin yazında karşımıza çıkan belki de en önemli isim Habermas'tır. 1962'de yayımlanan *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü (KYD)* adlı çalışması bir yandan burjuva kamusal alanının yükseliş ve çöküşüne ilişkin tarihsel bir çözümleme, diğer yandan da kamusal alanın normatif özelliklerine ilişkin bir çerçeve sunar. Buna göre Almanya, Fransa ve İngiltere'de 17. yüzyılın sonlarından başlayarak salonlarda, kahvehanelerde ve okuma odalarında edebi kamular ortaya çıkmış; 18. yüzyılda ise edebi kamular siyasal bir nitelik kazanmıştır. Bu dönüşümün nedeni, burjuvazinin, özel alanda sahip olduğu ayrıcalıkları korumak amacıyla kamu otoritesinin gücünü ortak çıkarları doğrultusunda belirlemek üzere mücadele vermeye ve bu nedenle de siyasal iktidarı alenileşmeye ve hukuka dayanmaya zorlaması bulunmaktadır. Bu dönemde basının siyasal konulara yönelmesi de kamuların siyasallaşmasında etkili olmuştur. 19. yüzyılın ortasından itibaren ise burjuva kamusal alanı dönüşmeye başlamıştır. Bu dönüşümde İngiltere'deki Chartist hareket ve Fransa'daki Şubat Devrimi etkili olmuştur. 20. yüzyılda ise refah devleti uygulamaları özel alan ve kamusal alanın kaynaşmasına, dolayısıyla da devlet ve toplum arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına neden olmuştur ki Habermas bu durumu kamusal alanın yeniden feodalleşmesi olarak adlandırır. Düşünürün sonuçta ulaştığı nokta, 20. yüzyılın refah devleti- kitle demokrasilerinde kamusal alanın burjuva modelinin mümkün olmadığıdır (Habermas, 2000). Kitabın normatif boyutu ise burjuva kamusal alanının belirleyici özelliklerini ortaya koyar: Bir özel şahıslar gövdesine dayanan kamusal alan, özel alanın içinde; özel ekonomik çıkarlardan bağımsız ve devlet aygıtının dışındadır. Kamusal alan, kamusal otoritelerin, esasında özel alana ait ancak kamusal düzenlemelere konu olan meselelerle ilgili olarak eleştirel-rasyonel aklın devreye sokularak eleştirildiği bir alandır ve bir dizi ortak kurumsal ölçüte sahiptir: İlki, statülerin yok sayıldığı bir toplumsal ilişkiler dizgesidir. Eşdeğerlilik ölçütü, rütbe-mevki törenselliğinin yerini alır. Kamusal görevlerin kazandırdığı güç ve saygınlık ile iktisadi bağımlılıklar devre dışı bırakılır. İkincisi, daha önce haklarında hiç soru sorulmayan bir takım alanların sorunsallaştırılmasıdır. Kültürel ürünlerin metalaşarak herkes tarafından ulaşılabilir oluşu, bu eserlerin özel şahıslarca tartışılabilmesini sağlamıştır. Üçüncüsüyse, kamusal topluluğun ilke olarak dışa kapalı olmamasıdır. Kamusal topluluk başlangıçta ne kadar dışlayıcı olursa olsun kapısını sürgüleyemez. Herkesin tartışmaya dahil olabilmesi gerekir. Zira bir kamusal topluluğun sabit konuşmacılar grubu tarafından



kurumsallaşması halinde umum olarak kamusal toplulukla aynı şey olmaktan uzaklaşır (Habermas, 2000: 105-108).

Habermas, *KYD'de* ortaya koyduğu argümanları sonraki çalışmalarında geliştirdiği argümanlarla gözden geçirmiştir. Eleştirel toplum kuramını dilde temellendirmeye yönelik Habermas'ın bu yönelimi, çalışmalarında bir kopuşa işaret etmez. Çünkü tahakkümden ve dilsel patolojiden bağımsız, öznelarası anlamaya ve uyuşmaya yönelik *rasyonel söylem*, tam da kamusal alana uygun etkinlik tipidir (Kejanlıoğlu, 1994-95: 44). Habermas son dönem çalışmalarında kamusal alanı söyleme dayanan ve sonunda *uzlaşma* varılan bir alan olarak ele almıştır. İletişimsel eylem kuramına bağlı olarak geliştirdiği kamusal alan kavrayışı “Söylemsel kamusal alan” olarak adlandırılır ve burada ön plana çıkan katılımdır. Söylemsel kamusal alan modelinde kamusal alan, genel toplumsal normlardan ve kolektif politik kararlardan etkilenenlerin, bunların formüle edilmesinde, şart konmasında ve benimsenmesinde söz sahibi olmalarını sağlayacak yordamların yaratılması olarak kavranır. Bu modelde normatif diyalog *ideal konuşma durumunun* sınırlılıkları altında süren bir haklılaştırma söyleşisidir. İdeal konuşma durumunun sınırlılıkları *evrensel ahlâki saygı ve eşitlikçi karşılıklılık*'tır (Benhabib, 1999: 146-149). Habermas'ın iletişimsel ussallık temelinde kurduğu söylemsel kamusal alanda, eylem normlarından etkilenen herkesin kamusal söyleme katılması mümkün kılınmaktadır.

Sunulan bu üç modelde önemli bir yer tutan kamusal ve özel alanlar arasındaki ayrımların net olması ve özel alana dair meselelerin kamusal alana taşınmaması gerektiğine ilişkin argüman eleştirilere hedef olmuştur. Özellikle feminist teoriden gelen eleştiriler, kamusal ve özel alanlar arasındaki sınırların mevcut iktidar ilişkilerini yeniden ürettiğini ve özel alanda yaşanan eşitsizlikleri görmezden gelmeye neden olduğunu savlamaktadır. Benhabib'in (1999: 152) belirttiği gibi Batı politik düşünce geleneğinde, kamusal ve özel alanlar arasındaki ayırım, kadınların ev işi, yeniden üretim, çocukların ve hastaların bakımı ve beslenmesi gibi tipik olarak kadınlara düşen faaliyet alanlarının “özel” bölgeyle sınırlandırılmasına hizmet etmiştir. Feminist teori “Kişisel olan politiktir” sloganı etrafında kamusal ve özel alanlar arasındaki bu ayrımı sorunsallaştırmıştır (Phillips, 1995: 21). Bu sorunsallaştırma, hem kadınların yaşadıkları sorunların politik anlamına işaret etmiş, hem de iktidarın farklı odakları ve türleri olduğunu göstermiştir. Farklı bir anlatımla, bu slogan kamusal alana nelerin dahil olduğunun gözden geçirilmesine olanak yaratmıştır (Bora: 2004, 531). Kamusal ve özel alanlar arasında baştan belirlenmiş sınırların olmadığı, neyin kamusal

neyin özel sayıldığıının esas itibariyle iktidar ilişkileri yoluyla kurulduğunu göstermesi bakımından (Fraser, 2004: 123) feminizm, kamusal alan tartışmalarında verimli bir tartışma zemini yaratmıştır. Zira kamusal ve özel alanlar arasındaki liberal ayırımın soykütüğünü çıkardığı çalışmasında Raymond Geuss (2007) da, feminizmin argümanlarına benzer biçimde, bu iki alan arasındaki ayırımın tek ve mutlak olmadığını, modern ayırımın aslında birbirinden tamamen farklı öğelerin zamanla birleştirildiği karışık bir tarihsel sürecin sonucu olduğunu göstermiştir. Ancak ayırımın mutlak olmadığını belirtmek, gerek ayırımın gerekse bizatihi kamusal ve özel kavramlarının işe yaramadığı anlamına gelmemektedir. Söz gelimi kürtaja ilişkin olarak feminizm içinde yaşanan tartışmalar, yaşamlarımızın başkalarını dışlama hakkına sahip olduğumuz, kendi meselemiz olduğunu söyleyebileceğimiz yönlerinin olması gerektiğini ortaya koymaktadır (Phillips, 1995: 139-142). Dolayısıyla burada karşı çıkan, ayırımın ve kavramların varlığı değil; bunların mevcut iktidar ilişkilerini yeniden üretiyor oluşudur.

Özel alanla tanımlanan farklı toplumsal, etnik, dini vb. grupların kamusal alanı kazanma yönünde talepte buldukları bir dönemde, kamusal alanı mutlak, sabit ve net sınırları olan bir yapı olarak görmek, söz konusu taleplerin reddedilmesi, yok sayılması ya da baskılanmasıyla sonuçlanmaktadır. Tikel taleplere yönelik bu tutumun nedeni, kendisini “evrensel” olarak sunan ve esasen belli bir uğrakta hakimiyet kurmuş bir tikelliğin, kamusal alan kavrayışının bizatihi kendisidir. Hem tikel talepleri reddetmemek, hem de saf bir tikelciliğin önüne geçmek üzere, Laclau’nun “evrenseli kendine ait somut bir içerikten yoksun, bir *boş yer* olarak görmek gerekir” (2003: 92) biçiminde ifade ettiği görüşlerini, kamusal alan tartışmaları bağlamında düşünmek gerekir. Laclau’nun evrenseli boş bir yer olarak düşünmeye yönelik yaklaşımı, evrenselin kendisini değil, nihai bir evrenseli reddetmektedir. Laclau’ya göre evrensel tek ve değişmez bir ilkeye, tek bir anlama indirgenmediğinde; hiçbir kültür, hiçbir kimlik tarafından tek başına belirlenmediğinde, tikelin yaşama alanı haline gelebilir. Bu noktada, hegemonya kavramı önem kazanır. Hegemonya, tüm farklılıkların aşılması sonucunda evrenselle tikelin ilişkisinin son bulmadığı, çatışmalı bir siyasal ilişki süreci olarak karşımıza çıkar. Tikellikler, evrenseli temsil etme konumunu kazanmak üzere mücadele ederler; ancak evrensel, siyasal mücadeleler sonucu her an değişmesi olanaklı bir simgeler alanıdır. Evrenselin simgelerinin içinin boş olması, evrenselin demokratik mücadelesinin, hegemonya mücadelesinin alanı olması için zorunludur (İnsel, 2003: 13). Bu bağlamda düşündüğümüzde, kamusal alanı somut bir içerikten yoksun, boş bir yer olarak görmek, “oraya” nelerin dahil olduğunun sürekli olarak müzakere

edilebilmesi için önemli bir olanak yaratmaktadır. Bu çerçevede kamusal alan, hegemonik mücadelenin alanı haline gelir ve böylece iktidarın bertaraf edildiği “uzlaşmanın alanı” alanı olarak kamusal alan kavrayışı da yerini, “iktidar ilişkilerinin toplumsalın kurucusu olarak kabul edildiği” (Laclau ve Mouffe, 1992) bir kavrayışa bırakır. Demokratik değerlere daha çok uyan iktidar biçimlerinin nasıl kurulacağıyla ilgilenen bu kavrayış (Mouffe, 2002), kamusal ve özel alanlar arasındaki sınırları üreten iktidar ilişkilerini hem ifşa etme, hem de demokratik bir tarzda yeniden yapılandırılmasına olanak sağlaması bakımından önemli bir potansiyele sahiptir. Uzlaşmanın değil, hegemonik mücadelenin kamusal alanı tanımladığı bu yaklaşım, hegemonik mücadelenin içeriği doğrultusunda kamusal alana nelerin dahil olacağını sürekli olarak gözden geçirilmesini de olanaklı kılmaktadır.

### **Kemalist Kamusal Alan Tasavvuru**

Türkçede kamu sözcüğü “bir ülkedeki halkın bütünü, halk, amme”; “halk hizmeti gören devlet organlarının tümü”; “hep, bütün” anlamlarına gelmektedir. Gündelik dilde ise bu sözcük daha çok devlete ait olanı, devlet işlerini ima etmekte; ‘Kamu İktisadi Teşekkülleri’ ya da ‘kamu kurumu’ örneklerinde olduğu gibi kamu sözcüğü genellikle devletle eşitlenmektedir. Kamusal alan ise Türkçe sözlükte “kamuya ait, kamu ile ilgili işlerin yapıldığı yer” olarak tanımlanmaktadır.<sup>6</sup> Kamunun yaygın biçimde devletle eşitlendiği göz önünde bulundurulacak olursa, kamusal alan kavramının da ‘devlete ait, devlet ile ilgili işlerin yapıldığı yer’ olarak anlamlandırıldığını söylemek mümkündür.

Türkiye’de kamusal alan ve kamu sözcüklerinin devlete bitleştirilerek anlamlandırılmasının temelinde, pozitivist siyaset teorisinin belirlediği siyaset tarzı yatmaktadır. 19. yüzyıldan beri Osmanlı aydınlarını etkileyen pozitivist siyaset teorisi, Cumhuriyet döneminde de etkili olmuş, bu çerçevede bir modernleşme projesi olarak Kemalizm, toplumsal ilişkileri *denetleme* ve *üretme* faaliyetinin tek aktörü olarak kendisini sunmuştur. Bu dönemde, ulus-devlet toplumun örgütleyici ve tanımlayıcı egemen öznesi konumuna gelmiş ve değişimin aracı olarak, toplumun modernleştirilmesi görevini tek başına üstlenmiştir. Bu doğrultuda siyasetin bir *sosyal teknik* olarak kavranması, devletin bu işlevini meşrulaştırmıştır (Keyman, 1999: 186; Toker ve Tekin, 2002). Bir sosyal teknik olarak siyaset algısının en önemli sonucu, halkın siyasal süreçlerden dışlanarak siyasetin modernleşmeci seçkinlerle sınırlanmasıdır. Ancak siyasal alanın halka kapatılmış olması, Kemalizm’in halkçılık ilkesiyle bir paradoks yaratıyor izlenimi vermektedir. Zira ‘ulusal egemenlik’ ilkesi halk kavramının siyasallaştırılmasını ve dolayısıyla kamusal alanın

genişlemesini kuramsal olarak beraberinde getirmiştir (Çelik, 2002: 77). Ancak “halkın siyasal hayata ve yönetime katılması anlamında demokratik bir ilke” olan halkçılık ilkesinin 1920’lerin ortalarından itibaren geçirdiği dönüşüm bu paradoksu açıklamaktadır. Kurtuluş Savaşı boyunca ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında halkçılık ilkesi “Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir” düsturu ve “halkın kendi kaderini tayin etme hakkı” çerçevesinde formüle edilmekteydi (Köker, 1995: 137-138). Ancak kamusal alanı genişletmeye elverişli olan bu formülasyon, 1920’lerin ortalarından itibaren “halk için, halka rağmen” anlayışına doğru evrilmiştir. Bu evrilme, bizzat Mustafa Kemal’in milli egemenlik anlayışı ve Kemalizm’in halk tahayyülüyle yakından ilişkilidir. Heper’e (2006: 95-96) göre, Mustafa Kemal, Osmanlı Devleti’nin gücünün azalmasının ve Batı’ya tabi olmasının nedenini, halkın siyasetin dışında olmasına bağlamaktaydı. Mustafa Kemal, egemenliğin halka ait olmasını ve devletin bu temelde şekillenmesini düşünmekle birlikte, padişaha ait olan egemenliği, çeşitli çıkar gruplarından ya da heterojen unsurlardan oluşan halka değil, bir bütünü ima eden *millete* ait olacak şekilde ikame etmek istemiştir. Kemalizm, halk kavramının yerine millet kavramını geçirerek, egemenliği devlet ve devletçi seçkinlerin elinde tutmaya olanak sağlamıştır. Köker’in (1995: 158-159) de vurguladığı gibi, Kemalizm’de “halkın kendi kaderini tayin etme” hakkının yerini soyut millet kavramına bırakması, bu soyut varlığın iradesinin, toplumdaki en üstün güç olarak devlette somutlaşmasına neden olmaktadır.

Kemalizm’in, halkı siyasal alandan dışlamasında halk tahayyülü de etkili olmuştur. Erdoğan’a (1998b: 117) göre Kemalist halk tahayyülü, Bhabba’nın çifte anlatsal hareket olarak isimlendirdiği şeye, yani betimleyici-pedagojik ve edimsel sözce veya anlatılar arasındaki karar verilemez ilişkiye dayanmaktadır. ‘Halk’ karmaşık bir retorik stratejinin ürünüdür ve bir *çifte zaman* içinde kurulur. Bir yandan halk, milliyetçi pedagojinin tarihsel nesnesidir ve söyleme verili addedilen bir tarihsel kökene dayalı otorite sağlar. Diğer yandan, halkı çağdaşlığın göstergesi olarak kurabilmek için herhangi bir verili veya asli varoluşu kazıyıp atması gereken bir anlamlandırma sürecinin öznesidir. Söylem, ‘halk’ı adlandırır, ona tarihsel, siyasal ve kültürel bir otorite verir; öte yandan bu adlandırma ve tanıma da geriye dönük bir biçimde işler ve böylece söylemin *otorize* edilmesini sağlar. Erdoğan’a göre bu bağlamda Kemalist söylem, halkı eşzamanlı olarak bir yandan geçmişten gelen yüce değerlerin taşıyıcısı, diğer yandan da geri ve cahil bırakılmış, *özüne* yabancı unsurların etkisinde bir kütle olarak sunmuştur. Bu sunuş biçimi, milletin özüne yabancı, aykırı, sonradan bulaştırılmış kültürel unsurların atılması ve milli unsurların seçilerek korunması ve geliştirilmesine hizmet etmiştir (Erdoğan, 1998b: 118). Halkın bu çifte anlatsal hareketle

*cahil* ve *geri bırakılmış* ve dolayısıyla eğitilmesi gerekli bir kütle olarak kavramlaştırılması, “halk egemenliği” ilkesinin yerini, siyasetin devletçi seçkinlere bırakılması anlamına gelen *milli egemenlik* ilkesine bırakmasını açıklamaktadır. Keyder’in (1995: 154) de belirttiği gibi modernleşmeyi şiar edinmiş devlet, toplumu seçkinler aracılığıyla yönetmiştir. Çünkü seçkinler, *cahil* ve *geri bırakılmış* halkın farkında olmadığı ve kendi başına bırakıldığında farkında olamayacağı *doğrularını*, *çıkarlarını* gösterecektir. “Muasır medeniyet seviyesine erişmek” biçiminde özetlenebilen “halkın doğruları ve çıkarlarını” gerçekleştirmek üzere seçkinlere düşen rol, halka yapılması gerekeni anlatmaktır (Heper, 2006: 97). Burada pozitivist siyaset teorisinin seçkinciliğe yol açan etkisi karşımıza çıkmaktadır. En genel anlamıyla toplumu bilgili ve liyakatli bir azınlığın yönetmesine işaret eden seçkinciliğe yaslanan siyasal perspektif, halkın yönetime katılmasını gereksiz ve zararlı bulur. Bunun nedeni, halkı oluşturanların toplumun çıkarının değil, kendi çıkarlarının peşinden gidecekleri için rasyonel davranışlarda bulunamayacakları düşüncesi ile halkın *kolay kandırılabilir*, *cahil* ve *görgüsüz* olduğuna ilişkin görüştür (Durna, 2009: 14-15).

Halk egemenliğinin milli egemenlik ile ikame edilmesi ve Kemalist halk tahayyülünün bizatihi kendisi, halkın katılımını seçim faaliyetine hapsederken, Batı Avrupa’da görüldüğü biçimiyle bir kamusal alanın ortaya çıkışına da imkân bırakmamıştır. Göle’ye (2000: 24) göre li dönem boyunca “modernist pratiklerin ve yaşam biçimlerinin uygulandığı bir alan” olarak kamusal alandan söz edilebilir. Göle’nin sözünü ettiği kamusal alan, Batı Avrupa’da ortaya çıkan bir “demokratik meşruiyet ilkesi” olarak kamusal ve “eleştirel ve rasyonel tartışma ve görünürlük alanı” olarak kamusal alan ile benzer özellikler taşımamaktadır. Devlet/parti, kendisini tüm siyaset alanıyla ve milletle özdeşleştirdiği için, devlet aygıtının keyfi ve baskıcı iktidarını denetleyecek bir demokratik muhalefet alanı olarak kamusal alanın da ortaya çıkmasına imkân verecek koşullar yoktur. Dolayısıyla Cumhuriyet dönemi kamusal alanının feodal dönemdeki “iktidarın sembollerinin sergilendiği” temsili kamusalığa benzediği söylenebilir. Feodalitenin temsili kamusalığındaki temsiliyet halk adına değil, halkın önünde yöneticilerin egemenliklerinin simgelerinin sergilenmesi anlamına gelir (Habermas, 2000: 64-66). Benzer biçimde Cumhuriyet’in kamusal alanı da modern yaşam biçimine ait unsurların, bu yaşam biçimini benimsemiş olanlarca görünür kılındığı bir alan olmuştur.

Cumhuriyet dönemi kamusal alanının en belirgin özelliği, bir proje haline getirilen modernleşmenin göstergelerinin sergilenmesi olduğundan, bu projenin gerçekleştirilmesine yönelik tehdit olarak algılanan unsurlar da yasaklanmaya çalışılmıştır. Bu unsurların başında

çevrenin merkeze yönelik muhalefetinin birleştiricisi olarak din bulunmaktadır (Mardin, 2002). Ulus-devletin inşası sürecinde kendisini çevreye karşı güçlendirmeye çalışan devlet, dini laikleştirici reformlar yoluyla denetim altına alınmaya çalışmıştır. Ancak Kemalizm'in İslam'ı mutlak bir yasak kapsamına aldığı söylemek mümkün değildir. Esasen Kemalizm'in İslam'a karşı ikili bir tavrı söz konusudur ve bu tavır, Osmanlı Devleti'nden beri süregelen bir nitelik arz etmektedir. Mardin'e göre (2005: 145-146), Osmanlı'da resmi kültürün yanında yaşayan halk kültürü aynı zamanda bir halk dini de ortaya çıkarmıştı. Ancak modernleşmeciler, bu halk kültürünün çıkardığı halk dininin kendi içinde anlamlı bir tür olduğunu kabul etmeyerek, bunları *hurafe* olarak değerlendirmiş ve bu değerlendirme, bunların dinden çıkarılması amacının hakim olmasıyla sonuçlanmıştır. Kemalizm de benzer biçimde halk İslamı'nı hurafe olarak yaftalayarak yasaklamaya ve bunun karşısında resmi İslam'ı devlet denetimi altına almaya çalışmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluşu ile tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması, devletin halk İslamı ve resmi İslam karşısındaki tutumunun somut örnekleri olmuştur. Bu bağlamda İslamcıların iddia ettiğinin tersine, Kemalizm içindeki ana yönelimin dini tamamen ortadan kaldırmayı amaçlamadığı (Bozarslan, 2000); daha ziyade modernleştirilmiş ve resmileştirilmiş bir İslam yorumu benimseyerek, kendi denetimi altında tutmaya ve kamusal ve siyasal yaşamdaki etkisini azaltarak özel alanla sınırlamaya çalıştığı söylenebilir.

Bu tespitin önemli bir kanıtı, çalışmamızın odağını oluşturan kadınların örtünmesi meselesine ilişkin olarak Kemalizm'in yaklaşımında somutlaşmaktadır. Bir modernleşme projesi olarak Kemalizm'in başlıca amaçlarından biri de kadınların modernleştirilmesi olmuş ve bu doğrultuda kadınların İslami bağlardan uzaklaştırılması için çaba sarfedilmiştir. Zira İslami bağlardan uzaklaşma, kadınların, İslam'ın belirlediği yaşam alanının dışına taşması ve bu alanların Batılı değerlerin etkisi altına girmesi anlamına gelmektedir (Göle, 2001:100; Kaya, 2000: 200). Kadınların toplumsal konumlarının düzeltilmesine yönelik tüm reformlar (Medeni Yasa, kadınların okullaşma oranlarının artırılmasına yönelik düzenlemeler, kadınların siyasal haklarının tanınması vb.) onların İslami bağlardan kurtarılması ve modern kadın imgesinin yaratılmasına yöneliktir. Bu yönelimin bir başka boyutu ise kadınların örtülerinden *kurtarılmasıdır*. Örtüyü (ya da peçeyi) Doğulu/Müslüman kadının *geri kalmışlığının, ezilmişliğinin, tecrit edilmişliğinin* işareti olarak kavrayan oryantalist tahayyülün (Yeğenoğlu, 2003) izlerinin açıkça görüldüğü bu yaklaşım, kadının, ancak örtüsünden *kurtulduğu* ölçüde modern olabileceği düşüncesinin Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi tarafından benimsendiğini ortaya koymaktadır. Ancak Cumhuriyet döneminde,

kamusal alanın belirgin bir özelliği olarak karşımıza çıkan, kadınların kamusal alana katılmalarının teşviki,<sup>7</sup> kadınların örtülerinden *kurtulmalarına* bağlanmış olmakla birlikte devlet memuru olanlar dışında kadınların örtünmelerine yönelik doğrudan bir yasaklama söz konusu olmamıştır. Örtünmenin doğrudan yasaklanmaması, kadınların örtünmelerinin özel alanda bir sorun olarak görülmediği biçiminde değerlendirilebilir.<sup>8</sup> Bu değerlendirme, Kemalizm'in dini, kamusal ve siyasal yaşamdan dışlayarak, özel alanla sınırlandırmaya çalışan yaklaşımıyla uyum içindedir.

Çok partili yaşama geçiş, rejimin İslam'a yönelik tavrında yaşanan değişikliklerin başlangıcı olmuştur. Bizzat CHP'nin 1947 yılından itibaren başladığı, din üzerindeki devlet baskısını azaltma stratejisi, DP'nin iktidara gelmesiyle yoğunlaşmıştır. Böylece dönemde "yeraltına inen" İslamcı gruplar, 1950'den sonra sağ partilere eklenerek siyasal alana katılım olanağına bir ölçüde kavuşmuştur. 1970'ler ise doğrudan İslami programa sahip bir partinin kuruluşuna tanıklık etmiştir. 1970 yılında Necmettin Erbakan tarafından kurulan Milli Nizam Partisi'nin, laikliği zedelediği gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmasının ardından, 1972'de aynı parti yeni bir isimle kurulmuştur. MSP, kitlesel oy desteği toplayamamakla beraber 1973'ten sonraki koalisyon hükümetlerinin ikisinde de yer alarak, Cumhuriyet tarihinde doğrudan İslami bir programa sahip olan ilk hükümet ortağı olma başarısını göstermiştir (Toprak, 1998; Mardin, 2005). 1980'ler ise İslam'a karşı devletin tutumunun değişiminde yeni bir aşamayı ifade etmiş; Türk-İslam sentezinin uygulanmaya başlanmasıyla İslam, devlet ideolojisinin ve dolayısıyla ulusal kimliğin temel bileşenlerinden biri haline gelmiştir (Dursun, 2002). Ancak, İslam'ın devlet ideolojisine artan nüfuzuna rağmen, aralarındaki ilişkide hakim taraf değişmemiştir; bir başka deyişle, bu dönemde de devlet, yine temel aktör olmayı sürdürmüştür (Cizre, 1999: 110-113). 28 Şubat süreci, devletin din ile olan ilişkisinde hakim taraf olduğunu gözler önüne sermiştir. Bu nedenle, türbanın kamusal görünürlüğü önündeki engellerin kaldırılması mücadelesi, İslamcı söylemde devletin hakim konumunun sorgulanmasını gerektirmiştir. Bu sorgulama ise, devlet-millet karşıtlığının harekete geçirilmesi yoluyla, bu karşıtlığın hegemonya mücadelesinin yürütüldüğü düzlemlerden biri haline gelmesine neden olmuştur.

### **İslamcı Söylemde Kamusal Alan**

#### ***Devlet-Millet Karşıtlığı Düzleminde Kemalist Kamusal Alanın Tartışmaya Açılması***

Önceki bölümde temel özellikleri sınırlı biçimde de olsa ortaya konan Kemalist kamusal alan kavrayışı, türbanın kamusal kazanması yönünde mücadele veren İslamcı

söylemin temel hedefi haline gelmiştir. Bu mücadele sürecinde devlet-millet karşıtlığı harekete geçirilmekte ve karşıtlıkların ilk kısmında yer alan kavramlar olumsuzlanmaya ve yerlerine ikinci kısımda yer alanlar geçirilmeye çalışılmaktadır. Türbana kamusal kazandırma ekseninde gerçekleşen bu mücadele sürecinde, “halk” ve “millet” kavramları birer boş gösteren haline gelmektedir. Bu iki kavramın birer boş gösteren olması, politik mücadelenin rakip politik güçlerin bu gösterenlerin anlamlarını kendi kısmi çıkarları doğrultusunda sabitleme girişimi anlamına gelmektedir (Laclau ve Mouffe, 1998a). Bir başka deyişle Kemalizm’in halk ve milleti dinsel bağlılıklardan arındırarak seküler bir zeminde kurma çabasına karşı, İslamcı söylemde türbanın kamusalılığına izin verecek şekilde işaretlenmeye çalışılmaktadır.

İslamcı söylemin, devlet-millet ya da seçkinler-halk karşıtlığı düzleminde sürdürdüğü hegemonya mücadelesinde ortaya çıkan en belirgin strateji, siyasal alanı yalnızca iki bileşene –devlet ve millet- sahipmiş gibi göstermektir. Bu iki bileşen ise, birbirine tamamen *yabancı* ve birbirinden *farklı* ve *uzak* varoluş biçimlerine sahip olarak sunulmaktadır. Devlet ve milletin bu farklı var oluş biçimleri, aralarında bir çekişmenin yaşanmasına neden olmaktadır. Çekişmenin sona erdirilmesine yönelik çözüm ise, türban üzerindeki yasağın kaldırılmasıdır. Yasak kalktığında devlet ve millet *kaynaşabilecektir*:

Sayın Cumhurbaşkanı ve diğer ilgililerin, hiçbir anlamı olmayan başörtüsü yasağından dolayı *milletimizin ne kadar rahatsız olduğunu* anlamaları gerekmektedir. Bu anlamsız yasağı sürdürmenin, *devlet-millet kaynaşması* açısından ne kadar mahzurlu olduğunu ise izaha gerek bile yoktur (Kızıltaş, 26 Kasım 2002).<sup>9</sup>

2002 yılında dönemin Meclis Başkanı’nın, dönemin Cumhurbaşkanı’nı havaalanında uğurlamaya türbanlı eşiyile gitmesiyle yaşanan ‘protokol krizi’nin ardından kaleme alınan bu yazıda, iki nokta göze çarpmaktadır: “Başörtüsü yasağından milletin rahatsız olması” ve “devlet-millet kaynaşması.” İlk noktaya daha sonra dönmek üzere ikinci noktaya bakıldığında, türbanın kamusal görünürlüğü temelinde somutlaşan antagonizmanın iki kutbunun devlet ve millet olduğu görülmektedir. Bu nokta, İslamcı söylemin popülist söylemi eklememesine işaret etmektedir. Popülist söylem, toplumsal ve siyasal alanı, iki temel bileşen arasındaki –halk ile iktidar bloğu- antagonizma ekseninde tanımlar ve hegemonize etmeye çalışır. Toplumsal-siyasal alanı belirleyen, halk ile onun düşmanlarından oluşan, homojen, geçirimsiz, birbirine dışsal iki kutup arasındaki mücadeledir. Toplumsal antagonizmaların çoğulluğunu tanıdığı durumlarda bile, popülist söylem, bu antagonizmaların kutuplarını



birbirinden ayıran sınırların aynı olduğunu varsayar ve aralarında bir eşdeğerlik ilişkisi kurar (Laclau, 1998b; Erdoğan, 1998a). Popülist söylemi eklemleyen İslamcı söylem temel antagonizmayı devlet ve millet arasında kurmaktadır. Bir başka deyişle, popülist söylemin ‘halk’ ve ‘halkın düşmanları’, İslamcı söylemde devlet-millet karşıtlığına denk gelmektedir. Bu karşıtlık, Osmanlı Devleti’nden beri süregelen ve Cumhuriyet’in ilanının ardından daha da derinleşen merkez-çevre kutuplaşmasının, İslamcı söylemde kavranışına işaret etmektedir. Osmanlı Devleti’nin gerilemeden önceki döneminde merkez, ekonomik ve toplumsal gerekçelerle çevreyle bağlarını gevşek tutmuş; dolayısıyla da çevreyle merkez arasında toplumsal ve ekonomik bütünleşme gerçekleşmemiştir. Ancak 19. yüzyılda devletin dağılmasını önlemek üzere uygulanan politikalar, çevre unsurlarının, özellikle de Müslüman unsurların merkezle bütünleştirilmesini gündeme getirmiştir. Cumhuriyet’in ilanının ardından ise rejime yönelik ayaklanmalar, rejimin önder kadrolarının çevreye kuşkuyla yaklaşmasına ve çevrenin sıkı bir gözetim ve denetim altına alınmasına neden olmuştur (Mardin, 2002: 35-77).

Aslında devlet-millet karşıtlığı düzleminde devletin sorgulanması, hakim devlet söylemince dışlanan tüm kolektif bağlanmalar arasında bir eşdeğerlilik zincirinin kurulmasına neden olmakta; bir başka deyişle, tikel/somut kimlik ve talepleri daha geniş bir eşdeğerlikler zincirine oturtmaktadır. Böylece türbanın kamusallaşmasına ilişkin talepler, etnik grupların, sınıfların, farklı mezheplerin, kadın hareketinin talepleriyle bir eşdeğerlik zincirine girmektedir. Bu durum, İslâmıcı taleplerin, “kendi tikelciliğine kapanmış bir bakış açısından daha genel bir bakış açısına çıkmasını sağlamakta” (Laclau, 2003: 35) ve böylece kendi çıkarlarını genelleştirmesine yol açmaktadır. Birbirinden farklı talep ve kimliklerin geniş bir eşdeğerlik zincirine oturtulmuş olması, aynı zamanda, aralarındaki farkların çökertilmesine de neden olmaktadır. Bir başka deyişle, tüm diğer farklarla girilen bu eşdeğerlilik ilişkisi içinde, İslâmıcılık bir fark olarak kendisini iptal etmektedir. Esasen, burada, eş zamanlı olarak iki farklı işlem bir arada gitmektedir. Çünkü “herhangi bir somut mücadele kendi tikelliğini aynı anda savunan ve lağveden çelişik bir hareketin boyunduruğu altındadır” (Laclau, 2003: 102). Kendi kısmî çıkarlarını ya da tikel kimlik ve taleplerini genelleştirmek üzere kurulan eşdeğerlilik zinciri, İslâmıcılık’ın kendi kimliğini koruması amacıyla aynı anda bozulmaktadır. Kendini farkını iptal eden bu eşdeğerliliğin bozulması ise, millet kategorisinin işaretlenme biçimiyle ortaya çıkmaktadır. Popülist söylemin eklemlesinin en belirgin sonucu, yukarıda ilk nokta olarak belirttiğimiz durumla somutlaşmaktadır. Alıntıda kurulan nedensellik ilişkisi, çatışmanın kaynağını “milletin türban yasağından hoşnut olmaması”, bir

başka deyişle “millele rağmen” yasağın sürdürülmesi olarak işaretlemektedir. Burada dikkati çeken, milletin bütüncül olarak kavramsallaştırılması, yani milletin yalnızca Müslüman ve aynı zamanda türban yanlısı bir tutumu benimseyen bireylerden oluşuyormuş gibi kurgulanmasıdır:

Cumhuriyetin 80. yılı, hayatın *çilesini çekmeye devam eden cumhurun* her şeye rağmen sabredip haline şükrederek Ramazan’ı ihya etmeye çalıştığı; buna karşılık *cumhurla kavgalı zihniyetin* tıynetini sergilemeyi sürdürdüğü bir ortamda idrak ediliyor (Güleçyüz, 29 Ekim 2003).<sup>10</sup>

Alıntının yazarı iki temel kesimden söz etmektedir: Bir yanda “hayatın çilesini çeken cumhur”, yani millet; diğer yanda da “cumhurla kavgalı zihniyet”, yani devlet vardır. Millet, İslam’ın şartlarından biri olan ramazan ayını yaşamasıyla tanımlanmakta ve bu tanımlamada millet İslamî inançlarını sabırla ve inatla yaşayan, mütevekkil bir kitle olarak resmedilmektedir. Devlet ise mütevekkil “cumhurla kavgalı” ve “kutsal değer ve ritüellere saygısız” bir şekilde işaretlenmektedir. Antagonizmanın tarafları, birbirine dışsal iki kutup olarak sunulmaktadır. Bir başka ifadeyle, millet ve devlet şeklindeki kutupsallık, bir yandan millet kategorisi içindeki heterojen unsurların görmezden gelinmesine, diğer yandan da devletin sabit, durağan bir yapı olarak sunulmasına neden olmaktadır. Alıntıda da görüldüğü gibi, İslamcı söylemde millet sözcüğü, yalnızca ortodoks İslam’ı yaşayanlara işaret ederken, İslam’ın diğer yaşanma biçimleri, farklı mezhepler ve farklı dinlerin mensupları ile inançsızlar millet kategorisinin dışında tutulmaktadır. Milletin ortodoks İslam temelinde tanımlanması, İslamcı söylemdeki millet kavramlaştırmasının, modern millet kavramlaştırmasından farklı, daha çok Osmanlı Devleti’ndeki millet kavramlaştırmasına yakın olduğu sonucuna götürmektedir. Modern bir fenomen olarak millet ya da ulus, Anderson’a (1995: 20) göre, hayal edilmiş bir siyasal topluluktur; kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde “hayal edilmiş bir cemaattir.” Ulusun egemen olarak hayal edilmesinin temelinde, kavramın Aydınlanma ve Fransız Devrimi’nin ilahi olarak buyrulmuş, hiyerarşik hanedanlık mülklerinin meşruiyetini aşındırmakta olduğu bir çağda doğmuş olması bulunmaktadır. Gellner (1992) de ulusu geçmişten kopmuş saf anlamda modern bir fenomen olarak görmektedir. Ulusu modernleşmenin bir aracı ve çatısı olarak gören Gellner’e göre ulus, ortaya çıkmakta olan modernliğin ekonomik, sosyal ve politik koşullarına karşı insanların zorunlu bir inşasıdır. Ulus, böylelikle, dinin kamusal yaşamdaki etkisinin azalıp, özel alanla sınırlandırıldığı bir dönemdeki aidiyet biçimini ifade etmektedir. Osmanlı Devleti’nde ise millet, aynı dine inanan insan topluluklarını ve

dolayısıyla dinsel bir semboller sistemini ve dinsel bir aidiyeti işaret etmekteydi (Toprak, 1995; Köker, 1995). İslamcı söylemde, milletin Osmanlı Devleti'ndeki kullanımına benzer biçimde kullanılması nedeniyle ortodoks İslamî inancın dışında yer alanlar, millet kavrayışının dışına atılmakta ve görmezden gelinmektedir. İslamcı söylemde milletin dinsel bir cemaat biçiminde kavramsallaştırılması, muhafazakâr popülizmin İslamcı söyleme eklendiği noktaya işaret etmektedir. Zira muhafazakâr popülizmin ayırt edici özelliği, toplumsal özne olarak halkı geleneğin koruyucusu sıfatıyla yücelterek, organik bir varlık, bir cemaat olarak tahayyül etmektir. Bu cemaat genellikle sekülerleşmemiş, dinsel referanslı bir cemaattir (Bora ve Erdoğan, 2004: 632).

İslamcı söylemde kavramlaştırıldığı haliyle, toplumsal-siyasal antagonizmanın diğer kutbunda yer alan devlete ilişkin yaklaşıma bakıldığında, sözü edilen devletin, döneminin devleti olduğu görülmektedir. Devletin olumsuzlanan özellikleri ise daha çok halkçılık ve laiklik ilkesiyle ilgilidir. Bir başka deyişle, türbanın kamusal görünürlüğü üzerindeki engelin kaldırılmasına ilişkin tartışmalar bağlamında, laiklik ilkesi, Kemalist halkçılık ilkesiyle bir arada yıpratılmaktadır. Burada yıpratılan laiklik ve halkçılık ise, daha ziyade 1930'lara odaklanmaktadır. Oysa laiklik ve halkçılık ilkeleri, li dönemden bu yana önemli değişikliklere uğramıştır. Laiklik, çok partili yaşama geçişle birlikte devletin partisi CHP tarafından yumuşatılmaya başlanmış; DP iktidarından itibaren de bu konudaki keskin tavırlarda önemli ölçüde *gevşemeler* görülmüştür. Özellikle de 1980 askeri darbesinden sonra İslam'ın devlet ideolojisinin bileşenlerinden biri haline getirilmesiyle, devlet ve İslam arasındaki ilişkinin niteliği, 1930'lara göre büyük oranda değişmiştir. İslamcı söylemde yıpratılmaya çalışılan halkçılık ilkesine bakıldığında, dönemi halkçılığının da artık söz konusu olmadığı belirtilmelidir. Zira DP'nin iktidara gelmesinin ardından sağ-kanat halkçılığı ortaya çıkmış ve bu halkçılık anlayışı, kitlelerle iletişimde popüler kültürün gösterenlerini kullanan ve dolayısıyla dinsel ve kırsal değerleri meşrulaştıran bir nitelik taşımıştır. Böylece Kemalist reformlara rağmen kendilerini hala Müslümanlıkla tanımlayan grupların toplumsal taleplerini dile getirme işlevini üstlenmiş ve o günden bu yana bu işlevini sürdürmüştür (Çelik, 2002: 89). CHP'de somutlaşan Kemalist halkçılık da DP iktidarı döneminden başlayarak ama özellikle de 1965'ten itibaren partinin *ortanın soluna* kaymasıyla dönüşmeye başlamıştır. Ortanın solu anlayışının temelinde bireyin yattığına dair anlayış, halkçılıktaki değişimin en belirgin yönüdür. Dönüşümün bir başka yönü de bireyin özgürlüğünü sağlamak üzere ekonomik düzende değişiklik yapılması gerekliliğine dair savdır. Ancak burada sözü edilen,

kapitalizm içinde özel mülkiyeti yaygınlaştırarak bireyi özgürleştirmeye yönelik bir ekonomik düzen değişikliğidir (Şaylan ve Tekeli, 1978: 107).

Laiklik ve halkçılık ilkelerinde görülen değişikliklere rağmen, İslamcı söylemde bu iki ilkenin Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki tanımları çerçevesinde değerlendirilmesinin, devlet-millet karşıtlığının Kemalizm'den kaynaklan karşıtlık olarak görülmesinin sonucu olduğu söylenebilir. Oysaki Şerif Mardin'in (2002) gösterdiği gibi, Osmanlı Devleti'nden itibaren merkez ile çevre arasında, "büyük kültür" ile "küçük kültür" arasında bir kopukluk vardı. Kaldı ki İslamcı söylemde karşı çıkılan iki ilke, yani "halka rağmen" anlayışıyla belirlenen halkçılık ile bu ilkenin önünü açtığı laiklik, Cumhuriyet'le birlikte zuhur etmiş değildir. Halkçılık, II. Meşrutiyet ile birlikte geliştirilen bir düşünce akımıdır; laiklik yönelimli hareketlerin tarihi ise daha eskiye, Osmanlı modernleşme hareketlerinin başlangıcına uzanmaktadır. İslamcı söylemde bu iki ilkenin Osmanlı Devleti'nden devralındığının görmezden gelinip söylemsel alanın dışına atılmasıyla amaçlanan, Kemalizm'i "halk düşmanı" olarak yaftalamaya olanak yaratmak ve Kemalist hegemonyayı yıpratmaktır.

Türban yasağından yana olmak, İslamcı söylemde, "milletine yabancı olmak" ifadesiyle işaretlenmekte; bu ifadenin içeriği ise İslamî yaşam biçimine ilişkin ritüellerin karşısında olmakla eşitlenmektedir. Cumhuriyet'in ilanının ardından İslam'ın özel alana sürgün edilmesinin "halka rağmen" gerçekleştirildiği, bu sürgünün ise devletin "milletinden uzak" ve ona "yabancı" olmasıyla sonuçlandığı şeklindeki argümantasyon, İslamcı söylemi hareketlendirmektedir. Bu bağlamda, "halka rağmen", "halkın inancına rağmen" laikleştirici reformların gerçekleştiricileri ve savunucuları olarak devletçi seçkinler, "halktan kopuk olmak" ve "bu topraklara ait olmamak" ile eleştirilmektedir:

Türkiye'nin kadim, ama vahim gerçeklerinden biridir; bu ülkede yaşayıp da kendinden halka vaziyet etme misyonunu gören "aydın" çevrelerin, yine bu halka içeriden değil de dışarıdan bakmaları. Eyfel'den bakarlar... Washington'dan bakarlar... Telaviv'den bakarlar... Ama sabah akşam suyunu içip, ekmeğini yiyip, havasını teneffüs ettikleri bu topraklardan bakamazlar. Yaşadığın ülkenin halkıyla hiçbir noktada "duygudaşlık" kuramazsan, sittin sene içlerinde yaşasan da "dışlarında" kalırsın tabii (Kazıcı, 21 Şubat 2006).

"Dışarıdan bakmak" devletçi seçkinlerin halktan kopukluğunun bir diğer ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ifadeyle işaret edilen, aydınların/seçkinlerin, bu ülkede yaşamalarına, yani "içeride" olmalarına rağmen, halkın uzağında yani "dışarıda" kalmalarıdır. "Dışarıdan bakmak" ile kastedilen, modernleşmeci bakış açısının malûl olduğu varsayılan

yerli oryantalist perspektiftir. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde başlayan modernleşme hareketlerinden itibaren iş başında olan yerli oryantalist perspektif, İslam'ın geriliğin kaynağı olduğu yönündeki yaklaşımı içselleştirmiş ve bu doğrultuda da İslam'ın toplumsal ve siyasal yaşamdaki nüfuzunun azaltılması için uğraş vermiştir. Modernleşmeci seçkinlerin bu doğrultudaki uğraşları, İslamcı söylemde “halktan kopuk” olma ile eleştirilmelerinin başlıca nedeni olmaktadır. İslamcı söylemde halk ile seçkinler/aydınlar arasındaki kopukluk ya da seçkinlerin/aydınların halkı tanımadığı iddiası, yine popülist eklemlenmenin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İçeri-dışarı karşıtlığı, aynı zamanda İslamcı kimliğin kuruluşunda can alıcı bir önem taşır. Karşıtlıktaki “dışarı” İslamcı kimliğin ihtiyaç duyduğu farklılığı ifade etmektedir. Connolly'nin (1995: 92-93) belirttiği gibi bir kimlik, toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılıkla olan ilişkisi yoluyla oluşturulur ve bu farklılıklar kimliğin oluşumunda hayati önem taşır. Eğer onlar, farklılık olarak birlikte var olmasaydı, kimlik de onlardan farkı sayesinde var olamazdı. Kimliğin inşası için gerekli olan farklılık, Laclau'nun “bir bütünü inşa etmeye izin veren dışarısının gerekliliği”ne dair yaklaşımını hatırlatmaktadır. Bir bütünselliği kavramak onun sınırlarını kavramaktır ve bu da gerçek bir dışarıya sahip olmayı gerektirir. Ancak bu dışarının yansız bir öge olmaktan çok dışlanmış bir öge olması, yani, dışarının, bütünü kendisini inşa etmek için dışarıya attığı bir şey olması gerekir. Laclau, bu noktada bir soruna işaret eder: Dışlanmış öge karşısında tüm diğer farkların birbiriyle eşdeğer olması. Çünkü eşdeğerlik ilkesi, farkı çökertir (2007: 88). Laclau'nun uyarısı, İslamcı söylemde kendisini gösterir: Burada halk kategorisi, aydınların/seçkinlerin dışarı atılmasıyla inşa edildiği için, halk içindeki farklılıklar, aydınlara/seçkinlere yönelik ortak yadsıma nedeniyle eşdeğer hale gelir ve farklılıklar yok olur. Farklılıkların çökertilmesiyle, halk, içsel çatışmalardan azade, iktidar ilişkileri barındırmayan organik bir bütün haline gelir.

İslamcı söylemde, ‘milli irade’ kavramı bir düğüm noktası olarak karşımıza çıkar. Nihai bir anlam sabitliğinin olanaksızlığında (Laclau ve Mouffe, 1992: 140), anlamların kısmî olarak sabitletmesini sağlayan söylemsel noktalardan biri olarak milli irade kavramı etrafında İslamcı söylem kendi anlamlarını üretmeye ve sabitleştirmeye çalışmaktadır. Bu düğüm noktası, Kemalist halkçılık kavrayışını yıpratmak ve laiklik uygulamalarının hızını kesmek üzere kullanılmaktadır. İncelenen tüm örnek olaylarda, türban yasağının milli iradenin ya da milletin isteklerinin hiçe sayılması anlamına geldiği ifade edilmektedir. Ancak AKP'nin 2002 genel seçimlerinden sonra tek başına iktidara gelmesi, türban yasağının tartışılmasında milli

iradenin daha yoğun biçimde kullanılmasına sebep olmuştur.<sup>11</sup> Bu tartışmalarda milli irade kavramı, toplum mühendisliğiyle karşıtlığı içinde kullanılmıştır:

Fakat ne yazık ki, bizde bu konularda devlet, devlet içindir yaklaşımı öne çıkarılmıştır. Biz milli iradenin istediği şekilde kendimizi yöneteceğiz kuralı bir tarafa bırakılmış, ille de biz halka şekil vereceğiz, düşüncesi öne alınmıştır. Toplum mühendisliği denilen tavır ve olgu işte bu düşüncenin ürünüdür. Çok partili hayata geçildikten sonra zaman zaman milletin arzu ve iradesi istikametinde icraat yapan ya da yapmak isteyen iktidarlarla toplum mühendisliği yapmak isteyenler arasında çatışmalar meydana gelmiştir (Emre, 4 Aralık 2002).

Alıntıda, devlet ile millet arasındaki çatışma, toplum mühendisliği ile milli irade arasındaki çatışma biçimine büründürülmektedir. Aydınlanma felsefesinin ve özellikle de pozitivist siyaset teorisinin bir unsuru olarak ortaya çıkan toplum mühendisliği, yukarıda değinildiği gibi *gerçeklerin bilgisine ulaşabilmiş* kişilerin, bu *bilgiye ulaşamamış* olanları yönetmesine ve onlara *doğrunun bilgisini* göstermesine işaret etmektedir. Bu bağlamda toplum, kendisi için önceden belirlenmiş *ortak iyi* doğrultusunda şekillendirilmek istenmektedir. Elbette bu şekillendirmenin ya da mühendisliğin, toplumun dışarıda bırakıldığı bir süreç boyunca gerçekleştirilebileceği varsayılmaktadır. Dolayısıyla da bu süreç toplumun talepleri dikkate alınmadan, çoğu zaman bunlara *rağmen* yukarıdan aşağı biçimde gerçekleştirilmektedir. İslamcı söylemde, özellikle Cumhuriyet'in ilanının ardından daha da keskinleşen ve toplumsal mühendislik anlayışı doğrultusunda gerçekleştirilen laiklik eksenli reformlarla başa çıkılabilmek için, milli irade kavramı devreye sokulmaktadır. Milli irade kavramı ise, Cumhuriyet'in tek partili döneminde geçerli olan Rousseaucu genel irade kavramından farklıdır.

Rousseau'da genel irade, kamusal yarara yönelik olan ve her zaman *doğru* olan iradeye işaret eder. Burada önemli olan halkın kararlarının her zaman aynı doğrulukta olmadığı fikridir. Rousseau'ya (2006: 26-27) göre insan her zaman kendi iyiliğini ister; ama bunun ne olduğunu her zaman kestiremez. *Herkesin iradesi* ile *genel iradeyi* birbirinden ayıran Rousseau'ya göre genel irade yalnız ortak yararı göz önünde tutarken, diğeri özel çıkarları gözetir ve özel iradelerin toplamından başka bir şey değildir. Rousseaucu genel irade kavramlaştırması, böylece, bireylerin iradelerinin toplamından farklı olan ve çoğunlukla da bununla çelişen bir iradeye işaret etmektedir. Tek partili döneme bakıldığında da benzer bir irade kavrayışının işe koyulduğu görülmektedir. Bu irade kavrayışından, aynı zamanda Kemalist halkçılık ilkesi ile cumhuriyetçilik ilkesi arasındaki paradoksun aşılmasında yararlanılmak istenmiştir. Paradoks, “halka rağmen” anlayışıyla biçimlenen halkçılık ilkesi

uyarınca halkın siyasal süreçlerden dışlanmasının, cumhuriyetçilik ilkesinin egemenliğin kaynağının halkta olması gerekliliğiyle çelişmesiyle ortaya çıkmaktadır. Köker'in (1995: 149) belirttiği gibi bu paradoks Rousseaucu genel irade kavramıyla aşılma istenmiştir. Böylece yeni rejim, "muasır medeniyet seviyesine ulaşma"yı genel irade, bir başka deyişle toplumun ortak iyisi olarak belirlemiş; bu ortak iyiye karşı çıkan bireylerin iradelerini dışlayabilmiştir.

1950'de iktidarın el değiştirmesinin ardından ise genel iradeden farklı olarak tek tek bireylerin iradelerinin toplamı anlamına gelen milli irade kavramının kullanımı artmıştır. Bu artışın nedeni, "DP'nin iktidara gelmesiyle birlikte devletçi seçkinler ile toplumsal seçkinler arasında ortaya çıkan gerilimdir" (Heper, 2006). Çünkü iktidarın el değiştirmesine rağmen devletçi seçkinler iktidarlarını paylaşma konusunda isteksiz davranmışlar ve DP'nin elde ettiği oy desteğini fazla önemsememişlerdir. Devletçi seçkinlerin bu tutumları, DP'lilerin milli iradeyi neredeyse fetişleştirmesine yol açmıştır. Ancak milli iradenin fetişleştirilmesi DP ile sınırlı kalmamış, DP'nin devamı niteliğindeki partiler tarafından da sürdürülmüştür (Heper, 2006). Devletçi seçkinler ile toplumsal seçkinler arasındaki gerilimin sonucu olarak milli iradenin fetişleştirilmesi İslamcı söylemde de görülmektedir. İslamcı söylem, devletçi seçkinlerin milli iradeyi hiçe saydığı argümanı ile hareketlenmektedir. Burada milli iradenin hiçe sayılması, devletçi seçkinlerin demokrasiden yana olmadıklarına işaret etmektedir. Bu noktada hegemonik mücadele boyunca bir boş gösteren haline gelen 'demokrasi' sözcüğü devreye girmektedir. Demokrasi gösterenini eklemeyen İslamcı söylem, bu göstereni milli irade ile sabitlemeye çalışmakta ve demokrasi, seçimler aracılığıyla milli iradenin tecelli etmesi olarak okunmaktadır. Dolayısıyla halkın kendisini ifade etmesinin yolu oy kullanmakla sınırlandırılmakta ve demokrasi de çoğunluğun kararlarının uygulanması anlamına gelmektedir.<sup>12</sup>

Milli iradenin seçimlerde çoğunluğu kazanmak olarak kavramlaştırılmasının bir başka boyutu, halk sözcüğünün anlamına ilişkin olarak ortaya çıkmaktadır. Halk kavramının etimolojik kökenlerini araştıran Sartori'ye göre (1996: 23, 25) sözcüğün anlamlarından biri "salt çoğunluk ilkesi ile beliren büyük kesim"dir. Bu anlamı uyarınca, salt çoğunluk, yalnızca çoğunluğun sayılması, belli bir nüfus içindeki büyük sayının herkesi temsil etmesi ve herkes adına sınırsız karar verme hakkına sahip olması demektir. Milli iradenin seçim sonuçlarında tecelli ettiği şeklindeki görüşün hakim olması nedeniyle İslamcı söylemde halk kavramının "salt çoğunluk ilkesi uyarınca beliren büyük kesim" şeklinde tanımlandığı sonucuna ulaşılabilir. Halkın çoğunluk olarak kavramsallaştırılmasının bir başka göstergesi, devlet-

millet karşıtlığının, azınlık-çoğunluk karşıtlığına bürünmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu karşıtlık, siyasal alanın iki bileşeninin, mevcudiyetleri ile ters orantılı bir biçimde güç sahibi olmasına işaret etmektedir. Millet/halk, “sessiz-mağdur milyonlar”, “büyük çoğunluk”, “sessiz çoğunluk”<sup>13</sup> olarak nitelendirilirken, devlet/devletçi seçkinler ise “küçük bir azınlık”, “bir avuç zorba”, “bir avuç azınlık”, “bazıları”<sup>14</sup> biçiminde nitelendirilmekte ve böylece devletin ve devletçi seçkinlerin meşruiyetleri yıpratılmak istenmektedir.

Milli iradenin seçim sonuçlarında tecelli ettiğine ilişkin görüş, devlet-millet karşıtlığının bir başka ifadesi olan *atanmış-seçilmiş* karşıtlığıyla da pekişmektedir. Türban yasağını savunanların seçim sonucunda değil de atamayla iş başına gelmiş olmaları, milli iradeyi yansıtmadıklarının bir işareti olarak okunmakta ve böylece, atanmışların uygulamalarının toplumsal meşruiyetinin olmadığı vurgulanmaktadır.<sup>15</sup>

### ***Devletle Tanımlanan Kamunun Millete Tahvili ve Kamusal Alanının Reddi***

Türkiye’de uygulanan türban yasağının, özellikle 2002 yılından itibaren kamusal alan kavramıyla meşrulaştırılması, yasağın meşruiyetini yerinden etmek isteyen İslamcı kesimlerin, kamusal alan kavramının kendisiyle mücadele etmelerini beraberinde getirmiştir. Mücadelenin odak noktası, kavramı hegemonize etmeye yöneliktir. Kamusal alanı devletin alanı olarak tanımlayan Kemalizm’e karşı, İslamcı söylemde kamusal alan “milletin alanı”na dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Aslında burada hegemonya mücadelesi veren iki kesimin kendi kısmi çıkarlarının genelleştirilmesine, yani evrenselin içeriğinin doldurulmasına (Laclau, 2003) ilişkin bir mücadele söz konusudur: Kemalist kamusal alanın savunucuları, “rejimi koruma” savıyla, İslamcılar ise “yasağın millete, milletin inançlarına rağmen uygulandığı” argümanı ile kendi kısmi çıkarlarını genelleştirmeye çalışmaktadır. Bu noktada kamusal alan kavramının bir boş gösterene dönüştüğünü söylemek mümkündür. Dolayısıyla kavramı hegemonize etmek birbirine rakip Kemalizm ve İslamcılık arasındaki politik mücadelenin önemli ayaklarından biridir. Hegemonize etme işleminin ana eksenini ise ‘kamu’ sözcüğü oluşturmaktadır. Kamunun devlet değil halk, halkın bütünü olduğunun gösterilmesi yoluyla, kamusal alanın da halka ait bir alan olması gerektiği kanıtlanmaya çalışılmaktadır:

Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu'nun hazırladığı TÜRKÇE SÖZLÜK'ten “kamu” kelimesinin anlamına bakıyorum. Özellikle bu sözlüğe bakıyorum çünkü bu sözlük bir devlet kurumunun hazırladığı sözlüktür. Bu sözlükte “kamu” kelimesini karşısında, “Hep, bütün, bir ülkedeki halkın bütünü, halk amme” demiş ve örnekler vermiş. “Kamu kesimi” için de, “devlet eliyle yürütülen ekonomik işlerin bütünü” tarifini getirmiş. Kamu halkın bütünü olduğuna göre sayın Sezer de cumhurun yani bütün halkın başkanı



olduğuna göre, halkın büyük bir kısmını dışlayan, aşağılayan ve kadını dört duvar arasına hapseden düşünceye destek vererek ayrımcılık yapan davranışına kimse bir anlam veremiyor (Tosun, 25 Ekim 2003).

Alıntıda yazar, kamu sözcüğünün devletle bitştirilen anlamını, yine devlete bağlı bir kurumun hazırladığı sözlüğe başvurarak yerinden etmeye çalışmaktadır. Kamunun sözlük anlamından hareketle kamusal alanın Kemalist tasavvurdaki “devlete ait alan, devletin alanı” anlamının dönüştürülmesi amaçlanmakta ve yerine “halkın alanı, halka ait alan” anlamı ikame edilmek istenmektedir. Bu operasyonun amacı, türban yasağının meşruiyetini sarsmaktır. Çünkü kamu “halk”, kamusal alan da “halkın alanı” olarak tanımlanınca, ortodoks İslamî unsurlardan mürekkep halkın inançlarının önündeki engeller ortadan kalkmış olacaktır. Bir başka deyişle, kamusal alanın devlete ait alan olarak tanımlanması, devletin temel ilkelerinin bu alanda geçerli olmasını bir zorunluluk olarak dayatırken, halka ait bir alan olarak tanımlanması halkın “inanç, değer ve tercihlerinin” gözetilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır:

Daha önce kaç kez yazdığımı hatırlamıyorum... Kamusalı belirleyen kamudur, yani halktır. Elimizde, kamusalılığı tayin eden bir tecrübe, bir ilkeler manzumesi, bir "nass" bulunmadığına göre, öncelikle kamunun *inancını, değer tercihlerini ve yaşama pratiğini* gözetmek durumundayız. Kamusalı (kamusalılığı) tayin eden kamuysa, "kamusal meşruiyet"in kaynağı da halk olmak zorundadır (Kekeç, 14 Şubat 2006).

Kamuyu devletle tanımlayan Kemalist tasavvura karşı, alıntıda “kamunun inancı, değer tercihleri ve yaşama pratiği”ne yapılan vurgu, kamunun halka tahvil edilmesine yöneliktir. Ancak burada dikkat çeken, “halkın tercihlerini gözetmek” ifadesidir. Bu ifade halkın kendi tercihlerini kendisinin dile getirmesini değil, bunları dile getirmeye *ehil* olan *birilerinin* varlığını ima etmektedir. Bu ima, İslamcı söylemin eklemlendiği muhafazakâr popülizmin vesayetçi ve seçkinçi söyleminin ürünüdür. Muhafazakâr popülizm de anonim bir kitle olarak kavramsallaştırdığı halkın temsilciliğine popülist seçkinleri ve aydınları *ehil* olarak görmektedir (Bora ve Erdoğan, 2004: 633). Bu söylem, çalışma kapsamında incelenen köşe yazılarında sıklıkla karşımıza çıkmakta; köşe yazarlarının halkın sesine dönüşerek halkın temsilciliği rolüne kendilerini uygun görmeleriyle somutlaşmaktadır. Halkın sesine dönüşme ya da halkın sözcüsü olma yazılarda sıklıkla görülen “halkın büyük çoğunluğu”, “ülkenin kahir ekseriyeti”, “bu toprağın insanı”, “halkımızın değerleri”, “bu toplumun eğilimi”, “milletin ekseriyeti”<sup>16</sup> gibi ifadeler yoluyla gerçekleştirilmektedir. Bu ifadelerle yazarlar, halkın çıkarlarını bilen ve halkın çıkarlarını savunan bir konuma yerleşerek kendilerini halkın sözcüsü haline getirmektedirler. Milli iradesinin seçim sonuçlarıyla tecelli ettiğine ilişkin

argümanın İslamcı söylemde hakim olduğu hatırlandığında, halkın kendi ihtiyaç, çıkar ve beklentilerini kendisinin ifade etmesinin değil, bu çıkarları bilenlerin ifade etmesinin öngörüldüğü ortaya çıkmaktadır.

İslamcı söylemde kamu sözcüğü üzerindeki mücadele aynı zamanda bir soruna da işaret etmektedir: Kamu kimdir/nedir? İslamcı söylemde işaretlendiği gibi halk ya da millet midir? Kamusal alan neresidir? Kamusal alan, herkese açık alan mıdır? Bu durumda kamusal mekân neresidir ya da kamusal alan ile kamusal mekân aynı şeye mi işaret eder? Kamusal alana ilişkin yazın, kamusal alanın aktörlerinin ya da kamunun, tek tek bireylerin toplamından daha farklı bir şeye işaret ettiğini göstermektedir. Habermas'ın, *KYD*'de, kamusal alanı “özel şahıslar gövdesine dayanan, özel alanın içinde, ancak özel ekonomik çıkarlardan bağımsız ve devlet aygıtının dışında” bir alan olarak tanımlarken vurguladığı nokta, burada “eleştirel-rasyonel aklın” devreye sokulmasıdır. Bu bağlamda Habermas'a göre kamusal alan, kamusal otoritelerin, esasında özel alana ait, ancak kamusal düzenlemelere konu olan meselelerle ilgili olarak eleştirildiği bir alandır. Arendtçi kamusal alan tasavvurunda da benzer bir vurgu bulunmaktadır. Arendt, “insanların ahenkli olarak eylediği” her zaman ve her yerde bir kamusal alan ortaya çıktığını savunmaktadır. Toplumlaşmacı kamusal alan, özgürlüğün ortaya çıkabileceği bir alan olarak, herhangi topografik ya da kurumsal anlamda bir alan değildir. Halkın *ahenkli eylemediği* bir kasabanın toplantı salonu ya da bir kent meydanı bu bağlamda bir kamusal alan değildir. Ama örneğin bir askeri hava üssünün inşa edilmesini durdurmak amacıyla yapılan bir gösterinin mevkisi ya da nesnesi oldukları takdirde bir tarla ya da bir orman da kamusal alan haline gelebilir (Benhabib, 1999: 129). Bu bağlamda, bir kamunun oluşması için insanların ortak bir mekânda bir araya gelmesi yeterli olmamaktadır. Taylor'un (2006: 91) belirttiği gibi mahrem bir sohbet etmek, bir kutlama yapmak ya da futbol maçı seyretmek için olsun insanlar belli bir amaç için toplandıklarında bir tür ortak mekân kurulur. Bir araya gelen insanlar ortak bir amacı paylaşmakla birlikte, kurulan bu ortak mekân, kamusal alan değildir. Bu noktada kamusal alan ile kamusal mekânın farkı ortaya çıkmaktadır. Kamusal mekân, kamusal alan olma potansiyeli taşıyan herkese açık yerdir (Alankuş-Kural, 1995); ancak bu potansiyelin fiiliyata dönüşmesi için, kamusal alanın siyasi yönetim ve örgütlenmeden bağımsız olması ve meşruiyet ilkesi olarak iş görmesi gerekir (Taylor, 2006: 92).

“Halkın alanı”, “halka ait alan” olarak kamusal alan kavramının “herkese açık olma” anlamında kamusal mekânlara işaret ettiği söylenebilir. Ancak kamusal mekânlarda bulunan

'halk'ın, yalnızca orada *bulunmak* itibariyle bir kamu oluşturamayacağı açıktır. Dolayısıyla İslamcı söylemin hegemonya mücadelesinin kamusal alandan ziyade kamusal mekânlarla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Mücadelenin mekânlara ilişkin olmasında, Kemalist kamusal alan tasavvurunun mekânsal boyutunun ağırlıklı olması etkili olmakla birlikte, aynı zamanda, İslamcı söylemin eklemlediği vesayetçi ve seçkinci söylem de etkilidir. Burada halkın kendi çıkar, ihtiyaç ve isteklerini dile getirmesi değil, bunların bilgisine halihazırda sahip olan popülist seçkinlerin halk adına dile getirmesi söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla halkın eleştirel-rasyonel aklı devreye sokup kamu otoritelerini eleştirerek bir 'kamu'ya dönüşme imkânı ortadan kalkmaktadır. Hegemonya mücadelesinde kamusal alan kavramını hegemonize etme işleminin başarısızlığa uğraması, İslamcı söylemde kavramın dışlanmasıyla sonuçlanmaktadır. Dışlamaya yönelik olarak bir dizi strateji uygulanmaktadır. Bu stratejiler, 'kavramı yok sayma', 'kavramın *muğlak* olduğu varsayımıyla tartışmalara temel teşkil edemeyeceğini ileri sürme' ve 'meşruiyetini sarsmak üzere kavramla oynama' şeklinde ortaya çıkmaktadır. Kavramı yok sayma, hukuka yapılan başvuruya dayanmaktadır:

Sayın A.Necdet Sezer, Cumhurbaşkanı olduktan 2 yıl sonraya kadar duyulmamış bir kavram geliştirdi. Daha önce hiç duymamıştık. Yoktu öyle bir kavram. İdeolojisini adaletten önde tutan birtakım kamu görevlisi, "kamusal alan" kavramını sınırlarını istedikleri şekilde yaygınlaştırabilirdi... Çok zaman kendisiyle ters düştüğüm ve sık sık eleştiriye tabi tuttuğum Adalet Bakanı sayın Cemil Çiçek bakan neyi ifşa ediyor: "Kamusal alan kavramı hukuki değildir!" Yani? Yanisi, manisi hukuki bir kavram olmayan, hukuken bir değer statüsü taşımayan "kamusal alan" için Türk milleti yıllarca çene çaldı, kıymetli zamanlar heba edildi (Karakoç, 15 Şubat 2006).

Alıntının yazarı, türban yasağının kamusal alan kavramına dayanılarak meşrulaştırılması karşısında kamusal alan kavramının hukuki olmadığına ilişkin bir argüman geliştirmektedir. Hukukta yeri olmayan bir kavramın kullanılması, Kemalist kamusal alan tasavvurunun savunucularına bitiştirilmektedir. Hukuka yapılan başvuru temelinde yürütülen hegemonya mücadelesi, aynı zamanda kamusal alanın hukuka indirgenmesiyle de sonuçlanmaktadır.<sup>17</sup> Bu indirgeme, mücadele halindeki her iki taraf için de geçerlidir. Yasağın savunucularından eski Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer, "Anayasa Mahkemesi'nin yerleşik kararlarına göre, artık, Anayasa'yla bağdaşmayacağı için, kamusal alanda başörtüsünü serbest bırakacak bir yasal düzenleme yapılması olanaksızdır" derken kamusal alanın hukuktan yola çıkarak ele almakta; bunun karşılığında yasağa karşı çıkanlar da kavramın hukukta yeri olmadığını ve bu nedenle türban yasağının bu temelde savunulamayacağını ileri sürmektedirler. Varış noktaları farklı olmakla birlikte, kalkış noktaları aynı olan bu iki argümanın savunucuları, kamusal alanın temel üreticisi konumuna

hukukun kaynağı olarak devleti koymaktadır. Oysa Özbek'in (2004: 525) de belirttiği gibi, kamusal akıl liberal demokratik bir düzende parlamento ve anayasa mahkemelerinin ürettiği akılla sınırlandırıldığında bile, bu akılı meşru hale getiren ilke, çağdaş bireysel haklar ve kamu özgürlüklerinin güvence altına alınması ve geliştirilmesidir.

İkinci strateji, kamusal alan kavramının *muğlâk* olduğunun işaret edilmesi yoluyla, bu kavramın türban tartışmalarına temel oluşturamayacağının vurgulanmasıdır. Bu doğrultuda kullanılan “henüz tarifi yapılmamış iki kelimele bir tabir”, “siyaset teorisinde bile kıran kırana tartışmaların yaşandığı ve üzerinde ittifak edilmiş bir tanımın ve çerçevenin bulunmadığı ‘kamusal alan’ kavramı”, “mutabakata varılmış bir tanımlanmamış”<sup>18</sup> gibi ifadeler bu stratejinin örneklerinden bazıları olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada kavramın muğlâklığı, kamusal ve özel alanlar arasındaki sınırların sabit olmamasıyla ilişkilendirilmektedir. Kamusal alan kavramlaştırılmalarına yönelik temel itirazların, kamusal ve özel alanlar arasındaki sınırların mutlaklaştırılmasına ilişkin olduğu düşünüldüğünde, İslamcı söylemde kavramı dışlamak üzere uygulanan bu stratejinin anlamı ortaya çıkar. Özellikle, feminist teorisyenlerin, “kişisel olan politiktir” sloganı etrafında, bu iki alan arasındaki sınırların sürekli olarak müzakereye açık tutulması yönündeki talepleri, demokratik bir politikanın gereği olarak belirlemektedir. Özel alana ait olduğu gerekçesiyle herhangi bir sorunun, talebin ya da ihtiyacın özel alanda tutulması, belirli toplumsal grupların dışlanmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu bağlamda düşünüldüğünde, İslamcı söylemde ortaya çıkan iki alan arasında net bir sınırın olması talebi demokratik politikanın gerekleriyle örtüşmemektedir.

Kamusal alan kavramının hegemonize edilememesi sonucu uygulanan üçüncü strateji ise, kavramla oynamak olarak belirlemektedir. “Tabusal alan”, “kamusal hale”, “kamusal alan zıppıktısı”, “kamusal alan illüzyonu”, “kamusal yasak alanı”<sup>19</sup> vb. nitelermeler ve sözcük oyunları, kavramın *ciddiyeti* sarsılmaya çalışılmaktadır. Kavrama yönelik bu olumsuz ve alay içeren yaklaşımın gerisinde, kamusal alan kavramının türban tartışmalarına temel teşkil etmesini engelleme isteği bulunmaktadır. Zira kavramın meşruiyeti sarsıldığında, yasağın da meşruiyetinin sarsılacağı ve böylece türbanlı kadınların kamusal alan kazanmaları önündeki engelin de ortadan kaldırılacağı düşünülmektedir.

Türbanlı kadınların kamusal alana girmesini sağlamak üzere, bir yandan kavramın İslam ile tanımlanan “milletin alanına” dönüştürülerek hegemonize edilmek istenmesi, diğer

yandan ise kavramın dışlanması biçiminde ortaya çıkan mücadelenin, kamusal alanın demokratikleştirilmesi açısından önemli arazlar barındırdığını söylemek mümkündür. “Milletin alanı” olarak kamusal alan kavramı, Ortodoks İslam ile tanımlanan unsurlar dışındaki tüm tikellikleri dışlamaya neden olmaktadır. Kavramın özellikle de hukuki metinlerde olmayışı ve üzerinde mutabakata varılmış bir tanımının bulunmaması gibi nedenlerle dışlanması ise, bireylerin devlet karşısında kendi ihtiyaç, çıkar ve beklentilerini dile getirmelerini sağlayan kanalların yok sayılması anlamına gelmektedir.

### **Sonuç**

1980’lerin ortalarından başlayarak, özellikle de 1990’larda bir karşı hegemonya yaratmayı başaran ve Kemalizm’in anlam ve değerleri üzerinde mücadele eden İslamcı söylemde, türban yasağı tartışmaları çerçevesinde Kemalizm’in kamusal alan anlayışı da sorgulanmakta ve dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Türbanlı kadınların ve dolayısıyla İslami yaşam biçiminin kamusal alana girmesine olanak sağlayacak biçimde gerçekleştirilmeye çalışılan bu dönüştürme işleminin eksenini, İslamcı söylemde harekete geçirilen devlet-millet ya da diğer ifadeyle seçkinler-halk karşıtlığıdır. Bu karşıtlık ile ifade edilen, devletin ve devleti elinde tutan “bir avuç seçkinin”, “azınlığın” halktan kopuk biçimde halkın değerlerine, inançlarına aykırı biçimde hareket ettiği ve bunları halka dayattığıdır. Türban yasağı da, devletin ve devletçi seçkinlerin halka rağmen gerçekleştirdiği dayatmalardan biri olarak görülmektedir. Bu çerçevede, türban yasağını ortadan kaldırmak üzere verilen mücadelede uygulanan temel strateji, mücadele sürecinde kullanılan karşıtlıkların ilk kısmında yer alan kavramları aşındırmak ve ikinci kısımda yer alanları olumlamaktır. Bu karşıtlık düzeyinde yürütülen hegemonya mücadelesinde, halk ve millet kavramları birer boş gösteren haline gelmektedir. Kemalizm’in halk ve millet kavramlarını dinsel bağılıklardan arındırarak seküler bir zeminde kurma çabasına karşı, İslamcı söylemde bu kavramlar bir dinsel topluluğu, daha doğrusu Ortodoks İslamî cemaati içerecek şekilde anlamlandırılmaktadır. Bu kavramlar, Ortodoks İslamî cemaate işaret eder biçimde anlamlandırıldığında, bu cemaatin dışında kalan diğer tüm heterojen unsurlar, diğer mezhep ve dinlerden olanlar ile inançsızlar dışlanmaktadır.

Kemalizm’in, halkı siyasal süreçlerden ve kamusal alandan dışlamaya dönük seçkinci söyleminin, İslamcı söylemde muhafazakâr popülizmin vesayetçi ve seçkinci söylemine dönüştürülmeye çalışılması da, İslamcı söylemde karşı olunanın seçkincilik değil, Kemalist seçkincilik olduğunu ortaya koymaktadır. Zira bu vesayetçi ve seçkinci söylemin, halkın

kendi ihtiyaç, çıkar ve beklentilerini dile getirmesinin önündeki kanalları tıkaması, yerine bunların bilgisine “ehil” kişilerin, yani İslamcı seçkin ve aydınların, halk adına bunları dile getirip gözetmesi, halkın kamuya dönüşmesine engel olmaktadır. Bir insanlar topluluğunun kamuya dönüşebilmesinin en temel koşulu, “ortaklaşa söz ve eylem” ya da “eleştirel-rasyonel aklın devreye sokulması”dır. Ancak İslamcı söylemde kavramsallaştırıldığı biçimiyle ortaklaşa söz ve eylem, eleştirel-rasyonel akıl yok sayılmakta, kamusal alan, yalnızca kamusal alanda *bulunmaya*, yani *görünürlüğe* indirgenmektedir. Böylece, kamusal alanı halkın alanına dönüştürme işlemi, İslamî yaşam biçiminin kamusal alana *sızmasının* bir yolu haline gelmektedir. Bu anlamda, demokratik bir meşruiyet ilkesi olarak iş gören kamusal alan da ortadan kalmakta ve kamusal alandan devletin sökülmesi işleminin, daha ziyade devletin laik niteliğine yönelik olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda İslamcı söylemde, esasen devletin değil, İslamî yaşam biçimine ait göstergelerin dışlanmasına neden olan laiklik ilkesinin yerinden edilmek istendiği anlaşılmaktadır.

Kamusal alana nelerin dahil olduğunun, kamusal alanının sınırlarının yeniden gözden geçirilmesine olanak sağlayan türban sorunu etrafında gerçekleşen tartışmalar, kamusal alanın devletle bitştirilen anlamının sorgulanması itibariyle demokratik bir potansiyel barındırmaktadır. Zira bu sorgulama, farklılıklarını kamusal alana taşınması engellenen diğer tüm tikelliklerin kamusal alanına olanak yaratacak bir niteliğe sahiptir. Ancak çalışmada işaret edildiği gibi, Kemalist kamusal alanın dönüştürülmesi işleminin, yalnızca türbanla ve dolayısıyla İslami yaşam biçimiyle sınırlandırılması bu potansiyelin önüne geçmektedir.

---

## SON NOTLAR

\*Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü, Ankara.

<sup>1</sup> Bu çalışma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı'nda 2008 yılında tamamlanan "Hegemonik Söylem Karşısında Siyasal İslam'ın Kamusal Alan Tasavvuru: Türkiye'de Türban Tartışmaları" başlıklı doktora tez çalışmasının bir bölümünün gözden geçirilerek hazırlanmış versiyonudur. Bu çalışmaya verdiği destek için Doç. Dr. Beybin Kejanlıoğlu'na çok teşekkür ederim.

<sup>2</sup> İslamcı söylemin bir karşı hegemonya yaratmayı başarması, gerek siyasal alanda İslamcı partilerin giderek güç kazanması ve iktidar olması, gerekse kamusal yaşamda İslamî yaşam biçimlerinin daha fazla görünür hale gelmesiyle açığa çıkmaktadır. 12 Eylül 1980 askeri darbesinin ardından "ulusal birliği tesis etmek üzere" Türk-İslam Sentezi'nin benimsenmesinin yanı sıra bu dönemde İran İslam Devrimi'nin diğer Müslüman ülkelerde olduğu gibi Türkiye'deki İslamcı hareketlere sınırlı da olsa "güç" vermesi, 1980'lerde uygulanmaya başlayan neo-liberal ekonomi politikalarının geleneksel olarak dindar olan Anadolu sermayesinin güçlenmesine katkıda bulunması, küresel ölçekte modernliğin krizinin İslamcılar tarafından Kemalizm'in eleştirisinde kullanılması (Öniş, 2001; Güllalp, 2002; Çaha, 2004) gibi faktörlerin de etkisiyle İslamcılık, bir karşı hegemonya yaratarak Kemalist hegemonyanın anlam ve değerleri üzerinde mücadele etmeye yönelmiştir.

<sup>3</sup> 1970 yılından beri yayımlanan *Yeni Asya*'nın sahipleri Nur cemaatinin en büyük gruplarından Yeni Asya grubudur. Siyasetle her zaman yakından ilgilenen Yeni Asyacılar, geleneksel olarak DP-AP-DYP çizgisini desteklemişler; İslamcı siyasal oluşumlara sıcak bakmamışlardır (Çakır, 2002: 95-100). 1970'ten beri yayımlanan *Milli Gazete* ise Milli Görüş'ün yayın organıdır. MNP-MSP-RP-FP-SP çizgisini desteklemektedir. 1986 yılında Fehmi Kuru yönetiminde yayın hayatına başlayan *Zaman*, yayımlandığı ilk dönemde bağımsız Müslüman aydınların yönetiminde farklı konulara değinmiş ve Türkiye'de bağımsız bir İslamcı kimliğin oluşumunda önemli rol oynamıştır. Sahiplerinin ortaya çıkan durumdan rahatsız olması sonucu kısa bir süre için *radikal* görünümü bir kesimin eline geçen *Zaman*, daha sonra Mehmet Şevket Eygi'nin yönetiminde sağcı bir rotaya oturmuştur. Gazete, daha sonra Fethullah Gülen cemaatinin eline geçmiştir. Gülen cemaati, 1988 yılından itibaren gazeteyi ANAP iktidarı savunuculuğuna ve resmi ideoloji takipçiliğine çekmiştir (Çakır, 2002, s.109-110). Gazete, günümüzde AKP destekçiliğiyle öne çıkmaktadır ve Türkiye'nin en çok satan gazetelerinden biridir. *Yeni Şafak*, Eylül 1994 yılında Hekimler Birliği Vakfı Başkanı Yakup Yönten ve Tufan Mengi'nin öncülüğünde kurulmuştur. Vakıf, gazeteyi bir buçuk ay çıkardıktan sonra ekonomik zorluklar nedeniyle yayına ara vermiş, gazete daha sonra, dönemin Ensar Vakfı Başkanı Ahmet Şişman tarafından satın alınmış ve 23 Ocak 1995 tarihinde farklı bir kimlikle yayına başlamıştır. Gazeteye daha sonra Mahmut Kış ortak olmuş, ilerleyen zamanlarda Kış ailesi gazetenin tek başına sahibi olmuştur. Gazetenin şimdiki imtiyaz sahibi Feza Gazetecilik A.Ş. Adına Ali Akbulut, Genel Yayın Müdürü ise Ekrem Dumanlı'dır ([www.zaman.com.tr](http://www.zaman.com.tr)). *Anadolu'da Vakit* ise 12 Eylül 1993'te *Beklenen Vakit* adıyla yayın hayatına başlamış, Vakit isminin ticari kullanım hakkını satın almadığı için bir süre sonra adını *Akit* olarak değiştirmiştir. 2001 yılının Aralık ayında ise hakkında açılan tazminat davalarının çokluğu nedeniyle iflas eden *Akit*, *Anadolu'da Vakit* adıyla yayın hayatına devam etmiştir. ([arsiv.zaman.com.tr/2001/12/04](http://arsiv.zaman.com.tr/2001/12/04)).

<sup>4</sup> Laclau ve Mouffe'un geliştirdiği söylem kuramı ile eleştirel söylem çözümlenmeleri arasındaki en belirgin farklılıklardan biri, ilkinde söylemin dilsel ve dil dışı arasında bir ayrım yapmayan daha geniş bir kavrayışla ele alınmasına karşılık, ikincisinde daha ziyade "dil olarak söylem" (Phillips ve Jorgensen, 2002) olarak tanımlanabilecek daha dar bir kavrayışın bulunmasıdır. Bu kavrayış içinde, eleştirel söylem çözümlenmesi başlığı altında sınıflandırılan yaklaşımlar, metin yönelimli olmakla birlikte, toplumsal pratiğin söylemsel olmayan yanları ile diyalektik ilişkisi içinde metinleri çözümler. Yalnızca metne değil, metnin üretimine yol açan toplumsal süreç ve yapılar ile tarihsel/toplumsal özneler olarak kişilerin veya grupların metinlerle etkileşimleri boyunca anlam yarattıkları toplumsal yapı ve süreçleri de hesaba katar. Eleştirel söylem çözümlenmesinin amacı da, bu bağlamda "dil, iktidar ve ideoloji arasındaki ilişkilerin incelenmesi" olarak ortaya çıkar. Ancak söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin teorik olarak nasıl ayırt edileceği ve diyalektik ilişkinin ampirik olarak nasıl gösterileceğine ilişkin teorik problemler, eleştirel söylem çözümlenmelerinin sorunlu yanlarından biridir. Eleştirel söylem çözümlenmeleri içinde ortaya çıkan bir başka sorunlu yan ise iktidarın kavramsallaştırılma biçimidir. Her

ne kadar bazı yaklaşımlar Foucaultcu anlamda bir iktidar tanımlaması benimseyerek iktidarı öznelerin ve failerin yaratıldığı bir güç olarak tanımlasalar da, aynı zamanda bir sosyal grubun diğer sosyal gruplara boyun eğdirmelerini kuramsallaştırmak üzere ideoloji kavramını kullanarak Foucault'dan ayrılırlar. Medya çalışmaları alanında, özellikle de haber çözümlemelerinde sıklıkla başvurulan van Dijk'in söylem çözümlemesi modeli, iktidarı "istismar" olarak kavrar. Bu modelde iktidar her zaman baskıcıdır, belirli çıkar gruplarıyla birlikte kullanılır ve pasif öznelere empoze edilir. İktidara yönelik bu yaklaşım hem iktidarın postyapısalcı kavrayışıyla (üretici olduğu kadar baskıcı) hem de Gramsci'nin hegemonya kavramıyla karşıtlık içindedir. İktidara yönelik bu kavramsallaştırma, van Dijk'in direniş olasılığını göz ardı etmesine yol açmaktadır. van Dijk, aktif yorumcu ve çok anlamlı metin üzerine olan görüşleri takip etse de, metinlerin ideolojik etkilerini olmuş gibi varsayar. Van Dijk'in tersine Fairclough ise geliştirdiği modelde toplumsal pratiklerin analizinde Gramsci'nin hegemonya kavramına merkezi bir yer vererek, bu kavram aracılığıyla söylemsel değişmeyi açıklamaya yönelir. Eleştirel söylem çözümlemeleri içinde teorik olarak en sofistike yaklaşımlardan biri olan Faircloughcu çözümlemenin, bu çalışmada tercih edilmemesinin nedeni ise Gramsci'nin hegemonya kavrayışındaki özcü öğelerin terk edilmemiş olması ile söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler arasındaki ayrımın sürdürülüyor olmasıdır (Phillips ve Jorgensen, 2002; Carpentier ve De Cleen, 2007; Fairclough, 1996, van Dijk, 1998).

<sup>5</sup> Liberal geleneğin kamusal alan modelinin temelleri, John Locke, John Stuart Mill, von Humboldt ve Benjamin Constant'ta bulunabilir. Avrupa liberalizminin kurucularından Constant, modern toplumun üyelerinin "özel varoluş"u ile "kamusal varoluş"u arasında keskin bir ayrım yapmış; ilkini aile, yakın dost çevresi, bireysel üretim ve tüketim alanları ve bireysel inançlar/tercihler dünyasıyla tanımlarken, ikincisini siyaset dünyasındaki faaliyetleri tanımlamada kullanmıştır. Constant'ın düşüncesinde bu bölünme, modern dünyada siyaseti anlayabilmenin önkoşulu olarak yer bulmuştur. Liberalizmin kurucularından olduğu varsayılan von Humboldt ise insan için en iyi olanın bireyin kendini geliştirmesi olduğunu, bireyin kendini gerçekleştirme için yalnızca bir araç olan devletin ise bireyin refahını sağlamak adına herhangi bir girişimde bulunmaması gerektiğini savunur. O'na göre devlet, faaliyetlerini güvenliği sağlamakla sınırlamalı, mensuplarının özel hayatlarını kendi seçtikleri biçimde yaşamalarına izin vermelidir (Geuss, 2007: 23-25). Locke'da da kamusal ve özel alanlar arasındaki ayrım mutlaklıdır. Ayrım, Locke için siyasetin var olabilmesinin ön koşuludur. Çünkü siyasi toplum, Locke'a göre öncelikli olarak ailenin (özel alanın) tam karşıtıdır. Ailenin amacı türün devamını sağlamakken, siyasi toplumun amacı ise mülkiyetin, yaşamın ve özgürlüğün korunmasıdır (Steinberger, 1999: 303).

<sup>6</sup> www.tdk.gov.tr

<sup>7</sup> Cumhuriyet döneminde kadınların kamusal alana girmeleri teşvik edilmekle birlikte, bu dönemde kadınlara yönelik çifte bir söylemin bulunduğu hatırlatmak gerekir. Bir grup seçkin kadının kamusal yaşamda yer alması teşvik edilirken, *öteki* kadınlara özel alana dair faaliyetler dayatılmıştır. Kız Enstitüleri ve daha sonra kurulan Akşam Kız Sanat Okulları *öteki* kadınların ev işlerini rasyonelleştirmeleri yönünde eğitim vermiştir (Alemdaroğlu, 2005: 66-67). Dolayısıyla Cumhuriyet'in kamusal alanı kadınları medeniyet değişikliğinin göstergesi olarak merkeze oturtmaya çalışmış, ancak burada da kadınların gerçek anlamda kamusal alan kazanmasını engellemiştir. Kadınlar "medeniyet değişikliğinin taşıyıcıları" olarak kamusal alanda yalnızca *sergilenmiş*, Kadioğlu'nun da (1999: 108) belirttiği gibi aslında kadınların birincil sorumlulukları büyük ölçüde özel alanda kalmıştır. Kemalist reformlar, kadını özgürleştirmeyi ya da kadın bilincinin ve kadın kimliğinin gelişmesine katkıda bulunmayı değil, Türk kadınlarını, daha iyi eş ve anne yapacak eğitim ve becerilerle donatarak, onların cumhuriyetçi ataerkil düzene katkılarını artırmayı amaçlamıştır (Arat, 1998: 52).

<sup>8</sup> Kadınların örtünmesinin bu bağlamda, sınıfsal bir eksenini bulduğunu söylemek mümkündür. Alt sınıftan ve dolayısıyla eğitimsiz kadınların, kamusal mekânlarda örtülü olarak bulunmaları ya da çalışmaları sorun yaratmazken, "modernist pratiklerin ve yaşam biçimlerinin sergilendiği alanlarda" yer bulabilen orta ve üst sınıflardan eğitilmiş kadınların örtülerinden kurtulmaları beklenmiştir. Feride Acar (1996), Türkiye'de kadınların yüksek öğretim deneyimlerine ilişkin yaptığı çalışmada, Türkiye'nin bu konuda Batılı ülkelere oranla daha iyi konumda olduğunu; kadın öğrenci ve akademisyenlerin dünyanın pek çok ülkesinde *erkek alanı* diye tanımlanan alanlardaki yoğunluğunun dikkat çekici olduğunu ifade etmektedir. Acar'a göre kadınların bugünkü konumlarının temelinde yukarıdan aşağıya uygulanmış devlet politikaları ve eylemleri yatmaktadır. Ancak bu reformların etkilediği kadınların büyük çoğunluğu kentli, bürokrat kökenli ve üst-orta sınıflardan gelen kadınlardır (197-198). Kemalist rejimle birlikte



yalnızca belirli sınıflara ait kadınların saygın ve iyi ücret verilen mesleklere yönelmesine ilişkin olarak Ayşe Öncü'nün açıklaması dikkat çekicidir. Öncü'ye göre üst ve orta sınıflardan kadınların serbest mesleklere girişi, Cumhuriyet'in hızlı gelişme koşulları altında kadroları doldurmak için izlenen yöntemin bir sonucudur. Üst ve orta sınıflardan kadınlar meslek okullarına yönelmediği takdirde, uzmanlaşmış ve teknik eğitim görmüş seçkin kadroların artışı zanaatkâr ve köylü kökenli kimselerin kadroya alınmasının gerektirecekti (Öncü, 1981).

<sup>9</sup> Vurgular bana ait.

<sup>10</sup> Vurgular bana ait.

<sup>11</sup> Aslında benzer bir yoğunluk türbanlı olarak milletvekili seçilen Merve Kavakçı'nın yemin edememesine ilişkin tartışmalarda da göze çarpmaktadır. Kavakçı'nın meclise yemin etmek üzere gelmesiyle başlayan olaylar, İslamcı basında milli iradenin ya da halk iradesinin hiçe sayılması olarak işaretlenmiştir. Ancak Kavakçı'nın milletvekili seçildiği 1999 seçimlerinde FP oyların %15.39'unu alarak üçüncü parti olabilmiştir. Partinin önceki seçimlerden daha az oy alması, milli iradenin türbanı istediğine dair argümanı zayıflatmıştır. Oysa 2002 seçimlerinde AKP'nin birinci parti olarak çıkması, milli irade argümanını güçlendiren bir etki yaratmıştır.

<sup>12</sup> Bu siyaset anlayışının önemli bir örneğini, 2008 yılının şubat ayında oylanın türban yasasına ilişkin tartışmalarda da görebiliriz. AKP ve MHP arasındaki ittifakla gündeme gelen yasaya ilişkin tartışmalarda, yasaya destek veren partilerin oyları toplanarak, milli iradenin düzenlemeye onay verdiği ve uzlaşmanın sağlandığı iddia edilmiştir. Bu iddia, seçim sonuçlarını kamusal tartışmaya, ortak akıl yürütmeye eşitleyerek toplumun çeşitli kesimlerinden gelen farklı seslerin duymazdan gelinmesine olanak yaratmıştır. Anayasa Mahkemesi'nin türbanı serbest bırakan düzenlemeyi iptal etmesinin ardından sıklıkla duyulan soru ise "411, 9'dan büyük mü?" sorusu olmuştur. Bu soru ile yasayı iptal eden Anayasa Mahkemesi üyelerinin, onay veren 411 milletvekilinin oyunu, yani milli iradeyi hiçe saydığı ifade edilmiştir.

<sup>13</sup> İfadelerin alındığı kaynaklar: Güleçyüz, 23 Kasım 2002; Karakoç, 15 Şubat 2006; Karaalioğlu, 10 Mayıs 1999.

<sup>14</sup> İfadelerin alındığı kaynaklar: Bumin, 23 Kasım 2002; Üzmez, 14 Temmuz 2004; Odabaş, 1 Kasım 2003; Çakır, 28 Kasım 2002.

<sup>15</sup> Meseleyi bu biçimde çerçeveleyen bazı yazılar: Kuru, 29 Ekim 2003; Özkan, 11 Şubat 2006; Alpay, 16 Şubat 2006; Karakaya, 12 Şubat 2006.

<sup>16</sup> İfadeler alındığı kaynaklar: İlicak, 13 Mayıs 1999; Kaplan, 12 Temmuz 2004; Şeker, 4 Mayıs 1999; Ünalı, 19 Şubat 2006; Taşgetiren, 23 Ekim 2003; Kaplan, 3 Temmuz 2004.

<sup>17</sup> Gülsüm Depeli de kamusal alan kavramının, gerek İslamcı gerekse *Kemalist-laik* basın tarafından hukuk/yasa alanının ve terminolojisinin içine yerleştirilmeye çalışıldığı yorumlara işaret etmektedir. Depeli'ye göre bu yorumlamalar, kavramın özgürlük, özgürleşim, siyasal eylem, demokrasi, çoklu kamusalıklar bağlantılarına temas edememiş; bu nedenle, siyaset felsefesinde, özgürlüklerin sınırlarını genişletmek üzere, genellikle devletin dışında tartışılan kavram, Türkiye'de "devletin düzenleme olanakları çerçevesinde" hakların ve özgürlüklerin sınırlarını saptamak üzere operasyonelleştirilmeye çalışılmıştır (2007: 34-35).

<sup>18</sup> İfadelerin alındığı kaynaklar: Şimşek, 3 Aralık 2002; Dursun, 5 Aralık 2002; Bulaç, 27 Kasım 2002.

<sup>19</sup> İfadelerin alındığı kaynaklar: Korucu, 10 Şubat 2006; Kekeç, 13 Şubat 2006; Karakoç, 15 Şubat 2006; Korkmaz, 31 Ekim 2003; Murat, 10 Şubat 2006.

**KAYNAKÇA**

ACAR, F. (1996), "Türkiye'de Kadınların Yüksek Öğrenim Deneyimi", Necla Arat (ed.), Türkiye'de Kadın Olmak, İstanbul: Say Yayınları, ss.195-211.

ALANKUŞ-KURAL, S. (1995), Temsili Kamuoyu: Kamusal Alan, Kamusal İletişim, Kamular ve Kamusal Mekanlar, Ankara, Yayınlanmamış Doçentlik Çalışması.

ALEMDAROĞLU, A. (2005), "Politics of Body and Eugenic Discourse in Early Republican Turkey", Body&Politics, 11(3), ss. 61-76.

ALPAY, Ş. (2006), " 'Kayıt dışı muhalefet' hakkında", Zaman, 16 Şubat.

ANDERSON, B. (1995), Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması, (Çev. İskender Savaşır), İstanbul: Metis.

ARAT, Z. (1998), "Kemalizm ve Türk Kadını", Ayşe Berktaş Hacımirzaoğlu (ed.), 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, ss. 51-70.

ARENDT, H. (2003), İnsanlık Durumu, (Çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim.

BENHABİB, Ş. (1999), Modernizm, Evrensellik ve Birey, (Çev. Mehmet Küçük), İstanbul: Ayrıntı.

BORA, A. (2004), "Kamusal Alan Sahiden Kamusal mı?", Meral Özbek (ed.), Kamusal Alan, İstanbul: Hil, ss. 529-538.

BORA, T. ve ERDOĞAN, N. (2004), "Muhafazakâr Popülizm", Ahmet Çiğdem (ed.), Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık, İstanbul: İletişim, ss. 632-644.

BOZARSLAN, H. (2000), "Ortadoğu ve Türkiye'de 'Milli Din' İslam ve İslamcılık", Birikim, 129.

BULAÇ, A. (2002), "Kamusal Alan, Zaman, 27 Kasım.

BUMİN, K. (2002), "Bülent Arınç'a (inadına!) övgü....", Zaman, 23 Kasım.

CANOVAN, M. (1994), "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm", Lewis P. Hinchman ve Sandra K. Hinchman (ed.), Hannah Arendt: Critical Essays, Albany: State University of New York Press, ss. 179-210.

CARPENTIER, N. ve DE CLEEN, B. (2007), "Bringing discourse theory into Media Studies: The applicability of Discourse Theoretical Analysis (DTA) for the Study of media practises and discourses", Journal of Language and Politics, 6(2), ss.265-293.

CİZRE, Ü. (1999), Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık, İstanbul: İletişim.

CONNOLLY, W. E. (1995), Kimlik ve Farklılık, Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri, (Çev. Ferma Lekesizalın), İstanbul: Ayrıntı.

ÇAHA, Ö. (2004), "Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplum", Yasin Aktay (ed.), Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık, İstanbul: İletişim, ss. 475-492.

ÇAKIR, R. (2002), Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar, İstanbul: Metis.

ÇAKIR, F. (2002), "Hakkın azı, çoğu olur mu?", Yeni Asya, 28 Kasım.

- 
- ÇELİK, N. B. (1999), "Söylem Kuramları, Hegemonya Kavramı ve Kemalizm", *Doğu Batı*, 8, ss. 33-47
- ÇELİK, N. B. (2002), "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem", Ahmet İnel (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, İstanbul: İletişim, ss. 75-91.
- ÇIRAKMAN, A. (2002), "Bir Meşruiyet Sorunu Olarak Siyasal Adalet: Rawls ve Höffe", Fuat Keyman (ed.), *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, İstanbul: Everest, ss. 105-147.
- D'ENTREVES, M. P. (1992), "Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı", *Birikim*, 55, ss. 67-81.
- DEPELİ, G. (2007), "Basındaki Köşe Yazılarında Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları: Bir Analiz Denemesi", *Kültür ve İletişim*, 10 (1), ss. 9-40.
- DURNA, T. (2009), *Kemalist Modernleşme ve Seçkincilik: Peyami Safa ve Falih Rıfkı Atay'da Halkın İnşası*, Ankara: Dipnot.
- DURSUN, Ç. (2002), *İdeoloji ve Özne: Türk-İslam Sentezi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.
- DURSUN, D. (2002), "Kamusal alan ve farklılığı kabul etmek", *Yeni Şafak*, 5 Aralık.
- EMRE, S. A. (2002), "Kamusal alan kavramı", *Milli Gazete*, 4 Aralık.
- ERDOĞAN, N. (1998a), "Demokratik Soldan Devrimci Yol'a: 1970'lerde Sol Popülizm Üzerine Notlar", *Toplum ve Bilim*, 78, ss. 22-37.
- ERDOĞAN, N. (1998b), "Popüler Anlatılar ve Kemalist Pedagoji", *Birikim*, 105-106, ss. 117-125.
- FAIRCLOUGH, N. (1996). *Discourse and Social Change*. London: Polity Press.
- FRASER, N. (2004), "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı", Meral Özbek (ed.) *Kamusal Alan*, (Çev. Meral Özbek ve Cemal Balcı), İstanbul: Hil, ss. 103-132.
- GELLNER, E. (1992), *Uluslar ve Ulusçuluk*, (Çev. Büşra Ersanlı Behar ve Günay Göksu Özdoğan), İstanbul: İnsan.
- GEUSS, R. (2007), *Kamusal Şeyler, Özel Şeyler*, (Çev. Gülayşe Koçak), İstanbul: YKY.
- GÖLE, N. (2000), "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak", Nilüfer Göle (ed.), *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis, ss.19-40.
- GÖLE, N. (2001), *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis.
- GÜLALP, H. (2002), "Using Islam As Political Ideology: Turkey in Historical Perspective", *Cultural Dynamics*, 14(1), ss. 21-39.
- GÜLEÇYÜZ, K. (2002), "Huruç ve sonrası", *Yeni Asya*, 23 Kasım.
- GÜLEÇYÜZ, K. (2003), "Ramazan ve Cumhuriyet", *Yeni Asya*, 29 Ekim.
- HABERMAS, J. (2000), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, (Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar), İstanbul: İletişim.
- HEPER, M. (2006), *Türkiye'de Devlet Geleneği*, (Çev. Nalan Soyarık), İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

---

HOWARTH, D. R. ve STAVRAKASIS, Y. (2000), "Introducing Discourse Theory and Political Analysis", David R. Howarth, Aletta J. Norval, Yannis Stravakasis (ed.), *Discourse Theory and Political Analysis: Identities, Hegemonies and Social Change*, Manchester University Press, ss. 1-23.

ILICAK, N. (1999), "Bozkurt'un tırnakları, Asena'nın başörtüsü", *Yeni Şafak*, 13 Mayıs.

İNSEL, A. (2003) " 'Tikelci Evrensellik' Mümkün mü?", *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, İstanbul: Birikim, ss. 7-14.

KADIOĞLU, A. (1999), *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, İstanbul: Metis.

KAPLAN, M. (2004), "Kınacılar kiminle beraber?", *Anadolu'da Vakit*, 3 Temmuz.

KAPLAN, Y. (2004), "Avrupa'nın 'örtülü' tavrı ya da seküler insanın ve dünyanın çöküşü (1)", *Yeni Şafak*, 12 Temmuz.

KARAALIOĞLU, M. (1999), "FP davası üsluptan reddedilmelidir", *Yeni Şafak*, 10 Mayıs.

KARAKAYA, H. (2006), " 'Kötü örnek'(!)ler... Ve Teziç'e birkaç söz!", *Anadolu'da Vakit*, 12 Şubat.

KARAKOÇ, A. (2006), "Etme ki bulmayasın", *Anadolu'da Vakit*, 15 Şubat.

KAYA, İ. (2000), "Modernity and Veiled Women", *European Journal of Social Theory*, 3(2), ss. 195-214.

KAZCI, M. E. (2006), "Türkiye'ye Eyfel'den bakmak", *Anadolu'da Vakit*, 21 Şubat.

KEJANLIOĞLU, B. (1994-95), "Kamusal Alan, Televizyon ve Siyaset Meydanı", *Birikim*, 68-69, ss. 39-64.

KEKEÇ, A. (2006), "Demek ki türban 'kadınlığından utananlar'ın örtüsü!", *Yeni Şafak*, 14 Şubat.

KEYDER, Ç. (1995), "Kimlik Bunalımı, Aydınlar ve Devlet", Sabahattin Şen (ed.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İstanbul: Bağlam, ss.151-156.

KEYMAN, F. (1999), *Türkiye ve Radikal Demokrasi: Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Yönetim*, İstanbul: Bağlam.

KIZILTAŞ, E. (2002), "Bu trajedi artık bitmeli", *Milli Gazete*, 26 Kasım.

KORU, F. (2003), "Çıktık açık alınla...", *Yeni Şafak*, 29 Ekim.

KÖKER, L. (1995), *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim.

LACLAU, E. (1998a), "Söylem", V. Hacıkadıroğlu, (Yay. Haz.) *Felsefe Tartışmaları*, 23. Kitap, (Çev. Mehmet Küçük), İstanbul: Panaroma.

LACLAU, E. (1998b), *İdeoloji ve Politika*, (Çev. Hüseyin Sarıca), İstanbul: Belge.

LACLAU, E. (2003), *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, (Çev. Ertuğrul Başer), İstanbul: Birikim.

LACLAU, E. (2007), *Popülist Akıl Üzerine*, (Çev. Nur Betül Çelik), Ankara: Epos.

LACLAU, E. ve MOUFFE, C. (1992), *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, (Çev. Ahmet Kardam ve Doğan Şahiner), İstanbul: Birikim.

- 
- MARDİN, Ş. (2002), *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim.
- MARDİN, Ş. (2005), *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim.
- MOUFFE, C. (2002), *Demokratik Paradoks*, (Çev. Cevdet Aşkın), Ankara: Epos.
- ODABAŞ, N. (2003), “Kafaları Değiştirebilmek”, *Milli Gazete*, 1 Kasım.
- ÖNCÜ, A. (1981), “Uzman Mesleklerde Türk Kadını”, Nermin Abadan-Unat (ed.), *Türk Toplumunda Kadın*, İstanbul: Türk Sosyal Bilimler Derneği.
- ÖNİŞ, Z. (2001), “Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to Co-existence”, *Contemporary Politics*, 7(4), ss. 281-298.
- ÖZBEK, M. (2004), “Kamusal Alan Kavramının Kamusallaşması ve Kamu Otoritelerinin Kamusal-Özel Alan Söylemleri”, Meral Özbek (ed.), *Kamusal Alan*, İstanbul: Hil, ss. 515-527.
- ÖZKAN, A. (2006), “İnanç özgürlüğü sürekli daraltılıyor”, *Milli Gazete*, 11 Şubat.
- PHILLIPS, A. (1995), *Demokrasinin Cinsiyeti*, (Çev. Alev Türker), İstanbul: Metis.
- PHILLIPS, L. ve JORGENSEN, M. W. (2002), *Discourse Analysis as Theory and Method*, London: SAGE.
- RAWLS, J. (2003), *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, (Çev. Gül Evrin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- ROUSSEAU, J. J. (2006), *Toplum Sözleşmesi*, (Çev. Vedat Günyol), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- SARTORI, G. (1996), *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, (Çev. Tuncer Karamustafaoğlu ve Mehmet Turhan), Ankara: Yetkin.
- STEINBERGER, P. J. (1999), “Public and Private”, *Political Studies*, 47(2), ss. 292-313.
- ŞAYLAN, G. ve TEKELİ, İ. (1978), “Türkiye’de Halkçılık İdeolojisinin Evrimi”, *Toplum ve Bilim*, 6-7, ss. 44-110.
- ŞEKER, M. (1999), “Karga endişeli”, *Yeni Şafak*, 4 Mayıs.
- ŞİMŞEK G. (2002), “Kamusal alanda kısa turlar...”, *Zaman*, 3 Aralık.
- TAŞGETİREN, A. (2003), “Sezer’in misyon kaybı”, *Yeni Şafak*, 23 Ekim.
- TAYLOR, C. (2006), *Modern Toplumsal Tahayyüller*, (Çev. Hamide Koyukan), İstanbul: Metis.
- TOKER, N. ve TEKİN, S. (2002), “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: ‘Kamusuz Cumhuriyet’ten ‘Kamusuz Demokrasi’ye”, Uygur Kocabaşoğlu (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim, ss. 82-106.
- TOPRAK, B. (1998), “Dinci Sağ”, Cemil Schick ve Ertuğrul A. Tonak (ed.), *Geçiş Sürecinde Türkiye*, İstanbul: Belge, ss. 237-254.
- TOPRAK, Z. (1995), “Aydın, Ulus-devlet ve Popülizm”, Sabahattin Şen (ed.), *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul: Bağlam, ss. 39-81.

TOSUN, R. (2003), "Bu elbise Sayın Sezer'e bol geliyor!", Yeni Şafak, 25 Ekim.

ÜNALDI, M. (2006), "Yozlaşma ve yabancılaşma", Anadolu'da Vakit, 19 Şubat.

ÜZMEZ, H. (2004), "Baş belası istemezükçüler", Anadolu'da Vakit, 14 Temmuz.

VAN DIJK, T. A. (1998), "Critical Discourse Analysis", <http://www.hum.uva.nl/~teun/cda.htm>

YEĞENOĞLU, M. (2003), Sömürgeci Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark, İstanbul: Metis.