T.C.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

BEDENİ KURGULAMAK: İSLAMİ ROMANLARDA BEDEN VE KİMLİK

Hüseyin ÇİL

DOKTORA TEZİ

Danışman

Prof. Dr. Köksal ALVER

KONYA-2017

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin

Adı Soyadı	Hüseyin ÇİL
Numarası	134105001004
Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji
Programı	Tezli Yüksek Lisans ☐ Doktora ■
Tezin Adı	Bedeni Kurgulamak: İslami Romanlarda Beden ve Kimlik

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin imzası
(İmza)



Alâaddin Keykubat Kampüsü Selçuklu 42079
KONYA Telefon : (0 332) 241 05 21-22 Faks : (0 332) 241 05 24
e-posta : sosbilens@selcuk.edu.tr Elektronik Ağ : www.sosyalbil.selcuk.edu.tr

DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Doktora Tezi Kabul Formu

Öğrencinin		
	Adı Soyadı	Hüseyin ÇİL
	Numarası	134105001004
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☐ Doktora ■
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Köksal ALVER
	Tezin Adı	Bedeni Kurgulamak: İslami Romanlarda Beden ve Kimlik

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan **BEDENİ KURGULAMAK: İSLAMİ ROMANLARDA BEDEN VE KİMLİK** başlıklı bu çalışma **21/04/2017** tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı	Danışman ve Üyeler	İmza
Prof. Dr. Köksal ALVER	(Danışman)	
Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN	(Üye)	
Prof. Dr. Ertan ÖZENSEL	(Üye)	
Doç. Dr. Abdullah HARMANCI	(Üye)	
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ali AYDEMİR	(Üye)	

Alâaddin Keykubat Kampüsü Selçuklu 42079
KONYA Telefon : (0 332) 241 05 21-22 Faks : (0 332) 241 05 24
e-posta : sosbilens@selcuk.edu.tr Elektronik Ağ : www.sosyalbil.selcuk.edu.tr

T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Öğrencinin		
	Adı Soyadı	Hüseyin ÇİL
	Numarası	134105001004
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☐ Doktora ■
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Köksal ALVER
	Tezin Adı	Bedeni Kurgulamak: İslami Romanlarda Beden ve Kimlik

ÖZET

Bu çalışma, 70'lerden 2000'lere uzanan süreçte 'İslami kimliğin' Türkiye seyrini bedeni merkeze alarak yeni bir değerlendirmeye tabi tutmayı ve İslami kimliğin süreç içerisindeki durumunu, dalgalanmalarını beden sosyolojisinin son dönem gelişmelerinin sağladığı imkânlarla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda çalışmada din ve beden merkezli sosyolojik çalışmalarda son dönemde sıkça kullanılan *dini habitus* (religious habitus) ve *bedenselleşmiş özne* (embodied subject) kavramları merkeze alınmıştır. Kavramlardan hareketle sekülerleşme tartışmalarına yeni bir boyut getirilmeye çalışılarak İslami kimliğin dönüşümü bu boyutta tartışılmıştır.

Çalışmada veriler kırk yıllık bir süreci kapsayan dönemde yazılmış romanlardan elde edilmiş ve veriler içerik analizine tabi tutulmuştur. 1970'lerden 2000'lerin başlarına kadar olan süreçte kaleme alınan 315 tane 'İslami roman' arasından belli kriterlere göre seçilen 12 roman niteliksel içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir.

Bu çalışma ile, İslami kimliğin, modern seküler kültürün akışkan/heterojen zemininde en önemli tutunma noktası olarak görülen beden-benlik bütünlüğünde bir tür homojenleştirme suretiyle kendini idame ettirdiği; fakat özellikle 1990'larla birlikte gelişen bireyselleşme-kamusallaşma-siyasallaşma sürecinde, beden-benlik ilişkisinin heterojenleştiği ve böylece rafine bir sekülerleşme biçiminin önünün

açıldığı görülmüştür. Beden-benlik ilişkisini kutsallığından arındırma (desacralization) şeklinde işleyen bu durum, İslami kimlik için, başkalarıyla bir arada yaşamanın önünü açtığı ölçüde bir tür ‘modern hayat stratejisi’ olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Bedenselleşmiş Özne, Dini Habitus, Sekülerleşme, İslami Kimlik, İslami Roman.

T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Öğrencinin		
	Adı Soyadı	Hüseyin ÇİL
	Numarası	134105001004
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☐ Doktora ■
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Köksal ALVER
	Tezin İngilizce Adı	Constructing of the Body: The Body and Identity in The Islamic Novels

SUMMARY

This study aims to present a new evaluation of the journey of "Islamic Identity" in Turkey from 70s to 2000s. It particularly focuses on body within the context of emergent theories of sociology of body to present the status and fluctuations of Islamic identity through this period. This research takes into consideration the issue centering on the concepts of *religious habitus* and *embodied subject* derived from the studies of sociology of religion and body. In this study, a new perspective about the debates on secularization and Islamic identity is provided with this new conceptual set.

Data are derived from novels written in this forty years period (from1970s to 2000s), and it is analyzed using content analysis method. The "Islamic novel" population is 315 in this period. Qualitative content analysis is applied to 12 novels purposively sampled from this population.

As a result, Islamic identity have maintained a homogenized idea of body and self integrity on the fluid and heteregenous ground of modern secular culture as the most important foothold to preserve its homogeneity. However, after 1990s, this body and self integrity have become heterogenized through the growing process of individuation, deprivatization, and politicization in this era. İt can be evaluated that this desacralization of the body and self integrity have become a "modern life

strategy" to the extend that for Islamic identity desacralization paved the way for the means of coexisting with others.

Key Words: Embodied Subject, Religious Habitus, Secularization, Islamic Identity, Islamic Novel.

ÖNSÖZ/TEŞEKKÜR

Bir tez çalışması hele de uzun solukluysa tek başına altından kalkması zordur. Doğrudan ve dolaylı pek çok kişinin yönlendirme ve yardımlarına ihtiyaç duyulur. Umutsuzluğa düşünce umut vereni, yoldan ayrılınca yol göstereni arar gözler. Bu anlamda bu çalışma da çok kişiye borçlanmanın bir ürünü.

Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü ile tanıştığım 2010 yılından bugüne desteğini benden eksik etmeyen ve bu tezin danışmanı olarak hep teşvik edici tavrıyla beni yolda tutan Prof. Dr. Köksal ALVER'e minnetlerimi sunuyorum. Selçuk Sosyoloji Bölümü'ndeki hocalarıma ve arkadaşlarıma ayrıca teşekkürlerimi sunarım.

Öğretmenliği bırakıp üniversitede kariyerimi devam ettirme kararı aldıktan sonra ilk uğrağım olan Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ndeki hocalarım ve mesai arkadaşlarım bana bu kararın ne kadar doğru olduğunu birçok kez gösterdiler. Onlar sayesinde aynı anda hem meslek hem de şehir değiştirmenin hiç bir zorluğunu yaşamadım. Hepsine ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Tezin son okumasını yapan ve fikirlerini benimle paylaşanYard. Doç. Dr. İlyas SUCU'ya ayrıca teşekkür ediyorum.

Son olarak, kendimi bildim bileli maddi manevi hiçbir desteği benden esirgemeyen, her attığım adımda kendilerini yanımda hissetiğim annem Ayşe ÇİL ve babam Fahrettin ÇİL'e, teşekkürün onların yaptığı hiçbir şeyi karşılamaya yetmeyeceğini bilsem de sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. İyi ki varlar.

Hüseyin ÇİL

Samsun, 2017

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI ... **ii**
DOKTORA TEZİ KABUL FORMU ... **iii**
ÖZET ... **iv**
SUMMARY ... **vi**
ÖNSÖZ/TEŞEKKÜR ... **viii**
GİRİŞ ... **1**
1.'Yeni' Bir Beden Sosyolojisine Davet ... 1
2. Amaç ... 5
3. Dönemlendirme ve İsimlendirme ... 7
4.Bedenin Belirsizliği ... 9
5. Araştırmanın Temel Soruları ... 11
6.Çalışmanın Yöntemi ve Organizasyonu ... 18
I. BÖLÜM: SOSYOLOJİ TEORİLERİNDE BEDEN: 'BEDENSELLEŞMİŞ ÖZNENİN' TEORİK İNŞASI ... **28**
1.1. Sosyal İnşacılık ve Beden ... 29
1.1.1. Foucault Etkisi ... 33
1.1.2. Feminizmin Katkısı ... 37
1.2. Fenomenolojik Yaklaşım ... 40
1.3. Yapının Yapılandırılması ve Beden ... 48
1.3.1. Habitus ve Beden ... 48
1.3.2.Yapılaşma Kuramı (Structuration) ve Beden ... 53
II. BÖLÜM: MODERN TOPLUM, BİREY VE BEDEN ... **59**
2.1. Toplumsal Düzen Fikri ... 59
2.2. Toplumsal Düzenle Fail Arasında Bedenselleşmiş Bir Özneye Doğru ... 63
2.2.1. İç ve Dış Beden ... 68
2.2.1.1. İç Beden: Kontrol ve Kısıtlama ... 69
2.2.1.1.1. Uygarlık Sürecinde Beden ... 71
2.2.1.1.2. Huzursuz Uygarlık ... 74
2.2.1.1.3. Edebiyatçıların Dilinde Beden ve Uygarlık ... 77
2.2.1.2. Dış Beden: Görünürlük ve Temsil ... 80
2.2.1.2.1. Kamusal İnsanın Bedeni ... 80

2.2.1.2.2. Tüketim Arenasında Beden 85
2.2.1.2.3. Benliğin Sunumu Olarak Beden 87
2.2.1.2.4. Sınıfsal *Habitus*'un Bedensel Temsili 91
2.2.2. Modern Toplumsal Düzenin 'Bedenselleşmiş Öznesi' 95
2.3. Bedenin Politik ve Sembolik Boyutu..... 102
2.3.1. Politik Beden/Toplumsal Beden (Body Politic) 103
2.3.2. Simgesel Beden..... 108
III. BÖLÜM: MODERNİTE VE İSLAM'IN KESİŞEN KAVŞAĞINDA BEDEN VE EDEBİYATA YANSIMALAR.....113
3.1. Türkiye'de İslamcılık Çalışmaları Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme 113
3.2. İslam'da Bedenselleşmiş Özne ve *İslami Habitus*'un Oluşumu..... 116
3.2.1. İslami Gelenek ve 'Faillik' Meselesi 119
3.2.2. İslami (Dini) Habitus 123
3.2.3. Dini Habitus'un Olumsallığı Olarak 'Sekülerleşme'..... 129
3.3. Modern Cumhuriyet'in 'Bedenselleşmiş Öznesi'..... 135
3.4. Modern Türk Romanında Beden Anlatısı..... 146
IV. BÖLÜM: İSLAMİ ROMANLARDA BEDEN VE KİMLİK (1970'lerden 2000'lere) 155
4.1. İslami Romanlar..... 155
4.1.1. Eski Öz Yeni Form 156
4.1.2. İslami Roman ve İslami Yaşam 160
4.2. İlk Dönem (1970-1980 Dönemi) İslami Romanlarda Bedenselleşmiş Öznenin Oluşumu..... 166
4.2.1. 'Medeni' Bir 'Yaşam(a)' Dini Olarak İslam 166
4.2.2. 'İlim ile Amel' Arasında İslami Aktör 173
4.2.2.1. Pratikler Boyutu..... 173
4.2.2.1.1. Performatif Bir Pratik Olarak Namaz 175
4.2.2.1.2. Gündelik Pratikler..... 180
4.2.2.1.3. Ya İnanıp Yaşamayanlar..... 184
4.2.2.2. Dış Görünüş Boyutu 187
4.2.2.2.1. Kadının Bedensel Görünümleri 190
4.2.2.2.2. Erkeğin Bedensel Görünümleri 193

4.2.3. Medeni Bedenler 198
4.2.4. Öteki Bedenler 200
4.2.4.1. Medeniyet ve Örtünme 201
4.2.4.2. Dış Görünüş Her Şeydir 204
4.2.5. İslami Body Politic/Toplumsal Beden 211
4.2.5.1. Cemaatin Bedensel Temelleri 211
4.2.5.2. Mahrem Cemaat 214
4.3. 80'lerin Romanlarında Bir Mücadele Alanı Olarak Kamusal Alan ve Bir 'Simge' Taşıyıcısı Olarak Beden 218
4.3.1. Kamusal Alana Çıkış 220
4.3.2. Mücadele 223
4.3.3. Kimin Mücadelesi? 226
4.3.4. İlk Sinyaller 228
4.3.5. Başörtüsü mü Türban mı? 231
4.4. 90'lı Yıllarda Özeleştiri, 'Yeni' Kimlikler ve Beden Tasavvurları: Bedensel Pratik *Versus* Bireyci Söylem 233
4.4.1. Romanlarda Özeleştirel Söylem 238
4.4.1.1. Erkeklerin Hesabı 240
4.4.1.2. Kadınların Hesabı 243
4.4.2. Eleştirel Söylemin Bedensel Boyutu 246
4.4.2.1. Kadının Bedeni 246
4.4.2.2. Erkeğin Bedeni 250
4.4.3. İslami Toplumsal Beden (Body Politic) *Versus* 'Müslüman Bedeni' .. 253
4.5. 2000'li Yıllarda İslami Romanlar: 28 Şubat Sancısında Bedenselleşmiş Öznenin Durumu 260
4.5.1. 28 Şubat: Neye Kime Karşı? 263
4.5.2. Kadın Bedenine Bir Müdahale Olarak 28 Şubat ve Sonrası 267
4.5.2.1. Travma 268
4.5.2.2. Örtü ve Simgesel Şiddet 270
4.5.2.3. Beden ile Özne Arasında Peruk 275
4.5.3. Erkeklerin Bedensizleşmesi 277
4.5.4. İslami Toplumsal Beden (Body Politic) *Versus* Kader Birliği 281

SONUÇ **287**
1. Ötekine Benzemek mi? 287
2. Tesettür Beraberliği: 'İlim ile Amel Etmek' 290
3. Kamusallaşma, Bireyselleşme ve Siyasallaşma 292
4.Bedenselleşmiş Özne Versus *Beden ve Özne (Desacralization)* 298
5. Mübadele 300
KAYNAKÇA **302**
ÖZGEÇMİŞ **319**

GİRİŞ

> *Bir fikir somut deneyimin ağırlığını taşımalıdır; aksi takdirde yalnızca soyutlamadan ibaret kalır.* (Richard Sennet – Karakter Aşınması)

Richard Sennet yukarıdaki alıntının geçtiği çalışmasında bir araştırmanın, araştırıcısının kişisel deneyimleriyle ilgili olmasının önemine işaret etmiştir. Nitekim sosyolojideki birçok çalışma bunu gösterir niteliktedir. Böyle bir zorunluluğun varlığı yokluğu tartışması bir yana sağladığı faydalar da ortadadır. Bu çalışma da böyle bir çabadan bağımsız değildir. 'İslami' olan üzerine düşünen, okuyan, gözlemde bulunan hemen herkes, ülkede dindarların şu an içinde bulunduğu durumun nasıl oluştuğunu, hangi süreçlerden geçilerek bugünlere gelindiğini, onların hallerini anlamaya çalışır. Ancak bunu anlamaya çalışırken çok çeşitli akademik çevrelerce oluşturulmuş kavramlarla, çerçevelerle karşılaşır ve onlarla da sınırlanır bir bakıma. Bu nedenle bazen olanı anlamak için yeni bir çabanın içine girmek gerekir. Neyse ki sosyoloji kendi ürettiklerini eleştirebilecek özelliklere sahip bir disiplin ve yeniliklere çok açık. Bu da araştırmacıları cesaretlendiriyor ve onlara bazı yerleşik düşüncelere ve kavramlara eleştirel bakışlar geliştirme zemini sunuyor.

1. 'Yeni' Bir Beden Sosyolojisine Davet

Sosyoloji her geçen gün yeni çalışma alanlarını bünyesine katıyor. Daha önce pek ilgilenmediği ya da az ilgilendiği alanlarla aradaki mesafeyi daraltmaya çalışıyor. Söz gelimi edebiyatla, yemeklerle, sporla, çocuklarla daha çok ilgileniyor, onlarla ilgili çalışmaları sosyolojinin bir alt disiplini yapma konusunda daha istekli davranıyor. Bir yandan da geçmişte yaptıklarını gözden geçiriyor. Bu yönüyle refleksif bir bilim sosyoloji. Geçmişte yaptıklarının bazılarını 'hata' ya da 'eksiklik' olarak görüp geçmişi yeni bir bilinçle bir daha değerlendirebiliyor. Bunu bazen klasik bir sosyoloğun herhangi bir konuda yanlış anlaşıldığını/yorumlandığını söyleyerek yapıyor bazen de o sosyoloğu yeni bir gözle bir daha değerlendiriyor. Ucu bucağı görünmeyen tartışmalar açılmış oluyor böylece.

1980'li yılların ortasında müstakil bir çalışmayla sosyolojinin ilgi alanına 'resmi' olarak dâhil olan beden de son yıllarda böyle bir süreçten nasibini almakta.

Bir asır öncesinde biyolojik bir varlığın sosyal bilimlerde/sosyolojide ne işinin olduğu söylenirken 2000'li yıllarla birlikte bedensiz bir sosyolojinin mümkünlüğü tartışılır oldu. Sosyolojinin tüm temel tartışmaları ve tanımları 'bedenli bir insan'ın yeni farkına varılmışçasına yeniden gözden geçirilmeye başlandı. Artık bedenselleşmiş[1] bir sosyolojiye, yapı-fail dikotomisini bedenselleşmiş özneyle uyumlulaştırmaya, klasik sosyologları bütün bunların ışığında yeni bir gözle tekrar okumaya davet ediliyoruz. Özneden değil bedenselleşmiş özneden, sosyolojiden değil bedenselleşmiş sosyolojiden bahsedildiği sürekli kulaklara geliyor. Örneğin Bryan S. Turner, 1984 yılında beden sosyolojisine ait ilk müstakil kitabı (*The Body and Society*) yazdığında, Max Weber'in sosyolojiyi, sosyal eylemin yorumlayıcı anlaşılmasına yönelen bir bilim olarak tanımlamasına ve sosyal eylemi bireyin öznel anlam atfettiği ve başkalarının davranışını dikkate alarak yaptığı eylem olarak nitelendiren tanımına iştirak ediyor fakat ekliyordu: *Sosyal eylemi gerçekleştirecek olan birey aynı zamanda bedenli bir varlıktır* (Turner, 2008). Bu yabancı fakat heyecan verici terim ve kavramlar son derece verimli bir ortamı ve sosyolojik tahayyülü teşvik ediyor. Alışılagelmiş kavramlarla örülen sosyolojik sabiteleri

[1] İngilizce 'embodiment' kelimesi beden sosyolojisi için kilit bir kavramdır. Ne yazık ki Türkçede bu kelimeyi karşılayacak yeterlilikte bir kelime bulunmamaktadır. Bedenleşme, bedenlenme, cisimleşme, tecessüm gibi kelimeler kimi zaman kullanılsa da yetersiz ya da eksiktir. Bedenleşme ve bedenlenme kelimeleri bu kavramı karşılamak için beden kelimesinden türetilmiş tamamen yeni ve deyim yerindeyse 'uydurma' kelimelerdir. Uydurulmaları Türkiye'de beden sosyolojisi çalışmalarının çok yeni olması nedeniyle doğal olsa da bu kelimeler 'embodiment' kavramının içeriğine ilişkin bir çağrışım içermez. Cisimleşme ve tecessüm kelimeleri ise nispeten daha uygun görünse de Arapça kökenli bu kelimeler sadece bedenden değil bir şekle bürünüp görünür hale gelebilen hemen her şeyi ifade edecek biçimde kullanılır. Aktay (1997), embodiment kavramını Arapça *tebeddün* kelimesiyle karşılamıştır. Tebeddün, cisimleşme veya tecessüm kelimelerine göre doğrudan beden kökünden türemesi dolayısıyla ve kavramın İngilizcesinin Arapça tam karşılığı olması dolayısıyla isabetli bir seçimdir. Ancak bu çalışmada yine yetersiz olduğu açık olmakla birlikte kavramın anlam içeriklerini Türkçe olarak karşılamaya nispeten daha yakın olan *bedenlileşme* kavramı kullanılacaktır. *Tebeddün* kelimesinin kullanılmama nedeni ise bu kelimenin, 'embodiment' kavramın bir öznenin sıfatı olarak kullanıldığında aldığı şekil olan ve embodiment kavramıyla birlikte sıkça kullanılan 'embodied subject' (*bedenselleşmiş özne)* ifadesini karşılayacak bir şeklinin bulunmamasıdır. Kavramı bir cümlede *tebeddün* olarak ifade edip hemen birkaç cümle ötede kavrama çok benzer bir ifadeyi '*bedenselleşmiş özne*' olarak ifade etmek birbirinden çok farklı iki şeyden bahsediliyor düşüncesine sebep olabileceğinden ve metnin kavramsal bütünlüğünü korumak açısından doğru bir yaklaşım olmaz. Özetle *embodiment* ve *embodied* kavramları sırasıyla *bedenlileşme* ve *bedenselleşmiş* olarak metne alınmıştır.

sorgulamaya davet ediyor. Davet, bedenin sürekli olarak kimliğin bir parçası olarak tartışıldığı İslamcılık tartışmaları için büyük bir meydan okuma aynı zamanda. Çünkü daha önce oluşmuş kavramları, normalleri yerinden etmeye aday.

Bedenle ilgili yeni davetlere icabet edenlerin sayısı özellikle Batı sosyoloji camiasında gün geçtikçe artıyor. Türkiye'de ise oran daha aşağı seviyelerde. Elbette Türkiye'de beden sosyolojisine ilişkin pek çok çalışma yapılıyor; ancak hâkim paradigmanın bedenselleşmiş bir sosyoloji değil 'beden ve sosyoloji' olduğu görülüyor. Bu nedenle de bedenselleşmiş bir özneden değil 'beden ve özneden' bahsediliyor. Hal böyle olunca beden ve ruh, beden ve zihin gibi Kartezyen ayrımlar hala varlığını sürdürebiliyor. Böyle olduğu için özneden ayrı bir tasarımmış gibi anlaşılan beden, çoğu zaman kendisini sosyal inşacılığın kollarında buluveriyor. Sosyolojinin nihai tanımı olarak her şeyin toplumsal inşaya ne şekilde tabi olduğunu anlamakmış gibi bir tanım nasıl zihinleri abluka altına alabiliyorsa, beden sosyolojisi de bedenin sosyal inşasının bilimi olarak kolayca kabul görebiliyor. Bu durumda geçmişte yapılan çalışmaları, geçmiş yıllarda sosyolojiye bakışımızı gözden geçirmek zorlaşıyor.

Bu çalışma ise bedenselleşmiş bir sosyolojiye ve bedenselleşmiş bir özneye duyulan inancın bir sonucu olarak ortaya çıktı. Bu nedenle de konu aldığı alanla ilgili önceden yapılmış çalışmaları yeniden gözden geçirmeyi öneriyor. İslami kimliğin tartışılması üzerine kurulu hatırı sayılır bir yazını bir kenara atmaksızın konuya bedensel bir sosyolojinin ve bedenselleşmiş özne kabulünün oluşturduğu bir gözle bakmayı deniyor.

Türkiye'de sosyoloji literatüründe beden, İslam'ı baz alan farklı çalışmalarda söz konusu edildi; fakat bir türlü ideolojinin ya da kimliğin 'yancısı' olmaktan kurtulamadı. Beden, son yıllardaki pek çok çalışmanın gösterdiği ontolojik konumuna bir türlü yerleştirilemedi. Hep ideolojinin, kimliğin sonucu olarak görüldü. Oysa bedenin sadece son yıllardaki sosyoloji ya da felsefe literatüründe değil bir din olarak İslam üzerine yapılmış çalışmalarda da birey açısından ontolojik bir öneme sahip olduğu vurgulanır. İleride tartışılacağı üzere İslam ve beden ilişkisi üzerine yazılanlar, bedeni özneden ayrı bir şey olarak görmekten kaçınılması gerektiği vurgusunu taşımaktadır. Bu durum, bedene insanın dininin sembollerini taşıyan bir manken muamelesi yapmaktan kaçınan bir anlayışı ifade etmektedir.

Bahsedilen ontolojik durumu unutup bedenin bütün anlamının toplumda simgesel anlamda karşılık geldiği şeye indirgenmesi sonucuna ulaşmak birtakım sorunlara yol açar. Bedeni birtakım kavramlara eşitleyip ona yapılan her müdahaleyi karşılık geldiği kavramlara yapılmış sayarak oluşturulacak bir beden sosyolojisi anlayışı eksiklere gebedir. Bedene yönelik antropolojik çalışmaların bıraktığı bir miras olan bu gelenek, sosyoloji üzerinde hayli etkiliyse de bunu geliştirmek gerekir. İslami kimliğin taşıyıcısı olan aktörlerin bedenliliğini yok sayarak bedenin üzerine giydiklerini yalnızca bir bayrak, nişan, alamet ya da sembol olarak okumak sosyolojinin temel problemlerinin açmazlarına yeniden düşme ihtimalini doğurur. Bu aktörleri bedenselleşmiş aktörler olarak yeniden okumak, dünyaya bedenselleşmiş bir bilinçle baktıklarını fark etmek önemlidir. Beden sadece üzerinde çalışma yapanlar için değil sahiplerinin bizzat kendileri için de bir gerçekliktir. Beden onların ait olduğu dünyanın simgesi olmaktan öte onların bu hayatta süregelen varlığının önemli bir parçası, dünyadaki deneyimlerinin mekânı ve her şeyden önce insan olmalarının gereğidir.

Bedenselleşmiş özne, diğer dinler için olduğu gibi İslam'ın da temel hedeflerinden birisidir. Bu nedenle de namaz, oruç, tavaf gibi birçok ibadet dışarıdan bakıldığında ritüel gibi görünse de, taşıdığı bilişsel ve duygusal içerimlerle bedenle Müslüman olma bilincini birbirine bağlar. Örneğin Cuma namazında yüzlerce binlerce insanın bir camide toplanarak aynı anda aynı hareketleri yapıyor olması sadece toplu bir ritüeli işaret etmez. Cemaatle kılınan namaz sırasında birey, aynı bedensel hareketleri yaptığı büyük cemaatin (ümmetin) bir parçası olduğunu hisseder (Mellor & Shilling, 2010). Böylece bedenselleşmiş bir bilince ulaşma noktasında mesafe kat eder. Çok benzer bir hadiseyi Durkheim (2005b) ilkel dinler için de göstermişti. Yine İslam'da çok tartışılan kılık kıyafet meselesi bedenselleşmiş özne fikriyle yakından bağlantılıdır. Zira inançla, inancı pratiğe dökmesi arasında yakın bir ilişki gözeten İslam dini, kılık kıyafetle kişinin inancı arasındaki bağa önem verir. Bu nedenledir ki inancı farklı olanların dış görünüşünün farklı olmasını zorunlu tutmak hem İslam'ın ilk dönemlerinde hem de Osmanlıda üzerine titrenen bir mesele olmuştur. İnandığı gibi yaşama prensibi önemli bir düstur olarak benimsenmiş, inanç ile onun bedenler aracılığıyla her tür pratize edilmiş biçimi olan amelin bütünlüğü önemsenmiştir.

2. Amaç

Hem sosyolojinin son dönem çalışmaları hem de bir din olarak İslam'ın beden ve özne arasında kurduğu bağ ve bunun deneyimlenme biçimleri, İslami kimlikle bedenin kesişiminde yapılmış çalışmalara eleştirel bir gözle bakarak yeni okumalara ihtiyaç oluşturuyor. Bu ihtiyaç doğrultusunda çalışma, 1970'lerden 2000'lere uzanan süreçte 'İslami kimliğin'[2] Türkiye seyrini bedeni merkeze alarak yeni bir değerlendirmeye tabi tutmayı ve İslami kimliğin süreç içerisindeki durumunu, dalgalanmalarını beden sosyolojisinin son dönem gelişmelerinin sağladığı imkânlarla ortaya koymayı amaçlamaktadır. İslami hareketin bir ivme kazanarak yükselişe geçtiği 1970'lerde başlayıp günümüze kadar gelen süreçte, bedenselleşmiş bir özne fikrinin merkezi konumunu göz önünde bulundurarak İslami kimliğin oluşumu ve dönüşümünü gün yüzüne çıkarmak, yapılacak olan yeni çalışmalara da kapılar açabilecektir.

---

[2] Çalışmada 'İslami kimlik' Weberci manada bir 'ideal tip' olarak kullanılmıştır. İdeal tip kavramsal olarak birbirine yakın bütünler oluşturan, karşılaştırma noktası sağlayan, gerçek dünya hakkında verimli hipotezler akla getiren ve kimi zaman da 'gerçekliğin tek yanlı abartıları olan' inşalardır (Keat ve Urry, 2016: 181). İdeal tip türdeş bir 'tasarıyı' anlatır. Bu tasarıya ulaşmak için her yerde her zaman bulunan olguların bir ortalamasına ulaşılmaya çalışılmaz. Türdeş tasarı düşüncesi etrafında birleştirilen olguların her zaman bulunabiliyor olması ya da her yerde rastlanan olgular olması bir zorunluluk değildir. Daha ziyade izole, dağınık, göze çarpmayan olguları birbirine bağlamak esastır (Güler, 1975: 51). İdeal tip amprik gerçeğin ta kendisi değildir fakat ideal tipin 'somut gerçeği anlamaya ve açıklamaya yarayan kavramsal bir soyutlama ve bilgi aracı' (Güler, 1975: 53) olduğu söylenebilir. Bu tanımlamaya uygun düşecek biçimde çalışmada 'İslami kimlik' her yerde her ortamda aynı biçimde bulunan bir kimlik biçiminin ortalaması olarak alınmamıştır. Dolayısıyla çalışmada anılan isimler, roman karakterleri başlı başına bütün bir dinin Türkiye'de yaşayan müntesiplerini temsil gücünü haiz değildir. Somutlaştıracak olursak, bu çalışmada bahsedilenler; Abdurrahman Aslan, Sezai Karakoç, İsmet Özel, Rasim Özdenören, Halime Toros, Fatma, Barbarosoğlu, Sibel Eraslan, Gökhan Özcan, Cihan Aktaş, Hidayet Şefkatli Tuksal ve daha birçoklarının eklenebileceği İslami çevrelerden gelen farklı isimlerin, dünya görüşlerinin, İslam yorumlarının romanlardaki karakterlere, olaylara yansımalarının bir ortalamasını temsil etmemektedir. Esasen bu durum konu hakkında yapılan diğer bütün çalışmalar için de geçerlidir. Zira kimin İslami kimlik tanımına dâhil olup kimin olmayacağı, kimin bunun siyasal tarafında kimin kültürel tarafında olduğu gibi konular dahi başlı başına bir tartışma konusudur. Ancak yine de 'İslami kimlik' terkibi yukarıda belirtildiği gibi ideal tipin tanımına içkin olan 'karşılaştırma noktası sağlama ve gerçek dünya hakkında verimli hipotezler akla getirme' avantajları dolayısıyla sosyal bilim çalışmaları açısından verimli görünmektedir. Elbette çalışmanın verilerinin elde edildiği romanlar, bu ideal tipin -her ne kadar türdeş bir tasarıyı anlatsa da- sınırlarını çizmektedir. Bu manada tıpkı romanların yazarları gibi romanlarda konu edilen kişilerin çoğunluğunun da kentli, eğitimli, profesyonel meslek sahibi insanlar olduğu söylenebilir. Bu durum çalışmada söylenenlerin sınırlarını da çizer. Öte yandan çalışmada 'İslami kimlik'ile 'İslamcılık' birbirlerinden tamamen farklı adlandırmalar olarak kullanılmamıştır. 'İslamcı' kelimesi kullanıldığı yerlerde siyasi manalarından ziyade İslami kimliği taşıyan/taşımaya çalışan manasında kullanılmıştır. Kimi zaman ise düşünce ve cümle akışına göre 'İslami çizgi', 'İslami çevreler' ya da 'İslami hareket' kullanımı tercih edilmiştir.

Bu çalışmanın benzer çalışmalardan farkları bulunmaktadır. Birincisi, bu çalışma ileride gösterileceği üzere (Bkz. 3. Bölüm) İslam-Modernlik karşılaşmasının sosyal bilimlerde özelde sosyolojide bilerek ya da bilmeyerek ibrenin hep modernlik tarafında olduğunu ve bu nedenle İslam'ın çalışmalarda modernliğin nesnesi gibi göründüğü anlayışlardan ayrılmak istemektedir. Ancak birçok çalışmada İslam, modernliğin inşa ettiği bir nesne olarak kalmaktadır. Özellikle Türkiye merkezli çalışmalarda İslami kimliği götürüp sadece moderniteyle ya da Kemalizm'le girdiği mücadeleye endekslemek en çok başvurulan uygulamadır. İslami kimliği bir şekilde temsil ettiği düşünülen bir kişi, kimi zaman kendi gerçekliğinin çok farkında olmayan ve içinde ortaya çıkmayı bekleyen 'küçük modern canavarı' ancak sosyal bilimcilerin maharetli elleriyle 'din perdesi'nin kaldırılması şartıyla ortaya dökecek olan bir nesne olarak sergilenebilmektedir. Şerif Mardin'in dediği gibi konuyu dar bir bakışa hapsetmek anlamına gelen bu yaklaşımlar "dini, toplumsal etkileşimde üst yapısal bir unsur, 'tortu' bir kategori olarak" görebilmektedirler (Mardin, 2015b: 218). İslami kimliğin dönüşümünü buradan kurmak, onu -Türkiye'deki sekülerleşme[3] tartışmaları özelinde- eninde sonunda başkasına benzeme veya başkasına uyma paradigmasına tabi olmuş bir yaşam biçimi olarak dikkatlere sunar. Bu çalışma böylesi yaklaşımların tamamen 'yanlış' değilse bile 'eksik' olduğu iddiasındadır. Bu açıdan bu çalışma benzerleriyle sonuçları (İslami kimliğin bir dönüşüme uğraması) ve bu sonuçların işaret ettikleri açısından yakınlık gösterebilir, hatta kimi zaman hemfikir olabilir; ancak sürecin ele alınışı ve işleyişine yaklaşımı açısından önemli ölçüde ayrışacaktır.

İkincisi, birinci maddeye bağlı olarak bu çalışma, bedenin değil bedenselleşen öznenin dönüşümüne odaklanmaktadır. Yani İslami kimliğin bedenselleşmiş özne olma deneyiminin ya da İslamcıların kendi bedenleriyle kurdukları ilişkilerin incelenmesiyle modernite karşısındaki pozisyonlarının daha iyi anlaşılabileceği

[3] Sekülerleşme, bu çalışmada'değer yüklü' bir anlamda kullanılmamıştır. Hangi bağlamda kullanıldığı ilerleyen sayfalarda daha iyi anlaşılacaktır; fakat burada da küçük bir hatırlatmada yarar var. Sekülerleşme, bir kimliğin dönüşümünü adlandırmada bir durumdan başka bir duruma geçişin açıklanmasında, bu geçişin 'nasıl'lığını 'ne'liğini ortaya koymada benzerlerine göre daha elverişli bir kavram olduğu için kullanılmıştır. Maksat İslami kesimdeki dönüşümü bir 'bozulma' olarak görerek onları 'paylamak' ya da 'eleştirmek' değil, bedenler bağlamında geçirilen dönüşümü en çok iligili olduğu konu (sekülerlik tartışmaları) bağlamında en iyi biçimde anlamaktır.

düşünülmektedir. Bu açıdan 'içeriden bakış'ın deneyimleri anlamada daha verimli bir yöntem olacağı iddiasındadır. Dolayısıyla bedenselleşmiş bir öznenin kimliği olan İslami kimliğin anlaşılmasında kişilerin sadece moderniteye değil İslam'a da nasıl baktıklarını hatta daha çok İslam'a nasıl baktıklarını ve bu bakışı koşullandıran şartları anlamak önemlidir. İçeriden bakış bu anlamda kullanılmıştır. 'İslam'a bakış' lafzını daha anlaşılır kılmak için daha net bir ifadeyle şunu söyleyebiliriz: İslam'a bakıştan kasıt onu oluşturan iki temel boyuta, en genel anlamıyla *iman ve amel* boyutuna bakıştır. İslam'da iman ve amel çok geniş bir anlam alanını kapsar. Toplumsal hayatı kuşatıcılık iddiasında bir din olan İslam için iman en genel anlamıyla İslam'ın teori boyutunu içerirken amel pratikleri yansıtır. Ancak amelden kasıt yalnızca ibadet değil Müslümanın dünya hayatında taammüden yaptığı her fiildir. Dolayısıyla namaz, oruç gibi ibadetler bir amel olduğu gibi uyumak, yemek, içmek, konuşmak gibi aklımıza gelebilecek her türlü fiil de bir ameldir. "Beden ise bu ikisinin (iman ve amel) tam ortasında bulunur ve bu boyutları birbirine bağlar. Bedenselleşmiş öznenin bilinen adı olan İslami kimlik denilen mefhum, bu iki boyutun bedenler aracılığıyla deneyimlenmesiyle kristalleşir. *Dini/İslami habitus* adı verilen yapının hazırlayıcısı olur ve deneyimin dönüşmesiyle dönüşür.

3. Dönemlendirme ve İsimlendirme

İslamcılığın dönemselleştirilmesinde hep ihtilaflar olsa da yine de Cumhuriyet öncesi ve sonrası diye ikiye ayrılan bir dönemleştirmeden söz edilebilir. Cumhuriyet öncesinde adı devletle anılırken, Cumhuriyet'ten sonra (Hilafetin ilgasıyla birlikte) yeni devletin karşısında duran ve karşısında duranların bir kısmının da haklarını savunan daha halk temelli bir hareketin adı olur: "İslami Hareket" (Aktay, 2011a: 20). Cumhuriyet sonrası için özellikle 1960'ların sonunun başlangıç noktası olarak seçilmesinin sebebi ise İslami kimliğin oluşum ve gelişim süreçlerinde üç temel olayın bu dönemde yaşanmasıdır. Bunlardan birincisi bir üniversite öğrencisi olan Hatice Babacan'ın başörtüsü nedeniyle okuldan atılması, ikincisi vekil adaylığı Süleyman Demirel tarafından veto edilen Necmettin Erbakan'ın öncülüğünde Milli Nizam Partisi'nin (MNP) kurulması, üçüncüsü ise bu çalışma açısından önem arz eden İslami romanların yine aynı dönemde yazılmaya başlanmasıdır. Bunlar bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlı gelişen olaylardır ve

İslami hareketin müstakilleşerek yoluna devam etmesinde önemli uğraklardır.

İsimlendirme noktasında ise önemli bir mesele 'İslami edebiyat' ve 'İslami roman' gibi kavramların kullanımına ilişkindir. İslami edebiyat kavramı çok geniş bir alana göndermede bulunur. İslam etkisinde gelişen Türk tarihi göz önünde bulundurulduğunda İslami edebiyat tamlaması bin yıllık bir edebiyat geleneğine tekabül eder. Bu nedenle 1970'lerden sonra yazılmış romanları inceleyen bir çalışmanın 'İslami Edebiyat' gibi iddialı bir başlıktan sakınması gerekir. Ancak İslami roman adlandırması çok daha sınırlı ve işlevsel görünmektedir. Birinicisi, İslami romanlar belli bir tarihle birlikte (1970'lerde) ortaya çıkar; ikincisi, konusu bir şekilde İslam'a değen bütün romanlar İslami roman olarak değerlendirilemez yani 1970'lerle başlayan gelenek belirli sınırları da kendiliğinden içerir. İslami roman, yazarı ve ana kahramanları İslami çevrelerden gelen ve konusunu Türkiye'de İslam'a ilişkin tartışılan meselelerin teşkil ettiği bir roman türüdür. Bu kapsam dışında kalan yazar ve eserleri çalışmaya dâhil edilmemiştir. Örneğin 'İslami' kesimden gelmediği halde İslami romanlarla ortak konuları (28 Şubat vb.) işlemiş olan yazarlar (Cüneyt Ülsever, Mehmet Eroğlu gibi) kapsam dışı bırakılmıştır.

Çalışmada, yaygın adıyla 'hidayet romanı' olarak bilinen romanlar da dâhil olmak üzere bütün romanlar İslami roman olarak sınıflandırılmıştır. Daha çok 70'li ve 80'li yılların anlatıları olan bu romanlar, düşüncenin akışına uygun olarak kimi zaman 'hidayet romanı' kimi zaman 'ilk dönem İslami romanlar' olarak adlandırılmıştır. Romanların içeriği dikkate alındığında 'hidayet romanı'adlandırması her ne kadar doğru olsa da bu adın zamanla romanların içindeki diğer konuları, temaları gözden düşüren ve bir kenara atan bir 'söylem' düzeyine ulaştığı görülür. Elbette bu romanların popüler nitelikleri göz ardı edilebilir değildir ve kullandıkları üslup ve dil yönünden ya da estetik yönden ortaya koydukları arazlar defalarca dillendirilmiştir (Alver, 2016; Sağlık, 1999a; 1999b; 1999c). Örneğin Alver'in (2016: 382) belirttiği gibi *Huzur Sokağı* romanında "bildiri cümleleri, vaaz üslubu, heyecanlı söylev tavrı, sloganik çerçeve fazlaca romana hakimdir… roman ağır biçimde vaaza kurban edilir estetik biçime ulaşamaz." Bu ifadeler burada bir çırpıda sayabileceğimiz onlarca 'hidayet romanı' için geçerlidir. Fakat bir kere çalışmanın başlığına 'hidayet' kelimesi yazıldığında, araştırmanın bütün kapıları bu söyleme (hidayet söylemine) çıkmaktadır. Bu adı taşımasa da konuyla ilgili diğer çalışmalar

‘hidayet söylemini’ etkin biçimde kullanarak romanların anlam alanlarını daraltabilmektedir. ‘İslami Arabeskin Dili’, ‘Bellekteki Huriler’, ‘Toplu Hidayet Söylemi’, ‘Popüler Uğraklar’, ‘Şol İslamın Romanları’ gibi adlandırmalarla bu romanları vasıflandıran çalışmalar ister istemez birbirlerine benzeyen bir söylemi de temellük etmiş oluyorlar. Bu da belirtildiği gibi romanlardan hâsıl olabilecek başka ürünleri engelleyici ya da kısıtlayıcı olabilmektedir. Bu çalışma özelinde, örneğin hidayet romanlarıyla yakın tarihlerde yazılan fakat ne estetik ne de içerik unsurları bakımından onlarla benzerlik göstermeyen fakat taşıdığı söylemler açısından bazı benzerlikler taşıyan *Gül Yetiştiren Adam* romanını hidayet romanı başlığıyla sınıflamak mümkün değildir. Fakat ‘bedenler’ açısından taşıdığı söylem birlikteliğini ortaya koymak için çalışmaya dâhil edildiğinde bu romana hidayet romanı diyemeyeceğimiz için ‘ilk dönem İslami romanlar’ nitelemesi daha uygun düşmektedir. *Gül Yetiştiren Adam* romanı ile birçok hidayet romanının beden üzerindeki söylemlerinin birleşmesi sadece hidayetçi söylemle açıklanamayacak başka okumaları da gerekli kılmaktadır. Öte yandan romanlar tasnif edilirken bir estetik ölçüye göre hareket edilmemiştir. Örneğin Hekimoğlu İsmail’in 1970’lerde yazdıkları ile Yıldız Ramazanoğlu’nun 2000’lerde yazdıkları estetik açıdan aynı kefeye konulamaz; ancak burada kullanılan ölçü bu yazarların estetik kaliteleri değil benzer toplumsal altyapılara sahip yazarların dönemlere göre ortaya koydukları manzaradır.

4.Bedenin Belirsizliği

Çalışmanın esasına girmeden evvel önemli bir hususun daha altını çizmenin en iyi yeri bu giriş bölümü olsa gerek. Beden, biyolojik bir varlık olması hasebiyle sosyolojiden önce birçok pozitif bilimin konusu olmuştur. Ancak sosyal bilimlerin özelde de sosyolojinin konusu olduğu durumlarda beden, üzerine yapılmış araştırmanın muhataplarının ince dikkatlerini talep eden bir pozisyona bürünür. Çünkü sosyolojinin yörüngesine girdiğinde biyolojik bir varlık olma fikrinin görece gerilemesi -yok olması değil- onun kimi zaman soyutlaşarak gözden kaybolmasına ya da daha doğru bir ifadeyle kayboluyormuş gibi görünmesine neden olabilir. Bu durumda da okuyucunun kafasında bedenin bu çalışmanın neresinde olduğu, belki de çalışmanın bedenle ne alakası olduğu sorusu gelebilir. Bu durum büyük oranda

bedenin sosyal bilimlerle ilişkilendirilmesinin gecikmişliğiyle bağlantılıdır. Çünkü beden, özellikle sosyolojide kendisinden önce ortaya çıkmış alt disiplinlere sonradan eklenmiş ve onların birincil konumu yanında geri planda kalmıştır.

Söz gelimi Weber'in kapitalizmin doğuşuyla yakından ilgili gördüğü asketik püriten insan tipi üzerine yapılan ilk değerlendirmeler iktisat sosyolojisi çerçevesinde olmuş; ancak bedene olan ilginin artmasıyla birlikte bu tipin önemli bir özelliği olan 'disiplin' bedensel bir niteliğe bürünerek beden sosyolojisinin önemli bir dayanağı durumuna gelmiştir. Benzer biçimde Marx ve Engels'in işçi sınıfı üzerine çalışmalarının yeniden değerlendirilmesi beden sosyolojisinin gelişiminden sonra farklı bir boyut kazanmış, Marx ve Engels'i sağlık sosyolojisinin kurucusu konumuna yükseltmeye varan değerlendirmeler yapılmıştır. Hemen belirtmek gerekir ki beden, bu iki örnekte birleştiği iktisat ve çalışma sosyolojisi disiplinlerine sonradan dâhil olduğu için sürekli olarak ikincillik riskini yanında taşır. Bedenin hayatın her alanında hazır ve nazır olma durumu onu sayısız alanla bağlantılı kılar. Kurduğu bu geniş bağlantı ağı ise odaklanmayı güçleştirir, sınırları geçirgenleştirir, anlamı matlaştırır.

Beden bir organizma olmasından dolayı kaçınılmaz olarak 'doğal' birtakım özellikler sergiler. Ancak sosyolojinin konusu olduğunda bedenin doğalla olan bağı inkâr edilmeden insani/kültürel pratiklerle ilgilenilir. Bir beden, sosyal pratik yapılarını (işbölümü, iktidar/güç hiyerarşisi) ve kültürel anlam yapılarını kuşatan bir düzenin parçası olduğunda insan bedeni olur. Bedenin sosyal statüsü ve işlevleri ve kültürel anlamı onu insani kılan şeydir. Aksi halde bedeni insani yapanın sadece onu hayvanlardan ayıran özellikleri olduğunu iddia etmek insan bedeninin parçalanmış eksik bir tarihidir (Falk, 1997: 45). Gayet doğal olan bedensel pratiklerin insani/kültürel pratiklerle ilişkisi söz konusu olduğu sürece bedenin biyolojik gerçekliği bu pratikler vasıtasıyla, kendisinin maddi yapısıyla bağlantılı olmayan birçok edimle zorunlu olarak karşı karşıya kalacak ve maddi görünürlüğü ister istemez *geriye çekilmiş gibi* görünecektir.

Örneğin kadın bedeni üzerine yapılan sosyolojik bir çalışma, toplumsal cinsiyet, üreme, nüfus politikaları, bekâret, cinsellik, ataerkillik gibi birçok farklı ya da benzer konuyla ilişkilendirilerek ele alınacağından söz konusu çalışmanın ilerleyen safhalarında canlı, maddi bir varlık olarak bedenin giderek gözden

kaybolduğu izlenimi oluşacaktır. Hatta beden kelimesi belki de çalışma boyunca hiç anılmayacaktır. Ancak bu durum onun ortadan kaybolduğu anlamına gelmez. Örneğin doğum, bekâret, cinsellik, ölüm gibi temel kavramlar vasıtasıyla bedene ilişkin temel vurgular hala varlığını devam ettiriyordur. Benzer biçimde hazza düşkün, zevk peşinde koşan ya da kendisini bunlardan alıkoyan bir insandan bahsedilirken başka birçok şeyle birlikte aslında bedeni üzerinde başkalarının ya da kendisinin bir denetim kurup kuramadığı gerçeğinden bahsediyoruzdur.

Sosyolojinin bütün çalışma alanlarında böyle bir durum söz konusu değildir elbette. Sınıf, statü vb. kavramlar aynı durumla karşılaşmaz. Ancak bedenin, sınıf ve statünün aksine pek de 'sosyal' olmayan özelliklere sahip olması, onu, sosyal arenaya girmek için birtakım anlam yüklerini sırtlamaya mecbur eder. Bu da belirtildiği gibi maddi varlığının göz önünden kaybolması gibi sonuçlara gebedir.[4] Araştırmacı ve okuyucu bu durum karşısında teyakkuzda olmalıdır.

5. Araştırmanın Temel Soruları

Türkiye'nin son 30-40 yılının toplumsal ve siyasi hayatında önemli bir yer işgal eden ve 'İslamcı' olarak tanımlanan insanlar üzerine yapılan birçok çalışma mevcuttur. Bunların önemli bir kısmı 1980 sonrası süreçte İslamcıların mevcut sisteme entegre olduğunu veya sisteme 'uyum sağladığı' tezi üzerine kuruludur (Erkilet, 2004a; Gülalp, 2014; Tuğal, 2014; Bora, 2016; Yıldırım, 2016). Özellikle 2000'lerde hız kazandığı vurgulanan bu süreç İslamcılar için sistemle iç içe geçme ya da benzeşme vurgusu taşır. Yıllarca aynı ya da benzer olmaktan imtina ettikleri insanlarla ya da çevrelerle giderek benzeşiyor olmalarının ortaya dökülmesi, kendileri de İslami çevrelerden gelenler tarafından eleştirel bir gözle değerlendirilirken (Yıldırım, 2016) ; daha farklı çevrelerden gelen araştırmacılar için İslamcıların bu entegre vaziyeti, Modernizmin ve Kapitalizmin İslamcılar eliyle nasıl

[4] Bu noktada hemen şunu vurgulamak gerekir ki beden sosyolojisine ilişkin bütün çalışmaların bu tehlikeyi taşıdığını söylemek yanlış olur. Daha sonra detaylı biçimde açıklanacağı gibi biyolojik organizmanın maddi gerçekliğini göz ardı etmeden toplumsallıkla olan *ilişkiselliğini* gayet yetkin biçimde ortaya koyan çalışmalar ve sosyologlar mevcuttur. Bunların başında şüphesiz Pierre Bourdieu gelir. Bourdieu *toplumsallaşmış organizma* fikrini birçok çalışmasının temeli haline getirmiştir. Bu çalışmaların en önemlisi yakın zamanda Türkçeye de çevrilen *Ayrım / Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* adlı çalışmasıdır.

da yeniden üretildiğini serimlemek için kullanılır (Çınar, 2005; Tuğal 2014).

İslamcılık düşüncesi ve İslami hareket üzerine ne zaman 'ötekine uyma', 'dönüşme' ya da 'eklemlenme' söylemleri kullanılarak tespitlerde bulunulsa bunun dayanağının ekonomik ya da siyasi düzlemde olduğu da yanına eklenir. Bu iddialar temelde, İslami kimliğin tarihin bu güne itibarla daha uzak bir döneminde daha sonra eklemlenilecek olan ötekine olan epeyce uzak bir mesafenin varlığını ima eder. Zamanla bu mesafe çeşitli etkenlerle daralmış ve giderek bir kaynaşma noktasına gelmiştir. Bu da İslamcıların sisteme eklemlenmesi olarak görülmüştür. İddia odur ki dünyanın 'nimetlerinden' yararlanmak isteyenler bunun bedelini ödemek kaydıyla isteklerine ulaşabilmiştir. Bu bedel ise din ile kurdukları bağlardaki zayıflama olmuştur. Ekonomik ve siyaset alanında kazanımlar elde etmek adına İslam ile kurulan bağlar gevşemiştir.

Ancak bu seyir içerisinde dikkat edilmesi gereken bir nokta bütün bu değişimin İslamcıların gözünde nasıl yorumlandığıdır. Türkiye'de İslami hareketin kendini iyiden iyiye hissettirdiği 1980 sonrası seyrine bakıldığında genel eğilim, halin içinde yaşanacak bir din tasavvuru olduğu görülür. Yani mevcut şartlar içinde ve bugünde yaşanılacak bir İslam'ın nasıl hayata geçirileceği önemli bir noktadır. İstisnalar dışında mevcut ekonomik sistem, mevcut siyasi yapı ve mevcut toplumsal koşullar bir veri kabul edilerek mücadeleye girişilmiş ve bunun daha sonra dönüştürülebilir olduğu hayal edilmiştir. Nitekim bu mevcut koşullarda siyaset yapmayı kabul eden Refah Partisinin 1990'lardaki seçim başarılarına bakılırsa oy veren kitlenin kendi sınırlarını mevcut koşullara göre nasıl çizdiği de görülmüş olur. Kadınların 1990'lı yıllarda seçim faaliyetlerine canhıraş katkısı (Arat, 2005) İslami hareket için aynı zamanda verili yapının benimsenip buna göre bir strateji üretme çabasını göstermesi açısından önemlidir.

Mevcut koşullar içinde kalmaya razı olma ya da İslam'ın böyle yaşanabileceğine kani olma aslında İslami hareket için önemli avantajları da beraberinde getirmiştir. Bu tutum, kendilerine yöneltilebilecek olan değişme, dönüşme, bozulma türünden eleştirileri bertaraf edebilecek cevapları üretme şansını onlara vermiştir. İslam'ın bugünde yaşanması gereken bir din olduğu anlayışı bozulma, dönüşme gibi ithamları boşa çıkarabilecek argümanları içerir. Siyasal ve ekonomik açıdan bugünün şartlarında hareket ediyor olmak, esasa ilişkin değişiklik

olduğu anlamına gelmemektedir onlar için. Daha 19. yy sonlarında İslamcılığa ilişkin nüvelerin görülmeye başlamasından beri ilim, hukuk, siyaset, ekonomi gibi alanlardaki gelişmelerle İslam'ı dayanak noktası yaparak bağlantı kurabilme kabiliyeti 'eklemlenme' tartışmalarına yeni bir boyut katar. Hatta Asım Öz'ün (2013) bir keresinde belirttiği gibi İslamcılık için arızi olan eklemlenme değil eklemlenmemedir. 19. yy sonundan bu tarafa tarihi seyir içinde bakıldığında Öz'ü haklı çıkaracak bir manzara görülür.

Örneğin İsmail Kara İslamcılık düşüncesinin ortaya çıkışı ve gelişimini isimler üzerinden irdelediği çalışmasında İslamcılığı "aktivist, modernist ve eklektik yönleri ağır basan siyasi, fikri ve ilmi çalışmaları" kapsayan bir hareket olarak tarif eder (Kara, 2014: 17). Kara'nın aynı çalışmasında İslamcılığın ortaya çıkışı için 19. yy'ın son çeyreğini işaret ettiği düşünülürse daha başlangıçta İslamcı hareketin entegrasyonla çok büyük bir derdi olmadığı görülür. İlerleyen safhalarda özellikle Cumhuriyet'le birlikte yaşanan bazı gelişmeler de bu durumu doğrular niteliktedir. Kara'nın çalışmasında İslamcılık düşüncesine katkı veren isimlerden birisi olarak önemli bir yer ayırdığı Seyyid Bey aynı zamanda hilafetin ilgası tartışmalarında ilgadan yana açıklamalarda bulunan ve meclis kürsüsünde bunun dinen bir mahsuru olmadığına dair fıkıh açısından epeyce teferruatlı açıklamalar yapan, medrese eğitimi almış, fıkıh usulü üzerine kitaplar yazmış bir vekildir. Aynı kitapta İslamcı düşünceye katkıları açısından müstakil bir bölümü oluşturan Şemesettin Günaltay'ın ise çok partili hayata geçmeden evvelki son CHP hükümetinin başbakanı olduğunu söylemek durumun anlaşılması için yeterlidir.

Şerif Mardin'in ilginç tespitleri ise 'şeriat alanında' eğitim almış insanların Cumhuriyet'le değişen konumunu anlatmakla birlikte, 'eklemlenme' bahsi için ipuçları sunmaktadır:

> Türkiye'de 1926'dan itibaren tek geçerli kanun olarak benimsenen İsviçre Medeni Kanunu şeriatı öğrenmekle görevli bu insanları uzman olarak kabul etmiştir…. İslam hukuku Allah'ın birinci derece süduruydu, ama adalet ilkesinin farklı derecede südurları da mevcuttu ki İsviçre Medeni Kanunu da bunlardan biri olabilirdi. İşte bu yorum, İslam'ın hala zengin bir kültürel hazne olarak düşünüldüğü bir zamanda, bilgili ulemanın değişimi meşrulaştırmak için İslam'dan yararlanabilmesini sağlıyordu (Mardin, 2015a: 53-54).

Yine aynı çalışmasında Mardin, Cumhuriyet döneminde örgütlü İslami faaliyetlerin yasaklanmış olmasına rağmen Esad Coşan gibi, 1950'den beri dini

açıdan etkin olan Nakşibendi şeyhleri arasından çıkan bazı kişilerin " İslami amaçları teşvik etmek için Cumhuriyet entelektüellerinin söylemlerini kullandıklarını" belirtmektedir (Mardin, 2015a: 61). Şerif Mardin bir başka çalışmasında ise Türkiye'de İslami yeniden canlanma konusundan bahsederken bunun sadece dini değişkenlere dayanarak anlaşılamayacağını aynı zamanda din dışı boyutların da anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Mardin'e göre İslami yeniden canlanış kendisini "laik Cumhuriyetin temel taşı olan eğitimi yaygınlaştırma kampanyasının başarısına, kısmen de 1950-1980 arasındaki ekonomik gelişmelere" borçludur (Mardin, 2015b: 217). Hem laik eğitimin hem de dünya ekonomik sisteminin İslami hareketin bakışı açısından olumsuz konumu dikkate alındığında, 'eklemlenme'nin bu iki kilit alanda dahi gerçekleşiyor olması ilgi çekicidir. İslamcı düşüncede en katı Batı karşıtlarının dahi modern eğitim kurumlarında yetiştiği dikkat edilirse (Göle, 1997) bu ilgi çekicilik bir kat daha artar.

Bu örneklerin yanı sıra Kemal Karpat'ın Cumhuriyet rejimiyle İslami çizgiden gelenlerin ilişkilerinin son derece bozuk olduğuna dair algı hakkında şüphe uyandırabilecek tespitleri de eklemlenme konusunun o kadar da bu günün neoliberal dünyasının meselesi olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Karpat 1930'larda taşradaki grupların devlet otoritesini beminsemeleri ve bunun karşılığında devletin de bu grupların toplumsal ve ekonomik egemenliklerini onaylaması halinde aralarında mutabakat oluşabildiğini not etmektedir. 1930'ların sonlarına gelindiğinde bu mutabakatın sağlanabildiği durumlarda "sakallı, başı tıraşlı, Mekke'de hacı olmuş, elinde tespih tutan birini CHP'nin il veya ilçe örgütünün başında görmek ve … Türkiye Cumhuriyetinden ve yüce Türk ulusundan sevecenlikle söz ettiğini duymak ender rastlanan olaylar olmaktan çıkmıştı" (Karpat, 2007: 215). Görülen o ki İslami çizgi ile 'mevcut yapı' arasında kurulan bağlar ne 1990'ların ne de 2000'lerin meselesidir. İslamcılık denilen kavram ortaya çıktığı andan itibaren ve süreklilik arz eden biçimde ekonomik, sosyal ve siyasal olarak mevcut olanla bağlantı arayışı hep var olmuştur.

Dolayısıyla İslami kimlikteki değişme ve dönüşmeyi sürekli olarak bir 'bozulma' sonucu sisteme ram olma cihetinden görmek dışarıdan bakanlar için anlamlıysa da kendileri açısından -durumu meşrulaştıracak argümanları bulabildikleri ölçüde- bu suçlamalar çoğu zaman yersizdir. Örneğin 1970'te Milli

Nizam Partisi (MNP) kurulurken bunun iyi bir örneği görülür. Siyasi bir organizasyon olması ve laik devletin anayasal sınırlarında kurulmuş olması dolayısıyla 'sistem' yanlısı olmakla itham edilebilecek olan MNP daha kuruluş beyannamesinde bu tehlikeyi önceden görmüş gibi *'yeniden' dünyaya üstün bir medeniyet kuracağını* taahhüt etmekteydi. MNP'nin kuruluş beyannamesine göre amacı, sistemi sürdürmek değil üstün medeniyeti ihya etmekti. Üstelik bunun ekonomik ayağını da diğer birçok parti gibi 'ağır sanayi hamlesiyle' gerçekleştireceğini söylüyordu. Son derece 'bugün' diliyle konuşan parti, bir yandan İslami açıdan bir meşruiyet zemini de bulabiliyordu.

O halde ekonomi, siyaset, hukuk, ilim gibi alanlarda zaten uyumlu bir yapıyı sergileyebilen İslami hareket nerede uyumsuzluk gösteriyordu? Modern dünyaya nerede 'dur' diyebiliyordu? Bu soruların doğru cevabı verilebilirse İslami hareketin bir dönüşüm geçirip geçirmediği anlaşılabilir. Uyumsuzluk gösterdiği alan tespit edilebilirse dönüşümün adı koyulabilir.

Bu alanın ne olduğuna verilebilecek cevap kestirmeden 'kendi bedenleri'dir. Kendilerine dışsal olan hukuk, siyaset, ekonomi gibi alanlardaki gelişmeleri birer bozulma olarak yaftalanmaktan kurtarabilecek çıkar yolları bulabilirken İslami kimlik bedenler vasıtasıyla varoluşsal bir tutamak bulabilmişti. Bütün bu gelişim, değişim, dönüşüm tufanında İslami kimlik değişmeden kalabilmenin anahtarını bedenlerde bulmuştur. Az önce Karpat'ın örneğinde görülen hacı, CHP'nin parti teşkilatında görev almıştır ama "elinde tespih tutmaya ve sakal bırakmaya" devam etmiştir. Benzer biçimde Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Cumhuriyet rejimiyle kapsamlı bir Kuran tefsiri yazma konusunda mutabakat sağlamıştır; ancak Yazır'ın şapka kanunundan sonra sokaklarda 'o kılıkta' dolaşmak istemediği için ölene kadar evinden çıkmadığı söylenir. İskilipli Atıf Hoca başka inkılaplar için değil Şapka Kanunu için ölümü göze almıştır. Hatta diğer değişmelerle ilgili onların meşruluğunu belirten şu satırları not eder Atıf Hoca:

> Hadis-i şerifleri ile dünya işlerinden; dikiş iğnesinden tutup da, demiryollarına, toplara, zırhlılara, tayyarelere, haberleşme araçlarına, karayolu ve denizyolu ticaretine, çeşitli sanatlara, yeryüzünü imar etmeye, fabrikalara, ziraat ve zenaat âletlerine ve her asra göre cihadın rükünleri ve sebeplerine varıncaya kadar medeniyetin maddiyat kısmından, insanlığa faydalı olan güzel ve mübah işleri icad etmeye ve ortaya koymaya müsaade

buyurmuştur. [5]

İlerleyen bölümlerde romanlarda görüleceği üzere İslami hareketin mensupları modern gündelik hayatın akışına dâhil olurken bedenlerini bir turnusol kâğıdı olarak görmüşlerdir. Modern hayatın çoğu noktasında itirazsız bir iştirakçi olarak görünürlerken mesele bedenlere geldiğinde çok da uysal olmadıkları görülmüştür. Bu noktada bir değişim/dönüşüm anlatısından; eklemlenme, uyma ya da sekülerleşmeden söz edilecekse bu siyaset ya da ekonomiden önce bedenlerden başlanarak ele alınmalıdır. Beden islami kimliğin kurulduğu en önde gelen noktayı işaret eder. Zira daha önce belirtildiği gibi diğer alanlar yoğunluğu bugünler kadar olmamakla birlikte entegre olmanın bir şekilde kabul edilebildiği alanlardır.

Bedenler en başından beri İslami bir kimliğin önemli parçası olarak görülmüş ve üzerine mücadeleler verilmiştir. Hatta erken Cumhuriyet döneminde bedene ilişkin tartışmalarda idama kadar giden süreçlerin yaşandığı vakidir. Bir insanın -din adamı olsa dahi- kılık kıyafeti üzerindeki değişiklikleri reddetmek adına ölümü göze alması ya da bir diğerinin fötr şapka takmamak için 15-20 yıl boyunca evinden hiç çıkmaması bugün zihinlerin alabileceği bir şeymiş gibi görünmüyor. Ancak burayı anlamak bedene ilişkin en azından Türkiye özelinde yürütülecek tartışmada hayati önemdedir. Bu insanlar neden benimsenen yeni ekonomik modele, medreselerin kapatılmasına ya da milletler arası takvim ve saatin, yeni rakamların kabulüne itiraz için değil de şapka kanununa muhalefet için ölümü göze aldılar?

İslami kimlik açısından 'İslami olan'ı tarif ederken kullanılan önemli vasıtalardan biri beden iken İslami olmayanı tanımlarken de bedenler önemli olmuştur. Çünkü beden, benlik üzerinde etki gücü en doğrudan ve en somut olan bir varlıktır. Büyük ekonomik trasformasyonların ya da siyasal ve toplumsal devrimlerin insan üzerindeki tedrici etkilerini beklemektense ontolojik olarak insanın ta kendisi sayabileceğimiz bedenlere bakmak birçok kez daha makul olabilir ve abartısız denilebilir ki bedene ilişkin kişinin kendi tasarrufları ya da dış kaynaklı tasarruflar

[5] https://osmanygt.files.wordpress.com/2012/06/iskilipli-atif-hoca-frenk-mukallitligi-ve-sapka.pdf (Erişim: 20.08.2016)

kimlik de dâhil olmak üzere hemen her meselede değişimleri haber verebilir. Üstelik değişmediğini iddia eden hamillere sahip olsa bile. İslami kimlik açısından Türkiye'de de durum biraz böyledir. Her şeyin aleni biçimde değiştiğinin görüldüğü ve kimi zaman hayıflanıldığı bir ortamda beden, pek de değişilmediğini ve 'doğru model'le kurulan bağın hala korunabildiğini göstermek için etkin biçimde işe koşulmuştur. Bu noktada bir kadın için örtülü olmak, bir erkek için sakal bırakıp, namaz gibi bedensel ve görünür bir pratiği icra etmek 'doğru model'le kurulan en önemli bağ olabilmektedir.

Toplumsal algının da bu yönde olduğu görülmektedir. Katılımcılara Türkiye'de İslami temelde bir devlet ve toplum düzeni yaratmak isteyen kökten dinciliğin yükseldiği iddiasının sorulduğu Türkiye genelindeki bir araştırmada, katılımcıların %32'si buna katıldığını söylemiş ve bu grubun içinde %34,6'lık bir oran bunun gerekçesi olarak örtülü kadın sayısının artışını göstermiştir. Diğer ibadet ve pratiklerin artışının sebep görülme yüzdesi ise %2-3 seviyelerindedir (Çarkoğlu ve Toprak, 2006).

İslami kimliğe ilişkin süreç içerisindeki dönüşümleri görebileceğimiz en pratik ve işlevsel alanlardan birisi bedenlere ilişkin olandır. Her yerde hazır ve nazır biçimde, olanca görünürlüğü ve somutluğuyla tartışma konusu olmaya yatkın biçimde bekleyen bedenler hem İslamcılar hem de muarızları açısından önemsenmiştir. Ekonomi, siyaset, kültür gibi herkesin harcı olmayan konuların tartışılmasının zorluğu yanında üzerinde konuşmak için çok da birikim gerekmeyen bedenler, hem karşıtlarla kurulan münasebetlerde hem de İslami hareketin kendi içindeki muhasebelerde kolayca gündemin ilk sıralarına tırmanabilmiştir. İslami olanla olmayanı ya da seküler olanı ayırmada kullanılan bu önemli ölçü, bir sürece, sekülerleşme sürecine ilişkin değerlendirmelere de kaynaklık edebilir.

Bu minvalde çalışma temelde, *İslami hareketin yeşerdiği 1970'lerden, 2000'li yıllara gelen ve İslamcıların siyasal-toplumsal hayatı dönüştürmeye talip oldukları bu süreçte, İslami kimliğin sekülerleşip sekülerleşmediğini sorgulamaktadır.* Çalışmanın amacında belirtilen İslami kimliğin dönüşümü meselesi sekülerleşme bağlamında irdelenecektir. Sekülerleşme ise neo-liberal ekonomiye entegre olma ya da verili düzene uyma gibi geniş kapsamlı yaklaşımlardan ziyade İslami kimlik açısından çok daha doğrudan tezahürleri olan bedensel görünüm ve

pratiklerin mikro deneyimleri düzeyinde ele alınacaktır. Bu çalışma makro bir dönüşümün mikro parametrelerine odaklanmıştır. Alt problemler ise şöyle sıralanabilir:

1- İslami canlanma dönemi olarak adlandırılan 1970'lerle birlikte İslami kimliğin oluşumunda beden nasıl bir rol üstlenmiştir?
2- Bu yeni oluşumda bedenin rolü cinsiyetlere göre değişkenlik göstermiş midir? Erkek ve kadın aktörlerin kimlik oluşumunda bedenin yeri nedir? Ortak ve ayrılan taraflar nelerdir?
3- İslami aktörlerin kendi bedenleriyle ve 'diğerlerinin' bedenleriyle kurduğu ilişki nasıl bir toplumsal görünüm yaratmıştır? Bu dönemde İslami harekette görülen cemaatsel yapılanmada bedenlerin etkisi var mıdır?
4- Bu yeni oluşumda beden hangi boyutlarıyla (simgesel, performatif, pedagojik) sürece dâhil edilmiştir? Bu boyutlarda değişmeler olmuş mudur? Olmuşsa hangi şartlar altında gerçekleşmiştir? Bu değişim İslami kimlik üzerinde nasıl etkiler bırakmıştır?
5- 1980'lerin ikinci yarısından itibaren oluştuğu ileri sürülen 'siyasallaşma ve kamusallaşma' sürecinde bedene atfedilen rollerde ve önemde bir değişme olmuş mudur? Olmuşsa bu değişimde cinsiyetlere göre farklılaşma yaşanmış mıdır?
6- 1980'lerin ikinci yarısında başlayan bu yeni süreç dördüncü maddede belirtilen boyutlarda (simgesel, performatif, pedagojik) bir değişime neden olmuş mudur? Olmuşsa bunun kimlik düzlemindeki tezahürleri nasıl gerçekleşmiştir?
7- 1990'ların sonunda yaşanan 28 Şubat süreci İslami aktörlerin kendi bedenleriyle kurduğu ilişkiyi etkilemiş midir? Eğer etkilemişse bu etkinin kimliğin dönüşümüne etkisi nasıl olmuştur?

6.Çalışmanın Yöntemi ve Organizasyonu

Belirtilen amaçlara ulaşabilmek ve soruları yanıtlayabilmek için süreci takip edebileceğimiz önemli kaynaklar olan romanlar üzerinden bir okuma yapılacaktır. Romanlar bu uzun erimli süreci değerlendirebileceğimiz önemli araçlardan birisidir.

"Tarihi, siyasi ve sosyolojik çalışmalar yaşanan zamanın olay ve eğilimlerini kayıt altına alırken, edebiyat metinleri, tarihin akışında unutulmuş olanı hatırlar" (Seyhan, 2014: 16). Seyhan'ın sözlerine şunu da ekleyebiliriz: "Edebiyat metinleri unutulanları sosyal bilimcilere hatırlatır." Edebiyat metinleri sınırları daha dar ve zamansal aralığı daha sınırlı çalışmlarda örneğin bir etnografinin sağlayacağı kadar bol ve derinlikli malzemeler sunmayabilir. Ancak bu çalışma gibi bir 'sürece' odaklanıldığında etnografinin sağlayamayacağı pek çok veriyi bize sunar. Daha önce yapılan çalışmalar İslami kimliğin izlenmesinde romanların ne kadar verimli kaynaklar olduğunu göstermiştir (Yılmaz, 2000; Çayır, 2008; Derin, 2010; Muslu, 2010; Köse, 2014; Bulut, 2015). Bu çalışmaların da gösterdiği gibi İslami romanların yazarları da anlattıkları kahramanlar gibi İslami çevrelerden gelir ve çoğu zaman otobiyografik ya da biyografik nitelik taşır. Örneğin Şule Yüksel Şenler *Huzur Sokağı* romanında Feyza'nın kendinden izler taşıdığını belirtir. *Yalnız Değilsiniz* ve *Öz Yurdunda Garipsin* romanlarında yazarlar kendilerinin hikâyelerini anlatmasalar bile kahramanların biyografilerine dayandıklarını ve kendilerinin sadece tercüman olduklarını belirtirler. *Halkaların Ezgisi* romanının kahramanı Nisa'nın yaşadıkları romanın yazarı Halime Toros'un yaşadıklarından, *Mızraksız İlmihal* romanının kahramanı İrfan'ın yaşadıkları yazar Mehmet Efe'den çok da bağımsız değildir. Romanın hem yazarı hem de kahramanının İslami çevrelerden geliyor olması çok yönlü bir okumaya imkân verir. Bir yandan İslami çevreden gelen yazar üzerine bir okumaya diğer yandan ise İslami çevreden gelen roman kahramanlarının deneyimlerinin okunmasına yardımcı olur. Romanlar yazarlarının görüşlerinin aksettiği bir alan olduğu gibi İslami öznelerin deneyimlerini aksettiren bir mecra olarak da görülebilir. Seçilen romanların önemli bir özelliği ise gündelik hayatın sıradan temsilleri olmaktan ziyade yazılmaya başladıkları zamandan itibaren kırk yıllık süre içinde İslami kimlik açısından ya da İslamcılar açısından önemli olaylara, dönüm noktalarına tanıklık etmesidir. Çoğu zaman tanıklıkla da yetinmeyen romanlar; içerdiği tartışmalar, diyaloglar, iç muhasebeler, çatışmalar ve uzlaşmalarla birlikte önemli detayların hafızlardan silinmesini de önler. Bedenler açısından ise romanlar, -örneğin İslami dergiler üzerinde görseller üzerinden yapılan incelemelerde olduğu gibi- dış görünüşe ait renk, biçim, uzunluk-kısalık gibi nicel verilerin dönüşümünü veren kaynaklar olmaktan öte bu çalışmanın amacına daha

uygun biçimde, öznelerin kendi bedenleriyle -hatta başkalarının bedenleriyle- kurdukları karmaşık ilişkileri ve bu ilişkilerin dönüşümünü inceleme fırsatı tanıyan veriler sunar.

İslami romanların bir profilini çıkarmak yapılacak analize de yardımcı olacaktır. Ancak kırk yılı aşkın süredir devam eden yayın hayatıyla İslami romanlarla ilgili tespitlerde birtakım güçlükler de mevcuttur. Bu süre zarfında İslami roman başlığında değerlendirilebilecek pek çok roman kaleme alınmıştır. Ancak bunların bir kısmı sadece bir baskıda kalarak kaybolmuştur. Bazen de bir yazar sadece bir defa roman yazmış sonra ya farklı edebiyat kollarında edebi yaşantısına devam etmiş ya da edebiyatla ilgisini kesmiştir. Ayrıca İslami harekete mensup olmadığı halde konu açısından 28 Şubat gibi olayları konu alan yazarlar da olmuştur. Böyle olunca kırk yılı aşan bu süre zarfında kaç tane İslami roman yazıldığını tespit etmek güçleşmektedir. Sadece popüler romanların sayısının bile beş yüzü aştığı belirtiliyor (Akçay, 2006: 11). Fakat burada popüler roman kapsamına hangi romanların alındığı belirtilmediği için bu tespit de netlikten uzaktır. Bu karmaşanın içerisinde İslamcı çizgiden gelen, dindar kimliğiyle tanınan yazarların yazdığı 315 tane roman tespit edilmiştir. Bu rakam bahsedilen sebeplerden dolayı tam doğruyu yansıtmama ihtimali taşısa da aşağıdaki dönemler bazında yapılmış tabloyla birlikte önemli veriler de sunmaktadır.

Dönemler (10'ar yıllık periyotlar)	Kadın Yazarlar Tarafından Yazılan Roman		Erkek Yazarlar Tarafından Yazılan Roman		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
1970	1		22	%95	23	%7
1980	8	%15	45	%85	53	%17
1990	33	%26	95	%74	128	%40,5
2000	52	%47	59	%53	111	%35,5
Toplam	94	%30	221	%70	315	%100

315 romanın 23'ünün (%7) yazıldığı 1970 dönemi İslami romanların yazılmaya başlanıp ilk örneklerinin verildiği ve hidayet romanı olarak adlandırılacak türün ortaya çıktığı dönemdir. Bu dönem İslami romanların kapsamının, tematik

özelliklerinin belirlendiği dönemdir. Daha sonraki dönemlerdeki romanların oluşumunda doğrudan etkili olmuştur. 90'lı ve 2000'li yıllarda yazılan İslami romanlarda buraya olumlu ya da olumsuz anlamda göndermeler bulunur. Bu dönemdeki romanların birisi haricinde (Huzur Sokağı) hepsini erkekler yazmıştır; fakat en etkili olanı *Huzur Sokağı* romanıdır. Bu dönem romanları hidayet romanı çizgisinde kalarak romanların bazı kahramanlarının idealize edilmiş diğer kahramanlar aracılığıyla doğru yolu -İslam yolunu- bulmalarını anlatır.

Romanların %17'sinin yazıldığı 80'li yıllarda önemli değişiklikler olmaya başlar. Yine hidayet romanı çizgisi hâkimdir. Fakat birincisi kadın romancıların yazdığı roman sayısı artar, ikincisi özellikle 80'li yıllarla birlikte başlayan üniversitede başörtüsü tartışması bu romanlara yansır. Daha önceki dönemde de romanlar şehirde geçmektedir; fakat bu dönemde özellikle üniversitelerde yaşanan olaylar ana konu haline gelir. Elbette bir yandan da bir önceki on yılda oluşturulmuş gelenek varlığını sürdürmektedir. Bu romanlarda kamusal alan netliğe kavuşturulur. Bunlar üniversiteler, yurtlar, okullar gibi devlet denetiminde mekânlardır ve kamusal alanla ilgili temel tartışmalar bu romanlarla başlar. Baş kahramanlarını üniversiteye giden kız öğrencilerin oluşturduğu bu romanlarda hem bu öğrencilerin mücadelesi hem de onların diğer arkadaşlarına İslami bir yaşam tarzını tebliğ etme faaliyetlerine şahit olunur.

90'lı yıllar İslami romanlar açısından en verimli dönemdir. Daha önceki yazarlar bu dönemde de roman yazmayı sürdürürken bir yandan da doğumu 1960'lı yıllara rastlayan gençlik dönemlerini 80'lerin hararetli ortamında geçirmiş bir nesil roman yazmaya başlar. Bu dönemdeki romanlara *öz eleştiri* romanı adı verilir. Çünkü bu romanlarda 70'li ve 80'li yılların İslami çizgisinin eleştirildiği ve yeni kimliklerin oluşturulduğu bir dönemdir. Eleştirel çizgideki bu romanlar İslami kimlikte bir kırılmanın da anlatıcıları olarak görülür. Türkiye'nin Özal politikalarının etkisinde olduğu dönemleri yansıtan bu romanlarda 70'li ve 80'li yıllarda tartışılması dahi düşünülmeyen hayatı yönlendiren motivasyonun ne olacağı konusu tartışmaya açılmıştır. Dinin temel referans noktası olma noktasında yeri eskisi kadar sağlam değildir. Bu dönemde de hidayet romanı çizgisi varlığını sürdürür fakat eleştirel tavır ve sorgulamalar da görülür. Kadın roman yazarlarının ağırlığının yavaş yavaş hissedilmeye başlandığı bu dönemde hidayet romanlarının estetik ve roman tekniği

açısından dikkate almadıkları noktalara dikkat edilmeye başlandığı, toplumsal mesaj kaygısının sürdürülmekle beraber estetik kaygıların da göz ardı edilmediği görülür.

90'lı yıllarla başlayan değişiklik 2000'li yıllarda hızını artırarak sürdürür. En göze batan durum ise tabloda görüldüğü gibi bu yıllarda İslami romanların %47'sinin kadın yazarlarca kaleme alınmasıdır. Bunda özellikle 28 Şubat'ın etkisinin olduğu söylenebilir. 28 Şubat'ın en önemli mağduru olan kadınların hikâyeleri yine dindar kadınlarca dile getirilmiştir. Bunun yanında erkeklerin yazdığı 28 Şubat romanları da vardır. 28 Şubat sürecinin hemen akabinde baskı ve sansür gibi çeşitli saiklerle yazılamayan romanlar 2000'li yıllarda İslami hareketten gelen bir partinin iktidarında yazılmaya başlanmıştır. Bu dönemde tek konu 28 Şubat değildir elbette. Özellikle Mevlana, Yunus Emre gibi İslam tarihinde önemli yeri olan şahsiyetleri anlatan popüler nitelikli tarihi romanlar yazılmış ve oldukça fazla ilgi görmüştür. Fakat bu romanlar, ticari niteliklerinin ön planda olması ve yazarlarının diğer İslami romanların yazarlarının aksine İslami kimliğiyle tanınan yazarlar olmaması nedeniyle çalışmanın dışında tutulmuştur.

İslami romanların %76'sının yazıldığı 1990 sonrası dönem büyük değişimlerin de habercisi olan bir dönemdir. Romanların sayıca çokluğu teknik imkânların artması kadar bu değişimin sancılarından da kaynaklanır. Bununla birlikte bu durum önceki dönemlerin önemsizliğini göstermez. Bilakis 70-80 dönemi romanları İslami romanların omurgasının oluştuğu eserlerdir ve sonrakilerin yazımında hep geriye dönüp bakılan romanlar olmuştur. Öte yandan 70-80'lerde oluşan gelenek kendisini 90'lar ve 2000'lerde sürdürmüştür. Hidayet romanı geleneği bugün hala varlığını sürdürmekte ve önemli bir okuyucu kitlesinin olduğu romanların baskı sayılarından anlaşılmaktadır. Dolayısıyla 90'lardaki öz eleştiri romanlarının, 2000'lerde 28 Şubat romanlarının yanında hep varlığını sürdüren bu romanların kendi içerisinde geçirdiği dönüşümün okunması ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek niteliktedir.

Sonuç olarak tabloda da görüldüğü gibi İslami romanların büyük bir kısmı (%70) erkekler tarafından kaleme alınmıştır. Fakat özellikle 2000'li yıllarla birlikte hissedilen kadın ağırlığı niteliksel açıdan önemlidir. Sayıca erkeklere göre daha az olsalar da kadın yazarlar, özellikle Feminizmle tanışıp onun 'İslami' yorumlarını geliştirmek suretiyle İslami romanlarda önemli bir yere sahip oldular. 2000'li yıllarda

erkek yazarlarla neredeyse eşit sayıya ulaştıkları roman yazımının yanı sıra özellikle öykülerinde 28 Şubat'ı önemli bir konu olarak işlediler.

Bu profil ışığında İslami kimliğin kırk yıllık bir süreçteki serencamını temsil edecek nitelikleriyle daha önceki çalışmalarda da üzerinde sıkça durulan aşağıdaki romanlar yapılacak nitel içerik analizine dahil edilmiştir. Bu metinlerin yanında analizin dikey ve yatay eksendeki derinliğini sağlayabilmek için yeri geldikçe farklı romanlara da göndermelerde bulunulmuştur.

- Hekimoğlu İsmail (Minyeli Abdullah)
- Şule Yüksel Şenler (Huzur Sokağı)
- Rasim Özdenören (Gül Yetiştiren Adam)
- Mehmet Zeren (Öz Yurdunda Garipsin I,II ve III. Kitaplar)
- Üstün İnanç (Yalnız Değilsiniz)
- Şerife Katırcı Turhal (Müslüman Kadının Adı Var)
- Mehmet Efe (Mızraksız İlmihal)
- Halime Toros (Halkaların Ezgisi)
- Ahmet Kekeç (Yağmurdan Sonra)
- Yıldız Ramazanoğlu (İkna Odası)
- Sibel Eraslan (Saklı Kitap)
- Mehmet Zeren (Öz Yurdunda Garipsin IV. Kitap)

Nitel içerik analizi sosyal bilimlerde anlayıcı-yorumlayıcı paradigmaya dâhil olan yöntemlerden birisidir. Diğer nitel analizler gibi öznelliğin ağır bastığı, sonuçları itibariyle sınırlı bir alanda hareket imkânı tanıyan bir yöntemdir. Özellikle iletişim alanında kullanılan nicel içerik analizi yöntemiyle birlikte sosyoloji, antropoloji, psikoloji gibi diğer alanlarda da yaygınlığı artış göstermektedir. Özellikle basılı-yazılı materyalleri (resmi metinler, kartpostallar, broşürler, gazete ve dergiler, romanlar vb.) analiz için kullanılan bir yöntemdir. İçerik analizi genel olarak bir metinde "söylemin görünen, kolayca yakalanan, sergilenmiş ve ilk bakışta algılanan içeriği yerine, gizil, üstü örtülü içeriğini ortaya çıkarmayı sağlamaktadır… Dolayısıyla içerik analizi… bireyi görünmeden etkileyen öğelerin belirlenmesine yönelik ikinci bir okumadır" (Bilgin, 2014: 1). İçerik analizi Gökçe'nin Früh'ten aktardığı üzere "araştırmacı tarafından tanımlanmış araştırma sorusu açısından önem arz eden anlam içeriklerine odaklanan bir arama ve tarama stratejisi" (Gökçe, 2001:

25) ya da her türlü sözel ve yazılı verinin araştırma problemini aydınlatacak şekilde sınıflandırılması, özetlenmesi, veriler içerisindeki belirli değişkenlerin veya kavramların ölçülerek anlamlandırılması amacıyla kategorilere ayrılması olarak" (Arık'tan akt.: Demirci ve Köseli, 2009: 344) tanımlanabilir.

Nitel içerik analizi birden fazla metnin analiz edileceği çalışmalar için uygun bir yöntemdir. Nicel içerik analizinden farklı olarak kelime ya da kavrama dayalı bir frekans analizi olmaktan çok analiz edilen farklı metinlerdeki ortak ve farklı söylemleri ayırt etmeye yarayan bir yöntemdir. Nicel ve nitel içerik analizinin farkları şöyle özetlenebilir (Zhang ve Wildemuth, t.y.)[6]:

- Nicel içerik analizi genelde kitle iletişim alanındaki içeerikleri saymak için kullanılırken nitel analiz görünen mesajın altındaki anlamı keşfetmek için öncelikle antropoloji ve sosyoloji gibi alanlarda kullanılır.
- Nicel içerik analizi, teorilerden ve önceki deneysel araştırmalardan ortaya çıkan soruları veya hipotezleri test etmeye çalışan bir tümdengelimsellik sergiler iken nitel içerik analizi verilerden çıkarılmış başlıkları ve konuları temel alan bir tümevarımcılığı benimser.
- Nicel içerik analizinde veriler istatistiksel çıkarım sağlamak amacıyla rastgele örnekleme veya diğer olasılıksal yaklaşımlarla seçilirken nitel içerik analizi nitel paradigma gereği temsil iddiası olmadığı için net bir örneklem üzerinde durmaz; fakat ele alacağı içeriği belirlemede de tamamen keyfi davranmaz. Burada esas olan çalışmanın amacına ve sorusuna uygun metinleri seçmek esastır. Bu yönüyle 'amaçlı örneklem'e yakın olduğu söylenebilir.
- Nicel yaklaşım farklı istatistik metotlarıyla sayısal veriler üretirken nitel içerik analizi genellikle tanımları veya sosyal dünyayı nasıl gördüklerine ilişkili olarak öznelerden edindikleri izlenimleri tipleştirirler. İstatistiksel anlamlılıktan çok olayın anlamlar zincirine odaklanır.

İçerik analizi araştırmacıya bazı önemli imkânlar ve avantajlar sunar (Bal, 2013; Demirci ve Köseli, 2009):

- Direkt olarak materyaller vasıtasıyla iletişimle ilgilenir ve böylece sosyal

[6] https://www.ischool.utexas.edu/~yanz/Content_analysis.pdf. Erişim Tarihi: 15.01.2017

etkileşimin merkezinde yer alır.

- İçerik analizi, her türlü metnin/metinlerin içeriğini sistemli bir okumayla daha iyi anlamayı kolaylaştırır. Çok değerli tarihsel ve kültürel anlayışlar sağlayabilir.
- Resmi belgelerden edebi metinlere kadar metinlerin temel ve alt temalarını ortaya koymaya yardımcı olur.
- Metin içerisinde açık ya da örtük ifade bulan ideolojileri anlaşılır hale getirir.
- İnsanın karmaşık düşünce sisteminde kullandığı dile, daha derinden bakış açısı sağlar.

Bir nitel içerik analizi çalışmasında kategoriler ve bu kategorilere ilişkin kodlama en önemli noktalardır. Bu noktalar araştırmanın temel amacı netleştikten sonra bu amaca göre belirlenir. Kategoriler önceki araştırmalardan yararlanılarak ya da verilerden ve amprik gözlemlerden elde edilebilir.[7]

Kategori (sınıflandırma) sistemi :

1- Bir ölçek sunmaktadır ve bu ölçek araştırma sorusu açısından önemli olan noktaların metinden seçimini belirlemektedir.
2- Sınıflandırma sistemi üzerinden sosyal gerçek yapılanmakta, düzenlenmektedir.
3- Sınıflandırma sistemi sosyal gerçeğin elemanlarını belli kriterlere göre birbirinden farklılaştırarak gruplandırmakta ve bu süreçte araştırma sorusu açısından dikkate alınmayan anlam farklılıkları analiz dışı bırakılmaktadır. (Gökçe, 2001: 46-47).

Bu çalışmada da daha önceki çalışmalardan ve romanlardan elde edilen verilerden hareketle 1970'lerden günümüze değin gelen süreçte yukarıdaki tablo ve açıklamalar doğrultusunda her on yıllık dönemi temsil eden bir ana kategori ve bu kategorinin alt kategorileri oluşturularak karşılaştırma yoluna gidilmiştir. Çalışma boyunca önceden oluşturulan kategoriler kullanıldığı gibi metinlerden elde edilen veriler ışığında bu kategoriler çoğaltılmış ya da azaltılmıştır. Her roman için ayrı bir

[7] https://www.ischool.utexas.edu/~yanz/Content_analysis.pdf. Erişim Tarihi: 15.01.2017

analiz yapmak yerine her on yıllık periyodu temsil eden üç romanı içine alan dönemsel bir analiz tercih edilmiştir. Son kertede çalışmanın amacında belirtilen İslami 'bedenselleşmiş öznenin' kuruluşu ve ilerleyen periyotlarda değişime uğrayan yapısı, bu değişimin nasıl gerçekleştiği bu kategoriler ışığında tespit edilmeye çalışılmıştır. Temel sistematik, analizin ayrıldığı dört dönem için iki ayrı kategori ve bunların alt kategorileri şeklinde oluşmuştur. Dönemlerde öncelikle kadın ve erkeklerin 'bireysel beden'leri üzerinde durulmuş; daha sonra bu bireysel bedenlerlerle kurulan ilişkilerle şekillenmiş ve bu şekillenme ışığında dışarıyla kurulan ilişkilere de yön verici olan bir 'toplumsal beden' anlayışı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çalışma dört ana bölümden oluşmaktadır. İlk üç bölümü teorik ve kavramsal çerçeve oluşturmaktadır. Dördüncü bölüm ise analiz kısmına ayrılmıştır.

Birinci bölümde, çağdaş sosyolojik teoride bedenin ele alınışı sosyal inşacılık, fenomenoloji ve yapılaşma teorisi çerçevesinde diyalektik bir tartışmaya tabi tutularak, modern toplumda bedenselleşmiş özne fikrinin oluşumunun teorik temelleri sergilenmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde modern toplumda bedenin nasıl karşılık bulduğu, hangi yönlerinin ön planda olduğu ele alınmıştır. Bedenin içine ve dışına odaklanan bu tartışma modern toplumda bedenselleşmiş özne fikrinin oluşumunu kavramsal ve pratik olarak ortaya koymaya yöneliktir. Psikoloji, siyaset, edebiyat, hukuk gibi farklı alanların bu oluşuma katkıları veya tanıklıkları irdelenmiş ve bedenselleşmiş öznenin ne olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölüm Türkiye'de beden tartışmasına odaklanmaktadır. Bunun için öncelikle İslam'ın bedene bakışı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Phillip Mellor ve Chris Shilling'in *dini habitus* kavramından yararlanılarak İslam temelli *bedenselleşmiş özne* fikrinin nasıl oluştuğu ve deneyimlendiği ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bölümde ele alınan bir diğer husus Cumhuriyet tecrübesinin kendi bedenselleşmiş özne tasavvurunu ortaya koyuşudur. İslam'ın ve Cumhuriyet'in bedenler üzerindeki karşılaşmasının İslami çevreler açısından ürettiği/üretebileceği sakıncalar ve bunun adlandırılması bölümde irdelenen bir başka konudur. Son olarak ise romanların Türkiye özelinde bütün bu tartışmalar ışığında sunabileceği imkânlar değerlendirilmiştir.

Dördüncü bölümde seçilen romanlar analiz edilmiştir. Bu bölüm kendi içinde dört kısma ayrılmıştır. Bu dört kısım 1970'lerle birlikte ivme kazanan İslami hareketin günümüze değin gelen süreçteki gelişimini etkileyen ana olaylar göz önünde bulundurularak oluşturulmaya çalışılmıştır. Birinci kısım 1970'lerde ve 1980'lerde yazılan romanlarda bedenin bedenselleşmiş özne ve *dini habitus* kavramları bağlamında hangi boyutlarda ele alınarak inşa edilmeye çalışılan bir anlayışı ve bunun deneyimlenmesini ortaya koymaktadır. İkinci kısım 1980'lerin ikinci yarısıyla birlikte özellikle üniversiteler ve kadınlar etrafında gelişen kamusallaşma deneyimiyle oluşan duruma bedenler açısından odaklanmaktadır. Üçüncü kısım 1990'larla birlikte oluşan ve 'bireysel Müslümanlık' olarak adlandırılan anlayışla birlikte bedenin İslami çevreler nazarındaki yerini incelemektedir. Son olarak dördüncü kısım ise 28 Şubat'la başlayan ve 2000'lerin ilk on yılına kadar olan süreçte yaşanan gelişmelerin beden tartışmalarına getirdikleri ve götürdükleri üzerine bir analiz yürütmektedir.

I. BÖLÜM: SOSYOLOJİ TEORİLERİNDE BEDEN: 'BEDENSELLEŞMİŞ ÖZNENİN' TEORİK İNŞASI

Klasik sosyoloji geleneğinde beden, toplumsal kuramların içinde yer edinse de bu, bedenlerin o dönemlerde sosyolojide ayrı bir alt disiplinin inceleme konusu olmasına yetmemiştir. Bedenin sosyolojik teori içerisinde müstakil bir yer edinmesi çağdaş sosyoloji kuramlarıyla birlikte olur. Bu durumu sağlayan farklı etmenlerden söz etmek mümkündür. Feminizmin müstakil bir alan olarak gelişmesi, tüketim kültüründe postmodern beden anlayışının yükselişi, demografi alanındaki gelişmeler, teknolojik gelişmelerin sebep olduğu anlam krizleri, tıbbi teknolojilerin gelişmesiyle yaşanan (kürtaj, kök hücre, organ nakli vb.) etik tartışmalar bunların başlıcalarıdır (Williams & Bendelow, 1998; Turner, 1991a; 1997). Daha özet bir söyleyişle *modernizm, postmodernizm* ve *feminizm* bedene olan ilginin artması ve sosyal teorinin gündemine oturmasında önemli olan üç temel faktör olarak anılabilir (Frank, 1991).

Çağdaş sosyolojik teorinin beden konusundaki hassasiyetini oluşturan durum ise bedenin hem modernist hakikat istencinin farklı pratiklerle sergilenme sahnesi olması hem de aynı derecede kültürel göreceliğin de sergilenebildiği bir sahne olmasıdır (Frank, 1991). Beden, bir yandan modern ideolojilerin istemlerinin üzerinde sergilenebileceği pratik bir görünürlük alanı sunarken aynı beden bu ideolojilerin sabitelerine karşı durma için de potansiyel taşımaktadır. Bu gelişmeler sonucunda bedenin sahip olduğu potansiyeller gün yüzüne çıkar. Ona çok farklı anlamlar yüklenmeye başlar ve bu anlamların her biri farklı çalışmaların temeli haline gelir. Beden; ete kemiğe bürünmüş organik bir varlık, toplumun doğal bir sembolü, dünya içinde bir varlık olduğumuzun ilk alameti, iktidar/bilgi teknolojilerinin söylemsel ürünü, rasyonel bilincin kurucu temeli, kişilik ve kimliğin fiziksel aracı, kendisinden sosyal yapı, kurum ve organisazyonların türediği bir temel olmak (Williams & Bendelow, 1998) gibi çok farklı anlam kategorilerini içerebilen bir varlıktır artık. Öyle ki 1945'lerden 1990'lara kadar geçen süre içerisinde beden sosyolojisi kapsamında değerlendirilebilecek irili ufaklı çalışmaların sayısı beş yüz'ün üstündedir (Berthelot, 1991).

Çağdaş sosyolojide bedenle ilgili temel tartışmaların olduğu bu bölüm üç

kısımdan oluşmuştur. Bedenle ilgili her gün gelişen literatürün boyutuna bakılırsa üç kısım yetersiz gibi görünebilir. Ancak bu bölümün amacı çağdaş sosyolojideki bedene ilişkin bütün yaklaşımların bir dökümünü yapmak değildir. Böylesi bir döküm için müstakil bir çalışma gereklidir. Bu bölüm, çağdaş sosyolojide bedene ilişkin bakışa yön veren üç anlayışı diyalektik biçimde ele alma niyetindedir. Sosyal inşacılık, fenomenoloji ve yapılaşma, çağdaş sosyal teoride bedenin taşıyıcı kolonları işlevini görür. Diğer yaklaşımların bedene ilgisi bu üç bakışın etkisiyle anlaşılabilir. Daha sonraları sağlık sosyolojisi, hastalık, kadın bedeni, tüketim, kozmetik, bedenle ilgili teknolojik gelişmeler, yaşlılık, ölüm, organ nakli, nüfus çalışmaları, cinsellik, toplumsal cinsiyet, din, hukuk, çalışma sosyolojisi üzerine yapılan ve bedenle doğrudan ya da dolaylı olarak bağlantı kurulan çalışmalarda bu üç yaklaşımın damgası görülür. Önümüzdeki üç kısım birbirinin kronolojik ardılı olduğu için değil diyalektik okumaya elverişli olması için belirtilen sırayla sunulmuştur. Bu okuma biçimi çağdaş sosyolojinin bedene yaklaşımı için önemli verimler sunmuştur. Bu gün tedavülde olan birçok çalışma bu verimlerin eseridir.

1.1. Sosyal İnşacılık ve Beden

Bedenin sosyolojinin ilk dönemlerinde göz ardı edilmesi, onun doğal dünyanın bir parçası sayılarak kültür bilimi olan sosyolojinin ilgi alanından ırak tutulmaya çalışılmasıyla yakından ilgilidir. Öte yandan doğa bilimlerinin altın çağını yaşadığı bu zaman dilimi, amprik olana atfedilen önemin zirveye ulaştığı ve sosyo-biyolojinin etkisiyle insan davranışları üzerinde etkin olan bir beden fikrinin ön plana çıktığı bir dönemdir. Bu anlayış genel olarak natüralist yaklaşım olarak anılır. Sosyal bilimlerin onulmaz bir yarası gibi görünen kültür ve doğa ayrımı en çok bu yaklaşımda kendisini belli eder. Natüralistlere göre beden insanın doğayla ortak noktasını teşkil eder. İnsanın doğayla benzeşebileceğinin dahası doğaya ait bir varlık olduğunun kanıtları insan bedeninde saklıdır. Dolayısıyla akıl ve ruh ise onun kültürle birleşen, insana insan olduğunu hissettiren yönü olarak algılanır. Naturalist yaklaşım açısından beden fiziki dünyanın bir parçası olsa da en genel anlamda kültürel dünya olarak adlandırabileceğimiz evreni şekillendirmeye muktedirdir. (Shilling, 2003: 56-60). Farklı çalışma alanlarında natüralist yaklaşımın etkisi önemli derecede hissedilmiştir. Bu konuda en önemli alanın kadın çalışmaları olduğu söylenebilir. Kadınların, özellikle bedenlerinden kaynaklı ‘arazlarının’ –hormonlar

veya çeşitli sıvılar- onların erkeklerin hâkim olduğu alanlarda –özellikle iş dünyasındaki kritik noktalarda, yönetim kademelerinde- bulunmaları ve oralarda aktif görevler almalarına engel teşkil ettiği düşüncesi yaygındır. Rasyonel karar alma mekanizmalarının en yoğun biçimde işlediği iş dünyasında bedenlerinin hormonal varlığı, kadınların karar alma noktasında rasyonelliklerini zedeleyecek unsurlar olarak görülmüştür ve bu nedenle de bu konumlardan uzak olmaları talep edilmiştir. Feminist çalışmaların üzerinde durduğu en önemli noktalardan birisi kadınların bedenlerinden kaynaklı nedenlerle toplumsal hayattan uzak tutulması olmuştur.

Bedenler hakkında naturalist bakış açısı, zaten öteden beri bir şekilde devletler, dinler, sosyal sistemler tarafından şüpheyle yaklaşılan insan bedeninin üzerindeki çekinceleri daha da artırır. Toplumsal varlığın önemli bir belirleyeni olarak biyolojik varlığın ön plana çıkması, öncelikle biyolojik varlıklarıyla –çocuk doğurmak, onları beslemek vs.- tanımlanan kadınlar üzerindeki dikkatleri daha da belirginleştirmiştir. Özellikle bazı feminist düşünürler 'biyolojik varlığıyla tanımlanan kadın' fikrinin onun toplumsal yaşamdaki ikincil konumunun önemli bir açıklayıcısı olarak sunmuştur. Örneğin radikal feminizm içerisinde doğa ve kültür ayrımını yeniden güçlendiren gelişmeler yaşanmıştır. Bunu, biyolojik yapılarının kadınları hapsettiğini vurgulayarak yapmışlardır.

Modern zamanlar, biyolojik indirgemeciliğin gelişeceği zemin için verimli şartlar hazırlamıştır. Irk, sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsellik, suçluluk, zekâ gibi konularda önemli teorik açılımlar bu zeminde yükselmiştir. Ancak bu teoriler çoğunlukla muhafazakâr politikaların ekonomik, kültürel kampanyalarına bilimsel meşruiyet sağlama yönünde hizmette bulunmuştur. Bu politikalar ise sömürge halklarının, etnik azınlıklar, işçiler, kadınlar ve engelliler gibi grupların eşitlik haklarının ve taleplerinin reddi yönünde önemli adımlar atmıştır (Weinberg, 2012: 145). Sennet bize bu durumun sadece modern zamanlara has olmadığını göstermiştir. Antik Yunan'da insan vücudu anlayışı farklı sıcaklıklara sahip vücutlar için farklı hakları da beraberinde getirmiştir. Bu farklılık kendisini en açık biçimde cinsiyet farklılıklarında göstermiştir. Kadınların vücudunun erkeklerin vücuduna göre daha soğuk olduğu düşünülmüş ve sıcak beden soğuk bedene göre daha makbul görülmüştür (Sennet, 2002: 27). Dahası köle efendi ayrımında da beden ısısı önemli bir ölçü olarak görülmüştür. Bir tarafta meclislerde hararetli tartışmalar aracılığıyla

vücudu sıcak yurttaşlar, diğer yanda konuşma yetersizliğinden bedeni körelip soğumuş köleler vardır (Sennet, 2002: 36).

Sosyal inşacılar insan bedeninin biyolojik değişmezliği fikrini sürdüren geleneksel bakışı, insanın bedenselliğini söylemsel rejimler tarafından düzenlenmiş hatta üretilmiş bir nesne olarak görerek bir yapısökümüne uğratır (Shilling, 2005: 48). Bedenin doğal yapısının anlam üretmesinin tersine bedenin toplumsal olarak üretilen anlamların alıcısı olduğunu vurgular. Dünyayı bilmek için en iyi araçların duyular olduğunu vurgulayan amprizmin aksine sosyal inşacılık bu duyuların güvenilirliğinden kuşku duyar ve bizim dünyayı anlama ve kavrama biçimimizi belirleyen şeyin içinde yetiştiğimiz kültür ve orada edindiğimiz dil olduğuna inanır (Burr, 2012).

Biyolojik indirgemeye karşı ilk itirazlar antropologlardan gelmiştir. Franz Boas 'ilkel' halklar üzerine geliştirilen biyoloji temelli ilkellik söylemine karşı, onların biyolojik yapıları ile Avrupalılar arasında sayısız benzerlik olduğunu ve Avrupalı olanla olmayan arasındaki farkın ancak kültürel ve sosyal gerekçelerle açıklanabileceğini savunmuştur (Weinberg, 2012: 145). Bir başka antropolog Marcel Maus (2005), *Techniques of The Body* (Beden Teknikleri) adlı makalesiyle sosyal inşacılığın ilk örneklerini sunar. Maus'a göre beden teknikleri cinsiyete, yaşa ve yeteneğe göre değişim gösterir. Bunlar bedene biyolojik manada kazınmış olmaktan çok edinilmiş tekniklerdir ve dolayısıyla sosyolojiktirler. Her iki cinsiyet veya her yaş dönemi bir eğitim sürecinin sonucunda bedenini kullanmayı öğrenir. Mauss gündelik hayatta pek de dikkati çekmeyen en basit bedensel hareketleri – örneğin otostop çeken bir kadın ve erkeğin el hareketleri arasındaki fark- sosyolojik bir dikkatle incelemeyi tavsiye eder. Cinsiyete, topluma/millete, yaşa ve eğitime bağlı olarak değişim gösteren çok basit nitelikli bedensel hareketleri ya da basit olmasa da dikkat edilmeyen bedensel durumları –hangi elin daha çok kullanıldığı gibi- sosyolojiyle birlikte diğer komşu disiplinlerin ilgi göstermesi gereken durumlar olarak dikkate sunar. Afrikalı bir yerlinin uyuma biçimi, bir Hintli atlet ile Japon atletin koşma biçimleri, Alman askerle Fransız askerin adımlama şekilleri, kadın ve erkeğin dans etme biçimleri arasındaki benzerlikler ve farklar gibi hususlar üzerinde durarak bunlar üzerine yöneltilecek sosyolojik bakışlara ön ayak olmaya gayret gösterir.

Sosyal inşacılar bir yandan biyolojik temelciliği şiddetle eleştirirken bir yandan da bir kısmı sosyal hayatın doğasına ilişkin görüşlerini desteklemek için temelci (foundationalist) argümanları kullanmışlardır. İnşacılar, sosyal bilimlerin; toplumsal eylem aracılığıyla oluşturulan ve sürdürülen yapılarla ilgili oldukları için insanlık durumunun öznel koşullarıyla da ilgilenmesi gerektiğini savunur. Biyolojinin değerine dokunmadan, insanların kendi yaşamları üzerindeki anlayışlarıyla ilgilenen araştırmalarını inşa edebilecek yollar ararlar. Bu gayretler bedenle ilişkilendiği noktada onun maddi boyutuyla ilgilenmekten çok anlamıyla ya da bedenin içkin olduğu anlamlı eylemlerle ilgilenirler (Weinberg, 2012: 145). Bunların en bilineni Berger ve Luckman'ın çalışmasıdır. Berger ve Luckman (2008), bedenin biyolojik yapısını göz ardı etmeden gündelik toplumsal gerçekliğin inşasındaki yerini belirlemeye çalışırlar.

Onlara göre gelişmiş bir organizma olarak dünyaya gelen büyük memeli hayvanların aksine insan, tamamlanmamış bir varlıktır. Yine hayvanların aksine insanın tamamlanma süreci kendisi dışındaki bir çevreyle etkileşim sonucu gerçekleşir. Hayvanlar dünyaya yüksek düzeyde yönlendirilmiş içgüdülerle gelirler ve kendi içgüdüleriyle mukayyet bir dünyada yaşarlar. Bu dünya, imkânları açısından sınırlıdır ve türe özgülükler içerir. Buna mukabil insan için türe özgü bir dünya yoktur. Çünkü insan tamamlanmamış bir varlıktır ve kendi türüne en uygun çevrenin ne olduğu sorusunun cevabı baştan belli değildir. Bu şartlarda insan kendi dünyasını kendi inşa etmelidir. Bu durum, onun biyolojik yapısından bağımsız olmak bir yana biyolojik yapısının bizatihi bir sonucudur. Böylece insanın dünyadaki durumu karasızlık ve sürekli değişebilirliklerle çevrilidir. Yani dünyayla kuracağı verili bir ilişki sistemi yoktur. Aynı kararsızlık kendi bedeni ile olan ilişkisi için de geçerlidir. Bu karasızlığı uzlaşıya çevirmek için sürekli bir aktivite içerisindedir. 'Beşeri varoluş, insan ile bedeni, insan ile dünyası arasında bir denge kurma faaliyetidir.' Sürekli kendine hâkim olma sürecindeki insan (burada hâkim olma, sınırlama baskılama anlamından çok dünyaya açık bir varlık olmaktan kaynaklı dezavantajları giderme çabası olarak okunmalı), bu süreçte bir dünya üretir ve kendini o dünyada konumlandırır (Berger ve Luckman, 2008; Berger, 1993: 30-32).

En nihayetinde "toplum biyolojik bünyeden hareketle dışsallaşma olgusunda kökleşen bir insan ürünüdür" (Berger, 1993: 35). İnsanın biyolojik ve sosyo-tarihsel

durumu arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur. İnsanın biyolojik varlığı sosyal açıdan mümkün şeylere sınırlar koyabileceği gibi bireyden önce var olan sosyal dünya da aynı şekilde biyolojik açıdan mümkün olanları sınırlandırabilir. Diyalektik, organizma ve toplumun karşılıklı sınırlandırılması şeklinde tezahür eder (Berger ve Luckmann, 2008: 260).

1.1.1. Foucault Etkisi

Sosyal inşacılığa beden sosyolojisi çalışmalarında en önemli katkılar Foucault'dan gelir. Foucault; bedeni, iktidar, bilgi ve söylem döngüsü içerisine yerleştirerek anlamaya ve açıklamaya çalışır: Geleneksel ve modern iktidar biçimlerinin farklılaşması, modern iktidarın bedene ilişkin sürekli bilgi üreten ve bu bilgi sayesinde yeniden üreyen bir yapıya sahip olması, iktidar bilgi ilişkisinin çok farklı disiplinlerde işleyerek beden üzerinde tahakküm kurması ve bu tahakkümün hâkim söylem olarak insanların kamusal ya da özel yaşamlarında bedenler üzerinde tasarruf hakkına sahip olması üzerinde önemle durduğu konulardır. Bu özet Foucault'nun hangi teknoloji ve tertibatlar aracılığıyla modern iktidarın uysal, kullanışlı bedenler inşa ettiğinin ip uçlarını verir. Ancak kısa da olsa bu sürecin açıklanması bedenlerin sosyal inşasının anlaşılması açısından faydalı olabilir.

Foucault, modern öncesi dönemdeki iktidar biçimini pastoral iktidar olarak tanımlar. Bu iktidar biçiminin özelliklerini dört madde ile açıklar (Foucault, 2011: 66):

-Bu iktidarın nihai amacı insanları ahiret selametine ulaştırmaktır.

-Sadece emir verip yasaklama üzerine değil halkın selameti için kendini de feda edebilme üzerine kurulmuştur.

-Sadece bir bütün olarak toplumla değil toplumun her bireyiyle ayrı ayrı ilgilenmeyi gerektirir.

-Buna bağlı olarak vicdan bilgisini (insanın içindekileri bilmeyi) gerektirir.

Modern iktidar biçimi ise ahiret selametiyle değil dünyadaki selametle ilgilenir. Selamet kelimesi modern iktidar anlayışıyla birlikte refah, sağlık, güvenlik, yaşam standartlarının yüksekliği gibi yeni anlamlar kazanır (Foucault, 2011: 67). Foucault'nun hukuki - söylemsel model olarak tanımladığı geleneksel iktidar modelleri iktidarı bir yasa ya da yasaklama çerçevesinde egemenlik ilişkileriyle

açıklar. Ancak Foucault 17. yy sonu itibariyle Batı'da yeni bir iktidar biçiminin geliştiğini bu iktidarın da yasaklama ve sınırlamaya değil desteklemeye yönelik olduğunu vurgular. Pozitif bir iktidar biçimi olan bu iktidar biyo-iktidardır (Keskin, 2011: 16).

> Beden siyasal bir alanın içine dalmış durumdadır; iktidar ilişkileri onun üzerinde doğrudan bir müdahale meydana getirmektedir; onu kuşatmakta, damgalamakta, terbiye etmekte, ona azap çektirmekte onu işe koşmakta, törenlere zorlamakta ondan işaretler talep etmektedir. Bedenin bu siyasal olarak kuşatılması, karmaşık ve karşılıklı ilişkilere göre, onun ekonomik kullanımına bağlıdır; bedenin iktidar ve egemenlik ilişkileri tarafından kuşatılmasının nedeni büyük ölçüde üretim gücü olmasından kaynaklanmaktadır, fakat buna karşılık bedenin iş gücü olarak oluşması ancak, onun bir tabiyet ilişkisi içinde alınması halinde mümkündür (burada ihtiyaç aynı zamanda özenle düzenlenen, hesaplanan, kullanılan siyasal bir araçtır); beden ancak hem üretken beden, hem de tabi kılınmış beden olduğunda yararlı güç haline gelebilmektedir (Foucault, 2013a: 63).

Bu iktidar, yaşamı iki şekilde kontrol edebilir. Birincisinde insan bedeni bir makine olarak görülerek iktidardan onu disipline etmesi beklenir. Foucault bunu bedenin anatoma-politiği olarak adlandırır. Bu yöntemde beden disipline edilir, verimliliği artırılır, uysallaştırılır ve ekonomik sistemle bütünlüğü sağlanır. İkinci kontrol şekli ise biyo-politiktir. Burada bedene daha doğal (biyolojik) bir tür olarak yaklaşılır. Bedenler aracılığıyla nüfusa düzenleyici bir denetim getirilir (Foucault, 2011: 151-153). Foucault, yeni iktidar biçiminin görülebileceği alanlardan birisi olarak hukuku önemser ve yeni cezalandırma tekniklerinin eskisi ile arasındaki farkları ortaya çıkarır. Modern öncesi iktidarın bedenler üzerine uyguladığı şiddet içeren ceza sisteminden vazgeçen modern iktidar, bedeni azapla cezalandırmaktan vazgeçer (Foucault, 2013a: 94). Öte yandan cezada herkesin yararına bir durum olması gerekir. Görkemi ölçüsünde yararsız olan cezalar herkese karşı işlenen suçları cezalandırmada yetersizdir. Cezalarda kamusal yarar gözetilerek mahkûm "gelir getiren bir mülk" gibi görülmekte ve herkesin hizmetinde olmaktadır. Mahkûmun bedeni krala ait bir nesneyken şimdi kamu yararına çalışır hale getirilmiştir (Foucault, 2013a: 174). Beden üzerindeki azabın ortadan kaldırılması cezanın görsel bir gösteri haline gelen seyirlik tarafını ortadan kaldırırken onun tutuklanmasına ve kapatılmasına neden olmuştur. Yeni ceza sisteminde beden kapatılarak ya da çalıştırılarak özgürlükten mahrum bırakılmıştır. Bedene müdahale daha kutsal amaçlar doğrultusunda gerçekleşmeye başlamıştır. Bu durumda anatomiye doğrudan müdahale eden celladın yerini gözetmenler, hâkimler, hekimler, papazlar, eğitmenler,

psikologlardan oluşan bir teknisyenler grubu almıştır (Foucault, 2013a: 44). Tıbbın, dinin ve hukukun bedenler üzerinde kurduğu tahakküm aynı zamanda bu alanlarda üretilen bilgilerle mümkün olmuştur. Beden üzerindeki iktidarı meşrulaştıran bilgiler iktidarı yeniden üretirken, iktidar da bu bilgileri kendi meşruiyeti açısından yeniden üretme yoluna gitmiştir. Böylece bilgi ve iktidar arasında kırılması zor bir döngüsel zincir kurulmuştur.

Foucault'nun tanımladığı modern iktidar, bedenler üzerindeki denetimi sağlamada cinselliğe yaptığı müdahalelerle de bilinir. Çünkü cinsellik, beden ile nüfusun düzenlenmesi arasındaki bağlantı noktasını oluşturur. Cinselliğe müdahale, bedenler aracılığıyla mümkün kılınır ve böylece nüfusun iktidar amaçları doğrultusunda oluşumu ve gelişimi sağlanabilir. *Hapishanenin Doğuşu* adlı çalışmasında iktidar bilgi ilişkisini hukuk ve ceza sistemi içerisinde analiz eden Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde dinin ve tıbbın cinsellik söylemleri üzerine odaklanır. Söylem, Foucault'nun analizlerinde -özellikle cinsellikle ilgili olanda- kilit önem taşır. "Söylem, yalnızca kavgaları ve baskı sistemlerini açıklayan şey değil, ama onun için, onun vasıtasıyla mücadele edilen şey, ele geçirilmek istenen erktir" (Foucault, 1987: 10). Çünkü söylemin dışına koyabileceğimiz bir şey yoktur.

Foucault için Viktorya Dönemi cinselliğe ilişkin söylemin ayyuka çıktığı bir dönemdir. Oysa klasik kaynaklarda bu dönemde değer verilen tek cinsel etkinlik karı – koca arasındakilerdir. Onun dışındakiler bir tür susturmaya maruz bırakılmıştır. Beden kesin biçimde unutturularak edep hapishanesine kapatılmıştır. Burada Foucault'nun iddiası cinselliğin bu dönemde unutturulmanın aksine söylem aracılığıyla bedenlere kazınarak ortaya müdahaleye açık bir somutluğun çıkarıldığıdır. Böylece beden, cinselliğin kendisinde tecessüm ettiği bir vasıta olarak iktidar tekniklerinin bir numaralı nesnesi haline gelmiştir. Bilgi – iktidar ilişkileri bağlamında kendisine ilişkin üretilen sonsuz bilgi denizi içinde yetkin bilgilerin sahipleri olan uzmanların denetimine teslim olmuştur.

Bu dönemde cinselliğin yeri bedenden akla kayar. Cinsellik saklanmış, sınırlanmış varlığından sıyrılarak söylemsel varlığa bürünür. Maddi bedenle alakası azalarak düşüncelerde yerini alır ve bunun ifade aracıysa dildir. Söylemlerin nesnesinin bedenden akla kayması söylemin hedefini de değiştirir. Bedenlerin ceza yoluyla ölümü üzerine etki eden bir anlayış yerini yaşayan bedenlerin disiplin

yoluyla yönetimselliğine bırakır. Yönetimlerin dikkati artık anonim insanların bedenlerini kontrol etmekten nüfusun düzenlenmesine kaymıştır. Bu durum toplumun çok geniş kesimine uygulanacak bir kontrolün oluşturduğu bir ortama ve nüfusun politikalar ve planlar doğrultusunda yönlendirilmesi amacıyla yoğun bir bilgi toplama faaliyetine yol açmıştır.

Cinsellik üzerindeki söylemin doğrudan sonucu bir bütün olarak toplumun 'kullanışlı sağlığının' yeniden üretimi olmuştur. Bu da bireysel bedenlerin ulusal nüfusun yönetimi adına söylemsel bir baskıya maruz bırakılmasıyla sağlanmıştır. Foucault bu söylem alanlarını başlıca dört grupta kategorize eder (Foucault, 2013b: 77; Shilling, 2003: 68):

1. Cinselliği tarafından tanımlanmış ve sınırlanmış histerik kadın söylemi. - Kadın bedeninin histerikleştirilmesi.
2. Hayat enerjisini yok eden ve gelecek için ırk sağlığını tehlikeye sokan, gayr-i ahlaki davranışlar sergileyen çocukların eğitimi. - Çocuk cinselliğinin eğitimbilimin konu alanına alınması.
3. Sayısal anlamda toplumun ihtiyaçlarına göre çocuk yetiştirme. - Üremenin toplumsallaşması.
4. Meşru normlardan sapmış cinsel içgüdülerin kontrolü. - Sapkın hazzın psikiyatrikleşmesi.

Böylelikle cinselliğin, yalnızca yasaklanıp, kınanan bir şey olmaktan çıkıp aklın rehberliğinde yönetilmesi gereken bir durum haline gelmesi, 18. yy'la birlikte nüfus diye bir sorunun ortaya çıkmasıyla daha da lüzumlu görülür olmuştur. Sonuçta hiçbir hayrı olmayan cinsellik için duyulan geleneksel üzüntü biçimi, yerini cinsel tutumların incelenip çözümlendiği ve bir müdahale alanı haline geldiği bir vasata bırakmıştır (Foucault, 2013b: 26).

18. yy'dan 20.yy'ın başına kadar iktidarın bedeni etkin biçimde kuşatmasının gerekliliğine inanılıyordu. Okul, hapishane, hastane, kışla gibi yerlerdeki disiplinci rejim bundan kaynaklanmaktadır. Ancak 1960'lardan sonra kontrol için bu kadar çaba harcayan bir iktidar yerine sanayi toplumunda çok daha esnek nitelikte bir iktidar anlayışı gelişmiştir (Foucault, 2003: 41). Foucault buraya kadar olan kısımda bedenin yönetimi için kullanılan tertibatları 'iktidar teknolojileri' olarak adlandırmıştır. Ancak iktidar teknolojileri onun için yegâne kavramsal araç değildir.

Teknoloji kavramı genel olarak Foucault'nun insanların kendi veya başka şeyler üzerindeki edimlerini anlatmada kullandığı bir kavramdır. Bu teknolojiler dört ana başlıkta incelenebilir: Şeyleri üretmek, değiştirmek ve dönüştürmekte kullanılan üretim teknolojileri; sembolleri, işaretleri, anlamları ve ifadeleri kullanmamızı sağlayan işaret/simge teknolojileri; insanların yönetimini belirleyen ve onları belli sonuçlara ve tahakkümlere ram eden ve özneleri nesneleştiren iktidar teknolojileri; insanların bizzat kendi araçları yardımıyla kendi bedenleri, düşünceleri, ruhları, davranışları ve oluş biçimleri üzerinde gerçekleştirdikleri işlemler olan benlik teknolojileri (Foucault, 2001). 1960 sonrası dönemde üstüne eğildiği kavram 'benlik teknolojileri' olmuştur. Benlik teknolojileri, benliğin kendisini bir nesne olarak nasıl kurduğuyla ilgilenir. İktidar teknolojisinin zaman, mekân ve maddi açıdan ne kadar büyük külfetleri beraberinde getirdiği düşünüldüğünde benlik teknolojileri, iktidar teknolojilerinin kendi üzerindeki tahakkümünün öz uygulayıcısı haline gelmesiyle büyük bir 'kolaylık' sağlar. İnsanlar artık belirlenen amaca ulaşmak için dışarıdan devasa araçlarla yönlendirilmeyecek, bunun yerine aynı amaca kendi iradesini kullanarak hizmet edecektir.

1.1.2. Feminizmin Katkısı

Feminizmin sosyal inşacılığa katkısının 1960'larda görünürlük kazanan 'ikinci dalga' ile belirginleştiği söylenebilir. İkinci dalga feminist hareket bütün cinsiyet farklılıklarının toplumsal olarak inşa edilmişliğine vurgu yapar. Kadınların aleyhine gelişen uygulamalara, onların biyolojik/bedensel yapılarının, salgıladıkları çeşitli hormonların dayanak oluşturması fikrine şiddetle karşı çıkarlar. Bedensel farkları kabul etmekle beraber bunların toplumsal yapıların temeli olabileceği fikrini asla kabul etmezler. "Kadınlar ve erkekler arasında" der Connell, "mizaç ve yetenek açısından doğuştan gelen bazı farklılıkların bulunması olasıdır… Ama bu tür farklılıklar bulunuyor olsa da rahatlıkla bunların büyük toplumsal kurumların temeli olmadıklarını söyleyebiliriz" (Connell, 1998: 107). Ona göre kadın ve erkek arasındaki ortak özelliklerin yanında bu farklılıklar gölgede kalacaktır.

Feminist teori içerisinde sosyal inşacı yaklaşımın en önemli savunucularından birinin Judith Butler'dır. Foucault'nun görüşlerinden önemli ölçüde etkilenen Butler, temel savını cinsiyet (sex) ve toplumsal cinsiyet (gender) arasında yapılan ayrımı

eleştirerek oluşturur. Yaygın kanıya göre cinsiyet, doğal; toplumsal cinsiyet ise kültürel bir üründür. Butler ise aslında cinsiyetin de kültürel inşanın bir ürünü olduğu savını dillendirir. Biyolojik cinsiyetin maddi, değişmez ve indirgenemez son nokta olduğu görüşünü eleştirir. Feminist düşün ve eylemin de önemli bir çıkış noktası olarak ele aldığı 'biyolojik cinsiyetin maddiliği' düşüncesini yerinden etmeye çalışır.

> Biyolojik cinsiyetin maddesel açıdan indirgenemezliği varsayımı, çeşitli türlerin toplumsal açıdan cinsiyet analizinin yanı sıra feminist epistemoloji ve etiğini de temellendirip onay vermiş gibi görünmektedir. Bu tartışmadaki terimleri yerlerinden etme çabasıyla, nasıl ve niçin "maddeselliğin" indirgenememe işareti haline geldiğini sormak istiyorum; yani, biyolojik cinsiyetin maddeselliği nasıl sadece kültürel yapılar taşıyan ve ve böylece bir yapı olmayan bir olgu olarak anlaşılır?... [M]addeye ya da biyolojik cinsiyetin maddeselliğine başvurmanın, feminist eylemi temellendirdiği söylenen bu indirgenemez özgüllüğü oluşturmada gerekli olup olmadığı sorusunu ortaya atmak istiyorum… Bedenin indirgenemez maddeselliğinin feminist eylem gerekli bir ön koşul olduğunu iddia edenlere karşın, son derece önemli maddeselliğin, feminizm için son derece sıkıntılı olan kadına dair olanın dışlanması ve aşağılanması yoluyla oluşturulabileceğini düşünüyorum (Butler, 2013: 70-71).

Butler'in bu uzun pasajda anlatmak istediği genel bir tabirle şöyle ifade edilebilir: 'Kültürel olanın toplumsal olarak inşa edildiğine dair mutabakatın olduğu bir düzlemde maddi olanın inşa edilmemişliğinin garantisi nedir ve bu garantiyi verili olarak kabul ederek bir düşünce ya da eylem geliştirmek ne kadar doğrudur?' Butler, iddialarıyla klasik anlamda bir ataerkillik eleştirisi yapmaz sadece; aynı zamanda feminist hareketin temel düşüncelerini eleştirir ve dahası onların temel aldığı cinsiyet (sex) ve toplumsal cinsiyet (gender) ayrımının karşı durdukları şeyi yeniden ürettiğini öne sürer. Dolayısıyla Butler'in sorgulaması toplumsal cinsiyetin değil doğrudan biyolojik cinsiyetin üzerinedir. Onun yapı sökümüne uğratılmasıyla ilgilidir. Biyolojik cinsiyet ayrımının yerinden edilmesi için onu insanların bedenlerine kazıyan 'hetorosexüel matrix'i ortaya koyar.

Cinsiyet, kadın ve erkek arasındaki çift kutuplu cinsiyet skalasında bu belirlenmiş ayrım dışında kalanlara yer bırakmayan bir toplumsal yaşamın ürünüdür (Weinberg, 2012: 148). Butler'e göre bedenselleşmiş bireyler, 'hetoreseksüel matrix' olarak adlandırdığı bu durumun bir sonucu olarak kültürel varlıklar olarak ortaya çıkarlar. Bu matrix, bedenlerin kendisini zorunlu hetoreseksüel pratik aracılığıyla hiyerarşik ve zıt biçimde tanımlanmış sabit cinsiyet sistemi temelinde sunduğu kültürel bir zarurettir. Butler, cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin özsel bir tanımı olmadığı ve söylem aracılığıyla ortaya çıktığını savunmasıyla Foucault'dan büyük

ölçüde etkilendiğini gösterir. Foucault'yu kayıtsız biçimde kabullenmez ancak iki önemli çalışmasında da Foucault'yu önemli ölçüde takip ederek bedenin cinsiyete dayalı yapısını yapısökümüne uğratmaya çalışır (Shilling, 2005:49-50). Böylece Butler, bedene atfedilen biyolojik ya da natürel olma durumu aracılığıyla biyolojik cinsiyetin de doğal bir ayrım olması fikrine karşı çıkar ve kadın ve erkek cinsiyetinden oluşan toplumsal yapıyı bozmaya çalışır. Burada vurgu sadece cinsiyetlerin biyolojik yapıları dolayısıyla 'doğal' olarak birbirlerinden ayrılmasına bir karşı çıkışa değil aynı zamanda neyin doğal neyin doğal olmadığına ilişkin algılarımızın da kültürel bir oluşuma tabi olmasınadır. Dolayısıyla 'toplumsal cinsiyet'in kavramı bedensel farklılıklara indirgenerek açıklanacak sığlıkta bir şey olmadığı sonucuna ulaşılır. Connell (1998: 115) bu durumu *özetle* şu cümlede ifade eder: *Toplumsalın yapısı, asla doğal yapılardan çıkarsanamaz.*

Bourdieu'nün kadın erkek arasındaki tahakküm ilişkisi hakkındaki açıklamaları ve bu açıklamalarda bedene atfettiği önem Judith Butler ile benzerlik gösterir. Cinsiyetin bedenin maddi temelinde kadın erkek şeklinde bölünmesi üzerinde duran Bourdieu, bölünmüş cinsiyetlerin doğal bir yasa gereği olmadığını, bölünmenin bir ilişkisellik temelinde olduğunu savunur. Bu ilişkiyi belirleyen koşullar nötr değildir ve erkek merkezli (*temel kurallarının erkeğe ve onun bedenine göre düzenlendiği*) bir bölünmedir. Dolayısıyla erkeğin ilişkide sahip olduğu nüfuz hiç bitmez. Eril tahakküm kendini üretecek koşulların zeminini hazır tutmaya muktedirdir.

> Eril sosyodisenin özgün gücü, iki ayrı işlemi birleştirmesi ve yoğunlaştırmasından ileri gelir: bir tahakküm ilişkisini, kendisi de doğallaştırılmış *bir toplumsal inşa olan biyolojik bir doğa*nın içine yerleştirerek meşrulaştırır… [T]ahakkümün toplumsal ilişkilerinin bedenselleştirilmesi sonucunda bir doğa yasası (bugün dahi 'doğaya aykırı' bir cinsellikten ya da evlilikten bahsediliyor) görünümüne kavuşur: kültürel keyfiyeti oluşturan ayrık kimlikler, yaygın ve aralıksız bir toplumsallaştırma yönündeki muhteşem bir kolektif çalışma pahasına ve bunun sonunda, hakim bölünüm ilkesi doğrultusunda net bir biçimde farklılaşmış ve dünyayı bu ilke ekseninde algılamaya kabiliyetli habituslar içinde kendini gösterir (Bourdieu, 2014: 37-38). (Vurgu eklendi).

Bourdieu, elbette klasik anlamda bir sosyal inşa teorisyeni değildir; ancak kadın cinselliği ve bedenine ilişkin görüşlerini sunduğu *Eril Tahakküm* adlı eserindeki vurguları da göz ardı edilemez. Berberiler üzerinde yürüttüğü antropolojik çalışmasında Bourdieu de bu toplumda (bu gruba, Türkiye, İspanya, İtalya, Mısır gibi Akdeniz ülkelerini de dahil eder) cinsel farklılığın aynı zamanda evrendeki tüm

karşıtlıklara sinmiş olduğunu belirtir. Bu nedenle cinsel imalar ve eylemler antropolojik ve kozmolojik belirlenimler taşırlar. Bu durumda cinsiyet asla kendisi olarak anlaşılamaz. Cinselliğin kendisi olarak anlaşılma çabası ise " toplumsallaşmış bedenin topolojisine kök salmış bir cinselleştirilmiş kozmolojinin, ve bunun derhal toplumsal anlam yüklenen hareketlerinin ve yer değiştirmelerinin anlamını kaybetmemize neden [olur]" (Bourdieu, 2014: 19). Cinselliğin ayrılığı/cinsler arası bölünme bu dünyada doğallaştırılmıştır. İşleyişin kendisine içkinmiş gibi davranılır. Nesnelleştirilmiş bir halde örneğin evin düzeninde, tüm toplumsal dünyada, bedene gömülü olarak bedenlerde ve eyleyenlerin *habitus*'unda bulunur.

Toplumsal dünya, bedeni cinsiyetlendirilmiş bir gerçeklik ve cinsiyetlendirici görüş ve bölünme esaslarının taşıyıcısı olarak inşa eder. Algının bu bedenselleşmiş toplumsal programı, dünyadaki her şeye en başta da bedenin kendisine, onun biyolojik gerçekliğine uygulanır: erkeklerin kadınların üzerindeki keyfi tahakküm ilişkisine kök salmış mitsel bir dünya görüşünün esaslarına uygun olarak biyolojik cinsler arasındaki farklılıkları inşa eden bu programdır, ve bu tahakküm ilişkisinin kendisi de, işbölümü vasıtasıyla toplumsal işbölümünün kendisine kazınmış durumdadır (Bourdieu, 2014: 23).

Bourdieu, *Eril Tahakküm* adlı çalışmasında cinsiyet ve bedenlerin inşa edildiğini sürekli olarak vurgular. Fakat bunu Foucault ya da Butler'in yaptığı gibi yapmaz. Bu anlamda tam olarak sosyal inşacı sıfatını hak etmez. Kendi inşacı bakış açısını kesin belirleyici bir analitikle değil daha ziyade diyalektikle ifade eder. Ona göre, toplumsal bakış açısı anatomik farklılığı inşa eder. Bu farklılık, onun farklılığını üreten bakışa biyolojik meşruiyet sağlar. Tahakküm ilişkilerine ram olmuş düşüncenin döngüselliği böyle sağlanır. Burada bilinen anlamda sosyal inşadan ayrılma görülür. Yani Bourdieu ne tam bir toplumsal belirlenmişlikten ne de bir azadelikten söz eder. Toplumsal bakışın belirleyiciliği ile bedenin anatomik yapısının belirleyiciliği arasındaki diyalektik ilişkiye vurgu yapar (Bourdieu, 2014). Bu diyalektik yaklaşımı nedeniyledir ki ayrı bir başlıkta tekrar değerlendirilmesi daha uygundur.

1.2. Fenomenolojik Yaklaşım

Sosyal inşacı anlayış bedenle ilgili önemli açılımlar getirse de bazı riskler barındırır. Bedenin toplum tarafından oluşturulan sosyal bir varlık oluşu onu kendisi

dışında başka birçok şeyle ilişkilendirmeyi gerektirir. Bu da Shilling'in (2003: 63) vurguladığı gibi bizi asıl soru olan bedenin ne olduğu konusundan, bir varlık olarak bedenin gerçekliğinden uzaklaştırabilir. Beden sadece sosyal ilişkiler tarafından sınırlandırılmış ve oluşturulmuş değildir; aynı zamanda bu ilişkilere katkı sağlayacak bir kapasiteye de sahiptir. Doğumdan itibaren bedenin birçok basit faaliyeti, sosyal ilişkilerin oluşumuna katkı sağlar (Shilling, 2003: 12).

Sosyoloji bedeni sadece bir fiziki nesne olarak görmekle onun kompleks yapısını kavrayamaz. Dolayısıyla organizmayı, içinde varlık bulduğumuz bir ortamı deneyimlediğimiz ve içinde yaşadığımız dünyayı yarattığımız asli bir unsur olarak görmelidir (Shilling, 2003: 206). Bir bedende hayat bulan özneler, yönetimsel ya da söylemsel biçimde yapısal olarak ortaya çıkan, bireyden uzak bir kaynaktan değil; kendi bulundukları ortamın çeperleriyle çevrili pratik ilişkilerinin ve cisimleşen varlığın yerleşikleşmiş durumunun bir sonucu olarak ortaya çıkan bir yönelmişlik aracılığıyla, çeşitli amaçlar ve yönelimler geliştirir (Shilling, 2005: 55). Esasen, insanın bedenini kontrol etmesi ya da başkalarınca kontrol edilmesi gerekliliği üzerine kurulu bir söylem, aslında zihin ve beden arasındaki bir ayrımdan da söz ediyor demektir.

Fenomenolojinin beden sosyolojisine dahli bu söylemlere bir itiraz niteliğindedir. Ancak fenomenoloji sosyal inşacılığa itiraz için ortaya çıkmamıştır; onun esas itiraz noktası Kartezyen felsefenin özne tasarımınadır ve bu itiraz beraberinde sosyal inşacılığın hükümranlığına itiraz edecek bir zemin hazırladığı gibi sosyal inşacılıkla kendi arasındaki gerilimi aşacak kavram setlerinin (habitus, embodiment, embodied subject, refleksivite) temellerini de beden sosyolojisine armağan etmiştir. Fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl her şeyden önce Descartes'ın[8] etkin bir eleştirisiyle işe başlamıştır. Descartes'ın bu düşünceleri beden

[8] Descartes, ilk derin düşünmeleri sırasında bir yola koyulduğunu ve bu yoldaki yönteminin 'en ufak şüphe duyduğum her şeyi reddetmek' olduğunu açıklar. Böylece tümüyle tartışılmaz olduğuna inandığı herhangi bir şeyin geride kalıp kalmayacağını görmek istemiştir: "… [F]akat hemen ardından, her şeyin yanlış olduğunu düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benin zorunlu olarak bir şey olduğunu fark ettim; ve bu gerçeğin, düşünüyorum o halde varım gerçeğinin çok kesin ve sağlam bir şey olduğunu gördüm… Bunun ardından, nasıl bir şey olduğumu incelemeye başladım ve bir bedenim yokmuş gibi farz edebileceğimi, içinde bulunabileceğim herhangi bir dünyanın ya da mekanın olmayabileceğini gördüm; fakat hiç yokmuşum gibi farz edemezdim; hatta, diğer şeylerin gerçekliğinden şüphe ediyor olmamın aksine, çok açık ve kesin olarak var olduğum ortaya

sosyolojisi alanında pek çok görüşe ilham olmuş ve birçok tartışmanın fitilini de ateşlemiştir. Descartes'ın ilham olma durumu daha çok eleştirilere ilham olma şeklinde tezahür etmiştir. Bu eleştirilerin başında şüphesiz fenomenolojinin yaptıkları gelir.

Edmund Husserl, Descartes'in beden üzerine düşüncelerini şekillendiren şeyin cisimler üzerine geliştirdiği Galileo'nin etkisindeki ön yargı olduğunu vurgular. Descartes bedeni bilinçten ayrı düşünür ve varlığından şüphe duyar; çünkü onun için beden sadece Galileo'nin işaret ettiği anlamda bir cisimdir. Galileo'nin cismi kendisini bilen varlık ile birleşemez. Bu nedenle Husserl'e göre, Descartes olsa olsa kendi bedeninin varlığından şüphe edebilir; çünkü onun görüşü Galileo tarafından biçimlendirilmiştir (Crossley, 2012: 132). Yani Husserl, Descartes'ın bedene ilişkin görüşlerinin sadece kendisi için geçerli olabileceğini düşünür. Descartes'ın modern öznesi ruh ve beden tözlerinden yalnızca birinin üzerine tasarlanmıştır. Ruhun üstünlüğü üzerine tanımlanan modern özne diğer öznelerle karşılıklı etkileşim halinde olan bir varlık olmaktan da uzaktır. Özne ve nesne özleri itibariyle birbirinden tamamen ayrı ve birbirine indirgenemez iki ayır tözü temsil eder. Öznenin nesne ile teması ise bilme etkinliğinin çerçevesiyle sınırlıdır. Descartes, yaptığı sınıflamayla kendi düzenine ve işlerliğine sahip nesneler dünyası tasarımının içine bedeni de dâhil etmiştir. Çünkü bu dünyanın "belirlenmişlik ve sonluluk" özelliklerini beden de taşımaktadır. Özne ise mekanik belirlenmişlik ve sonluluktan muaftır (Özkan, 2013: 18-19). Bu durumda fenomenolojinin amacı ufukta belirir:

> Amaç, yeni bir beden kavrayışı geliştirip de bu kavrayışın kendisini düşüncenin üzerinde otonomi sahibi kılmak değil, düşünceyi hayata şekil veren dayatmacı karakterinden kurtarmaktır. Bu çaba, kendini dayatan düşünceyi değil anlamaya çalışan düşünceyi yeşertmek gibi görülmelidir. Sadece görmek istediğini gören, geri kalanı görmezden gelen, şekil verme/tanımlama yetkisini kendinde gören, kibirli ve varlığa üstten bakan bir düşünce, ancak fenomenolojik refleksiyonun bize fark ettirebildiği hastalıklı bir bilinç yapısına işaret eder. Asıl mesele, bütün bu vasıfların buyurgan bir karakter kazandırdığı düşünceyi bu karakterinden kurtarma gereğidir (Dereko, 2011: 100).

çıkıyordu… [B]uradan anladım ki bütün özü veya doğası yalnızca düşünmek olan ve var olmak için hiçbir mekâna ihtiyaç duymayan, hiçbir maddi şeye bağlı olmayan bir tözüm ben. Öyle ki buradaki ben, olduğum şey olmamı sağlayan ruh bedenden tamamen bağımsızdır; ruhu tanımak bedeni tanımaktan daha kolaydır ve beden hiç olmasa bile, ruh tümüyle olduğu şey olmaya devam ederdi" (Descartes, 2014: 45-46).

Bu amaca ulaşmada fenomenolojik yaklaşım ‘fenomenolojik indirgeme’ (Husserl, 2012: 36) yöntemiyle kişinin toplumsal, kültürel, bilimsel varsayımlarını paranteze alarak kişinin fenomenleri deneyimlediği gibi tarifini salık verir. Çünkü ‘indirgemeye uğratılmış fenomenin verilmişliği saltık [hiçbir ilişki gerektirmeksizin kendinden var olan] ve kuşku taşımayan bir verilmişliktir’ (Husserl, 2012: 42). Deneysel bilimlerin metodolojisini, bedeni maddi bir nesne olarak gördükleri için reddeden fenomenoloji, bedeni yaşayan bir cisim olarak kabul eder. Bedeni yaşayan ve maddi beden olarak ikiye ayıran Husserl, maddi bedeni Almanca *körper* terimiyle karşılarken, yaşayan bedeni *leib* olarak adlandırır. Birincisi cansız maddi/fiziki bir varlığa işaret ederken ikincisi canlı, yaşayan bir varlığı imler ve bedenin deneyimsel ve öznel boyutlarını kapsar. Ancak bu ikili arasındaki ayrım kavramsal düzeydedir, gerçekte bu ikisini net olarak birbirinden ayırmak söz konusu değildir. Bedensel deneyim açık biçimde çift taraflı ilişkiyi yansıtır. Yaşayan bedenin (leib) içsel deneyimi ile maddi bedenin (körper) dışsal deneyimleri iç içe geçmiştir (Dolezal, 2015: 19). Yani beden bir yandan bizim olduğumuz (being a body) bir şeyken bir yandan da sahibi olduğumuz (having a body) bir şeydir. Husserl, yaşayan bedenin (leib) dünyada var olmak ve dünyayı algılamak için gerekli olduğunu savunur. Şu ifadeleri durumu net biçimde açıklar: “…duyusal görünüşler bedensel hareketlerle koordine edildiği zaman fiziksel nesnelerin görünüşleri olabilirler. Ancak bedenimdeki aktif hareketin hüküm sürmeye devam etmesiyle dünyadaki nesneleri tecrübe edebilirim” (Aktaran: Smith, 2013: 45).

Husserl’e bedenin fenomenolojisine ilişkin en önemli katkılar Fransız filozof Marleau-Ponty’den gelir. Ponty, Husserl’in beden fenomenolojisine ilişkin görüşlerini eleştirerek onu aşmaya çalışır. Husserl’in fenomenolojik indirgeme yönteminin dil dışı, kültür dışı, aşkın niteliğine eleştirel yaklaşır. Varoluşçu bir fenomenolojiyi benimseyen Ponty, öznelliğin fenomenolojik incelemesine girişen birisinin deneyimin doğasını anlamak ve tarif etmek için ‘insan öznenin bedenselleşmiş deneyimlerinin durumsal karakterizasyonunu’ sunması gerektiğini düşünür (Dolezal, 2015: 21). Deneyimin durumsal oluşu yani bir yerde konumlanmış olması burada kilit önemdedir. Zira Ponty’nin varoluşsal yaklaşımının temelleri de buradadır. Ona göre insan dünya hakkında sadece düşünmez onu hisseder. Bu deneyim ise bedenselleşmiş, duyumsal bir yapıya sahiptir. Descartes’ın üstün kıldığı

bilinç aslında ‘tensel/duyumsal bir idrak’tir. Fiziksel konum, hareket ve aktiviteler onun yaklaşımının temeli olan algının bakış açısını oluşturur. Bu algı her zaman bir yerden kaynaklanır ve her zaman zorunlu olarak perspektifseldir. Algının yapısı ve algılanan şey her zaman onun bir yerde (altta, üstte, yanında, ötesinde) olmaklığını zorunlu kılar. İşte beden de tam o yerdedir ve biz her zaman algıladığımız şeyle bedensel bir ilişki kurmak zorundayızdır (Crossley, 2012: 132).

Deneyim kavramı üzerinde duran Ponty, Kartezyen felsefenin deneyimi bütünsel olarak kat edebileceğini düşündüğünü söyleyerek bunun mümkün olmadığını çünkü dünyaya bakışın ancak bedenlerin perspektifinden olabileceğini savunur. Bu bakış açısını aşan her türlü düşünce olgulara değil onların özlerine yönelir. Şeylerin bütününü gördüğünü düşünerek bu bütün içerisindeki özü araştırır. Özlerden oluşan bir alan kurulduğunda dünya hepimiz için özdeş olacaktır. Ponty’e göre Husserl de benzer bir hataya düşer. Onun fenomenolojisinde de varlığın anlamına ulaşmak aslında özüne ulaşmaktır, der. Şeylerin ya da deneyimlerin özüne onları o şey ya da deneyim yapan ortada kalana dek diğer niteliklerin atılmasıyla ulaşılabilir. Dolayısıyla olgulara yönelmeyip onların anlam ve özlerine yönelmek yani olguyu deneyimden dışlamak Descartes’ın hatasına düşmektir Ponty’e göre. “Deneyime kuşatıcı, zamansız ve mekânsız bir bakışla yönelmek, bedenli varoluşumu, dünyanın ve benim olgusallığımı reddedişle mümkündür” (Savaşçın, 2010: 125-126). Deneyimin, zaman ve mekânla mukayyet olması algıyı ve algılayan özneyi perspektifsel kılar.

Algıya özel bir önem atfeden bu yaklaşım bedeni algının merkezine yerleştirir. Ponty, bir şeyi algılamak ile tanımlamak arasında bir ayrım koyar. Bir şeyi tanımlamaya girişmek onun özünün bilgisine ulaşmak gibidir. Oysa algılamak şeyler ile onların görünme biçimleri arasındaki ayrımı reddeder. Bir nesneyi algılamak onun özüne ilişkin bir bilgi edinmek değil o şeyi ete kemiğe büründüren bütün ayrıntılardan doğan bir durumdur (Marleau-Ponty, 2010: 60). İnsani deneyimlerin algılanması ve anlaşılmasında bedenin önemli bir yeri vardır. Ponty’e göre beden, dünyayla iletişim kurmanın yoludur. Gündelik hayatta bedenlerimiz aracılığıyla deneyimlediğimiz tecrübeler dünyayı anlamamızı sağlar (Kara, 2013: 27). Beden, algının aracısı ya da nesnesi ya da taşıyıcısı değildir; algılananın içeriğine müdahil olan bir şeydir (Kara, 2013: 31). Öte yandan Ponty felsefesi, deneycilik (gerçekçilik)

ve entelektüalizm (idealizm) karşısında kendi konumunu oluşturma biçiminde netleşir. Zira deneycilik algılayanı ihmal ederken entelektüalizm algılananın ihmali üzerine kuruludur. Emprizm ve rasyonalizm temelli bu yaklaşımların Ponty'nin temel kavramı olan 'algı'ya yaklaşımı fiziksel olanla zihinsel olanın ayrımına dayanır. Algıyı zihinsel bir kategori olarak görürken bedeni fiziksel kategoriye sokarlar. Oysa Ponty'e göre algının öznesi bedendir. Bir başka deyişle özne 'algılayan beden'dir. Bedenin algılaması durumu bu iki yaklaşımı birleştirirken aynı zamanda onları aşma girişimi olarak da değerlendirilebilir (Smith, 2013: 42). Algımız şeyleri algılayan bedenimize taşıdığı gibi şeyleri kendileri haline getiren de algıdır. Dünyadaki ilk deneyimlediklerimiz algımızın bize sunduklarıdır ve dünyadaki şeyler üzerine düşüncelerimiz bunlar üzerinden şekillenir. Bir başka deyişle biz şeyler üzerine zihin yormaya başladığımızda aslında dokunuşlarımız, işitmemiz ya da görmemizle, algılayan beden çoktan dış dünyayla iletişim içindedir (Savaşçın, 2010: 114). Beden sahibi bir varlık olarak insanın dünyayla kuracağı ilişkilerde ilk karşılaşmada beden de bilinçle birlikte hep oradadır. Üstelik bu düşünme öncesi dönem bütün düşünümsel faaliyetleri önceler. Yani ortada öznece düşünüldüğü için var olan bir bedenden değil zaten hep orada var olan bir bedenden söz edilebilir (Özkan, 2013: 26). "Artık kendi öznelliğini, benliğin salt düşünüyor olması üstünden değil de dış dünyaya yönelmiş, üstelik bu dış dünyayla temas esnasında en az düşünme kadar merkezi bir rol üstlenmeye başlayan beden dolayımıyla tanımlayan bir insan davranışı söz konusudur" (Özkan, 2013: 39). Beden nesneler dünyasının bir üyesi olma konumundan kurtulmuştur artık. Çünkü bir şeye nesne diyebilmek onun özneyle ilgili konumuyla yakından ilişkilidir. Özneden uzaklaşabilen ya da görüş alanından kaybolabilen şeyler nesnedir. Nesnenin şimdi ve burada olması aslında olası yok oluşunun da habercisidir. Nesne önümüzde olduğu sürece görebildiğim gözle ya da dokunuşla onu farklı açılardan keşfedebildiğimiz bir şeydir. Oysa beden bu türden bir muameleyle anlaşılabilir bir varlık değildir. Beden bir nesne gibi özneden uzaklaşan ya da görüş alanımızdan kaybolan bir şey değildir. "Bedenin sürekliliği nesnelerin görece sürekliliğine zemin sağlayan mutlak bir sürekliliktir. Beden kendisi sayesinde nesnelerin var olduğu şeydir" (Gökyaran, 2003: 47). Fenomenolojinin temel iddialarından birisi olan insanın bir beden olması (being a body) zaten bedenin bir nesneye indirgenemeyeceğinin en açık

göstergesidir.

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere Fenomenoloji, Kartezyen felsefenin karşısındadır; ancak bu onun düşünme, bilinç gibi Descartes'ın vurguladığı kavramları toptan reddettiği anlamına gelmez. Bilinç kavramı fenomenolojide önemli bir yer tutar. Kartezyen felsefeden farkı bilincin yönelimsel (intentional) olmasıdır. Yönelimsel olması onun diğer şeyler karşısında ontolojik üstünlüğü olmadığı anlamına gelir. Bilinç tek başına bir üstünlük kaynağı değildir; çünkü o yönelimseldir. "İnsan öncelikle bir bilme faaliyeti yürütmez yaşama yönelir" (Özkan, 2013: 22). Yani bilinç, devamlı 'bir şeyin' bilincidir. Onun varlığı için sürekli eş zamanlı olarak başka bir şeyin de varlığı gereklidir. Fenomenolojinin bu ilkesi sosyal inşacılığın kurucu isimleri olarak görülen Berger ve Luckman tarafından da kabul edilir. "Bilincin kendisinin içinde idrak edilen hiçbir şey yoktur, daima bir şeyin bilinci vardır. O bilinç yalnızca dikkatini bir nesneye, bir amaca yönelttiği kadar var olur" (Berger ve Luckman, 2015: 21). Marleau Ponty'nin katkısı, bu anlayışı biraz daha geliştirerek bedeni oyuna dahil etmesindedir. Ona göre yönelimsellik bilişsel bir aktivite olmaktan ötededir. Aynı zamanda bütün bedeni kuşatır ve içerir. Bizim dünyayla kurduğumuz en önemli ilişki biçimi algısal olandır. Algı, ne sadece algılayan özneyle ne de nesneyle açıklanabilir bir durumdur. Bunların her ikisi de bedenle dünya arasındaki ilişkinin bir ürünüdür. Algılayan özne ve algılanan nesne bu süreçte ortaya çıkarlar. Bunlar tek bir yapının iki kutbudur (Crossley, 2001). Bireyin öznel yaşantısı bedenselleşmiş durumdadır. Yönelimler, düşünceler ve hisler bireyin iç dünyasının derinliklerinde değildir; onların mevcudiyeti sadece bedenselleşmiş davranışlarda ortaya çıkar. Çünkü beden açık biçimde dünyaya yönelmiş durumdadır. Dünyada bu yönelmişlik durumundan azade bir nesne yoktur. Birey hiçbir şeyi bu bedensel bağlanmışlık dışında deneyimleyemez. Diğer nesne ve bedenleri kendinden ayrı ve farklı olarak algılasa da kendi yaşayan bedeni, mekânda, sürekli olarak onların etrafında ve onlarla ilişki içinde konumlanmış durumdadır (Dolezal, 2015: 22).

Sonuç olarak fenomenolojik yaklaşım, bedene Kartezyen bakışın bedeni bilinmenin bir nesnesine indirgeyen, onu bir 'şey' olarak tasavvur eden anlayışına karşı durur. Ona göre beden, bizim bileceğimiz bir şey değil deneyimlerimizin ve dünyada var olan bir varlık olma durumumuzun bağlantı noktasıdır. Biz bedenler

olarak dünyaya ait olur ve dünyayı bedenselleşmiş biçimde deneyimleriz. Dünyaya ait olan deneyimlerimiz onunla kurduğumuz önsel ve bedenselleşmiş etkileşimlerimizden kaynaklanan bir bağdır. Doğum anından itibaren bedenselleşmiş bir şekilde diğerleriyle meşgul oluruz. Dünyamız elbette toplumsal bir dünyadır ve bizim bedenselleşmiş varlığımız diğerleriyle sürekli etkileşimi içeren bir süreçtir. Onların eylemlerinden etkilenir ya da onları etkileriz. Dahası bizim bedenselleşmiş olan var olma biçimlerimizin çoğu diğerlerinden edinilmiştir (Crossley, 2012: 142).

Fenomenolojik yaklaşım ve özelde Marleau-Ponty, bedene ilişkin açıklamalarıyla belli bir aşamaya işaret eder. Ancak onun tensel/bedensel özne fikri felsefi açıdan doyurucu olsa da sosyolojik açıdan bir kayıp halkayı içerir. Crossley bir önceki paragrafta ve başka mecralarda (Crossley, 2001) bu kayıp halkayı tamamlamak ister ve buna ilişkin ipuçları sunar. Buradaki kayıp halka bedenin sosyolojik yönüdür. Bedeni ikincil konumundan kurtaran Marleau-Ponty bu kez onu -en azından sosyolojinin bakış açısından- birincil konuma yerleştirir. Bedenselleşmiş/Tensel özne fikri, felsefi açıdan ikiciliği çözmüş olabilir; ancak sosyolojik açıdan yapı-fail ikiciliğini hala barındırır ve bu ikicilikte fail tarafına yakın durur. Fenomenolojinin teklifine bakılırsa hala bedenselleşmiş öznenin biyografisini içine yerleştirebileceğimiz bir tarihten, başka bir deyişle beden hakkında sosyolojik bir muhayyile geliştirecek zeminden, mahrumuz. Dolayısıyla sosyoloji açısından dualite problemi tam olarak çözülmemiş fakat boyut değiştirmiş olur. Bu ikiciliği beden sosyolojisi açısından çözebilecek sosyolojik hamle Bourdieu'den gelir ve Bourdieu'nün bu ikiciliği çözmek için kullandığı *habitus* kavramının bedensel içerimleri, fenomenolojinin bedenselleşmiş/tensel özne'sine (embodied subject) yakınlık gösterir. Bourdieu aynı zamanda fenomenolojiden eksik kalan halka olan toplumsalı, beden sosyolojisi açısından tamamlar.

Fenomenoloji, beden sosyolojisine yönelik çalışmalarda birkaç noktada önem arz eder. Marleau-Ponty'nin ya da Husserl'in yaklaşımları görüldüğü gibi doğrudan sosyolojik çalışmalar değildir. Ancak bir sonraki bölümde görüleceği üzere bedenin fenomenolojisi beden sosyolojisi çalışmalarında çok önemli ufuklar açmıştır. Ayrıca bedene fenomenolojik bakış, bedenin öteden beri süregelen ikincilliğini ortadan kaldırmada Kartezyen felsefeyle mücadele etmesi açısından da sosyolojinin önünü açmıştır. Böylece beden sosyolojisi çalışmaları ve hatta sağlık sosyolojisi çalışmaları

onun açtığı yolda kendi yöntemlerince ortaya çıkmıştır. Örneğin sağlık sosyolojisi çalışmalarında hakim paradigma Foucault'nun çizgisinde sosyal inşacılık iken; fenomenolojinin etki ve katkılarıyla bedensel öznenin deneyimlerini vurgulaması dolayısıyla ağrı, acı, organ nakli, yüz nakli, bedensel engeller gibi konular özne tarafından 'deneyimlenme' boyutlarıyla önemli çalışmalara konu olmuştur ve olmaya da devam edecektir.

1.3. Yapının Yapılandırılması ve Beden

Sosyolojinin önemli bir sorunu olan yapı/fail, öznellik/nesnellik, birey/toplum ikiciliklerinin kendisini en derin biçimde hissettirdiği alanlardan birisi beden sosyolojisidir. Ortaya çıktığı günden beri bedene ilişkin tartışmalar bir yandan önemli gelişmeler kaydeder bir yandan da dönüp dolaşıp bu meseleye kilitlenir. Nitekim bundan önceki iki bölümde bu durumun canlı örneklerini gördük. Failin yapı içerisine bir türlü yerli yerince kondurulamaması hala birçok probleme gebedir. Bourdieu ve Giddens çağdaş sosyolojide bu sorunu gidermeye talip olan ve bu alanda en çok sözü edilen sosyologlardır. Onların bu çalışma açısından önemi sadece bu ikiciliği aşmak için gösterdiği çabalar değildir; onların önemi aynı zamanda ikiciliği uzlaştırmanın yolu olarak bedene yönelmelerinden gelir.

1.3.1. Habitus ve Beden

Ponty'nin varoluşçu fenomenolojisini sosyallik anlamında eksik; sosyal inşacılığı ise aşırı sosyalleşmiş bulan bütün beden sosyolojisi çalışmaları, soluğu Bourdieu'nün yanında alır. Elbette bu Bourdieu'nün fenomenolojinin ya da sosyal inşacılığın bir devamcısı ya da taklitçisi olduğu anlamına gelmediği gibi ikisinin aritmetik ortalaması olduğu anlamına da gelmez. Onun sosyolojisinde bedenin yeri son derece özgündür. Bu özgünlük bir etkilenmemişliğe ya da yalıtılmış bir duruma da işaret etmez. Marleau Ponty'nin bir önceki başlıkta belirtilen tensel özne fikrine yakınlık gösterir. "[Ö]zne ile nesne arasındaki nesnellik öncesi temasın özünde bulunan bedensellik düşüncesine dayanır; bu yolla bedeni pratik bir yönelmişlik kaynağı olarak nesnellik-öncesi deneyim düzeyinde kök salmış özneler arası bir anlam ilkesi olarak yeniden kurar" (Wacquant, 2012: 29). Ama aynı zamanda yapıların varlığına ve nesnelliğine de inanır. Her şeye muktedir bir fail fikrini de peşinen reddeder.

Dışsal yapılarla failler arasında derin ayrımlara dayalı yaklaşımların (fenomenoloji ve sosyal inşacılık) bize yardımcı olamayacağını hatta onların geçersiz yaklaşımlar olduğunu iddia eder. Çünkü bu yaklaşımlar bedenin toplumun bir temeli olması ve toplumun içine yerleştiği bir varlık olması yaklaşımları arasında doldurulamaz bir boşluk bırakır. Bu nedenle toplumsal hayatın her bölümünü, bedenselleşmiş öznenin yaratıcı gücü ile var olan toplumsal yapılar arasındaki nedensellik bağıyla birbirini izleyen etkileşimler yerine *alan* ve *habitus*'un mükemmel uyumu çerçevesinde incelemiştir (Shilling, 2005: 60-61). Bu noktada alan ve *habitus* arasında yaptığı ayrım kritik öneme sahiptir. Bourdieu'nün alan anlayışı toplumu idare eden kapsayıcı bir mekanizmayı reddeder. Toplum, her biri kendi düzenleyici prensiplere sahip organize edilmiş alanlardan oluşur ki bunların temel özelliklerinin başında otonomluk gelir. Alanların, kendisinin dinamikleri içerisinde hareket eden insanların bedenlerine doğrudan yerleşmesi yerine, onların olumsallık düzleminde işleyerek bireysel çeşitliliğe yer açan yapılarından söz eder. Böylece tamamiyle determinist bir yapıyı da engellemiş olur (Shilling, 2005: 61). Kısacası alanlar, Durkheimci manada dışsal bir sosyal gerçeklik olmaktan ziyade devamı grup ve bireylerin sosyal pratiklerine bağlı oluşumlardır.

Bourdieu'nun beden çalışmalarında iki önemli kavram *habitus* ve bedenlileşme (embodiment) diyebiliriz. *Habitus* toplumsal bir varlık olarak içinde yaşadığımız ve yine onun aracılığıyla kendimizi tanıdığımız ya da başkalarının bizi tanıdığı toplumsal, kültürel ve fiziki çevredir. Bedenlileşme ise *habitus*'u ve bizim fiziki varlığımızda cisimleşmiş veya ona gömülmüş/kazınmış bütün faktörleri ifade etmek için kullanılır. Başka bir deyişle söz gelimi bir insanın yaptığı spor tercihleri, yeme tercihleri, giyim tercihleri fiziki anlamda bedende bulunan kasların ne şekilde oluştuğu (iş hayatında mı ya da planlı bir çalışmayla mı) gibi bütün durumlar bireyin *habitus*'unda ve bedeni üzerinde tamamlanır (Cregan, 2006: 66-67).

Pierre Bourdieu'ye göre insan bedeni, içinde bireylerin sosyal sınıfları tarafından şekillendirilmiş uygun davranışları edindikleri bir *habitus* için eğitilmek zorundadır. Bedenin biçim ve eğilimleri belirli sosyal sınıfların özel konumları içinde bir kültürel *habitus*'un ürünüdür. Doğal eğilimler, bireylerin nesnelere karşı inşa edilmiş beğenilerini edindikleri *habitus* içinde gelişir (Turner, 2008: 13). *Habitus* kavramı, bedenin maddeselliğine önem verir. Bedenle ilgili dil, söylem, bilinç gibi

soyut düzeydeki açıklamaları kullanmak yerine onun maddi (görünen/dış görünüş) yönünü önemser. Burada maddesellikten bahsedilirken kastedilen bedeni bir et (flesh) kümesinden ibaret görmek değildir. Bir başka deyişle maddesellik biyolojiye/doğaya indirgenemez.

Habitus kavramının önemli bir işlevi de failin pratikleriyle mülkünü/mallarını birleştiren tarz birliğini aktarmaktır. *Habitus*, insan, mekân ve pratiklerle ilgili bütünsel bir tercihi ortaya koyar (Bourdieu, 2006: 21). Yani yalnızca ritüel mahiyetindeki pratiklerle ilgili değildir. Bireyin yaşadığı mekân ve fiziki bedeniyle de yakından ilişkilidir. Dünyayı bedenlerimiz aracılığıyla deneyimleriz. Bedenlerimiz aracılığıyla politik sonuçlar doğuracak ya da ifade edecek biçimde fiziki eylemlerimizi kısıtlamayı, düzenlemeyi ya da saklı tutmayı öğreniriz. Bedenlerimiz sayesinde *habitus*'u ete kemiğe büründürür, içinde bulunduğumuz eylem alanlarının sosyal ve politik etkilerini somutlaştırırız. Habitus'umuzu yürüyüş tarzı, farklı mekânlarda diğerleriyle kurduğumuz ilişki, belli bir biçimde giyinme eğilimi, gitmeyi tercih ettiğimiz/etmediğimiz yerler, evimizin ve diğer mekânların belirli bölgelerindeki davranış tarzlarımız, bir yetişkin olup olmamamıza göre, davranmamıza göre, somut hale getiririz. Bunlar doğduğumuz andan itibaren öğrenip yeniden ürettiğimiz davranış ve yapılardır (Cregan, 2006: 71). *Habitus*, bireysel, kişisel ve öznel olanın dahi toplumsal ve kolektif olduğunu vurgular. O, öznelliğin toplumsallaşmış halidir. "Toplumsal olanın bedenlerde (ya da biyolojik bireylerde) inşa edilmesiyle ortaya çıkan, dayanıklı ve aktarılabilir algı, beğeni ve eylem şeması sistemleri[dir]". (Bourideu ve Wacquant, 2012: 117). Bir failin *habitus*'u, onun geçmiş deneyimlerinin bugün iş gören/işleyen bir tortusu ya da bakiyesi olarak görülebilir. Bu tortu ya da kalıntı, onun eylem, düşünce ve algılarını böylece toplumsal pratiklerini düzenli biçimde şekillendiren bir niteliğe sahiptir (Crossley, 2001: 93). O, hepsi de bilinç eşiğinin altında işlev gören yeteneklere, bilme biçimlerine, şema ve eğilimlere dayalıdır. Dahası bilinci özel bir şekilde biçimlendirme gücüne sahiptir. Başka bir deyişle *habitus, yapılandırılmış bir yapıdır ve aynı zamanda yapının yapılandırıcısıdır.*

Sosyal inşacılık bölümünün sonunda Bourdieu'nün tam bir sosyal inşacı olarak anılamayacağı ancak sosyal inşacılığa yakın durduğu noktalar olduğu vurgulanmıştı. Bourdieu orada eril tahakkümün 'biyolojik bedenin doğallaştırılması' yoluyla nasıl

inşa edildiğini anlatmıştı. Ancak onu sosyal inşacılıktan ayıran nokta da burada başlar. Zira Bourdieu bedene tümüyle dışsal, nesnel bir toplumsallığın bedenler üzerindeki mutlak belirleyiciliğini reddeder. Ancak bu, insanın kendine reva görülen toplumsal konumu reddederek bir özgürlük savaşçısına dönüştüğü anlamına gelmez. Bunun somut örneklerini *Eril Tahakküm* adlı çalışmasında sunar. Çalışmada Cezayirli Berberi kadınların erkeklerin tahakkümünü yeniden üretmesinde nasıl suç ortağı olduklarını açıklamaya çalışır. Kadınlar eril tahakkümün üretilmesinde bizzat rol oynarlar çünkü tahakkümü mümkün kılan zeminin değişmesi yönünde hiçbir gelişme yoktur. Bourdieu de bunu –değişmeme durumunu- mümkün kılan zeminin arayışı içine girer. Zemini *habitus*'ta bulur.

Ona göre kadınlar, eril tahakküm döngüsünde inşa edilen konumlarını reddetmek bir yana bizatihi kendileri sürekli üretirler. Çünkü toplumsal konumun gereklilikleri 'sözsüz emirler' yoluyla bedenlere kazınmıştır. Kadın bedeni toplumsal inşa yoluyla konumuna uygun olarak öğrendiği davranışları yeri geldiğinde pekte bilinçli olmayan biçimde tekrarlamaya eğilim kazanır. Dolayısıyla o davranış ve davranışın mümkün koşulları yeniden üretilebilecektir. Kadının bedeni; kamusal alanda ne yapması-yapmaması gerektiğine, erkeğin önünde, arkasında ya da yanında mı yürümesi gerektiğine, hangi araçları kullanıp hangilerine el sürmemeleri gerektiğine, erkeklerin önünde bedenlerini nasıl taşımaları gerektiğine (eli – kolu nerde durmalı, nasıl oturup kalkmalı) ilişkin şemalar geliştirerek bunları her seferinde yarı bilinçsiz biçimde pratiğe dökecektir. Bourdieu, kadın bedenlerini bu davranış biçimini, kadınların *habitus*'u olarak tanımlar. Erkeklerin *habitus*'u, doğruluğu ve dürüstlüğü ifade eden bedensel olarak dik duruş iken; kadınların bedenine kazınan şema, itaatin bir tezahürü olarak boyun eğme, kamburlaşma, uysal duruştur (Bourdieu, 2014: 42). *Habitus* değişmez eylem kalıplarının ifadesi değildir. Bedenlerin toplumla/alan'la kurduğu ilişkilerin dinamiği içinde şekillenir. Ancak bu dinamiklik asla devrim niteliğindeki bir değişim haline gelemez. İçerisinde geçmişin eğilimlerini ve içerimlerini barındıran *habitus* kavramının değişmesi-dönüşmesi, toplumsal yapılarla daha doğru deyişle bir ürünü olduğu ve aynı zamanda ürettiği 'alan'la uyum içerisinde olmalıdır. "Habitus yaratıcıdır, buluşçudur ama yapıların sınırları içinde" (Wacquant, 2012: 28).

Bourdieu *habitus* kavramını tabi ki sadece Kabil/Berberi kadınlarının

bedenlerine özel bir kavram olarak oluşturmamıştır. Bu kavram onun sosyolojisinin temel taşlarından birisidir. Örneğin toplumsal sınıfların oluşumu ve işleyişi konusunda bedenselleşmiş öznenin *habitus'*u kilit önemdedir. 'Sınıf koşulunun özünde bulunan özgürlükler ve zorunluluk ile konumun oluşturucu farklarını sistemli bir şekilde ifade eden pratiklerin üretici kalıbı olan' (Bourdieu, 2015: 256) *habitus*, soyutlanmış bir bireye değil toplumsallaşmış bir organizmaya işaret eder. Organizmanın toplumsallaşmasının başat faktörleri onun temel eğilimleri, potansiyelleri ve kabiliyetleri üzerinde etkilidir. Eğilim, potansiyel ve kabiliyetler bedenlere kazınmıştır. Dolayısıyla insan sahip olduğu *habitus* sayesinde çeşitli bedensel kısıtlarla çevrili ve aynı zamanda bedensel imkânlara sahiptir.

Çalışma eylemi, bedenlerin sosyal bir varlığa dönüşmesini gerektirir ve bu eylem insanların bedenlerinin fiziki yapılarını nasıl oluşturacağını da etkiler. İnsanlar, bedenlerini yürüyüş, konuşma, ya da giyimleriyle nasıl sunacaklarını öğrenirler. Bu, çocukluktan itibaren öğrenilmeye başlayan toplumsal olarak farklılaşmış yetenekleri temsil eder. Beden bireyin sosyal sınıfının kesin işaretlerini taşır (Shilling, 2003: 112). Söz gelimi çiftçi bir ailenin ferdi çocukluğunda etkin biçimde tarım işleriyle uğraşarak bedeninin gücünü maksimum kapasitede kullanabilecek fiziki kapasiteye sahip olabilir, kol ve bacak kasları aşırı gelişebilir ve dahası vücudunu bu yönde kullanma eğilimi geliştirebilir. Ancak ebeveynleri basketbolcu olan bir çocuk ise fiziksel gelişimini güç odaklı olmaktan çok basketbol sporunun gerektirdiği sıçrama, sıçramayla ilgili vücut organlarının gelişimi odaklı bir bedensel gelişim gösterebilir. Onun kol ve bacak kasları görünürde çok gelişmiş olmayabilir fakat çok iyi bir sıçrayıcı olduğu gözlemlenebilir. Birinci çocuk, ailenin maddi koşullarının etkisi dâhilinde çiftçi olurken ikincisi sporcu olur (Elbette her iki ihtimalde bir olabilirlik uzamı içerisinde işler, kesin sonuç değildir). Bu iki çocuktan örneğin fiziksel güç gerektiren zor işleri yapmaları istendiğinde birincinin başarılı olacağı açıktır ya da okulun basketbol takımı seçmelerinde ikincinin başarısı açıktır. Bourdieu'nün vurguladığı ise bunlara ek olarak bu bireylerin bedenlerine nüfuz etmiş olan *habitus*'larının kendilerinden zorunlu bir şey istenmediğinde de devreye girmesidir. Yani hiçbir zorlama olmaksızın özgür seçim yapma hakkı tanındığında bu iki bireyin tercihleri bilinçaltında, içinde bulundukları toplumsal uzamın etkilediği yaşamlarının oluşturduğu bedensel eğilimler doğrultusunda işleyeceğini belirtir

Bourdieu. Birincinin inşaat işçisi olma olasılığı ikinciden fazlayken, ikincisinin bir tenisçi olma olasılığı birinciden fazladır. 'Herkes fiziğinin münasip olduğu işi yapar.' Her ikisi de bedensel eğilimlerine göre özgür bir tercih yapmıştır; ancak bu tercih görünmez bir yapının kuralları içerisindedir. Sosyoloğun başat işlerinden birisi ise bu yapıyı ortaya çıkarmaktır. Farklı toplumsal uzamlardan gelen insanların bedensel eğilimlerini yapılandıran sadece yaptıkları işlerin kas gereksinimi değildir elbette. Bu kişilerin beslenme biçimleri de birbirleriyle ayrışır ve beslenmeden kaynaklı bedensel formları da değişkenlik gösterir Bourdieu'ye göre.

> [B]edenin biçiminden çok kuvvetine özen gösteren halk sınıfları hem ucuz hem besleyici ürünleri aramaya meylederken, serbest meslek sahipleri tercihlerini lezzetli, sağlıklı, hafif ve şişmanlatmayan ürünlerden yana kullanırlar. Kültür doğaya dönüşür, yani bedene işler, sınıf vücut bulur… Böylece tüm bedene işleme biçimlerini yöneten bedene işlemiş sınıflandırma ilkesi olarak bedenin fizyolojik ve psikolojik olarak yuttuğu, sindirdiği ve özümlediği her şeyi seçer ve değişikliğe uğratır. Bu demek oluyor ki, beden, sınıfın beğenisinin farklı şekillerde dışa vurulan en reddedilmez nesneleşmesidir (Bourdieu, 2015: 281).

Bourdieu böylece kendi kavram setleri ve sosyoloji anlayışı içerisinde tutarlı bir beden teorisi geliştirir. Sermaye, alan, doxa, tahakküm, sembolik sermaye, sembolik şiddet gibi temel kavramlarının hepsi *habitus* aracılığıyla birbirine ve hepsi ayrı ayrı *habitus*'a sıkı sıkıya bağlıdır. *Habitus* ise yukarıda görüldüğü gibi bedensiz işleyebilen bir kavram değildir. Bu nedenle Bourdieu sanayi toplumundaki bir fabrika işçisinin beslenme alışkanlıklarının sosyolojik incelemesinde, Cezayir'deki Berberi kadınlarının toplumsal konumu üzerine incelemesinde ya da okul ve eğitim sistemi üzerinde daha büyük ölçekli incelemelerinde bedeni araştırmanın merkezine yerleştirir. Bedenselleşmiş özne tasarımı olan *habitus* sayesinde de asla öznelcilik ve nesnelciliğin aşırı uçlarına savrulmaz.

1.3.2.Yapılaşma Kuramı (Structuration) ve Beden

Anthony Giddens da Bourdieu gibi çağdaş sosyolojiye beden açısından özgün katkılar veren bir sosyologdur. En özgün yanı ise malum ikicilikleri aşmada gösterdiği çabadan ileri gelir. Bu nedenle öncelikle onun sosyolojiye yaklaşımı ele alınarak ikicilikleri aşmak için ne önerdiğine bakılmalıdır.

Giddens'a göre "toplumun üretimi üyelerinin aktif inşa edici becerileriyle, ancak kaynaklardan yararlanılarak farkında olmadıkları veya sadece belli belirsiz bilincinde oldukları koşulların etkisi altında gelişir" (Giddens, 2013: 189). Fail bir

yandan inşa edici bir güce sahipken bir yandan da bazı koşullarla mukayyettir. Ancak Giddens bu koşulları fail için bir zorlayıcı, kısıtlayıcı olarak görmektense ona yardımcı olarak görmeyi tercih eder.

> Sosyoloji önceden verili bir nesneler eylemiyle değil, aksine öznelerin aktif eylemleriyle inşa edilen veya üretilen bir evrenle ilgilidir… [T]oplumun üretimi ve yeniden üretiminin, salt bir dizi mekanik süreç olarak değil, üyelerinin becerikli bir icrası olarak alınması gerekir… [Ancak] İnsani faillik alanı sınırlıdır. İnsanlar toplumu ancak tarihsel olarak konumlanmış aktörler olarak ve kendi seçmedikleri koşullarda üretirler (Giddens, 2013: 192-193).

Giddens'ın insanın 'kendi seçmediği koşullar' ifadesi yapı olarak adlandırdığı şeye tekabül eder. Ancak yapı -Durkheimci gelenekteki gibi- doğrudan faili kısıtlayıcı olarak görülmemeli, aynı zamanda onu mümkün kılan bir faktör olarak anlaşılmalıdır. Bu durum yapılaşma kavramıyla ifade edilir. Giddens'a göre yapıyı anlamak aslında yapılaşmayı anlamaktır. Yapılaşma ise yapının eylemlerle nasıl oluşturulduğunun ve eylemin yapısal olarak nasıl inşa edildiğinin ifadesidir (Giddens, 2013: 193). Giddens teorisinin merkezine eylemi koyar. Ancak eylemi basit biçimde yapma ve etmeleri tanımlamak için kullanmaz. Eylem kavramı, –başka türlü yapma erkini barındıran- bir kapasite ile -toplum ve kendi eylem koşulları hakkındaki bilgisini ifade eden- bir bilgililiği içerir (Tatlıcan ve Çeğin, 2014: 330). Eylem, böylece kendisini gerçekleştiren failin niyetlerine indirgenerek anlaşılma basitliğinden kurtulur. Eylemin anlaşılması için failin refleksif kimliğe sahip olduğunun da anlaşılması gerekir ki bu yukarıda belirtilen 'bilgililik' kavramıyla yakından ilişkilidir.

> Tüm insanlar, rutin olarak, yaptıkları şeyin nedenleriyle onun ayrılmaz bir parçasını oluşturacak biçimde bağlantılı kalır… İnsan eylemi, bir araya gelmiş etkileşimler ve nedenler zinciri değil, davranış ve bağlamlarının tutarlı biçimde izlenmesini kapsar. Modern toplumsal yaşamın düşünümselliği (refleksivitesi), toplumsal uygulamaların, bu uygulamalarla ilgili yeni bilgiler ışığında sürekli olarak incelenip reforme edildiği, böylece –bu uygulamaların- karakterlerini yapıcı biçimde değiştirdiği gerçeğinden oluşur… Tüm toplumsal yaşam biçimleri kısmen aktörlerin bunlarla ilgili bilgileriyle oluşur. Nasıl sürdürüleceklerini bilmek uzlaşımların özüdür (Giddens, 2014b: 42-44).

Failin kendi eylemlerinin koşulları hakkında bilgi sahibi olması temel önemdedir. Bu bilgililik; bilinçdışı, sözel bilinç ve pratik bilinç olmak üzere üç düzeyde var olur. Bunlar arasındaki ilişki ise yapının ikiliğinin anlaşılmasına yardımcı olur. Bilinçdışı, failin davranışlarının kendi kontrolünde olmayan bilinçsiz yanını oluşturur. Sözel bilinç ise failin eylemi hakkında açıklamalarda bulunduğu düzeydir. Burada failin niyetli bir varlık olduğu ve bu niyetin kendisi tarafından ifade

edilebilirliği vurgulanır. Ancak fail, kendi eylemi hakkında açıklamalar sunabilse de bütün bildiklerini söze dökemez. Bu noktada pratik bilinç devrededir. Pratik bilinç "davranışların akışı sırasında becerikli biçimde kullanılan ancak sözel biçimde ifade edilmeyen zımni bilgilerin varlığını anlatır." Böylece Giddens, failin niyetli bir varlık olmasına (sözel bilincine) vurgu yaparak nesnellik fikrini; aynı failin farkında olmadığı (bilinçdışı) ve yarı bilinçli biçimde farkında oldukları (pratik bilinç) faktörlere vurgu yaparak öznellik fikrini bertaraf etmiş olur (Tatlıcan ve Çeğin, 2014: 346).

Pratik bilinç kavramı Bourdieu'nün *habitus*'unu andırır. Yarı bilinçli oluşu, nedenini-niçin'ini ifade edemese de eyleme dönüşmesi, o anda oluşmaktan çok geçmiş birikimlerin ve eğilimlerin bir sonucu olması onu *habitus*'a yaklaştırır. Giddens burada doğrudan bedeni telaffuz etmese de pratik bilinç bedenlerde tecessüm eden bir bilincin anlatımıdır. Bedenlere nüfuz eden ve sözlü olarak ifade edilemeyen bilinç durumu Giddens'ın eylem teorisinde ve dolayısıyla yapılaşma teorisinde bedeni önemli bir konuma taşımış olur. Ancak burada doğrudan Bourdieu ile bir özdeşlik kurmak da yanlıştır. Çünkü *habitus* kavramı pratik bilince göre daha nesnel ve mekanik bir konumu temsil eder. *Habitus* kavramının bedenle ilişkisi – Bourdieu'nün nesnel toplumsal konumlara öncelik veren anlayışı dikkate alındığında- bir anlam inşa etme yeteneği bağlamında açıklanamaz. *Habitus,* daha önce belirtildiği gibi içinde hareket ettiği 'alan'la uyum içindedir. Alana yenilik getirme kapasitesi alan'ın özgün yapısının sınırları dâhilindedir. Dolayısıyla burada bedene doğrudan bir anlam inşa edicisi muamelesi yapılamaz.

Giddens 'toplumun üretimi ve yeniden üretiminin insani failliğin icrası olduğunu' vurgularken Bourdieu epistemolojik önceliği -Durkheim gibi- nesnel yapılara verir ve nesnel yapılar içindeki nesnel toplumsal konumların bireysel, mesleki, sınıfsal vb. *habitus*'ları belirlediğini düşünür (Wacquant, 2012: 20; Tatlıcan ve Çeğin, 2014: 358). Ancak nesnel yapıların tam anlamıyla özerk olduğu fikrine mesafelidir. Bunu 'alan'ların dinamik yapısını anlatırken net biçimde ortaya koyar. Bourdieu'nün epistemolojik önceliği nesnel yapılarda iken Giddens'ın epistemolojik önceliği faildir. Ona göre toplumun üretimi ve yeniden – üretimi failin icrası olarak açıklanmalıdır (Giddens, 2013: 194). Böylece Giddens teorisinde beden anlam üreticisi konumuna geçer; ancak kendi seçmediği koşulların (yapıların) varlığını

kabul etmek ve ona göre davranmak şartıyla. Bedenle ilgili en somut düşüncelerini sunduğu *Modernite ve Bireysel Kimlik* adlı çalışmasında beden ile benlik arasında kurduğu ilişki de bu dairede gelişir.

Ulrich Beck'in *Refleksif Modernite* olarak adlandırdığı modernliğin yeni formunu Giddens *Geç Modern Çağ* olarak adlandırır. Refleksif modernitede ya da Giddens'ın deyimiyle geç modern dönemde yerinden çıkarıcı mekanizmaların etkisiyle toplumsal etkileşim yerel bağlamlı zaman ve mekânından sökülür, toplumsal yaşam artık geleneksel öğreti ve pratikler tarafından katı biçimde inşa edilmiş değildir. Birey/toplumsal aktör artık kendi eylemini gözden geçirmek durumundadır. Giddens'a göre bütün insan eylemleri belli bir sosyal kontekstte bilinçli ve bir amaca yönelik olma niteliğini taşıyan düşünümselliği/refleksiviteyi gerektirir. Bununla birlikte modern dönemde refleksivite meselesi önceden belirlenmiş öğreti ve pratiklerin yok oluşunun bir sonucudur. Böylesi bir işleyişte toplumsal yaşam dağınık/parçalı (fragmented) bir karakter sergiler ve insanlar birçok farklı toplumsal grubun üyesidirler. Toplumsal pratiklerin gereklilikleri artık daha az tanımlanmış ve daha fazla açık uçludur. Karar alma noktasında bireye tanınan alan genişlemiştir. (Burkitt, 1999: 138).

Geleneksel toplumlarda kimlikler, insanları ve bedenlerini köklü toplumsal pozisyonlara bağlayan ritüel pratikler aracılığıyla neredeyse otomatik biçimde elde edilirlerdi. Geç modern durumda benlik artık homojen, değişmez bir çekirdek olarak bireyin özünde ikamet eden bir şey değildir. Kimlikler artık merkezinde bedene ait ilgilerin bulunduğu benlik anlatısının yeniden düzenlenmesi ve sorgulanması aracılığıyla refleksif biçimde şekillenir. Bireysel kimlik ve beden reflexif olarak düzenlenen tasarılardır ve unutulmamalıdır ki bu tasarım hangisinin seçilmesi gerektiği konusunda hiçbir ahlaki rehberin olmadığı –geç modernite tarafından sunulan- seçeneklerin kompleks çoğulluğu arasında gerçekleştirilir (Shilling, 2003: 157). Bir yandan bireyin, benliğiyle dışarıdaki, genel, gayrişahsi ve nüfuz edilemeyen toplumsal dünya arasında istikrarlı ve savunulabilir bir farklılık tesis etmesi gerekirken öte yandan istikrarlı ve güvenilir olması gereken böyle bir farklılık, toplumsal bir onaya ihtiyaç duyar. Bireysellik toplumsal uyuma bağlıdır. Bireylik mücadelesi, toplumsal bağların güçlenmesini ve toplumsal bağımlılığın derinleşmesini gerektirir. Bireyin kimliğini oluşturan öznel dünya, yalnızca özneler

arası etkileşim araçlarıyla idame ettirilebilir (Bauman, 2014b: 278). Yani refleksif benlik aynı zamanda özneler arası bir benliktir. Her şeyi her kuralı reddetmiş bir benlik değildir. Giddens, modernliğin tahrib edici sonuçlarından bahsederken aynı zamanda bireyin burada yaşamda tutunması gerekliliğini belirtir. Refleksif kimlik anlayışı yapının dışsal zorunlulukları karşısında failin üzerine yüklenen sorumluluğun arıttırılmasıyla oluşur. Fail, söylemsel pratiklerin kabul edicisi olarak değil bu pratikler karşısında kendine yönelik düşünce üreten bir gerçekliktir. Beden ve benlik arasındaki ilişki biçimi bu dairede şekillenir. Bir tarafta modernizmin etkilerinin radikalleştiği çağda bireysel kimliğin oluşturulması ve sürdürülmesi açısından beden önem arz ederken bir yandan da Bauman'ın belirttiği gibi özneler arasılık zorunluluğundan dolayı beden toplumsallaşma zorunluğunun bir parçası haline gelir. Fail kendi tutarlı hikâyesi için bedenine yönelirken, bu hikâyenin toplumsal onaya duyduğu kaçınılmaz ihtiyaç nedeniyle bedeni birtakım zorunluluk ve gerekliliklere uygun hale getirmelidir. Bu nedenle Giddens'ın postmodern kimlik yerine ikame ettiği refleksif kimlik tasarımı bedeni önemli bir konuma yerleştirir. Fail ile yapı arasındaki diyalektikte biçimlenen refleksif kimlik, failin bedenini hikâyeye dâhil etmeden anlam kazanamaz.

Bu minvalde benlik düzeyinde gündelik etkinliğin temel bir bileşeni seçim faktörüdür. Modernite bireyi geleneğin aksine kompleks bir seçimler çeşitliliğiyle yüz yüze bırakır ve temelci/özcü olmadığı için hangi seçeneğin tercih edilmesi gerektiği konusunda oldukça sınırlı bir yardım sunar (Giddens, 2014a: 110). Bu seçimler hayat tarzı ile yakından ilişkilidir. "Hayat tarzı, bir bireyin benimsediği az çok bütünlük içindeki pratikler topluluğu olarak tanımlanabilir; bunun nedeni sadece bu tür pratiklerin ihtiyaçları karşılaması değil, aynı zamanda özel bir bireysel kimlik anlatısına maddi bir biçim kazandırmalarıdır." Hayat tarzları rutinleşmiş pratiklerdir, yani giyim, beslenme, davranış alışkanlıklarına ve diğerleriyle karşılaşılan ortamlara dahil olan rutinlerdir; ancak izlenen rutinler bireysel kimliğin dinamik doğası ışığında refleksif olarak değiştirilmeye açıktır. Bir kişinin her gün aldığı küçük kararlar bu tür rutinlere katkıda bulunur. Bütün bu seçimler sadece nasıl davranılması gerektiği konusunda değil, kim olunması gerektiği konusundadır. Gelenek ötesi bir vasatta eylemde bulunan bireyin hayat tarzı onun bireysel kimliğinin özüyle ve bireysel kimliğin inşası ve yeniden inşasıyla yakından ilgilidir (Giddens, 2014a:

111).

Bu şartlar altında Giddens (2014a: 86-87), bedenin iki yönünü vurgular. Bir yandan beden bir eylem aracıdır diğer yandan da bakılması gereken fiziki bir organizmadır. Gerekli besinleri ve diğer temel organik ihtiyaçları karşılama biçimleri rejimler olarak adlandırılabilir. Rejimler bir bireysel kontrol ve beğeni meselesidir ve her zaman toplumsal ve kültürel olarak organize edilir. Giyinme de böyledir. Ancak giyinme bir bedensel korunma aracı değil sembolik bir sunum aracıdır ve bireysel kimliğe bir form kazandırır. Rejimler organik ihtiyaçları karşılama biçimi olsa da bireysel kimlik açısından önem taşırlar, zira alışkanlıkları bedenin dış görünüşüyle ilgili özelliklere bağlarlar. Bir anlamda biyolojik organizmayı toplumla buluştururlar.

Bedensel süreçlerin ve bedensel gelişimin refleksif olarak elde edilmesi 'yaşam politikası' tartışmaları ve mücadelelerinin temel bir unsurudur. Bu noktanın vurgulanması bedenin metalaşmaya veya Foucault'nun kullandığı manada disipline tabi salt durağan bir varlık olmadığını görmek açısından önemlidir. O halde beden esasen özgürleşmeci politika alanı olacaktır. Vurgu böylece bedenin içine düştüğü baskıdan özgürleşmesine yapılacaktır. Geç modern koşullarda beden daha önce benlikle ilişki içinde olana göre çok daha az itaatkâr olacaktır, zira refleksif benlik tasarımında beden ve benlik arasında yakın bir koordinasyon vardır. Beden, aktif eylem içerisinde yer alırken bireyin geliştirdiği kimlikle daha doğrudan ilişki kurmaktadır (Giddens, 2014a: 272). Geç modern dönemde benlik gibi beden de sabit bir varlık değildir. Modernitenin refkeksif yapısıyla derin bir ilişki içerisindedir. Önceleri doğanın müdahaleye çok da açık olmayan bir boyutu olarak algılanırken bu anlayış değişmiştir. Beden de tıpkı benlik gibi refleksif olarak organize edilen süreçlerle ve sistematik olarak düzenlenen uzmanlık bilgisiyle bağlantılı bir etkileşim, elde etme ve yeniden elde etme alanı haline gelir. Beden özgürleşir; özgürleşme onun refleksif olarak yeniden yapılanmasının koşuludur (Giddens, 2014a: 272). Bu durumda beden bireyin kendi biyografisi için önemli bir bileşen haline gelir. Ancak unutulmamalıdır ki Giddens her zaman bu biyografinin yerleştirebileceği bir tarihin de peşinde olmuştur. Geç modern dönemde failin geçmiş sabitelerinden mahrum kaldığı için artan sorumluluğu onun hiçbir şekilde toplumsal bir kısıtla karşılaşmayacağı anlamını taşımaz. Beden son kertede birey için bir anlam üretme aracısıysa bu, o tarihin/yapının sınırları dâhilinde gelişecektir.

II. BÖLÜM: MODERN TOPLUM, BİREY VE BEDEN

Bir önceki bölümde çağdaş teorinin kendi gelişimi içinde beden ve öznenin birbirinden ayrı düşünülemeyeceği noktasına nasıl geldiğini göstermektedir. Fiziksel bir varlık olan bedenle ilgilinen sosyal bilimcilerin onun temel araştırma neseneleri olan insandan ayrı düşünülemeyeceğini vurgularlar ve bunun toplumsal kontekste nasıl yerleştirildiğini anlamak bu çalışma için önemlidir. Bu bölümde ise modern toplumun tarihi seyrinin içinde özne ile bedenin nasıl meczedildiği anlaşılmaya çalışılacaktır. Beden, sosyoloji açısından her şeyden önce modern toplumun bir meselesi olarak görüldüğü için bedenin geçtiği merhaleleri anlamak aynı zamanda modern toplumun bedenselleşmiş öznesinin nasıl oluştuğunu anlamak açısından önemlidir. Bölümün sonunda ise birey ve toplum kavşağında bedenin politik ve sembolik boyutu vurgulanarak modern toplumda bedenin başka bir önemine dikkat çekilecektir.

2.1. Toplumsal Düzen Fikri

Anton Zijderveld modern toplumu "gün be gün daha fazla farklılıklar kazanan süreçler nedeniyle, bireyin karşısına güçlü fakat tuhaf kontrol biçimleriyle çıkan" soyut bir toplum olarak tanımlar. Birey ne zaman bu kontrol mekanizmalarını kavramaya çalışsa mekanizmalar soyut bir atmosferde gözden kaybolur. Bu da modern toplumun çoğulculuğundan kaynaklanmaktadır (Zijderveld, 1985: 29). Modernitenin kastedilen çoğulculuğu demokratik mahiyetli bir çoğulculuğa işaret etmez. Kurumsal yapının parçalanmışlığını ifade eder. Çoğulculuk ve dolayısıyla parçalanma, toplumsal alanı kısımlara böler ve bireyi hiç de alışkın olmadığı farklı insanlarla, kurumlarla ve pratiklerle baş başa bırakır. Bunların tahrip edici sonuçları ise sadece bu karşılaşma ve pratiklerin gerçekleştiği vasatla -örneğin fabrika veya devlet dairesiyle- sınırlı kalmaz; aynı zamanda muhataplarının bilinçlerinde taşınarak sosyal alanlara sirayet eder (Berger v.d., 1985). Kurumsal yapının parçalanmış olması bireylere tanınmış tam bir özgürlük alanı anlamına gelmez.

Modern öncesi toplumlardaki yüz yüze ilişkinin yerini modern toplumda toplumsal konumların gerektirdiği rolü ifa etmeye çalışan 'resmi görevliler' (Zijderveld, 1985) arasındaki ilişkiye bırakması, özgürlüğün kaynağı olamamış,

farklı bir düzen üretme eğilimine girmiştir. Bu yönüyle geleneksel toplumla modern toplumun bir ortak noktası olduğu söylenebilir. Her ikisi de toplumsal düzen fikrine önem verir. Ancak ortaklık buraya kadardır. Çünkü geleneksel toplumun düzeni insanların yaşamlarını sürekli ve istikrarlı kılan bir gerçeklik ve anlam üreticisi iken aksine modern toplumun vaat ettiği düzen 'anlam krizlerine' sebebiyet verir (Berger ve Luckman, 2015).

Zijderveld'in (1985: 88) soyut toplum tanımının iki boyutu olduğu görülüyor: Birincisi modernitenin insan yaşamını kontrol için cebri güçler üretir, ikincisi ise bu güçlerin anlam, gerçeklik ve özgürlük üretme noktasında gönülsüzdür. Modernite bir yandan kesinliğin kuyusunu kazarken bir yandan da belirsizlikten nefret eder ve ondan kaçınmanın yollarını arar (Ki Kim, 2003: 13). Bir başka deyişle modern toplumun toplumsal düzen fikri bir çelişkiler yumağıdır. Bir yandan etkileşimde kişiselliğe ve öznelliğe vurgu yaparken bir yandan da büyük bir kontrol ve kayıt altına alma mekanizması iş görmektedir (Turner, 1991c: 124). Çünkü soyutluk sadece topluma has bir özellik değildir. Bireyler de modern ilişkiler ağı içerisinde soyutlaşırlar. Soyut toplumda bireysel-yüz yüze etkileşim yerini toplumsal roller arasındaki anonim ilişkiye bırakır. Birey soyut ya da anonim bir varlık olarak algılanma eğilimindedir. Bireyin biricikliğine dayalı varlığı ortadan kaybolurken işlevselliği ve kullanışlılığı ön plana çıkar (Ki Kim, 2003: 15) ve kullanışlılık ve işlevsellik kapasiteleri ancak kontrol, denetim ve kayıt altına alma mekanizmalarının gücü oranında artırılabilir.

Dünyaya modern bakış onun özünde bir düzene sahip olduğu anlayışına dayalıdır[9]. Düzensizlik belirtileri ise açıklanmalıdır. Açıklama doğru ise bir öngörü

[9] Freud'a göre de (2014: 53) uygarlık dediğimiz şey toplumsal ilişkileri düzenleme yolundaki çabalarla başlatılabilir. Aksi takdirde insani ilişkiler bireyin keyfi iradesine kalır. Bu da fiziki avantaja sahip olanın ilişkileri kendi çıkarlarınca yönetebilmesi anlamına gelir. Sigmund Freud, güzellik ve temizlikle birlikte düzen fikrinin uygarlığın oluşumunda vazgeçilmez olduğunu savunur. Ona göre düzenin kaynağı doğadır. "Düzen doğadan alınmıştır. Büyük astronomik düzenliliklerin gözlemlenmesi insanlara yalnızca bir örnek sunmakla kalmamış, aynı zamanda yaşamlarına düzen getirmeleri için ilk dayanak noktalarını sağlamıştır. Düzen bir kez kurulduktan sonra insanın bir şeyi ne zaman, nerede, nasıl yapması gerektiğini belirleyen ve böylece benzer durumlarda tereddüt ve kararsızlığı engelleyen bir tür tekrarlama takıntısıdır. Düzenin sağladığı yarar yadsınamaz; insanların bir yandan ruhsal güçlerini boşa harcamamalarını, öte yandan da zamanı ve mekânı en iyi şekilde kullanmalarını sağlar" (Freud, 2014: 52).

ve denetim mekanizması da ortaya çıkmış demektir. Denetim, düzenleme fikriyle çok yakın anlamlıdır. Denetimin etkili olması ise doğal düzene ilişkin bilginin yeterli olmasına bağlıdır (Bauman, 2014a: 10). Bu da ancak geçmişinden sıyrılmış bir toplumsal vasatta mümkündür.

> Üzerinden geleneğin pespaye giysileri çıkarıldığında halk… insan soyunun ibret alınabilecek birer örneği durumuna indirgenmiş olacaktır. O zaman yalnızca bir niteliği paylaşacaklardır: Sonsuz işlenme, biçim verilme, kusursuzlaştırılma kapasitesi. Eski ve pejmürde giysileri üzerlerinden attıkları için yeniden giydirmeye hazır olacaklardır. (Bauman, 2014a: 85).

Modern toplumda özne, sınırlı egemenlik ve hesaplanabilir öznellik açısından tasarlanır. Temel varsayım, belirgin sınırların bağımsız biçimde atandığı ve bireyin kontrolü dışında olduğudur. Bu seçenek dışı/zorunlu sınırların sabit bir kimlik ve bireyselliği mümkün kıldığı düşünülmüştür. Bu değiştirilemez sınırların hepsi dünyanın özcü bir tasarımına dayanır. Bu dünya tasarımının bir kısmı cinsiyet farklılığı, deri rengi farkı gibi biyolojik faktörlere dayanırken bir kısmı sınıf farklılıkları, aile yapısındaki farklılıklar gibi toplum ve kültüre dayanır. Bir kısmı ise teknolojik gelişmelere dayanır (Beck v.d, 2003: 23-24). Bu şartlar altında birey yaşamını ailesinin, mesleğinin, toplumsal cinsiyetinin ve milletinin verili kalıpları dâhilinde inşa etmekle yükümlüdür. Bu sınırların ihlal edilmesi sınırların sorgulanmasını gerektirmediği gibi bu durum istisna ya da sapkınlık olarak değerlendirilerek mevcut durumu olumlar (Beck v.d, 2003: 24).

Beck'in deyimiyle "ilk/birinci modernitenin", bilindik manasıyla 'modernitenin', bu hayli keskin savları karşısında durabilmek en az onun kadar iddialı ve cazibelidir. Nitekim postmodernizm bunu yapmaya çalıştı. Postmodernizm modernitenin iki temel prensibine sert eleştiriler getirmiştir (Kahraman, 2007: 14):

1. Modernizmin kurucu ideolojisi olarak pozitivizmin kabul edilmesi ve dogmatik bir niteliğe büründürülerek toplumsal, kültürel, siyasal süreçler üstünde hegomonik hale gelmesi.

2. Toplum mühendisliğine bağlı gelecek ütopyası.

Bu nedenle postmodernizm en yoğun hamlelerini öncelikle bilimsel anlamda pozitivizme ve ulus devletlerin yapılarına yaptı. Modernin öz/temel olarak kabul ettiği, değiştirilmezliğinden epeyce emin olduğu ilkelerini anlatılardan bir anlatı, sözlerden bir söz, seçeneklerden bir seçenek olarak ilan etti. Modernizmin

savunmakla gurur duyduğu meta anlatıların sonunun geldiğini, bilim denilen modern heyulanın ürettiği bilginin diğer bilgi türlerinden hiçbir üstünlüğünün olmadığını, bilgi türlerinin arasında hiyerarşiden değil ancak yan yana durmalarından -üst üste değil- kaynaklı bir eşitlikten söz edilebileceğini salık verdi. Bunu söylemekle kalmayıp modern bilimin ürettiği birçok 'kesin' bilgiyi onun en zirve noktası olan tıp biliminde bile sarsmaya girişti. Elbette bu bir tesadüf olarak değerlendirilemez. Zira modern bilimin en iddialı olduğu alanı sarsabilmek elbette diğer alanlardaki kesinlikleri yerinden etmek için büyük bir cesaret olacaktı. Öte yandan postmodernizm ulus devletlerin işleyişini, yöntemini vs. değil doğrudan varlığını tartışmaya açtı. Bütün tarihi kendi tarihinde eşitleyen, bütün insanları kendi toplumu -ulus- olarak tanımlayan devlet yapılarına eleştiriler getirdi. Onların kendi tebaları olarak tanımladıkları toplumun üzerindeki tahakkümlerinden el çekmelerini talep etti. Toplumdaki her bireyin değerini devlete yaptığı katkı nispetinde değerlendiren aşırı işlevselci yaklaşımlarını reddederek toplumla ulus arasındaki ezelden gelip ebede kadar sürdüğüne inanılan bağları koparttı. Ulus çuvalına doldurulan çok farklı nitelikteki unsurları serbest bırakarak onlar için yaşam hakkı talep etti. İnsanlara ulus devletin kurulmuş 'özneleri' olmak yerine ulus ötesi dönemin 'bireyleri' olmayı öğütledi.

Bütün bu gelişmelerin oluşturduğu modernliğin ve onun büyük anlatılarının geride kaldığı fikri insanların kulaklarında hoş tınılar bırakabilmiş ve üstelik sosyal teoride de buna mukabil düşünceler epeyce karşılık bulmuştur. Feyerabend gibi yöntemi reddeden düşünürlere Derrida gibi her tür kesinlikten kaçınmak için yöntem ya da teori önermekten imtina eden düşünürler eklenmekte ve ortada modernliğin bütün sonuçlarına karşı duran bir cephe belirginleşmiştir. Eleştirebilmenin 'dayanılmaz hafifliği' insanlara çok cazip gelmiş görünüyor; ancak postmodernizm'in ve postyapısalcılığın havada uçuşan kavramları, bir yönüyle büyük bir cazibe merkezi olmayı sürdürürken reel politik çoğu zaman başka şeyler hatırlatmaktadır.

İnsanlığın ve özelde sosyal bilimlerin çoktan aştığını düşündüğü tartışmalar, aslında kendisini taze tutabilecek bir potansiyele sahipmiş gibi görünüyor. Dünyanın dört bir yanından yükselen çatışma, istikrarsızlık ve terör dalgaları zihin dünyalarını da ister istemez günümüz için yeni ancak kökü eskilere dayalı mecralara itiyor. Tam

ulus devletlerin sürdürülemezliği tartışmaya açılmışken ‘devletsiz’ kalmış insanların durumu gözler önündedir. Ernest Gellner’in, Benedict Anderson’ın ve daha birçok milliyetçilik kuramcısının ‘hayali cemaatler’ tezlerine sıkıca sarılarak herkesin eleştirdiği ulus devletlerin tartışılan yanı orantısız gücü iken, şimdi bu devletlerin neden istikrarı sağlayacak güce sahip olamadıkları tartışılmaktadır. İstikrarsızlığın belli bir istikrar tutturduğu siyasal ve sosyal arenada, güvenlik, düzen gibi temel kaygılar bir anda temel belirleyici hale gelmiştir.

Bu türden görüşler asla yabana atılabilecekmiş gibi durmuyor. Düzen fikri siyasal ve sosyal mecrada önemini hala korumaktadır. Dünyanın her yerinde özgürlük-güvenlik dikotomosi bir kez daha gündeme gelmektedir. İnsanlar gerçekten de düzenin sağlanamamasından hoşnutsuz ve olumsallıklar hala büyük bir tehdit olarak algılanıyor. Öngörülemeyen, tahmin edilemeyen ve dolayısıyla yön verilemeyen insanlar, gruplar, odaklar bir tehdit olarak görülebiliyor. Onlar için düzen, bugün daha önemliymiş gibi görünen şeylerden hala daha önde geliyor. Dünyanın herhangi bir yerinde tehdit oluştuğu ya da algısının oluştuğu durumlarda elleri silahlı ordu mensuplarının sokaklarda nöbet tutması vakayı adiyeden sayılıyor. Bunun toplumsala yansıması ise olumsal ve belirsiz olanların, bu özelliklerini törpüleyecek bir sürece tabi tutulmalarının talep edilmesi şeklinde olabileceği gibi, bir kısmında ise iflah olmalarının mümkün olmadıkları fikriyle birlikte ‘toplumsal bir karantinaya’ alınmaları görüşü yaygınlaşmaktadır.

2.2. Toplumsal Düzenle Fail Arasında Bedenselleşmiş Bir Özneye Doğru

Beden meselesi sosyolojinin gündemine düştüğünden beri modernizm ile yakın ilişkisi açısından incelenen bir konu olagelmiştir. Bunun, sosyolojinin modernizmin bir çocuğu olduğu gerçeğiyle olduğu kadar bedenin de modern dönemle birlikte bireyin kendisine ait olduğu/verildiği ya da bireyin bizatihi kendisi olduğu/kendisi haline geldiği gerçeğiyle yakından ilişkisi vardır. Modernizm insana kendi bedenini, gerçek sahibine (bireye) verme lütfunda bulunurken bir yandan da bu bedeni çeşitli stratejiler aracılığıyla toplumsal bedenin/politik bedenin (*body politic*) bir bileşeni yapma uğraşında olmuştur. Kendinden önceki geleneksel dünya görüşüyle bedeni topluma tabi kılma noktasında yakınlık gösteren modern düşünce, bu yoldaki stratejileri konusunda geleneksel dünyadan bir hayli farklılaşır. Amaç -

toplumsal düzenin sağlanması-, aynı gibi görünürken stratejiler arasındaki uçurum kapanmayacak kadar geniştir. Beden sosyolojisine ilişkin hatırı sayılır bir yazın bu stratejilerin incelenmesiyle oluşturulmuştur.

Bedenin toplumsal düzen problemiyle birlikte anılmasının hele ki bunun Thomas Hobbes'a (1588-1679) dayandırılarak yapıldığı düşünülürse, bugün için modası geçmiş olarak değerlendirilmesi normaldir. Zira sosyal bilimler için özelde sosyoloji için bundan beş asır önce yaşamış bir siyaset felsefecisinin söylediklerileyle hareket etmek pek de gurur duyulacak bir durum olarak kabul edilemez. Ancak Bryan S. Turner 1984 yılında beden sosyolojisine hasredilmiş ilk müstakil kitabı yazdığında (*The Body and Society*) bunu yapmıştır. Teorisini Hobbes'un üzerinde durduğu düzen problemine dayandırmıştır. Bedeni bütün sosyal sistemler için düzene ilişkin bir problem addederek daha ileride görüleceği üzere Hobbes ile Parsons'ı birleştiren bir sistematik ortaya koymuştur. Onun çalışmasından hemen birkaç yıl sonra doğrudan ya da dolaylı çeşitli eleştiriler yayımlanmıştır (Frank, 1991; Shilling, 2003, 2005; Crossley, 2001) ve hala da devam etmektedir. Ancak bu eleştiriler onun yaptığından tamamen bağımsız bir yeni sistematik sunmak yerine eksiklerini giderme, hatalı buldukları bazı noktaları düzeltme şeklinde olmuştur. Beden sosyolojisi alanında güncel ya da biraz daha eski olsun hemen hemen bütün çalışmalar kendilerini Turner'le bağlantılı kılmak isterler. Söyleyeceklerine onu olumlayarak ya da eleştirip revize edeceklerini beyan ederek başlarlar. Bedenin toplumsal düzen problemi olarak görülemeyeceği yönündeki en net itiraz fenomenolojiden gelmişse de bu itiraz felsefi boyutta kalmıştır. Fenomenolojinin beden sosyolojisine uyarlanması noktasında yine bedenin toplumsal düzene ilişkin bir konumu bulunduğu görüşü yinelenmiştir. Bu hiçbir farklılık olmadığı anlamını taşımaz elbette. Ancak bu farklılık daha çok bir derece farklılığı olarak adlandırılabilir. Toptan bir farklılaşmadan bahsedilemez.

Böyle bir tablonun ortaya çıkmasını doğal karşılamak gerekir. Bedeni sosyolojik boyutta incelemeye başlayan çalışmalar kuşbakışı biçimde incelesek bile karşımıza çıkan manzara bizi Turner'ın ulaştığı noktaya götürebilir. Marx'ın sermayedarı kendi üretim düzenini sağlıklı kılabilmek için işçilerin bedenleri üzerinde kontrole ihtiyaç duyuyordu. Weber, kapitalist üretim biçiminin sürdürülme şartlarından birisi olarak bedenlerin içsel kontrolünü öngörüyordu. Durkheim, ise

toplumsal düzenin oluşumunda bedene kazınan sembollerin önemini vurguluyordu. 20. yy'ın ilk yarısında Norbert Elias medenileşmeyi temel inceleme alanı olarak görürken yemek sofrasından yatak odasına beden üzerinde sağlanacak kontrolün medenileşmenin temel alameti olarak görüyordu. Benzer biçimde Freud, bedensel dürtüleri -saldırganlık ve özyıkım- uygarlığa bir tehdit olarak kabul ediyordu. Foucault, modern iktidarın kendisini bedenlerin düzenleme ve denetimiyle var kıldığını ilan etmekteydi. Goffman, bir yandan tımarhane gibi bir total kuruma kapatılanların bedenleri üzerinden kontrol edilişlerini büyük bir ustalıkla tasvir ederken bir yandan gündelik hayatın belli sınırlar dâhilinde bir düzen içerisinde sürdürülmesi için gerekli bireysel stratejilerden ve bunun dile yerleşmiş kurallarından bahsediyordu. Öte yandan, feminist literatürün, kadın bedeninin ataerkil tıbbi pratiklerle toplumun demografik düzeni ve ebedi selameti için nasıl araçsallaştırıldığı üzerine çok sayıda kitap ve makaleyi bu süreç içerisinde oluşturduğunu biliyoruz.

Bu açıdan bakıldığında belirtildiği gibi Hobbes'un toplumsal düzenci anlayışının beden sosyolojisi sistematiği için bir dayanak kabul edilmesi makuldür. Toplumsal düzenle beden arasında ciddi bir ilişki olduğunu iddia eden Turner, beden sosyolojisinin aslında sosyal düzen problemi üzerine bir çalışma olduğunu belirtir. Bu çalışma dört ana mesele etrafında organize edilir: Zaman ve mekân içinde nüfusun yeniden üretimi ve düzeni, benliğin bir aracısı olarak bedenin kısıtlanması/sınırlanması ve temsili (Turner, 2008: 42). Beden problemi basit biçimde sadece epistemolojik ya da fenomenolojik bir problem değildir. O, ideoloji, iktidar ve ekonomi ile ilgili tartışmalar için teorik bir mevkidir (Turner, 2008: 56). Pasi Falk'a göre de bedenin tarihselliği aslında düzenin tarihselliği demektir. Bedenin toplumsal statüleri ve işlevi, kültürel anlamı ve en nihayetinde kavramın kendisi düzenin içerdiği karşıtlıklar, hiyerarşiler, ayrımlar ve sınıflandırmalara göre değişir ya da dönüşüme uğrar (Falk, 1997: 45).

Turner'in yaklaşımı yapısalcı imalar taşır ve Hobbes'tan etkilenir. Arzu ve istikrahın güdülediği kalabalıkların yeterli bir düzenleme olmaması halinde çatışacaklarını öngörür. Bu durum bedensel bir düzenleme mekanizması vasıtasıyla aşılabilir. Bu düzen birbiriyle ilişki içinde olan dört boyutun bütün toplumsal sistemler tarafından sağlanmasıyla garanti edilebilir. Ayrıca bu yaklaşım bagajında Nietsche, Weber ve Foucault'yu taşır. Özellikle Foucault'nun derin etkisi bütün

eserlerinde göze çarpar; ancak yaklaşımının tamamının Foucault'nun bir taklidi olduğunu söylemek yanlış olur. Bu yaklaşım biçiminin Foucault'nun kaldığı yerden devam etmek şeklinde adlandırılması daha uygun olur.

	Nüfus	Birey	
Zaman	**YENİDEN ÜRETİM (REPRODUCTİON)** -Evliliği geciktirme -patriarkal ev düzeni -Onanizm (Malthus)	**KISITLAMA (RESTRİCTİON)** -Kadın bedeninin patriyarkal kontrolü -Asketik ideoloji aracılığıyla cinsel hazzı erteleme -Histeri (Weber)	İç Beden
Mekân	**DÜZENLEME (REGULATİON)** -Panopticon -Kentleşmenin artmasıyla elit kültüre karşı oluşan tehditler -Agorafobia (Rousseau)	**TEMSİL (REPRESENTATİON)** -Toplumsal istikrar -Anorexia (Goffman)	Dış Beden

(Turner, 2008; Shilling, 2003)

Turner'ın yaklaşımını ifade eden yukarıdaki karmaşık tablo temelde dört başlıkta özetlenebilir. Bu başlıklar zaman ve mekân gibi bedenden ayrı boyutlarla birlikte bireysel bedenlerin içi ve dışı gibi kişiye ait bir sınıflamayı ve nüfusun bedeni ve bireyin bedeni gibi bedeni toplumsal ve bireysel yönde ele alan farklı boyutları içerir.

1. Zamansal düzlemde nüfusun yeniden üretimi.
2. Mekânsal olarak nüfusun denetlenmesi.
3. İç beden problemi olarak bireysel içgüdülerin (arzu vb.) kısıtlanması.
4. Bireysel bedenlerin toplumsal alanda temsil edilmesi.

Arzunun kısıtlanması ve temsil boyutu bireyin tek başına karşı karşıya kaldığı ödevlermiş görünse de Turner onları da toplumsal sistemin yeniden üretiminin ve işlevinin temel bir parçası olarak görür (Shilling, 2003: 49).

Şu açıktır ki Turner'in bu sınıflamasındaki unsurlar birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılabilir durumda değildir. Belirtilen bu dört unsurun her an birbiri içine karışma, sınırlarını karşılıklı olarak ihlal etme durumu sürekli söz konusudur. Zaten bu tasnifi güçlendiren ve kabul görmesini sağlayan da sınırların muğlaklığından kaynaklı karşılıklı besleme durumudur. Kısıtlama/sınırlama/bastırma, düzenleme/denetim, yeniden üretim ve temsil boyutunda incelenen beden meselesi bunların iç içe

geçmişliğinden yararlanılmadan anlaşılamaz.

Burada tablonun içinde başlıklar dışında yer alan isim ve kavramların ne anlama geldiğini de belirtmek gerekir.

Turner'in toplumsal sistemlerin bir nevi görevleri olarak gördüğü bu dört başlığın altında yazanlar da toplumsal sistem ve görev mantığına uygun olarak işler. *Yeniden üretim*, toplumun ihtiyacına uygun olan sayıda insanı içerecek miktarda nüfusun hâsıl olması ve aynı zamanda bir toplumun yiyecek, barınma gibi ihtiyaçlarını karşılayabileceği miktarda insanı bünyesinde tutması, fazlasını ise engellemesi için bedenlere çeşitli şekillerde müdahale yoluyla nüfusun düzenlenmesi gerekliliğini anlatır. Yeniden üretim zamansal bir planlamayı gerektiren müdahaleler dizisi şeklinde oluşur. Bu müdahaleler cinsellik yoluyla bedenlerin düzenlenmesini içeren tıbbi pratikleri barındırdığı gibi (Foucault, 2013b), çeşitli kültürel pratikler aracılığıyla da -evliliği geciktirme, patriyarkal düzen- gerçekleşebilir.

Düzenleme, nüfusun mekânsal olarak dağılımıyla ilgilidir. Kent hayatının gelişimiyle toplumsal yaşamın istikrarına karşı oluşan tehdit algısında da önemli bir artış görülür. Kent yaşamı, daha önceden tehdit olarak algılanmayan, normal görülen birçok davranışın ve kişinin anormal olarak tanımlanması ve onların bedenlerinin çeşitli mekanizmalarla gözetim ve denetim altında tutularak ıslah edilmesine ilişkin süreçle birlikte ele alınır. Hastaneler ve hapishaneler bu işlerin kurumsal olarak yürütüldüğü mekânlardır. *Kısıtlama*, bireyin içsel dürtülerini toplum yararına baskılamasını, kendini disipline edici bir öz denetim mekanizması geliştirmesi gerektiğinin toplum için önemine vurguda bulunur. Zira kendisine, arzularına hâkim olamayan birey toplumsal yaşamın işleyişi için büyük bir tehdittir. *Temsil,* bireyin bedensel dış görünüşünün toplumsal mekânlarda temsiline vurgu yapar. Ancak bu temsil toplum için alelade biçimde bireyin kendi isteklerine bırakılamayacak kadar önem taşır. Toplumsal kabule mazhar olmamış bedensel temsil biçimleri -uygunsuz giyim, aşırı kilololuk, farklı saç ve sakal modelleri, sıradışı bedensel hareketler ve duruşlar vb.- toplumsal istikrar için bir tehdit algısı oluşturabilir ve bu durum bir biçimde bertaraf edilmelidir.[10]

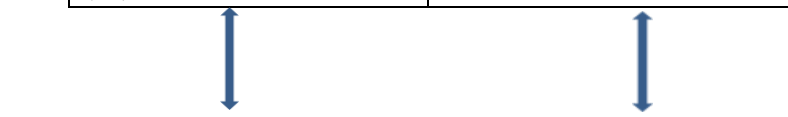
---

[10] Tabloda her başlığın altında görülen isimler bu görüşleri ilk kez dillendiren kişileri, tıbbi kavramlar ise toplumsal sistemin anormal kabul ettiği durumlar karşısında bu anormallikleri nasıl birer hastalığa

Beden sosyolojisindeki gelişmelerin hız kazanmasıyla birlikte bu yaklaşım birçok eleştiriye uğramıştır. Öte yandan Turner'ın kendisi de ilk defa 1984 yılında kaleme aldığı bu görüşlerini zamanla çeşitli ekleme ve etkilenmelerle bazı değişikliklere uğratmıştır (Turner, 2002; 2012). Turner geliştirdiği beden sosyolojisi sistematiğiyle çok boyutlu bütünsel bir yaklaşım sunmuşsa da bedeni, zaman-mekân, bedenin içi-bedenin dışı, bireyin bedeni-nüfusun bedeni gibi farklı düzlemlere ayırmasıyla spor sosyolojisinden tüketim çalışmalarına, sağlık sosyolojisinden nüfus çalışmalarına kadar çok farklı türde çalışmalara ön ayak olmuştur. Dolayısıyla Turner'ın yukarıda sunduğu tablonun değeri -sistemci bakışın günümüz sosyolojisindeki geçerliliğinin azalması göz önünde bulundurulduğunda- azalmışsa da yaptığı ayrımlar, ortaya koyduğu kategoriler hala önemini korumaktadır. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde ise bedenin içi ve dışı üzerinde yapılan tartışmalara değinilecektir.

2.2.1. İç ve Dış Beden

İç Beden Analizi	**Dış Beden Analizi**
-Tıp -Biyoloji-anatomi -Sağlık sosyolojisi -Fenomenoloji -Bilim Tarihi -Bilim Felsefesi -Cinsiyet-Cinsellik -Sağlık ve Nüfus Politikaları (…)	-Sanat -Moda -Tüketim -Medya - Cinsiyet-Cinsellik -Post-modernizm -Göstergebilim -Post-yapısalcılık (…)



Bio-politika **Temsiliyet**

Yukarıdaki tabloyu Işık (1998: 156), Turner'in yaklaşımından etkilenerek bedenin sosyolojik analizi için oluşturmuştur. Işık'ın tablosu bedeni Turner'in iç ve

---

dönüştürdüğünü açıklar.

dış beden ayrımına göre oluşturulmuş ve diğer ayrımlarıyla (nüfus-birey, zaman-mekân) ilişkisini bedenin içi ve dışı üzerinden kurmuştur. Örneğin nüfusun yeniden üretimiyle ilgili olan bio-politika kavramı, sağlık sosyolojisinin ve demografinin önemli bir konusudur ve bedenin iç kısımlarıyla ilgili olduğu göz önünde bulundurularak iç beden temasının altına yerleştirilmiştir. Bununla birlikte tablonun farklı taraflarında bulunan başlıklar birbirleriyle çok yakın ilişki içerisindedir. Aralarında kimi zaman keskin ayrımlar varmış gibi görünse de birbirleriyle sürekli temas halinde bulunan başlıklar tablonun farklı taraflarında yer almaktadır. Söz gelimi cerrahi bir müdahaleyle estetik yaptıran kişiler üzerine yapılacak incelemeler hem sağlık sosyolojisi, hem tüketim, hem de temsil gibi başlıklarla yakından ilgilidir. Aynı şekilde cinsiyet-cinsellik başlığı cinsiyetler arası ayrım ya da cinsel hayatın kontrol edilmesi gibi konular açısından iç bedenle ilgili iken cinsiyetlerin kamusal alanda temsili açısından dış bedenle ilgilidir.

Dolayısıyla yukarıdaki tablo özsel bir ayrımdan ziyade analiz için kolaylaştırıcı bir ayrımı işaret eder. Devam eden iki kısım, iç beden tartışmalarının önemli iki boyutu olan kontrol - kısıtlamaya ilişkin tartışmaları ve dış bedenin temsil boyutunu inceleyecektir. Bu iki başlık çalışmanın önemli bir bölümünü teşkil eden bireysel bedenlerle ilgilidir.

2.2.1.1. İç Beden: Kontrol ve Kısıtlama

"Uygarlaşma sürecinin" diye belirtir Bauman (1997), "başka sosyolojik imajları da olmasına karşın, en yaygın olanının (ve en geniş çevrelerce paylaşılanı) iki ana hedefi, akıl dışı temelde anti sosyal dürtüleri bastırma ve şiddetin toplumsal yaşamdan azar azar, ama hiç duraklamadan dışlanmasını gerektirmektedir." Bauman'ın belirttiği gibi başka sosyolojik imajları da olmasına rağmen modernliğin yansımalarından en çok kabul göreni *dürtülerin bastırılması* -ki şiddetin bastırılması da buna bağlıdır- şeklinde tezahür edenidir. Toplumun ve devletin menfaatine olmadığı konusunda kesin mutabakat sağlanmış dürtüler mutlak surette denetime ve kısıtlamalara tabi tutulmalı, mümkünse rasyonel yönetimle kamu yararına kanalize edilmeli, değilse bastırılmalıdır.

Bauman'ın anti sosyal olarak nitelendirdiği dürtülerin bu çalışma açısından karşılığının bedenin içi olduğu söylenebilir. Sosyolojik, psikolojik teorilerin hatta

edebiyat teorisinin bize aktardıklarına bakılırsa uygarlık ya da modernlik *iç beden* üzerinde kontrol kurmakla birebir ilişkilidir. Hatta modernliğin ilk işaret fişeğinin bedenlerde başladığını söylemek abartı olmaz.

> Modern uygarlık insan bedeninin kutsallığını ve özerkliğini yaratmayı, geliştirdiği yetkin özdenetim mekanizmaları sayesinde başarabilir ve bireysel eğitim sürecinde, genel olarak başarılı bir şekilde yeniden üretilebilir. Yeniden üretilen öz denetim mekanizmaları etkinliğe kavuştuktan sonra bedene dışarıdan müdahale gereğini zaten ortadan kaldırır. Öte yandan bedenin dokunulmazlığı davranışlarda kişisel sorumluluğun önemini vurgular ve böylece bedensel eğitilmeye güçlü destekler ekler. (Bauman, 1997: 130-131).

Bauman'ın bu alıntıda özetlediği iddialar bu bölümün tezini ortaya koyması açısından önemlidir: Bedenin modern tarihi onu açıklıktan, çıplaklıktan, başıboşluktan, denetimsizlikten, vahşilikten, şehvetten, şiddetten görgüsüzlükten 'özgürleştirilmesinin' tarihidir. Bedenin modernleştirilmesi onun teşhirinin değil örtülmesinin anlatısıdır. Uygarlaşma/Modernleşme, ister bir süreç olarak ister başka bir şekilde ele alınsın önemli ölçüde bedenler üzerinden yürümüştür. Uygarlaşma, bedenin kontrol altında tutup onu faydalı yöne kanalize etmek yönünde gelişir.

Peter İmbusch, uygarlığın şiddet ile ilişkisi üzerine incelemesinde Weber, Freud, Elias, Adorno ve Horkheimer gibi kültür ve modernite tarihini inceleyen isimlerin farklılaştığı birçok nokta olsa da onların 'modernite, kültür ve uygarlık kavramlarına uygar olma ve şiddetten arınıklık anlamda belli bir normatif içerik yüklenmesi gerektiği görüşünde buluştuklarını' belirtir (İmbusch, 2000: 95). Weber için modernite dört ayak üstüne kuruludur: Kapitalist ekonomi ve sınıflı sanayi toplum, rasyonel-bürokratik devlet, doğa üzerine bilimsel-teknik egemenlik, *rasyonelleşmiş ve disipline edilmiş bir yaşam biçimi* (İmbusch, 2000: 98).

Dürtülerin kontrol edilmesi, duyguların denetlenmesi, içgüdünün baskılanması, yaşamın rasyonelleştirilmesi gibi bedenin kontrol edilmesine ilişkin düşünceler, modernlik/uygarlık tartışmaları açısından vazgeçilmezdir. Eğer bunlar gerçekleştirilemiyorsa uygarlık oradan uzak demektir ya da tersi de mümkündür; yani bunlar gerçekleştirilmeden uygarlığın o topluma uğraması mümkün değildir.

Sosyolojide bu konunun başlatıcısı sayabileceğimiz Weber (2008; 2010), bedenin kontrol altında tutulmasına ilişkin Hristiyan öğretisindeki örneklere yoğunlaşır ve rahipler arasındaki 'bekaret'in rasyonel nedenlerine odaklanır. Ona göre bekâret rahipler için karizmatik niteliklerin bir belirtisi, asketik kabiliyetlerin

kaynağıdır. İkinci bir unsur rahiplerin asketik pratiklerde keşişlerin gerisinde kalmak istememesidir. Üçüncü olarak kilisenin rahiplerin miraslarının çocuklarına kalmasını engelleyici bir mekanizma olarak bekâreti kullanmasıdır. Ahlaki açıdan ise cinsellik üzerindeki kontrol insanın hayvani düzeyle arasında en sıkı bağ olarak görülen ayartıya karşı bir duruş, dünyadan el etek çekmenin aracıdır. Bir diğer etmen ise Weber'in üzerinde hep durduğu asketizmdir. Rasyonel asketik duyarlılık, nefse hâkimiyetle birlikte yaşamın rasyonel planlılığı, bu rasyonel düzene en büyük tehdidi oluşturabilecek bedeni hazların irrasyonelliğini kontrol etmeyi gerektirir (Weber, 2012: 381-382).

Weber'in üzerinde durduğu, insanın kendisine en yakın tür olan hayvanla arasında mesafe oluşturması noktasındaki önemli argümanlarından birisi bedendir. Çoğu zaman düşünen, konuşan vb. sıfatlarla bir hayvan olarak tanımlanan insanın hakiki manada insan olmasının şartı ve dolayısıyla taşıdığı önemli sıfatlardan birisi toplumsallaşmasıdır. Toplumsallaşma ise davranış ve durumlara ilişkin uygar toplumun salık verdiği bedensel pratik ve görünüşe ilişkin normlarla el ele gider (Berger ve Luckman, 2008). Bedeni bir şekilde özellikle de örterek, dürtülerini bastırarak dizginliyor olmakla toplum olmak ve uygar olmak arasında gözle görülür kesinlikte bir bağ vardır.

2.2.1.1.1. Uygarlık Sürecinde Beden

Konuyla en yakından ilgilenen sosyologların başında gelen Norbert Elias (2013), bize uygarlık kavramının bir arkeolojisini sunarak, uygarlık kavramının esasının teknik ya da bilimsel gelişmelerden değil, mensuplarının bedenleri üzerinde tedrici biçimde kurduğu kontrolde aranması gerektiğini göstermiştir. Elias, Batı'nın uygarlığını bilim ve teknikteki gelişmişliğinin bir sonucu olarak tanımlamak yerine gündelik hayatın sıradan işlerinde; sofrada, yatakta, evde, sokaktaki davranışların dönüşümünün bir sonucu olarak sunar. Bizatihi 'uygar' kavramını, gündelik rutinde belli bedensel kaidelere uyan kişilere verilen bir ad olarak tanımlar. Batı'nın kendisinin 'uygar' olduğuna kanaat getirmesini sağlayan süreç gündelik hayatta bedenler üzerindeki dönüşümle vuku bulur. Elias'a göre, Napoleon'a, Mısır'a 'uygarlık' götürmek için sefer yaptıran dürtünün başlangıcı -biraz abartılı görünse de- ordusunun müthiş teknik donanımı ya da ülkesinin bilimde kaydettiği

ilerlemelerden diğerlerinin de nasiplenmesini istemesinde değil, kendilerinin uygar olduklarına kanaat getirdiklerinin göstergesi olan bedenlerinin bu gizli tarihinde aranmalıdır.

Elias'ın incelemesi uygarlığın iyi ve gerekli bir özellik olarak bütün dünyaya yayılması fikrinin Batı zihninde henüz oluşmadığı dönemlerde uygarlık süreci bilincinin yeni oluşmaya başladığı bir zamanı seçer ve Elias, uygarlığı insan davranışının özel bir biçimi olarak adlandırır. Bu dönem uygarlığın henüz bütün bir hayata, yönetime, hukuka doğru genişletilmediği, daha çok insan davranışlarındaki toplumsal ayrımın bir alamet-i farikası olduğu dönemdir. Bu dönemde belli davranış biçimlerini gösteren grupların diğer sınıf ve tabakalardan daha üstün olduğuna inanılmaktadır. Elias, kitabının birinci cildini, adından da anlaşılacağı üzere Batılı üst tabakaların davranışlarına hasretmiştir. Sofra adabı üzerine yoğunlaşan Elias, yemek anındaki en ince ayrıntıların aristokrasi ve burjuva sınıfındaki değişimini ve gelişimini analiz eder. Medenileşme sürecinin sofra adabı üzerinden bir okumasına girişir.

Bireyin sofradaki davranışlarında gerçekleşen değişimin, yine bireyin bizatihi kendisiyle ilgili algısındaki değişmeden öte belli bir toplumsal momentin bireydeki davranışsal tezahürleri olarak yorumlar. Bu nedenledir ki Fransız burjuvası bir sofra adabı edinirken kendine dışsal saiklerin icaplarını ister istemez yerine getirir. Bu noktada yazar, bireyin sofra adabı konusunda kendisine içkin sebeplerin en önemlisi olabilecek temizlik bahsinden söz açar. Ama der Elias (2013: 211), "18. yy'ın ikinci yarısına dek, insanların kendilerini yapmaya zorladıkları kibarlaşmanın nedenleri arasında temizlik gibi bir gerekçeye hiç rastlanmaz. En azından 'akılcı gerekçeler' denilen şeyler, diğerleriyle karşılaştırıldığında çok geri plandadır." Elias'ın bu kibarlaşmanın nedenini kişinin toplumsal konumu olarak görür. Kişi, adab-ı muaşeret'e uygun davranışlarıyla, ki bunların büyük bir kısmı temelini bedensel hareketlerin oluşturduğu davranışlardır, bulunduğu toplumsal konuma yakışan bir tavır sergilemelidir.

Davranışların küçük bir toplumsal grubun geliştirdiği modele uygunluğu onun iyi ya da kötülüğünü de tayin edecek olan durumdur. Örneğin sofrada çatal kullanımının gelişiminin gerekçesi Elias'a göre en başta hiç de akılcı sebeplere dayanmaz. Çatalın kullanımının yaygınlaşması onun hijyenik karakterinden değil,

insanlarda başkalarının önünde elle yemekten kaynaklı oluşan sıkıntı duygusudur. Çatalla yemek uygarca bir davranıştır; ama akılcı nedenlerden dolayı değil. Bunun temeli belli toplumsal şartlarda yatar: Tabakalaşmış davranış şartlarında. Belli davranışları belli toplumsal kesimler için sakıncalı bulunurken öbürleri için alelade sayılır. Ancak hijyenik olduklarının da kanıtlanmasıyla bu davranış biçimleri iyice gelişip sağlamlaşır.

Sağlık alanındaki gelişmelerin bedenin kontrolüne sağladığı rasyonel temeller yanında bedensel davranışlarının kontrolüne ilişkin sınıf temelli esaslar, iş bölümünün arttığı ve farklı toplumsal konumlar arasında karşılıklı bağımlılığın artmaya başladığı dönemde değişime uğrar. İşbölümü dolayısıyla ortaya çıkan karşılıklı bağımlılık bedensel davranışın kontrolü noktasında görece bir demokratikleşmeyi getirir. Önceleri yalnızca eşitler arasında yapıldığında utanmaya neden olan davranışlar -örneğin bir aristokratın başka bir aristokrat aile mensubunun yanında soyunmaktan utanırken hizmetçisinin önünde soyunmaktan utanmaması- artık mesafenin görece azalması nedeniyle eşit olmayanlar arasında da utanmaya neden olur. Utanma ve buna bağlı öz kontrol bu sayede tüm topluma yayılmış bir kural halini alır (Elias, 2013: 240 - 242).

Uygarlık, Elias'a göre bir utanma ve sıkılma standardından başka bir utanma ve sıkılma standardına geçişi anlatan bir süreçtir. Tarihin bir döneminde -Ortaçağ ve öncesi- tükürme, sümkürme, yemeği elle yeme, yatağa çıplak yatma gibi bugün bize anormal gelen birtakım bedensel hareketlerin nasıl da rahatça yapıldığını ve dahası bunlardan rahatça söz edilebildiğini vurgulayan Elias, insanlardaki utanma sınırının değişmesiyle bu davranışları yapmanın ve onlardan söz etmenin nasıl zorlaştığını açıklar. Bütün bunları yaparken süreç kavramına vurgu yapar, iyi-kötü gibi ayrımlardan imtina eder. Bu davranış biçimlerini seyir içerisindeki bir uğrak olarak değerlendirir (Elias, 2013: 142). Bu bir uğraktır çünkü doğuştan getirilen bir şey değildir, zamanla oluşmuştur. Bu süreç, aristokrasinin kaba ve ham olan duygu ve hislerinin burjuvanın inceltilmiş, kısıtlanmış ve bireyselleşmiş tutum ve davranışlarına dönüşümünü anlatır. İnsanlığın doğayı kültür aracılığıyla kontrol altına alması gibi uygarlaşma süreci de bedenin toplumsal düzenleme ve davranışlar aracılığıyla kontrol altına alınmasıdır (Aktay, 1997: 70).

Uygar bedenin gelişimi, bedenin ilerlemeci bir toplumsallaşmasını,

rasyonelleşmesini ve bireyleşmesini gerektirir. Toplumsallaşması sürecinde vücudun doğal fonksiyonları geri plana alınarak, beden davranış kodlarının bir ifadesi haline gelir ve bizi toplumun bir parçası olduğumuza ikna eder. Rasyonelleşme sürecinde insanın daha önce esiri olduğu duygularını ve dürtülerini kontrol altına alarak ona hâkim olma süreci işler (Yumul, 2000: 38; Cregan, 2006: 31). Bu tasavvur, kendini diğer insanlardan soyutlayan, onlara ihtiyaç duymayan modern öznenin oluşumu ve bu öznenin ayıp, utanç verici ya da uygarlık dışı olan bedensel fonksiyonları gizlemesi, bastırması ve göstermemesi gerektiği yönünde öz denetim yoluyla kendi içinde oluşturduğu inançla yakından ilgilidir. Bedenler arasında mesafenin artması, araya utanç duvarının girmesi bireyselleşmenin önemli bir uğrağıdır. İnsan bedeninin utanılacak bir şey haline dönüşmesi benlik ile arasında bir mesafe konulmasıyla, nesneleştirilip kontrol edilmesi gereken bir hale getirilmesiyle yakından ilgilidir (Yumul, 2000: 38).

Uygarlaşma, bedensel faaliyetlerin yapılabilirlik alanının sürekli daralması ve bu faaliyetlerin sürekli olarak sahne arkasına havale edilmesi şeklinde ilerler. Bu süreç aynı zamanda gittikçe daha fazla örtünmenin yaşandığı bir süreçtir. "19. yy gece giysileri, bir yandan insanın kendi bedeninin çıplaklığından duyduğu utanma ve sıkılma duygusunun oldukça güçlü olduğu ve yalnızken ya da en yakın aile bireyleriyle birlikteyken bile bedenin tamamen örtülmesi gerektiği düşüncesinin çok derinlerde yer aldığı bir döneme işaret eder" (Elias, 2013: 273). Kitabının yazılma ve basılma aşamasında yaşadıkları bile aslında Elias'ın anlattıklarının canlı şahididir. Elias'ın kitabı 1940 yılında İngiltere'de bir yayınevine basılması için gönderildiğinde; sümkürmek, geğirmek, yellenmek gibi son derece uygarlık dışı bir bedensel terminolojiden bahsettiği gerekçesiyle reddedilir (Öncü, 2000: 8). Böylece Elias, faşizmden kaçarak yerleştiği İngiltere'de uzun süre akademinin dışında kalır, ta ki 1960'ların sonuna kadar. Bırakınız bizatihi bedenin kendisini, onu araştırma konusu haline getirerek o zamana kadar pek ele alınmayan yönleriyle inceleyen bir sosyal bilimciye bile sırt çevrilmiştir.

2.2.1.1.2. Huzursuz Uygarlık

Uygarlaşma/modernleşme çizgisinin bedenle ilişkisini sürerken Elias'ı etkileyen önemli fikirlerin mimarlarından birisi Sigmund Freud'tur. Freud'un bu

konuya hasrettiği *Uygarlığın Huzursuzluğu* adlı çalışması, kültürle aynı anlamda kullandığı uygarlığı (İmbusch, 2000) bedenlerin kontrolüyle yakından ilişki içerisinde görür. Kültürel yaşam bir başka deyişle uygarlık, doğal yaşamdan bambaşka bir formda işler. Uygar olmanın yolu doğal yaşamın kültürel yaşamı istila etmesini önlemekten geçer.

Freud'a (2014) göre, insanın hayattaki en büyük amacı mutluluğa erişmek ve öyle kalmaktır. İnsanın bu çabası ise iki yönlüdür. Birincisi acı ve keyifsizlikten kaçınmak diğeri ise haz duygusunu yaşamaktır. Freud'a göre insan eylemleri de bu hedeflerin ikiye ayrılmışlığına istinaden şekillenir. Toplum da bu iki ilke doğrultusundaki eylemlerle oluşur. İnsanlar iki temelde bir arada yaşarlar. Birincisi, dışsal zorunlulukların yarattığı çalışma yükümlülüğüyle yani dış dünyadan kaynaklanabilecek acılardan kaçınma ilkesi ile açıklanır. İkincisi ise erkeğin cinsel nesnesini -dişiyi- genital tatmin için sürekli yanında tutması, dişinin de kendisinden ayrılmış parçası olan yavrularını yitirmek istememesi ile açıklanır (Freud, 2014: 60). Birinci madde kamusal hayatla ilgili birliktelikleri açıklarken ikinci madde özel hayattaki birlikteliği açıklamaya yöneliktir.

Belirtildiği gibi insanın mutlu olmasının tek yolu hazza ulaşmak değildir. Ayrıca acıdan kaçınarak da mutlu olabilir. Öte yandan acıyla baş etmek için çeşitli stratejiler geliştirilir. İnsan, acının önemli bir kaynağı olan dış dünyadan kendisini alıkoyarak bir çeşit inziva ile uzak durabilir. İkincisi acıdan kurtulmak için insan kendi bedenini acıyı duyumsamayı önleyici maddeler (ilaç vb.) aracılığıyla manipüle edebilir. Yani bu yolla kendini dış dünyadan bağımsız hale getirebilir. Bir başka yol ise iç güdülerin tatminin mümkün olmadığı durumlarda -ki bu durum bir acı sebebidir- bu itkilere sebebiyet veren iç kaynaklara hâkim olma onu kontrol etme yönüne gidebilir (Freud, 2014: 39). Örneğin cinsel dürtülerin karşılanmamasının verdiği acıyı giderebilmek için insan bu dürtüyü karşılayamaması ve ya dış etkenlerden dolayı karşılamasının engellenmesi durumlarında bastırma ve kontrol etme mekanizmalarını kullanabilir. Freud'un vurguladığı nokta bireyin içinden gelen itkilerin -haz ilkesinin- dış dünyayla karşılaşması sonucu gerçeklik ilkesine dönüşmesidir. Freud'un dış dünyadan kastı şüphesiz toplumdur.

Freud'a göre uygarlık bireysel özgürlüğe kısıtlamalar getirilerek oluşturulur. Esas bireysel özgürlük her tür uygarlıktan önce var olan düzendedir. İnsanın

özgürlük talebi (Freud'un özgürlükten ne anladığı önemli) uygarlığın istemlerine karşı durmaktır. Bu nedenledir ki uygarlık hem bir arada yaşamayı hem de bunun belli kısıtlar içinde olması gerektiğini savunur. "İnsanların birlikte yaşamaları tek tek her bireyden daha güçlü bir çoğunluğun bir araya gelmesi ve tek tek her bireyin karşısına bir bütün olarak çıkması ile mümkün olur… bireyin gücünün yerine topluluğun gücünün geçirilmesi uygarlık açısından belirleyici adımdır" (Freud, 2014: 53). Ancak burada şunu belirtmekte yarar var ki Freud, düzenin sağlanması için bireylerin bütünleştiği bir mutlak otoriteden bahsetmez. Toplumun bir kontrol mekanizması olarak bireyi kuşatması demek, bireyin toplum içinde eriyip gitmesi değil, toplumun çeşitli biçimlerde gelip bireyin içine yerleşmesi demektir. Bu şekilde insan saldırgan davranışlardan kendini alıkoyabilir.

Bunu ilk olarak dışsal otoriteden duyduğu korkuya dayanarak, ikincisi ise saldırganlık duygusunu kendi benine yöneltip bir üst ben oluşturarak yapar. Birincisindeki dışsal otorite devlet değil kaybedilmekten korkulan sevgi nesnesidir. Yani başta genital sevgi nesnesi olan eş olmak üzere toplumda muhatap olduğu eş dost diğer insanlardır. İkincisi ise suçluluk duygusu, vicdan azabı gibi şekillerde belirginleşir. Toplum bu iki şekilde gelip insanın içine yerleşir. Uygarlığın mümkün koşulu bu kısıtlamalardan geçer. Öbür yandan insan kitlenin iradesine karşı kendi iradesini her zaman savunacaktır. İnsanlık mücadelesinin büyük bir kısmı bireysel ve kitlesel talepler arasında asıl hedefe -mutluluğa- uygun bir denge kurma arayışıdır. Onun için çocukluktaki kaba içgüdülerin uygarlık açısından değerli görülen bir duruma tahvil edilerek bir denge tutturulmaya çalışılması bu durumun en tipik örneğidir. Buna bağlı olarak Freud'a göre çocuklukta dışkılama organına ve dışkılama işlevine duyulan ilgi ilerleyen yaşlarda tutumluluk, düzenlilik ve temizlik alışkanlığı olarak ortaya çıkar. Şüphesiz bu özellikler bir toplum tarafından bireyde bulunması talep edilen özelliklerdir.

Burada hemen Elias'la Freud'un düşüncelerinin benzerliği göze çarpar. "Akılcı düşünce ya da ortak vicdan gibi ortak yaşantının ürünü olan özerk ve bireysel öz denetim mekanizmaları, içgüdü ve duygu itkileri ile beden kasları arasına yerleşirler ve itkilerin kasları doğrudan doğruya, yani denetim mekanizmalarının onayını almadan harekete geçirmelerini engeller" diye belirten Elias (2013, 54), toplumun bireyin içine yerleşmesi ve onu doğa durumundan kültürel dünyaya

geçirmesi konusunda Freud'la hemfikirdir. Fakat Freud'tan farklı olarak toplumun bireyin içine yerleşmesi işini hijyen, sağlık gibi rasyonel gerekçe ve mekanizmalarla gerçekleştiğini düşünür.

İnsanların bir arada belli kurallar ve düzen içinde yaşamaları gerçeği üzerine kurulduğu düşünülürse uygarlığın iç güdülerin yadsınması üzerine kurulduğu söylenebilir. Uygarlık insanı hayvandan ayıran, onu doğadan korumayı ve insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemeyi amaçlayan eylem ve düzenlemeler bütünüdür (Freud, 2014: 48). Örneğin cinsel yaşamın kısıtlanması eğilimi ilk uygarlık aşaması olan totemizmde ensest yasağı olarak belirir. Tabu, yasa ve adetler aracılığıyla hem erkeklere hem de kadınlara kısıtlamalar getirilir.

Freud'a göre her insanda var olan şiddet eğilimi, cinsel dürtü gibi içgüdüler asla kesinlikle kaybolmaz ancak toplum tarafından bastırılır. Toplumun kuralları ile bireyin iç güdüleri arasında hep bir gerilim vakidir. İnsanlık tarihi bu gerilim üstüne kuruludur ve medeniyetin ilerlemesi toplumsal kontrolle birlikte güdülerin alturistik ve sosyal alanlara kanalize edilmesiyle mümkündür. Kontrol zayıf düştüğü anda -örneğin savaş zamanlarında- bu güdüler hemen açığa çıkar (Öncü, 2000: 11). Freud'un bu görüşleri açık biçimde Hobbes'un izlerini taşır. O da 'insan insanın kurdudur' anlayışının doğruluğuna inanır. İnsanın kendisi üzerinde zor yetkisi olan mekanizmalar olmadığı sürece uygarlık her zaman tehlike altındadır. Aradaki fark Hobbes'un bu yetki sahibini devlet olarak ilan ederken Freud'un bu yetkiyi topluma vermesidir.

2.2.1.1.3. Edebiyatçıların Dilinde Beden ve Uygarlık

Bedenin uygarlık içindeki seyriyle tek ilgilenenler sosyologlar ya da psikologlar değildir elbette. Bir edebiyat eleştirmeni olan Mihail Bahtin'in çalışmaları bedenin tarih içindeki seyriyle ilgili önemli ufuklar sunar. Hem edebiyat gibi farklı bir disiplin alanından gelerek bunu yapması hem de olayı çok farklı bir perspektiften sunmasıyla Bahtin, bedenin tarihsel/sosyolojik seyrinin belirlenmesine önemli katkılar yapmıştır.

Bahtin'i bedene yönlendiren şey bizatihi bedenin bir tarihini yazmak değil aslında gülme ve mizahın tarihini yazmaktır. Bu tarihi 16.yy Fransa'sında yaşamış bir yazar olan Rebelais'nin eserlerinden hareketle kaleme alır. Gülme ve mizahla

beden arasında yakın ilişki kuran Bahtin (2014) Ortaçağ'da gülmenin yöneldiği şeyle ciddiyetin yöneldiği şeyin -beden- aynı olduğunu vurgular. Ortaçağ gülme kültürünün en önemli ve kamusal aracı olan karnavallar bedensel yaşamın (cinsel ilişki, doğum, büyüme, yeme, içme vb.) tiyatrosu olarak gelişmişlerdir. Bu beden, kamusal dünyaya karnaval ve ritüeller aracılığıyla açılmış bir bedendir. Gülmenin 18.yy'a gelindiğinde izlediği seyir bambaşkadır. Özel alanla sınırlanan mizah tarihsel renginden mahrumlaşmış, bedenle kurduğu ilişkisini sürdürmekle birlikte bu ilişki özel hayat tarzıyla ilişkilendirilip bireysel ve kapalı bir beden anlayışına evrilmiştir.

Bu özet, Bahtin'in bedene ilgisinin bu bölümün başlığıyla ilgisini anlatması açısından önemlidir. Zira Bahtin de Weber, Elias ve Freud gibi bedenin bir halden başka bir hale geçişini en genel anlamıyla uygarlık süreci diyebileceğimiz bir süreçle ilişkilendirir. Fakat Bahtin'in çıkış noktası diğerlerinden çok farklıdır. O, Ortaçağ karnaval kültürünün grotesk imgesinden yola çıkarak bedene yönelir. Bahtin'e göre Grotesk gerçeklikte beden son derece olumlu bir gerçekliğe ve aynı zamanda simgeye işaret eder. Diğerlerinin aksine Bahtin için bedenin ilk hali gayet olumlu çağrışımları içerir.

Bu anlayıştaki kırılma için Bahtin Rönesans dönemini işaret eder. Rönesans döneminde beden, bedensel olmayan dış dünya ile çok farklı bir ilişki içinde görülmüştür. Bu dönemde beden tamamlanmış, oluşumu bitmiş bir bütün olarak görülmüş ve tüm diğer bedenler tecrit edilmiştir. Vurgu tamamlanmış ve kendine yeten bir bireyselliğe kaymıştır. Bedenin tamamlanmak bilmeyen doğası göz ardı edilmiş ve saklanmıştır (Bahtin, 2005: 57). Rönesansla başlayan süreçte klasik kanonun 17. ve 18.yy'lar itibariyle sanat ve edebiyatta egemen hale gelmesi Grotesk beden imgesinin de dışlanması anlamına gelmiştir. Halk kültürünün 'ipe sapa gelmez' bedensel ritüellerinde kısıtlamaya gidilmiştir. Devlet, eski şenlikli hayatın sınırlarını daraltarak bu hayatı kapalı kapılar arkasına mahrem hayata havale etmiştir. Grotesk gerçeklik halk kültürüyle olan bağını yitirerek bir edebi gelenek haline dönüşmüştür (Bahtin, 2005: 61).

Bahtin'in burada anlattıklarıyla Freud ve Elias'ın uygarlığın gelişimiyle bedenin baskı altına alınma fikri arasında önemli koşutluklar bulunur. Elias, önceden bedenin doğal kabul edilen davranışlarını ulu orta sergilemek ve onun üzerinde konuşmak 'normal' karşılanırken, uygarlık sürecinin başka bir aşamasında bu

davranışları yapmak bir yana üzerine söz söylemek bile utanılacak bir şey haline geldiğini belirtmişti. Bahtin kendi çalışması özelinde aktardıkları Elias'ın uygarlık sürecini doğrular niteliktedir. Bahtin, Voltaire'in Rebelais hakkında söylediklerini içeren bir pasajını alıntılar. Bu pasajda Voltaire'in sözleri aydınlanma düşüncesinin hem gülmeye hem de bedene bakışını özetler niteliktedir. Voltaire göre Rebelais "ölçüsüz, aklın ötesinde, küstah, anlaşılmaz, kaba saba sözler söyleyen soytarı başıdır" (Bahtin, 2005: 143). Maddi bedenin alt bölgeleriyle birleşen gülme edimi; akla, düzene ve hiçbir ölçüye sığmayan nitelikte bir şey olarak değerlendirilip terbiye edilmeye muhtaç bir durum olarak görülür.

Bahtin diğerlerinden çok farklı bir yöntem kullansa da benzer sonuçlara ulaşmıştır. Bedenin yeni konumu eskisinin yadsınması ve yasaklanması yoluyla oluşmuştur. Karnavalın insan bedenini sınırsızlıkla, serbestlikle ilişkilendiren havası çok daha sert ve katı bir düzen tarafından yerinden edilmiştir. Bedenin alt bölgelerinden bahsetmek bırakın anlamsal verim açısından metaforik zenginlik sağladığı için övülmeyi, en büyük kusurlardan birisi olarak düşünülüp küçük görülmüştür. Bahtin bedenin bu yeni konumunu çok kısır ve verimsiz bulsa da bilerek ya da bilmeyerek Freud ve Elias'la benzer bir noktaya ulaşmıştır: 1. Uygarlık/modernleşme, bedenin kontrol edilmesi ve baskılanmasıyla benzer bir tarihi seyirde ilerler. 2. Beden toplumsal düzen için tehlike oluşturma potansiyeline her zaman sahiptir.

Bir başka edebi kişiliğin dilinden de bu sonuçları duyabiliriz. Modernizmin en tepe noktasına ulaştığı yıllara bir huzur şehri olarak tarif ettiği Viyana'da şahit olan Zweig, Weber'in, Freud ve Elias'ın iddialarını akademik bir dille değil fakat vurucu bir edebi dille teyit eder. Stefan Zweig Avrupa'da I. Dünya Savaşı'nı öncesi ve sonrasıyla kendi gözünden anlattığı otobiyografisinde, savaş öncesi Avrupa'yı özellikle kendi yaşadığı Avusturya'yı anlatırken bilime, ilerlemeye, düzen ve istikrara duyulan sarsılmaz inancı o çağın bir karakteristiği olarak tanıtır. Modernleşmenin zirve noktasını yakaladığı o dönem; *güven, istikrar, huzur* çağıdır. "Avrupa halkları arasında savaşlara benzer barbarlıkların geri geleceğine, cadılara ve hortlaklara ne kadar inanılırsa o kadar inanılır" (Zweig, 2011: 24).

Bu huzur çağının göstergeleri ise diğer çağlarda olduğu gibi kendisini öncelikle insan bedeninde belli eder. Zweig'ın anlattıklarına göre güven istikrar ve

huzurlu olmak ile bedenin bir şekilde dizginlenmiş, kapatılmış, örtülmüş olması arasında doğru orantılı bir ilişki vardır. Zweig'ın kadın bedeninin dizginlenişine ilişkin sözleri gerçekten de 'huzur çağının' temel karakterini en iyi biçimde açıklayacak cinsten:

> Her türlü rahat hareket etmeyi imkânsız kılan yüksek dik yakalar, kuyruklu redingot ve soba borusuna benzeyen silindir şapkaların olduğu erkek modası bile insanları güldürüyor, en çok da her bir ayrıntısı karmaşık, güç ve doğaya aykırı süslerle donatılmış dönemin 'hanımefendi' modası. Belden yukarısı çelik bir korseyle eşek arısı gibi boğulmuş, belden aşağısı olabildiğince geniş, büyük bir çan gibi etek, bluzun ya da elbisenin boyun kısmı çeneye kadar kapalı, ayaklar parmak uçlarına kadar örtülü; sayısız lüleler ve örgülerle topuz yapılmış saçları kocaman bir şapka tüm muhteşemliğiyle sarıyor, ellere gelince en sıcak yaz günlerinde bile eldivenlerin içinde, böyle giyinip kuşanmış ve bugün artık tamamen tarihe karışmış bu 'hanımefendiler'… (Zweig, 2011: 97)

2.2.1.2. Dış Beden: Görünürlük ve Temsil

2.2.1.2.1. Kamusal İnsanın Bedeni

Beden örtülü ya da açık dış görünüşüyle ya da görünmeyişiyle kendisine ya da kendisinden başka şeylere hem de çok yoğun anlam yüklerini taşıyacak şekilde gönderme yapma potansiyeline sahip olmuştur. Beden üzerine yapılan tüm baskılar, onun üzerindeki 'kapanma' temelli söylemler bedenin ilelebet bir kapalılığa ya da sindirilmişliğe mahkûm edilebileceği anlamına gelmemiştir. Bedenin dışının taşıdığı anlam potansiyeli ve bunun bir şekilde fark edilmesi bedenin her haliyle bir dış görüntüye sahip olacağı gerçeğiyle pekiştirilmiştir. Bedeni hangi güç ya da kişi bir forma sokmaya çalışırsa çalışsın bedenin dış görünüşü her formda tahmin edilen ya da edilemeyen bir anlam dünyasının göstereni olabilmektedir. Bunu sosyolojide ilk fark edenin ve üzerine etraflıca düşünenin Richard Sennet olduğunu söylemek pek abartı sayılmaz.

Bahtin (2005), Rebelais'in anlam dünyasında bedene verdiği önemden esinlenerek oluşturduğu çalışmasında, yeni beden imgesinde organların simgesel değerini yitirdiğini, bireysel bedene ait modern imgede, cinsel hayat, yeme içme ve dışkılamanın anlam değiştirdiğini, bunların kişisel psikolojik düzeye aktarılıp toplumsal yaşamla olan bağlantısını yitirdiğini belirtmişti. Bahtin için bu hayıflanılması gereken bir durumdu. Çünkü yeni düzenin ahlaklılığı ve olgunluğunun bedeli, çok geniş bir simgesellik ve çağrışımlar dünyasına sahip olan bedenin alt bölgelerinden vazgeçmek olmuştur. "Yeni bedensel kanonda" diye belirtiyordu

Bahtin (2005: 350), "öncü rol, bedenin bireysel olarak karakteristik ve ifadesel kısımlarına verilmiştir; yani kafaya, gözlere, dudaklara, kas sistemlerine ve bedenin dış dünyaya yerleştirildiği konuma."

Sennet'in değerlendirmesini Bahtin'in bu hayıflanmasından başlatabiliriz. Sennet bu ifadelere katılıyor mu katılmıyor mu? Bu soruya hem evet hem de hayır cevabı verilebilir. Evet katılır; çünkü Sennet de 19. yy'da Bahtin'in deyimiyle ifadesel kısmın ön planda olduğunu düşünür. Hayır katılmaz; çünkü Sennet, Bahtin'in aksine 19. yy'da kamusal alanda bu ifadesel bölgenin sadece ifadede kalmadığı ve simgesel önemi olduğu görüşündedir. Yani beden simgesel bir değer kaybına uğrayarak gözden düşmenin tersine simgesel anlamda 'haddinden fazla' değer kazanarak kamusal alanın, kamusal yaşamın çöküşünde bir rol oynamıştır. Yani ifadesel bölgeler 18. yy'daki gibi sadece toplumsal konumun bir alameti olmak yerine kişiliğin ölçüldüğü ve değerlendirildiği bir terazi haline gelmiştir. Üstelik bu, Bahtin'in simgesel bölgelere atfettiği çok çağrışımlı yapının aksine kısıtlı ve net bir değerlendirmenin yapıldığı bir alandır. Yeni düzen bedenin alt bölgelerini konuşmayı, söz konusu dahi etmeyi yasaklarken, bütün simgesel anlam yükünü olduğu gibi üzerinde konuşmanın sakıncalı olmadığı bölgelere aktarmıştır.

Yeni bedenin ifadesel anlama vurgusu Sennet'in dediği gibi dış görünüşe insana ait bütün anlamların taşıyıcısı gibi muamele etmek anlamına gelir. Bedenin ifadesel bölgelerinin ön plana çıkması bedeni insan hakkında detaylı bilgi sağlayacak bir haritaya çevirirken bir yandan da Bahtin'in bahsettiği niteliksel zenginlikleri (çok anlamlılık, doğum ve ölüm simgesi, tamamlanmamışlık) ortaya koyma kabiliyetini elinden almıştır. Bu açık biçimde bireyselleşmenin ifadesidir. Zira dış görünüşün insanlar hakkında her türlü bilginin kaynağı olabileceğine dair güven, bedeni kesin bir anlamlar kümesi olarak görme eğiliminde olacaktır. Başka hiçbir şeye açık olmayan, başkasını çağrıştırmayan sadece bedenin sahibini bağlayan ifadeler açıkça bireyselleşmenin alametleridir. Bahtin'in son derece olumsuz biçimde tasvir ettiği bu durum Sennet için de 'kamusal insanın çöküşü'nün en önemli delillerinden birisidir. Sennet'le Bahtin bir yerde buluşmuş gibi görünseler de aralarında iflah olmaz bir ayrılık vardır. Bahtin bedenin çağrışım değerini kaybetmesine hayıflanırken, Sennet bilakis bedenin çağrışımlar açısından aşırı bir yüke maruz kalmasının yarattığı tahribata hayıflanır. Şimdi Sennet'in bu tahribatı nasıl açıkladığına bakabiliriz.

Sennet'in 18. yy da tarif ettiği dünya (Fransa ve İngiltere özelinde) kamusal alanla özel alanın ayrı fakat birbirinin düşmanı/alternatifi olmak yerine tamamlayıcısı olduğu bir çağdır. Bu iki alan birbirini dengeleyebilmektedir. Bu sınıflandırmada beden özel alanda bireyin ihtiyaç ve rahatına cevap verecek şekilde işlev görür. Kamusal alanda ise beden bireyin rolünün taşıyıcısı ve işareti olan kıyafetlerinin mankenidir. Bedenler üzerinde taşınan bu işaretler (şapka, eldiven, şerit, boya, pudra, peruk vb.) tanınmayı ve aynı zamanda ayrışmayı kolaylaştırarak toplumsal düzenin idamesinde önemli bir rol üstlenir. 18. yy başkentlerinde toplumsal düzenin sağlanmasına yönelik bedensel kurallar o dereceye ulaşmıştır ki tiyatro sahnesinde rol icra eden oyuncuların kostümleriyle gerçek hayatta sokakta karşılaşabileceğimiz insanların kıyafetleri arasında mükemmel bir özdeşlik meydana gelmiştir. Ve bu durum asla bir samimiyetsizlik veya takiyyenin ifadesi olarak görülmemiştir.

Sennet bu noktada kıyafetlerin mutlak manada taşıyıcısının kişiliğinin ne olduğunu ifşa etmediğini ancak karşıdakine kiminle konuştuğundan 'eminmiş gibi' davranma fırsatı sunduğunu belirtiyor. Bu güven duygusu kamusal ilişkilerin devam ettirilmesinde önemli bir etkendir. Bu toplumsal düzenin işleyişi açısından bir kolaylık demekti. Kişi aynı zamanda karşısındakinin kıyafetinin, taşıyıcısından ve onun bedeninden farklı bir anlama geldiğinin farkındadır. Yani kıyafet nesnel bir toplumsal konumun ifadesi olabilir ama asla kişiliğin bir ifadesi değildir. Kişiselliğin zaferini henüz ilan etmediği bir dönemde kişi dışılık, kamusal ilişkilerin sürdürülmesinde önemli garantörlerin başında geliyordu. Bu garantörün devre dışı kalması için 19. yy'ın gelmesi gerekir.

18. yy'la birlikte şehirlerde artan nüfus ve özellikle yabancıların mekânı haline gelmiş şehir imajı kamusal alanın tanımında değişime neden olur. Kamusal alan sadece aile ve yakınlardan farklı bir konumu olan bir yaşam bölgesini değil çok çeşitli insanları içine alan tanıdık ve yabancıların bir arada bulunduğu bir yaşam bölgesini imlemektedir (Sennet, 2013: 33). Toplumsal sınıfların giderek belirginleşmeye başladığı, artan yabancı nüfusla birlikte hetorojen bir demografik yapının oluştuğu bir ortamda toplumsal düzen önemli bir sorun haline gelir. Kimin ne olduğunun bilinmesi, hangi toplumsal konuma mensup olduğunun anlaşılması ve kamusal alanın buna göre tanzimi öncelikli hale gelmiştir.

Beden bu noktada önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Toplumsal düzenin

18. yy'ın şehir karmaşası içerisinde sağlanabilmesinde bu işlev başlıca unsurlardan birisi olmuştur. Sennet bedenin bu işlevinin 'mankenlik' olduğunu vurgular. Beden, kişinin kostümlerini taşıyan bir mankendir. Kostümler ise toplumsal konumlara ilişkin en önemli ip uçlarıdır. Londra ve Paris'te sokakta insanların kıyafet ve bedensel simgelerle birbirinden net biçimde ayrılabileceğini; öyle ki bu ayrımı sağlamlaştırmak için toplumsal hiyerarşideki mevkileri belli edecek kıyafetlerin giyilmesi için nizamnameler çıkarıldığını not eder. Özel alanda kendi başına bir anlamı olan bedenin kamusal alanda kıyafet taşımakla, üzerinde taşıdığı diğer simgelerle toplumsal düzenin bir parçası olduğunu vurgular. Özel alanda, ev içerisinde kişinin taşıdığı kıyafet bedeniyle yakından ilişkilidir çünkü onun somut bir ihtiyacına cevap vermektedir. Oysa kamusal alanda kostümler giyenden ve onun bedeninden bağımsız bir anlama sahiptir. Bedenle benlik/kişilik arasında kamusal yaşamın sürdürülmesine büyük katkı sağlayan bir mesafe vardır. Kamusal davranışın önünü açan şartlar böyle ortaya çıkar. Kamusal davranış, "benlikten, benliğin doğrudan tarihinden, şartlarından ve ihtiyaçlarından belli bir uzaklıkta gerçekleşen eylemleri" kapsar (Sennet, 2013: 124).

18. yy kişilik ile toplum içindeki kimliğin birbirinden açık biçimde ayrıldığı bir zaman dilimidir. İnsanların yapıp etmeleri, bedenleri kişiliklerini ele veren ip uçları olarak değerlendirilmez. Bu nedenle 18. yy insanı hissettiklerini yabancıların önünde de ifade etmekten çekinmez. Onun kamusallığı buradan doğar. Kamusal aktör duygularını ifade edebilen insandır. Çünkü asla kişiliği ile yargılanmayacaktır. Bir manken olan bedeninin ona sağladığı avantajlar sayesinde kişiliğinin ifşaatının önüne geçebilmektedir. Bedeni kişiliğinin değil toplumsal kimliğinin bir ifadesidir ancak. Bedenin bir manken olarak değerlendirilmesi ona bir obje muamelesi yapıldığı ve bu nedenle özgürlüğünün kısıtlandığı izlenimini verse de Sennet için bedenin bu özelliği insanları kamusal yapan kendini ifade etme özelliğine imkân sağladığı için özgürleştiricidir. Onları kişilikleriyle yargılanma korkusundan özgürleştirir.

19.yy sanayi üretiminin giyim sektöründe boy göstermesiyle tek tipleşen dış görünüş "kamusal göstergelerin ayrıksı özellikleri"ni söküp atmıştır (Sennet, 2013: 37). Perakende ticaretin ortaya çıkışı kamusal alan açısından bir dönüm noktası olmuştur. Bu ticaret biçimi insanı daha yoğun fakat daha az sosyal bir kamusal

deneyime sevk etmiştir. Mağazalardaki satış stratejileri -sabit fiyat uygulamaları, sürümden kazanma, fazla üretim- beraberinde alıcıların pasifleştiği, kamusal alanda, önceden miras aldıkları çeşitli kabiliyetleri/kamusal rolleri sergilemelerinin önüne geçildiği bir düzeni getirmiştir.

Daha pasif bir kamusal deneyim aracılığıyla kendini ifade etmekten kaçınma, insanın dikkatlerden uzaklaştığı anlamına gelmemektedir. İnsan gizemlileştikçe üzerindeki gözler artmıştır. Üstelik bu gözler öncekilere göre çok daha fazla dikkat kesilmiştir. Kendisini ifade etmekten kaçınan ve geri çekilen insanın kim olduğunu anlamak için elde kalan tek yer olan beden bütün dikkatlerin odak noktasıdır artık. Beden bir manken değildir. Beden, toplumsal kimliğin bir işareti ya da ayracı da değildir. Beden kişiliktir. Bedeni kişilikle eşitleyen bir başka gelişme ise bakıştaki bir kırılmadır. Bu kırılma Aydınlanma düşüncesinin ortak/evrensel bir insani özün var olduğu anlayışının zayıflamasıyla ilgilidir. 18'den 19. yy'a geçişte seküler (Sennet sekülerliği her şeyin neden böyle olduğu hakkındaki inancımız olarak tanımlar) terimlerde önemli dönüşümler yaşandı. "Şeyler ve insanlar" 18. yy'da kendilerine doğa düzeni içinde bir yer verilebildiği zaman anlaşılabilir idiler. Bu doğa düzeni aşkın bir sekülerlik düşüncesine dayanıyordu. 19. yy'da ise duyguların, duyumların ve olayların anlaşılabilmesi için önceden var olan bir tasarıma yerleştirilmesi gerekmez. İnancın materyalleri anı aşkın değil ana içkindir artık. Bu yeni durum sadece fiziğe değil psikolojiye yön vermiştir. Böylece hiçbir işaret, iz önemsiz olarak görülemez. Bu yapılanma kamusal yaşam üzerinde de derin etkiler bırakmıştı. Kamuda görünüşler ne denli aldatıcı olursa olsun ciddiye alınmalıydı; çünkü görüntü maskenin ardındakine ait ipuçları veriyordu. Bir kişinin tüm görüntüleri öncelikle somut olduğu için gerçekti (Sennet, 2013: 39). Tanrılar yok olunca, duyuların ve algıların dolaysızlığı önem kazandı; fenomenler doğrudan deneyimler olarak kendi içlerinde ve kendiliklerinden gerçek görünmeye başladılar. Ardından insanlar -duygularda, algılarda ve davranışlarda- bu farklılıkları toplumsal varoluşun temeli olarak görebilmek için, birbirleriyle ilgili doğrudan izlenimler üzerinde giderek daha çok durmaya başladılar. Farklı insanların yarattığı bu dolaysız izlenimler onların 'kişilikleri' olarak değerlendiriliyordu (Sennett, 2013: 202). Kişi göründüğü gibidir (yani onun altında değişmeyen bir öz yoktur). O nedenle farklı dış görünüşleri olan insanlar farklı kişiliklerdir. Dış görünüş değiştikçe benlikte değişme olur. Kişilik

görünüşlere içkindir.

Sennet, Foucault'nun en büyük muhalifi olduğu Viktorya dönemi burjuvazisindeki bedenin baskılanması söylemini bu argümanlarıyla açıklamaktadır. Viktorya çağı burjuvazisini 18. yy'daki seleflerinden ayıran daha doğrusu onları iffet düşkünü yapan şey bakıştaki bir kırılmadır. Piyanonun bacaklarını bile örtmeye kadar giden bu kırılmanın asıl sebebi tüm dış görünüşlerin bir şeyin ifadesi olduğu ve tüm fenomenlerde insani olanların içkin olduğu varsayımıdır. Kişinin böyle bir kültüre karşı tek savunması örtünmektir. Ancak paradoks şudur ki örtünmek bir kurtuluş yolu değildir. Örtünmenin derecesiyle dikkatin yoğunluğu doğru orantılı biçimde işler. Bütün bedenin kapalı olduğu sadece ellerin ve başın/yüzün açık olduğu bir durumda bir yabancının gözü en açık yerler olan yüz ve ellere, vücudun hareketlerine yönelecektir. Gülüş, dişlerin görülmesi, tırnaklar, yürüyüş vb. bedensel hareketler daha da önem kazanacaktır.

2.2.1.2.2. Tüketim Arenasında Beden

Sennet'in tespitleri 19. yy'la kayıtlı değildir. 19. yy kamusal insanın çöküş temellerinin atıldığı çağdır sadece. Sennet'in anlattıklarıyla aslında günümüze ışık tuttuğu muhakkak. Bedenin dış görünüşünün benlikle/kişilikle ilişkisinin devam ettiği en önemli alanlardan birisi tüketim arenasıdır. Daha doğrusu tüketim bedenle kişiliğin özdeşleşimin en önemli sonuçlarından birisidir.

Jean Baudrillard, "yüzyıllar boyunca insanlar bedenleri olmadığına ikna edilmeye çalışıldı, günümüzde ise sistemli olarak insanları bedenleri olduğuna ikna etmekte ısrar ediliyor" (2013: 150) tespitini yaparken Sennet'in bıraktığı yerden devam eden bir söylemi de kabul etmektedir. Bedenin, insanı değerlendirmede, ne olduğunu kim olduğunu anlamada başat ölçü hale gelmesi, dikkatlerin onun üzerine yoğunlaşması benlik/kişilikle bedenin özdeşleşmesinin önemli bir göstergesidir. Başarılı olmak, kabul görmek bedenin benlikle kurduğu bu yakın ilişkiye çok şey borçludur artık. Sosyal başarılar; benliğin yönetimine, kabul edilebilir bir imajın sunumuna bağlı hale gelmiştir. İmajın oluşturulması ve yönetilmesi sadece politik kariyer için değil gündelik hayatın idamesi açısından da belirleyici hale gelmiştir. Başarılı bir imaj başarılı bir bedeni gerektirir (Turner, 2008: 98). Bedenin imaja bağlı değerinin artması, onun bireyin kendisine geri verildiği anlamını taşımaz. Bilakis

bedenin yeni görünümleri, bireyin kendi tasarruflarına bırakılmış izlenimi oluştursa da toplumun yeni normları ve yeni düzen anlayışı bedenler üzerindeki ısrarcı talebini sürdürmektedir.

Yeni dönemde ortaya çıkan bireycilik anlayışı birey için sadece sınırsız özgürlük vaad etmez; aynı zamanda bireye kendi sorumluluklarını taşıma görevini yükler. Bu ikisi bireyselliğin biri diğerinden daha önemli olmayan iki yüzünü oluşturur. Geleneğin tedarik ettiği değer ve anlamlardan sıyrılmış olmak anlamsızlığın, başıboşluğun hüküm süreceği anlamına gelmez. Bireyin, kendi yaşamını anlamlı kılma, kendi biyografisi içinde bir bütünlük yakalama sorumluluğu hala sürmektedir. Bireyin kendi bedeninin iyiliğinden sorumlu olması bu noktada devreye girer. Birey anlam dünyasında önemli bir konumu işgal eden bedeninin 'iyiliğinden' kendisi sorumludur. Dolayısıyla bedende zaman içinde geçekleşecek olası bir deforme olma durumu bütün sorumluluğun bireyde olduğu düşünüldüğünde aslında bir tür 'sorumsuzluğun' ifadesi haline gelir. Ahlaki açıdan bazı değerlerden yoksunluğun alameti bedenlerde tecessüm eder. Kişilikle beden arasında ilişki hiç olmadığı kadar yakınlaşmıştır. Bireyler artık yabancılar dünyasında hem onların dış görünüşlerini çözümlemek hem de kendi yansıttığı izlenimleri yönetmeye özen göstermek durumundadır. Bu ise kamusal hayatta bedensel öz bilinci ve kendini gözetmeyi teşvik etmiştir (Featherstone, 1991: 189).

Beden imajı kişinin kendi bedenine dönük algısını karakterize eder ve bu algı toplumsal ilişkiler alanıyla, normatif otoritelerle, kültürle, disiplin ve kendini kontrol etmekle ilgili ahlaki anlamlarla biçimlenir. Bu şekliyle sosyal dünya bireye bedensel anlam ve pratikler açısından bazı mecburiyetleri dayatır. Sonuçta ise derin biçimde içselleştirilmiş olan bedeni disipline etme ve normalleştirmeyi salık veren bir sosyalizasyon hasıl olur. Böylece görünüşle ilgili normdan sapmış birey çeşitli kişisel bakım stratejileriyle (diyet, spor, makyaj, saç kesme vb.) kendini disipline etme yoluna gider (Thompson & Hirschman, 1995: 150). Tüketim kültürü bedene ilişkin yaygın bir kendini gözetme söylemi geliştirir. Bu söylem bireyleri bir tür bozulma ve çürümeye karşı savaşmak için -ki bu mücadele sağlık harcamalarını minimize etmek amacıyla zaten halkı bedenlerini terbiye için teşvik eden devletin nezdinde de takdir edilir- araçsal stratejilere teşvik eder ve tüketim kültürü bu durumu bedenin bir haz ve kişisel ifade aracısı olma fikriyle örtüştürür (Featherstone, 1991: 170). Bireyler

kendi sağlıklarından sorumlu olduklarına ikna edilirler. Bedenin aşırı gıda tüketimi, alkol, sigara ve hareketsizlik dolayısıyla sağlıksız duruma düşürülmesi bireyin problemidir. Uzmanlar bireylerin daha iyi bir sağlık ve uzun yaşam için diyet ve egzersizler aracılığıyla kendi bedenleri korumalarını salık verirler (Featherstone, 1991: 183). Kamu sağlığı hizmetleri politikaları kendi rahatına düşkün olanları suçlayıcı konum alırken burada maksat insanları kendi sağlıklarından, beden ve görünümlerinden sorumlu olduklarına ikna edecek bir ahlaki zemin değişimini teşvik etmektir. Doğru, dengeli beslenmeme sorumluluğu kişiye aittir ve aşırı kiloluluk gibi görünüş biçimleri kendini kontrol edememiş bireyin bir suçudur. Estetik kaygı kadar bedenin kontrol altına alınabilmesi hala bir şeylerin (ahlaki anlamda bir gücün) göstergesidir. Şişmanlık kendisini kontrol etmekten acizlerin hastalığıdır (Thompson & Hirschman, 1995).

Görüldüğü üzere tüketim çalışmalarının beden üzerinde geliştirdiği analizler Sennet'in beden/benlik özdeşleşmesi ve bedenin kişiliğin göstereni haline gelmesi tespitleriyle örtüşür. Bedensel görünümlerin kişiliğin alameti olması (şişmanların sorumluluk ve öz disiplin ahlakından yoksun olması vb.) 19. yy'da kalmış demode bir dünya görüşünün sonucu değil bugünün de önemli bir meselesidir ve bu özelliği bedeni toplumsalın gündeminde tutmaktadır.

2.2.1.2.3. Benliğin Sunumu Olarak Beden

Şu ana kadar bahsedilenlerden hareketle birey ve bedeni hakkında iki temel çıkarımda bulunabiliriz: 1. Bedene ilişkin kısıtlar arttıkça o daha çok bireyin meselesi olacaktır. Yani bedenin irrasyonel olarak görülen davranışlarını toplum içinde sergilemesinin önüne geçilmesi, önceleri toplumsal olan birçok bedensel meseleyi bireysel hale getirecektir. 2. Bedenin dış görünüşüne yüklenen simgesel anlam arttıkça birey bu bombardımandan kaçmak için kendine sığınacaktır. Yani dış görünüşün aşırı anlamla yüklü yeni doğası bedeni toplumsal olmaktan uzak tutma eğilimi sergileyebilir. Bütün bu gelişmeler 18.yy'da dış görünüşüyle toplumsal düzenin sağlanmasında önemli roller üstlenen bedenin 19. yy'la birlikte bu işlevinin yitirdiği anlamına mı gelmektedir? Bedenin dış görünüşüne olan ilginin artmasıyla bireyselliğinin artması arasındaki paralellik onu toplumsallıktan uzak mı kılmıştır?

Bu soruları en iyi cevaplayan sosyologların başında Erving Goffman gelir.

Goffman'ın sosyolojisinin önemli bir bölümünün bu konuya ayrıldığını söylemek abartı olmaz.

Modernitenin daha önce bahsi geçen temel özelliklerinin (anonimlik, müphemlik, soyutluk vb) oluşturduğu koşullar altında Goffman da bireyler için bir nebze de olsa belirlilik, açıklık ve istikrar sağlayacak bir düzen arayışı içerisindedir. Goffman için törensel kurallar (ceremonical rules) bu işlevi yerine getirir. Törensel kurallar sadece kurumsal düzenin yerini ikame etmekle kalmaz aynı zamanda bireyleri bağlayan ve onlara eylem için rehber sunan bir çeşit düzendir (Ki Kim, 2003: 56).

Goffman'ın temel ilgisi; bireyin kendini ve çeşitli faaliyetlerini başkalarına nasıl sunduğu, başkalarının kendisi hakkında oluşturduğu izlenimi nasıl yönlendirdiği ve denetlediği ve onlar karşısında performansına devam ederken nelerin yapılması ya da yapılmaması gerektiği üzerinedir. İnsanlar, başka insanların karşısına çıktıklarında, karşıdaki kişilerin (gözlemcilerin) durumla ilgili izlenimlerini (durum tanımını) denetim altında tutmak için büyük bir çaba sarf ederler. Goffman'ın birçok çalışması, başkaları tarafından gözlenen kişinin bu amaca ulaşmak için kullandığı stratejilerle ilgilidir (Goffman, 2014a: 27). Bunun için sıradan toplumsal etkileşimlere yoğunlaşılması gerektiğini belirtir ve sıradan toplumsal ilişkiler ve insan hayatının sıradan akışının sosyolojinin dikkatinden kaçtığını vurgular (Goffman, 1963: 4).

Goffman'ın gündelik hayatın yüz yüze durumlarıyla ilgilendiği sosyolojisinde sosyal ilişkiler bir sahne oluşturur. Buradaki sosyal aktör bireysel ya da takım halinde bir performans sunar. Bu performans sürekli olarak utanma, unutma, yanlış bilgilendirilme, gibi hatalar olasılığı tarafından tehdit edilir. Gündelik hayatın rutin düzeni sürekli olarak riskle karşı karşıyadır ve sürekli olarak telafi ister. Düzen, bu risklerden kaçınılabildiği ölçüde vardır. Sosyal hayat, içinde hakikat için çok az yer bulunabilen bir oyundur. Çünkü bütün insan eylemleri basit biçimde ifade edilecek olursa blöf'e karşı blöf şeklinde gerçekleşir. Böylesi bir dünyanın mücadelesi içinde hayatta kalmak en avantajlı kişiler arası taktikleri seçmekle mümkündür (Turner, 2008: 97). Gündelik hayatta yaşadığımız karşılaşmalar toplumsal yaşam içim önemlidir; çünkü onlar bireylerin belirli sosyal rolleri icra ettiği durumlardır. Eğer birey bu rolüne ikna olmuşsa rolünün gerektirdiği sosyal etkileşimleri yönetecek

bedensel kuralları gözetmek zorundadır (Shilling, 2003: 73).

Goffman gündelik hayat içerisinde kişiler arası etkileşimde iki önemli boyut olarak dilsel mesaj ile dışavurumcu (expressive) mesajı belirler. Ona göre dilsel mesaj dışavurumcu mesaja göre daha katı kurallar çerçevesinde oluşmuştur ve inkârı zordur. Yani failini bağlayan mesajlardır. Öte yandan dışavurumcu mesaj daha gevşek yapılıdır yani kolayca inkâr edilebilir ne ifade ettiği konusunda kesinlikten uzak bir görüntü çizer. Dilsel mesaj niyetli ve gönüllü bir eylemin sonucu iken dışavurumcu mesaj hesapsız ve irticalidir kesin bir gönüllülük veya niyetlilik barındırmaz. Bu bağlamda bir birey ister doğrudan dilsel olarak ortaya koysun isterse de bir şekilde dışavursun, bir bilgi cisimleşmiş ya da cisimleşmemiş olarak ortaya çıkabilir. Goffman'ın üzerinde durduğu cisimleşmiş olanıdır (Goffman, 1963: 14). Bireyler birbirleriyle doğrudan karşı karşıya geldiklerinde sözlü olarak olmasa da başka şekillerde iletişim kurarlar. Bu tür bir iletişim büyük oranda bedensel görünümleri ve bireysel eylemleri içerir. Vücudun pozisyonu, giyim tarzı, el sallama, selamlaşma, jest ve mimikler, yüzün aldığı şekiller ve daha geniş anlamda duygusal dışavurumlar iş başındadır. Her toplumda bu tür iletişimsel imkânlar kurumsallaşır. Bir kısmı göz ardı edilebilir olsa da bir kısmının düzenlilik kazanması ve yaygın anlam yapılarına uygunluk göstermesi muhtemeldir. Böylelikle ortaya bir beden sembolizmi, bireysel görünüş ve jestlerle ilgili deyimleşmiş bir vokabüler kurulur. Bu vokabüler "gelenekselleşmiş bir söylemdir" (Goffman, 1963: 33-34).

Gofman'a göre eylem, toplumsal ilişki bağlamında şekillenen karşılıklı etkileşim çerçevesinde kavranabilir. Etkileşim Goffman'ın sosyolojisinde önemli bir kavramdır; ancak o, bu etkileşimi önceleyen 'durum'ları varsayar. Tarafların eylemleri her zaman bir bağlam ve uyulması gereken zorunluluklar dizisi içinde meydana gelir. Etkileşim her zaman 'durumun tazyiki altında' meydana gelir. Goffman'ın aktörleri etkileşimin içerisine birtakım yapısal unsurları da taşır; ancak bu unsurlar aktöre dıştan dayatılmış değil bilakis aktörün etkileşim sırasında 'içinde bulunduğu duruma ilişkin bilgisinde yuvalanmıştır' (Ünsaldı, 2014: 16). Bu noktalar onun sembolik etkileşim geleneğinden ayrıldığı noktalardır. Zira benlik Goffman için ontolojik bir çıkış noktası değildir; benliğin eylemlerinin kerameti kendinden menkul değildir; etkileşim içinde bulunduğu vasata bakılmadan anlaşılamaz. Oraya bakılmadan anlaşılamaması oranın doğrudan bir sonucu olduğu anlamına da gelmez.

Benlik ile yapısal unsurlar ‘etkileşimin kendisinde bir olurlar’, birleşirler (Ünsaldı, 2014: 16). Etkileşime giren beden sürekli biçimde normlarla ve düzenin istemleriyle karşı karşıyadır ve sürekli biçimde stratejiler geliştirerek durumu yönetmekle yükümlüdür.

Toplumsal dünyadaki düzeninin idamesi için ya da bireylerin düzen içerisindeki varlıklarını sürdürebilmeleri için kullandıkları bu önemli stratejilerden birisi de bedenler aracılığıyla ifadesini bulan sembollerdir. Goffman özellikle statü sembolleri üzerinde durduğu çalışmasında sembollerin gündelik rutin içerisinde daha makro düzeydeki yapılarla nasıl bağlantılar kurabileceğini açıklar.

Statü, rol ve pozisyon terimleri insanların eylemlerini yöneten bir dizi hak ve sorumlulukları işaret eder. Statünün hak ve sorumlulukları sıradan iletişimin istemlerine pek de uygun olmayabilir. Genelde bireyin pozisyonunu sergileyecek özel araçlar geliştirilir. Bu işaret araçları statü sembolü olarak adlandırılır (Goffman, 1951: 294). Statü sembolleri sosyal dünyayı görünür biçimde insan kategorilerine böler ve böylece bir kategori içindeki dayanışmayı ve farklı kategoriler arasındaki ayrışmayı sürdürmeye yardımcı olur. Statü sembolleri iletişimin gereklerine işaret ettikleri hak ve sorumluluklardan çok daha uygun oldukları için kullanılırlar (Goffman, 1951: 296). Ancak bu gerçek, statü sembollerinin işaret ettikleri şeylerden ayırabilmeyi gerektirir. Yani bir statü sembolü pekâlâ aldatıcı biçimde kullanılabilir. Bir kişi sahip olmadığı bir statüyü gösterebilir. Dolayısıyla statü sembollerinin kullanımı aynı zamanda yanlış tanıtmanın önlenmesini de gerektirir. Bunun için kendiliğinden gelişen, kişinin iç dünyasından gelen ya da dışsal etkenlere bağlı olan çeşitli kısıtlayıcı mekanizmalardan söz edilebilir. Beden bunların içinde önemli bir yer tutar. Şive, söz dağarcığı ile birlikte giyim, jest-mimikler, makyaj, küçük bedensel hareketler gibi unsurların ortaklığı ya da yakınlığı statünün ortaklığı konusunda önemli ip uçlarıdır. Bunlar sosyalleşme sürecinde kazanılan davranışlardır ve yanlış temsilin önüne geçebilir. Burada Goffman’ın kasdettiği dışarıdan bakınca basit görünen bedensel biçim ve hareketlerden ziyade sosyalleşme sürecinde bedenlere nüfuz etmiş ve taklidi zor bedensel şekil ve hareketlerdir. Başka bir deyişle bedenselleşmiş öznedir.

Öte yandan bedenin dış görünüşünün total kurumlardaki (hastane, tımarhane, hapishane vs.) durumunu da gözlemleyen Goffman, gündelik hayat üzerine ve

kamusal alan üzerine yaptığı çalışmalarla tutarlı sonuçlar elde eder. Dış görünüşe verilen önemin toplumlarda ulaştığı noktayı vurgulamak açısından Goffman'ın Saint Elizabeth Hastanesi üzerine yaptığı çalışma önemli örnekler sunar. Psikiyatri koğuşunda yatan hastalar üzerine yaptığı çalışmada Goffman şunu belirtir: Dış görünüşüne ve hijyene önem vermeme zihinsel hastaların önemli bir özelliğidir. Öyle ki bir hasta kendi görünüşüne ilgi duymaya başlarsa ve kişisel bakım noktasında bazı gelişmeler gösterirse onun topluma karşı olan savaşından vaz geçtiği ve gerçekliğe geri dönmeye başladığı kanaatine varılır (Goffman, 1963: 27). Kişinin akıl sağlığıyla toplumsal hayata kabulü arasındaki mesafeyi daraltacak olan şeyin dış görünüşünü önemsemeye başlaması olarak tespit edilmesi, bedenin dış görünüşü üzerine geliştirilecek öznel stratejilerle toplumsal düzen fikrinin birbirine ne kadar bağımlı olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

2.2.1.2.4. Sınıfsal *Habitus*'un Bedensel Temsili

Pierre Bourdieu'nün *habitus* kavramının toplumsal anlamda taşıdığı en önemli ima sınıfsal oluşudur. *Habitus,* içine doğulan toplumsal sınıfın bir ürünüdür ve aynı zamanda bu toplumsal sınıfın bir yapılandırıcısıdır. Bu nedenle *habitus,* içine doğulan sınıfı yeniden üretme yönünde güçlü eğilimler göstererek toplumsal ayrımı kuvvetlendirir. Bedenin dış görünümü bu noktada önemli bir yere sahiptir.

Bedenin sembolik temsili ve beğeniyle ilgili olarak bedensel eğilimler, kültürel sermaye kavramının önemli özellikleri arasındadır. Bourdieu sosyolojisinde beden, çeşitli sosyal sınıfların pratiklerinin kazındığı bir konum olarak ortaya çıkar. Sınıfsal eğilimlerin taşıyıcısıdır. Bourdieu'nün çalışması kesinlikle bir organik bedenin varlığından hareket eder. Bu organik hammadde toplumsal sınıflarca yapılandırılıp şekillendirilir. Böylece beden bireyin kültürel sermayesinin bir parçası olduğu gibi bu bağlamda bir güç/iktidar simgesidir de (Turner, 2002: 55-56). Bourdieu'nün bedenle ilgili çalışmaları, Elias'ın muğlak bıraktığı noktayı açıklama gayreti olarak okunabilir. Baskın yüksek kültür değiştiğinde bu kültüre erişemeyenler eskisini devam ettirme eğilimindedirler. Yani eski form yeninin ortaya çıkmasıyla ortadan kaybolmaz. İkisi bir arada var olurlar ve eski form düşük kültürel ve sosyal statüyle yoğun biçimde ilgi kurar. Elias bu noktaya değinmez. Uygarlaşma sürecinde olası bir tabakalaşma durumuna, kültürel ve sınıfsal ayrımların yoğunlaşmasına

ehemmiyet vermez. Bourdieu tam olarak bunu yapar. O, bireyin kendisini belli kültür biçimleriyle özdeş kılmasını sağlayan araçlarla ilgilenir ve bu araçların, bireyin yaşadığı bedensel deneyimlerinin nasıl bir parçası olduğunu göstermeye çalışır (Cregan, 2006: 66). Bunun için tabakalaşmayı etkileyen beğeni pratiklerine yoğunlaşır. Beğeni, insanların maddi kısıtlamalarla kökleşmiş olan hayat tarzları, gönüllü tercihleri ve seçimlerine gönderme yapan bir süreçtir. İnsanların tercihleri ulaşabilecekleri şeylere yöneliktir. Beğeninin gelişimi aslında *habitus*un bilinçli bir manifestosudur ve kişinin kendi bedeniyle ilgili eğilimlerini büyük oranda etkiler. Bourdieu beğeniyi doğal bir duruma dönüşmüş bir sınıf kültürü olarak tanımlar.

Bourdieu'ye göre bir kültürel sermaye biçimi olan fiziki sermaye; beğeni, *habitus* ve toplumsal konum arasındaki karşılıklı ilişki dolayımıyla gelişir. Toplumsal konum, insanların gündelik hayatlarını uygun bağlamlara yerleştiren maddi koşullara işaret eder. Bu konumlar, ihtiyaçlara ya da maddi ve finansal isteklere olan uzaklıklar tarafından belirlendiği için önem arz eder. Bunun anlamı şudur: Bireyler fiziki sermaye elde etmek için eşit şartlara sahip değildir; çünkü bu sermayenin birikimi başlangıç aşamasında boş zaman ve ekonomik sermaye gerektirir (Shilling, 1991: 654). Fiziki sermayenin elde edilmesi açık biçimde sınıf şartlarıyla ilgilidir ya da Bourdieu'nün kendi deyimiyle 'toplumsal uzam'da işgal edilen konumla ilgilidir.

Toplumsal uzam somut bir şey değildir; ancak faillerin pratikleri ve tasarımları üzerinde belirleyici etkisi vardır. Toplumsal uzamda birbirine yakın olanların aynı mekânları paylaşmaları daha olası olduğundan bir araya gelmeleri en azından bu eğilimde olmaları muhtemeldir. Bourdieu böylelikle oluşturduğu sınıflara kuramsal sınıflar adını verir. Ancak bunu Marks'ın sınıfıyla aynı kefeye koymaz. Onun sınıfı ortak amaçlar doğrultusunda bir başka sınıfa karşı harekete geçecek bir sınıf oluşturmaz (Bourdieu, 2006: 24). Toplumsal uzamdaki yakınlık doğrudan birlik doğuracak bir güç anlamına gelmez. "Toplumsal sınıf yoktur. Var olan, bir toplumsal uzamdır; içinde her halükarda, sınıfların sanal durumda, net olmayan çizgiler halinde, verili olarak değil de yapılması söz konusu olan bir şey halinde var oldukları bir farklılıklar uzamıdır" (Bourdieu, 2006: 26). Burada sınıfın belirleyicisi olarak üretim ilişkilerinden çok tüketim üzerinde durur. İnsanların kendilerini diğerlerinden ayırt etmelerinin üç temel tüketim biçiminden geçtiği söylenebilir. Bir

başka deyişle toplumsal uzamda birbirine yakınlık ya da uzaklık; beslenme, kültür ve kendini sunma/temsil için yapılan harcamalardan doğan tüketim pratikleriyle çok yakından ilişkilidir.

Kültürel tüketimlerin sınıfsal temelleri üzerine yaptığı incelemede Bourdieu, tıpkı müzik ve edebiyat beğenisi gibi spor tercihlerinin de toplumsal uzamda işgal edilen konumla ilişkisi üzerinde etraflıca durmuştur. Spor tercihlerinin sınıfsal dağılımını anlamak için Bourdieu sınıf mensuplarının ekonomik, kültürel ve fiziksel maliyet ve faydalara bakmak gerektiğini belirtir. Bu açıdan güzel görünmek, sağlıklı olmak ve güçlü olmak gibi fiziksel faydalar farklı hedeflere, farklı hedef kategorilerine işaret eder (Bourdieu, 2015). Sağlıklı ve güzel görünmek ile güçlü olmak/güçlü görünmek farklı sınıfsal konumlara atıfta bulunur. Vücudun sağlıklı, bakımlı ve güzel olması burjuva kültürünü temsil eden bir fiziki sermaye biçimi iken, güçlü olmak, güçlü görünmek ve bunun için kaslı bir vücuda sahip olmak alt sınıfların iş bulmaları için önemli bir sermayeyi ifade eder.

Bourdieu bütün bunların yanında bedenin dış görünüşünün sembolik değerini de önemser. Zayıflık, bronzlaşma gibi beden üzerinde belli bir gayreti gerektiren işler burjuva dünyasında geçer akçedir. Bu tür incelikler Bourdieu sosyolojisi için son derece önemlidir ve aynı zamanda onu Marksist sınıf teorisinden ayıran en önemli noktaların başında gelir. Toplumsal sınıfları sadece üretim içindeki konumlarına göre tasnif etmek yerine somut ekonomik değer taşımayan 'sembolik sermayeleri' işin içine dâhil eden Bourdieu, benzer toplumsal uzamı işgal edenlerin tüketim biçimlerine ait yatkınlıkların sınıfsal konumların oluşumundaki önemini vurgular (Çeğin ve Göker, 2015). Bu açıdan kişinin fiziki sermayesi aynı zamanda bir sembolik sermaye biçimi olarak toplumsal konumlardaki ayrımı işaret eder. Fiziki sermaye ayrımın bir sonucu olduğu gibi aynı zamanda bu ayrımı yeniden üretir. Daha somut biçimde ele alınacak olursa; bronzlaşmış bir beden belli ekonomik sermaye ile birlikte bedene yatırım yapacak boş zamanı gerektirdiği için bir sınıfsal gösterge olabilir. Ama aynı zamanda bronzlaşmış beden sınıfsal farkların sembolik düzeyde yeniden üretimini de sağlar.

Fiziki sermaye hem görünürlüğü hem de kişinin kendisinde ve muhataplarında oluşturduğu algı açısından önemlidir. Bir yandan ortak toplumsal uzamda bulunanların kolektif bir göstereni olarak (işçilerin birbirine benzer elbise

giymesi veya benzer vücut yapılarına sahip olması ya da üst sınıfların temiz, bakımlı ve sağlıklı bir vücuda sahip olmaları gibi) bedenin temsil boyutuyla anlaşılmasına yardımcı olur; bir yandan da sembolik tahakküm aracılığıyla sınıfsal farkların yeniden üretilme sürecinin anlaşılmasına yardımcıdır. Halk sınıfları için tıpkı beslenme biçimlerinin bedenle ilişkisi gibi giysilerinin bedenle ilişkisi de varoluşsal gerekçelere dayanır. Onlar için giysi işlevsel bir şeydir. İşleve önem verdikleri için giysi seçimlerinde kullanışlılık birinci plandadır. Dış görünüşe, kılık kıyafet ve kozmetiğe ilişkin pek de işlevsel olmayan kaygıların orta sınıflarda kendini gösterdiği görülür.

Bourdieu bu konuda *Ayrım* adlı çalışmasında aile reisinin mesleğine göre kadınlara sorduğu sorulardan önemli sonuçlar elde etmiştir. Örneğin güzellik, işçi eşleri için daha çok gelir düzeyiyle alakalı görülürken, yönetici ve sanayici eşleri güzelliği kişisel bakıma bağlarlar. Çalışmayan çiftçi eşleri dış görünüş açısından doğal olmayı 'tercih' ederken, çalışan sanayici ve yönetici eşleri bakımlı olmayı önemser. Güzel olmayı mı zengin olmayı mı tercih edersiniz sorusuna çiftçi eşlerinde eğilim zengin olmaktan, yönetici eşlerinde güzel olmaktan yanadır. Çiftçi eşleri zayıflamak için çoğunlukla hiçbir şey yapmadıklarını ifade ederken, orta düzey yöneticiler diyete başvurduklarını ifade ederler (Bourdieu, 2015: 301). Bütün bunlar bedensel görünümün toplumsal uzamla ilişkisini sergilemektedir. Ancak bedensel görünüm toplumsal sınıfın doğrudan bir sonucu değildir.

Bedensel görünümün sahibi kendisinin tercihlerini belirleyen bu alanı üretme eğilimindedir. *Habitus* bu işlevi görür. Çiftçi bir aileye eş olarak dâhil olan kadının burada yapılanan *habitus*'u bedenine kayıtlanır. Koşullar gereği doğal olmak onun için güzel olmaktan çok daha işlevseldir. Bu nedenle sınıf şartlarının koşullandırdığı bedene kazınan bu *habitus*, onu kendisini üst sınıftan ayıran iradi tercihler yapmaya iter. Aynı döngü üst sınıflar için de geçerlidir. Böylece bedensel görünüme ilişkin tercihler sadece sınıf koşullarının doğrudan bir sonucu olmaktan çıkıp bu koşulları yeniden üreten önemli bir etken haline dönüşür. Çünkü bedene ilişkin yapılan her tüketim tercihi (makyaj yapma-yapmama, spora zaman ayırma-ayırmama, diyet yapma-yapmama) bu tercihi oluşturan şartlardan kaynaklanır ve bu tercihler sonucu oluşan dış görünümler sınıfsal ayrımı kuvvetlendiren temsiller üretirler. Kişisel bakımını ihmal eden, diyet yapmayan, ev, tarla ve fabrika işlerinde tüketeceği

enerjiyi telafi edecek yağlı, yüksek enerjili besinler tüketen kilolu işçi kadın ve erkekler bir yanda dururken; kişisel bakımı hayatın önemli parçası haline getirmiş, formda bir görüntü için diyet yapan, kişisel bakım için ciddi bütçeler ayıran, düşük kalorili beslenmeye dikkat eden ince ofis kadınları ve erkekleri bir yanda durur. Mevcut toplumsal düzen yeniden üretilme eğilimindedir.

2.2.2. Modern Toplumsal Düzenin 'Bedenselleşmiş Öznesi'

Beden, sosyolojinin konusu olarak ortaya çıktığı günden bu yana farklı şekillerde incelemeye tabi tutulmuştur. Kimi zaman bireyden bağımsız, başkalarının ya da en genel anlamıyla bireyin kendisi dışındaki kurum ya da yapıların tasarrufunda bir varlık olarak yansıtılırken öte yandan kimi çalışmalar onu bireyden ayrı görmek bir yana bireyin toplum inşa ediciliğinin temeli olarak vurgulamış; beden bireyle birlikte yaşayan, hareket eden, tepkide bulunan, tavır alan/sergileyen, canlı bir varlık olarak görülmüştür. Her iki durumda da aslında beden son kertede bireyler tarafından deneyimlenmek durumundadır. Ne kadar başkalarının, ötekilerin, devletin, ordunun, okulun, bilimin, hukukun, siyasetin … tasarrufu altına giriyormuş gibi görünse de beden bireysiz düşünülemez. Temel mesele bedenin ne olduğundan çok nasıl deneyimlendiği ise eğer beden benlik ve kimlik gibi kavramlarından ayrı düşünülemez. Bunu sağlayan döneme göre farklılaşan bir paradigma değil bedenin ontolojisidir.

Bu noktada beden sosyolojinin başka ilgi alanlarıyla, sözgelimi sınıfla, aynı mecrada değildir. Elbette sınıfa ilişkin sosyolojik çalışmalar da bireylerin sınıfa ilişkin deneyimlerine/sınıfa bağlı olmayla, oraya ait olmayla ilgili çeşitli deneyimlere yer verir. Ancak sınıfın ya da diğer sosyolojik ilgi alanlarının deneyimlenmesinden kastedilenle bireyin bedenine ilişkin deneyiminden kastedilenler aynı değildir. Daha doğrusu burada 'deneyim' kavramından anlaşılması gerekenler aynı değildir. Sınıfa ilişkin deneyimler belirli yer ve zamanla mukayyet olma ihtimalini her zaman taşır. Söz gelimi işçi sınıfına mensup bir kadın, sınıfına mensubiyetin getirdiği söz ve eylemleri fabrikada, atölyede, bir sendika toplantısında ya da bir yürüyüşte bir deneyim biçimi olarak sergileyebilir. Ancak eve geldiğinde aile bireylerine karşı bu deneyim biçimlerinin çoğunu terk etme ihtimali yüksektir. Sınıfına ilişkin zihinsel ya da fiziksel deneyimlerini bir süre için ya da belirli bir zaman için askıya almak

durumunda kalabilir. Oysa bedene ilişkin deneyimler -sınıfa, cinsiyete, eğitim vb.- göre değişse de hayatın her anında devam etmektedir. Bu durum bedeni farklı bir noktaya taşımaktadır. Bedene ilişkin deneyimler her zaman ve her yerdedir. Dolayısıyla bireyle bedeni ayrı iki uca yerleştirmek imkânsızdır. Beden bireyden sınıfı, eğitim seviyesi, statüsü, ailesi, dini hatta cinsiyeti gibi söküp alınabilen bir şey değildir. Beden bireydir birey de beden. Bu hangi eylemin yapıldığına, cinsiyetin ne olduğuna, nereli olduğumuza, hangi sosyal sınıftan geldiğimize, günün hangi vaktinde olduğumuza, evde ya da işyerinde olup olmadığımıza, hangi dine mensup olduğumuza göre değişmez. Değişen, bahsi geçen değişkenlere göre deneyimin nasıl olduğudur. İnsan öğretmenken de, öğrenciyken de, işçi ya da işverenken de, kadın ya da erkekken de, yetişkin ya da çocukken de, zengin ya da fakirken de, eğitimli ya da eğitimsizken de bir bedenle yaşar, bir bedende var olur.

Burada anlatılmaya çalışılan durumun beden sosyolojisi literatüründeki karşılığı bedenlileşme (embodiment) kavramıdır. Bu kavram her zaman failin bir bedeni olduğu düşüncesinden hareket eder. Kavram aslında bedeni sosyolojinin merkezine yerleştirir. "Beden toplumbilimi basitçe yeni bir çözümleme alanı değil, tüm toplumsal alanın zorunlu bir parçasıdır; çünkü bir disiplin olarak toplumbilim, cemaatin yoğun gündelik dünyası içerisinde gereksinimlerini ve arzularını doyurmaya çalışan cisimleşmiş eyleyiciler arasındaki süregelen mübadelelerden doğan bir aradalığı anlamaya çalışır; bireyin *habitus*'u budur" (Stauth ve Turner, 2005: 286). Bedenlileşme, varlığın fiziki ve zihinsel deneyimidir. Bizim diğer insanlarla ve dünyaya ilişkin imkânlarımızın koşuludur (Cregan, 2006: 3). Biz sosyal bir varlık olarak, diğerleriyle bedenlileşmiş varlığımız aracılığıyla ilişki kurarız ve bizim sosyal anlamda karşılıklı ilişkilerimizin gerçeği bizim bedenlileşmiş varlığımızın oluşum biçimini etkiler.

Bu noktada Turner, bedenselleşmiş bir fail (embodied agent) önerir. Ona göre birçok faillik teorisi bilgili, bilinçli bir faile vurguyu ön plana çıkarırken bedeni gözden kaçırır. Normlara ve değerlere kendisine bir amaç tayin eden fail tanımı yani bedenini ihmal eden fail tanımı, Kartezyen paradigmanın yanlışlıklarının bir tezahürüdür. Turner, buradan failin bedenden ibaret bir varlık olduğu sonucu çıkartmaz. Fail sosyal bir kontekste bedenlenmiştir (Turner, 2002: 248). Turner bu yaklaşımıyla temelci ve anti temelci, sosyal inşacı ve natüralist gibi bedene karşı

dikotomik yaklaşımları aşmaya çalışır.

Bedenlileşme; (i). Süre giden tenselleşme pratiklerinin bir sonucudur. Bu açıdan bedenlileşme beden tekniklerinin (yürüme, yeme, oturma vb.) öğrenildiği bir yaşam sürecidir. Bu süreç belirtilen pratiklerin birleşimi sonucu oluşur ve bedenin gündelik yaşam içindeki konumunu sağlar. (ii). Bedenlileşme yaşam dünyasından duyumsal (bedensel) ve pratik bir mevcudiyetin üretimini gerektirir. Bedenlileşme, duyumsal ve öznel bir bedenin yaşanmış deneyimleridir. (iii). Bedenlileşme bir yaşam dünyasında cereyan eden bir süreç olarak kolektiftir. İzole edilmiş bireyin yaşadığı bir süreç değil birbirine bağlı toplumsal aktörlerin toplumsal dünyalarında konumlanmıştır. (iv). Bir bedeni oluşturmak ya da bir beden olmak aynı zamanda bir benlik oluşturma sürecidir. Bedenlileşme ve benlik süreci karşılıklı olarak bağımlı ve birbirini güçlendirici bir sürece işaret eder. Benliğin gelişimi başarılı bir bedenlileşme, toplumsal *habitus* ve hafızanın varlığıyla yakından ilişkilidir (Turner, 2008: 245).

Kavram, bedenin toplumsal olarak üretilmiş anlamın doğrudan alıcılığını içeren aşırı sosyalleşmiş insan tasavvurunu reddeder. Sadece bilişsel süreçlerle motive olmuş sürekli bir statü arayışındaki bedensizleşmiş (disembodied) bir insan telakkisinin yanlışlığını vurgular. İnsan biyolojisi sosyal güçler tarafından sürekli bir kısıtlamaya tabi tutulurken bir yandan da bu biyolojik yapı sosyal güçlerin aşırı sosyalleştirici karakterinin karşısında bir engeldir (Wrong, 1961). Öbür taraftan insan bedeni sürekli bir toplumsallığın muhatabıdır. Organizma bu noktada toplumsal olmayı öğrenmek durumundadır. Böylece sosyolojinin inceleme konusu olan insan, bedenselleşmiş bir özne/fail (embodied subject/agent) olarak kabul edilir. Deneyimleri (*embodied experience/bedenselleşmiş deneyim*), bilinci (*embodied cognition/bedenselleşmiş bilinç*), cinsiyeti (*embodied gender/bedenselleşmiş cinsiyet*), tüm yapıp etmeleri (*embodied practice/bedenselleşmiş pratik*) bedensel bir nitelik kazanmış olur. Bilinç, cinsiyet ve deneyim toplumsallaşmış bedenlere kazınmış hale gelir. Beden bir taraftan cismani niteliğini söylem, iktidar gibi pratiklere teslim etmeden yaşamayı sürdüren yaşayan bir organizma iken bir yandan da yapılarla kurduğu ilişkiler sonucu onları kendisinde tebarüz ettiren bir varlık haline gelir.

Bedenlileşme kavramını en iyi yansıtan görüşleri Pierre Bourdieu'nün *habitus*

kavramında görebiliriz. *Habitus*, belli bir bilincin, algının, pratik ve şemaların bedene nüfuz etmesiyle oluşabilen bir şeydir. Örneğin Bourdieu için bir kasap olabilmek için sadece kasabın bilincine, algısına, bilgisine sahip olmak yetmez aynı zamanda bir kasap fiziğine de sahip olmak gerekir. Kasaplığa ait, bilişsel şemaların bedende gizli olduğu bir fiziktir bu. Doğrudan görünmez; ancak çeşitli pratiklerde varlığı gözlemlenebilir. Böylece fiziki gereksinimin vazgeçilmezliğinden dolayı beden ve bedene nüfuz etmesi gereken pratiklerin, eğilimlerin kaynağı olması nedeniyle bilinç, işin içinde aynı anda bulunur. Biri diğerine tercih edilmek zorunda değildir.

Bedenle doğrudan ya da dolaylı ilişkili olan birçok çalışma bedenselleşmiş bir özneyi önceler. Çalışmaların isimlerinden ve içerdikleri kavramlardan bu rahatlıkla anlaşılabilir. Örneğin Alexandra Howson (2005) bedenleşmiş bir cinseyete (*Embodying Gender)* vurgu yapar. Pasi Falk (1997) tüketen bedenden (*Consuming Body*), Nick Crossley (2001) toplumsal bedenden (*Social Body*) bahseder. Burada bu başlıkların seçilme sebebi bedensizleşmiş bir insan tasavvurundan kurtulmaya yöneliktir. Söz gelimi Pasi Falk kitabına 'tüketen insan' ismini verebilirdi. Ancak çalışmanın vurgusu tüketim pratiklerinin bedenlere nüfuz etmesi sonucu oluşan bir bedenselleşmiş özne (*embodied subject*) fikri üzerine olduğu için çalışma bu başlığı taşıyor. Böylece Falk, bilinç sahibi insan/beden sahibi insan gibi bir dualiteden de kaçınmış oluyor. Bu durumda özne bedeninin farkındadır, sosyal bilimci de beden sahibi bir öznenin daha doğrusu bedenselleşmiş bir öznenin karşısında durduğunun farkındadır.

Bedenselleşmiş özne fikrinin oluşumu bedeni taşıyan öznenin, toplumsal hayattaki muhataplarının, ilişki içinde olduğu tüm insanların kendisinin ve karşısındakinin bedenli bir varlık olduğu fikrini zihnine kazımasıyla gerçekleşir. Bu, oluşması için süre tanınması gereken bir süreç değil ontolojik olarak böyledir. Özne kendisinin bir bedeni olduğunu bilir, karşıdaki de bunu bilir ve hem özne hem de karşıdaki bu gerçekliği dikkate alarak davranışlarını sergiler. Bedenselleşmiş özne fenomenolojik özne demek değildir. Bedenselleşmiş özne hiçbir şekilde toplumsal ve kültürel olanı paranteze almakla oluşmaz, bilakis toplumsal ve kültürelin yaşayan bedende yuvalanmasıyla oluşur. Adında taşıdığı 'özne' kelimesi dolayısıyla bedenselleşmiş özneyi kendi bedeniyle istediği deneyimi yaşayan ve hiçbir kuralı

tanımayan bir özne olarak adlandıramayız. Adında taşıdığı özne kelimesi fenomenolojik çağrışımlardan ziyade bedenin, bir bireyin bedeni olduğu ve ondan ayrı düşünülemeyeceğini işaret eden ontolojinin imasıdır.

Toplumsal düzen fikri ile bedenselleşmiş özne fikri birbirinin zıddı mıdır? Birinin olduğu yerde diğeri olmaz mı? Toplumsal düzen açısından ele alındığında bedenselleşmiş özne fikri yok olur mu? Aslından bu sorular sosyolojinin kendi tarihi içerisinde çok bildik sorulardır ve sürekli tartışılmıştır. Bu sorulara kestirmeden verilecek cevap bir 'hayır' olabilir. Sosyoloji bu cevabı verme noktasında epeyce bir yol kat etmiştir. Bedenselleşmiş özne toplumsal düzen fikriyle birlikte gelişir. Düzen fikrine olan inancın ve güvenin en çok sarsıldığı dönemlerde bile öznenin düzen fikrinden muaf olamayacağına ilişkin birçok çalışma öznenin hayatını idame ettirmek için düzene olan ihtiyacını vurgulamıştır (Bkz: Beck, Bons ve Lau, 2003; Berger, 1993; Berger, Berger ve Kellner, 1985; Berger ve Luckman, 2008, 2015; Giddens, 2014a, 2014b; Goffman, 1951, 1963, 2014a; Ki Kim, 2003).

Bilindiği üzere modernitenin özne üzerinde kurduğu denetim açısından en keskin eleştiricilerinden birisi Foucault'dur. Kuramını söylem, iktidar gibi toplumsal düzene atıfta bulunan kavramlarla geliştirse de Foucault'nun özne konusunda söyledikleri de bir o kadar önemlidir. Foucault herşeyden bağımsız bir özne fikrini reddetse de -bedenselleşmiş özne anlayışı da bunu reddeder- iktidarla ilişki içinde bir özneden yanadır. Foucault'nun bahsettiği iktidar 'mümkün eylemler kümesi üzerinde işleyen bir eylemler kümesidir'(Foucault, 2011: 74). Bu tanımla özne olmadan iktidarın da olmayacağını vurgulayan Foucault "bazı insanların başka insanların davranışlarını az çok bütünüyle (ama asla tamamen ya da zorlamayla değil) belirleyebilmeleri" (Foucault, 2011: 55) üzerine yoğunlaşır. Böylece iktidarın çok güçlü olmasını bir odakta temerküz etmesinde değil her yerde olmasından aldığını iddia ederkenki argümanı ortaya çıkmış olur. Çünkü iktidar her yere dağılmış öznelerle mümkün kılınabilir. Ama bu durum aynı zamanda direnişi mümkün kılabilecek kapıları da aralar. Özne asla tamamen kaybolmuş değildir. İktidarın olduğu her yerde öznenin direniş potansiyeli olacaktır.

> Jimnastik idmanları, kas geliştirme, çıplaklık, güzel bedenin yüceltilmesi… tüm bunlar, çocukların, askerlerin bedeni üzerinde, sağlıklı beden üzerinde iktidarın uyguladığı kararlı, inatçı, titiz bir çalışmayla insanı kendi bedenini arzulamaya götüren hattadır. Ancak iktidar bu etkiyi yaratır yaratmaz, bizzat iktidarın bu kazanımlarıyla aynı hatta

> iktidara karşı bedenin talep edilmesi, ekonomiye karşı sağlığın talep edilmesi, cinselliğin evliliğin erdemin ahlaki normlarına karşı zevkin talep edilmesi kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. İktidarın güçlenmesine neden olan şey aynı anda saldırıya uğramasının da nedeni olur (Foucault, 2003: 39).

Foucault'nun tasavvurunda bedenselleşmiş özne fikri bu şekilde belirir. Foucault için toplumsal düzenin varlığında edilgen bir şekilde büyük bir aygıt olarak iktidarın rolünden değil çeşitli teknolojiler aracılığıyla (benlik teknolojileri) aracılığıyla 'zorlama olmaksızın' ve asla 'tamamıyla' olmamak kaydıyla bedenlere işlenen pratiklerle hayatını devam ettiren öznelerin rolünden söz edilebilir.

Yine aynı biçimde yukarıda toplumsal düzen bahsinde ele alınan isimlerin kuramlarının ulaştığı sonuç birbirlerine yakındır. Örneğin Goffman ve Freud için toplumsal düzenin etkisiz hale getirip yok ettiği özneden ziyade toplumsal düzeni bedeni aracılığıyla içselleştiren bir özneden bahsedilebilir. Freud'un toplumsallaş(tırıl)mış insanı bedeniyle kendini her an hissetiren toplumun varlığı - gerçekliği arasında denge kurmak durumunda olan bir öznedir. Toplumun olurları ve olmazları bedene içkin olmak zorundadır. Goffman'ın gündeliğin akışı içinde etkileşimin öznesi olarak gördüğü insan, bedeni aracılığıyla dâhil olduğu bu etkileşimde sürekli olarak toplumun kendinde yuvalanmışlığını deneyimler. Bedenselleşmiş özne bu kaynaşmayla etkileşime dâhil olan insanın adıdır.

Düzen ile fail arasındaki dengede salınan bedenselleşmiş özne fikri, hemen her teoriye sirayet etmiş durumdadır. Ancak arada derece farklılıkları vardır. Farkı belirleyen, toplumsal düzen ve fail arasındaki salınımda bedene ilişkin teorinin hangi uca yakınlık gösterdiğidir. Bu sıkalada ibre Fenomenoloji'nin iddialarında fail'e yakın bir manzara arz ederken sosyal inşacılığa doğru yaklaşıldığında düzene doğru dönmeye başlar. Bu da bedenselleşmiş özne tasarımlarında farklılıklar meydana getirir. Dolayısıyla bu çalışmada bedenle ilgili ortaya konulan toplumsal düzen sorununun bedenselleşmiş özne ile zıt kutupları oluşturduğu değil ancak birbirleriyle birlikte düşünüldüğünde doğru çıkarımların yapılabileceği iddia edilmektedir. Bu nedenle bedeni sürekli olarak önceden üretilmiş ikiliklerin bir tarafı gibi görmek yerine bu ayrımların birbirleriyle uyumlulaştırılmasına hizmet eden bir varlık olarak görmek daha yerinde olur. Örneğin bedenin içinin ve dışının birbirinden apayrı konular olarak görülmesine karşın bedenselleşmiş özne anlayışı bir çıkış yolu sunabilir.

Bedenin içi ve dışı arasındaki ayrıma karşı çıkan önemli isimlerden birisi olan Elias'a göre (2013), Batı uygarlığının karakteristik özelliklerinden birisi olan duygusal baskılanım yoluyla bedenin özsel denetimi anlayışı, yani bireyin kendi duygularını denetleyerek toplumsal kabule mazhar olmayanları bedensel harekete dönüşmesini engelleme itkisinin aynı zamanda bireysel dünyanın oluşumunun da anahtarını oluşturur. Böylece bireyi toplumdan ayıran gizli bir duvar olduğu izlenimi ortaya çıkar. Birey duvarın toplum tarafına geçmek için bireyliğinden ödün vermek durumunda kalır. Yani insan kendinden ayrı bir gerçeklik olarak gördüğü toplumun bir üyesi olmak için bu bireyselliğinden feragat etmek zorunda kalır.

Elias bu ayrıma katılmaz, toplum ve birey gibi iki ayrı gerçeklik yerine insanın iki yönünden bahseder. Elias'ın karşı çıktığı şey 'birey' değil toplumdan yalıtılmış bir bireydir. Bu ayrımı yapanları eleştirir. Örneğin Weber'in toplumsal olan ve olmayan eylem ayrımına karşıdır. Aynı biçimde insanın özünü oluşturan bir 'iç' ile onun kabını oluşturan bir 'dış' ayrımını haklı kılacak bir ipucu yoktur. Yani bedenin içi ve bedenin dışı ayrımı örneğin beyin ve kafatası ya da kalp ve göğüs kafesi gibi somut anlamında kullanılıyorsa kategorik bir ayrımı ifade edebilir. Benzer ifadeler kişilik yapıları için kullanıldığında ayrım kategorik olmaktan çıkar sadece konu üzerinde çalışanların işini kolaylaştırmaya yarar. Beden sosyolojisinde bedenin içi, iç denetim gibi ifadeler doğrudan bedenin somut bir organının denetiminden çok bedenin dışından ayırmanın imkânsız olduğu unsurların -arzu, dürtü, güdü, iştah vb.- denetimine atıfta bulunur. Doğrudan somut bir müdahalenin muhatabı olan bedenin iç organları -örneğin mide- iç beden tanımının karşılığı değildir. Ne zamanki mideye yapılan müdahale diyet söylemiyle birleşerek bir kontrol ya da iktidar mekanizmasıyla ilintilendirilirse burada iç bedenden bahsedilebilir.

Bu durumun en iyi örneklerinden birisine 19. yy'ın son çeyreği ile 20. yy'ın ilk çeyreğinin Avrupası'nın en iyi gözlemlerinden birisini kitaplaştırmış olan Stefan Zweig'ın (2011) *Dünün Dünyası-Bir Avrupalının Anıları* adlı eserinde rastlarız. Zweig, gençliğin getirdiği bedensel güdü, dürtü ve arzularla ilgili olarak bir iç beden meselesi olarak görülebilecek 'olgunluk' kavramına odaklanılırken bu olgunluğun bedenlerde kılık, kıyafet ve davranış şeklinde tecessüm etmesini anlattığı satırları dış beden meselesi haline gelir. Ancak bu iki boyutu birbirinden ayırmak çok zordur:

> Babam, dayım, öğretmenim, dükkandaki satıcılar, müzisyenler, hepsi daha kırk yaşındayken şişman 'saygın' kişilerdi. Ağır ağır yürürler, ölçülü konuşurlar ve konuşurken bakımlı ve çoktan ağarmış sakallarını okşarlardı. Ama ağarmış saçlar saygınlığın yalnızca yen bir işaretiydi ve "oturaklı, olgun" bir erkek, gençlerin davranışlarını kibirli tavırlarını uygun bulmaz bilinçli olarak bundan kaçınırdı. Çok küçük bir çocukken o zamanlar kırk yaşında bile olmayan babamı merdivenleri hızlı hızlı inip çıkarken gördüğümü ya da herhangi bir şeyi acele acele yaptığını hatırlamıyorum. O dönemlerde acelecilik sadece kaba değil, aynı zamanda lüzumsuz bir davranıştı da. Çünkü sayısız güvenlik ve korumalarla sabit bir düzeni olan bu burjuva dünyasında hiçbir zaman ani bir şey olmazdı (Zweig, 2011: 48).

Oturaklılık ve olgunluk gibi soyut ve bedenle ilişkisi açısından düşünüldüğünde bedenin içerden öz kontrolüne ilişkin olan kavramlar, bedenin dışındaki tezahürleri olmaksızın havada kalır. Aynı biçimde bir sonraki bölümde ele alınacak olan Elias'ın uygarlık analizinin bedenle ilişkisinde de görülür. Uygar insanın temel bir özelliği olan sofra adabına uyma, sofrada belirli bedensel ritüellere ve sıralamalara riayet etme (yemeklere hemen saldırmama, aşırı iştahı belli etmeme, çatal bıçak kullanma, sofrada burun ya da kulak karıştırmama vs.) doğrudan bedenin dışarıdan gözlenmesiyle alakalı durumlardır. Fakat bu davranışlar aynı zamanda kişinin bedenini içerden kontrol edememesinin, öz denetim yoksunluğunun bir tezahürüdür.

Bedenselleşmiş failin bedeninin içerisi ve dışarısı arasında ayrım yapmak çok güçtür. Daha önce belirtildiği gibi böylesi bir ayrım ancak beden üzerinde yapılacak çalışmaları kolaylaştırdığı için kullanışlıdır, toplumsal gerçeklikte bir karşılığı olduğundan değil.

2.3. Bedenin Politik ve Sembolik Boyutu

Sosyal bilimlerin bedene ilişkin ürettiği külliyatın önemli bir bölümü onun maddi yapısına yöneliktir. Sosyoloji, felsefe ve psikoloji bedenin maddi bir varlık olduğu ön kabulünden hareketle konuya eğilirler. Fakat beden anatomik bir varlık olarak dünyadaki mevcudiyetiyle sadece kendisine göndermede bulunan bir yapı değildir. Dini, kültürel ya da toplumsal birçok durum ve olay bedenin sunduğu metaforik imkanlarla tanımlanabilmiştir. Bu yeni anlam dünyası yine bedenin maddiliğinden hareketle oluşturulur; fakat gönderme yaptığı alan politik ve sosyal dünyayı kapsayacak şekilde genişler. Bu durum büyük oranda bir epistemolojik konumlanmadan kaynaklanır. İnsanın dünyayı bilme biçimi kendi bedeniyle yakından ilişkilidir.

Bu konuya eğilen sosyal bilimcilerin başında gelen O'Neill antropomorfik (insanbiçimci) bir yaklaşım izlemiştir. Ona göre insanın dünyayı algılaması beden sayesindedir. Görüşlerini Vico'nun tezleriyle destekler. Vico'ya göre insan, başlangıç noktası olarak rasyonel ilkeleri seçemez. Yani insanlar her şeyi kendi yörüngelerine yerleştirecek biçimde düşünmüşlerdir. Dünyayı büyük bir beden olarak hayal etmişler, bedenin bölümlenmesi dünyanın ve toplumun bölümlenmesinin de dayanağı olmuştur (O'Neill, 2004: 10). Vico'nun insan bedeninden mülhem olan doğal nesneler üzerine adlandırmaları sadece basit dilsel kolaylıklar olmaktan öte bir bilme biçimine atıfta bulunur. İnsanlar sadece kolay olduğu için değil antropomorfik bir düşünce yapısına sahip oldukları için bu tür adlandırmaları kullanmaya meyillidirler.

> Dikkat çekicidir ki bilinen tüm dillerde, cansız şeylere ilişkin deyimlerin büyük bir çoğunluğu, metafor kullanarak ya insan vücudu ve parçaları ya da insani his ve ihtiraslar içerir. Bütün bunlar, insanın kendi bilgisizliğinde kaybolduğunda kendini her şeyin ölçütü yaptığı varsayımımızın bir kanıtıdır (Vico'dan Aktaran: Bottomore ve Nisbet, 2010: 613).

Böylece insanların bedensel biçimi, toplum ve evren arasında her biri diğerinin bir aynası gibi görülebilecek bir bağlantı kurulur. Fakat bu kozmografi Kopernik, Galileo ve Newton ile son bulur. Bunları ilkellerin cehaleti olarak görme eğilimi modern bilimde sıkça görülen bir durumdur. Fakat özellikle Levi Strauss gibi antropologların -Mary Douglas'ı da eklemek mümkün- ilkellerin ortaya koyduklarının "bırakın bir cehalet olmayı bugünküyle çok yakın düşünme biçimine sahip oldukları" fikri, O'Neill'e (2004: 21) antropomorfik teorisi için gereken cesareti sunar ve O'Neill, antropormorfizmin sadece geçmişte değil modern dönemde de bilgi üretiminin temeli olduğunu vurgular.

2.3.1. Politik Beden/Toplumsal Beden (Body Politic)

Böyle bir düşünce yapısından türeyen *body politic* kavramı özellikle siyaset felsefesi ve onun sosyolojik tezahürleri açısından önemlidir. *Politik beden* şeklinde adlandırabileceğimiz *Body Politic* kavramı kendisine çok benzeyen beden politikaları (politics of the body) kavramıyla karıştırılmamalıdır. *Politics of the Body* kavramı bireysel bedenler üzerindeki siyasal, kültürel, ekonomik tahayyülleri ifade etmek için kullanılır. Özellikle Foucault'dan ilham alan bu kavram bedenlerin ıslahını, itaatini,

verimli kullanımını, nüfusun düzenlenmesi ve yeniden üretimi gibi konulardaki işleyişe göndermede bulunur. Politik beden kavramı ise ortaya çıkış dönemindeki İngilizce tamlama yapısından dolayı *body politic* şeklinde adlandırılsa da modern İngilizcedeki karşılığı *political body* (politik beden) tamlamasıdır.

Toplumsal bütünü anlatmak için kullanılan bir metafor olan *body politic* kavramının arka planı eskilere dayanır. Kavram, insan bedeninin parçaları ve fonksiyonları ile politik bütünün parçaları ve fonksiyonları arasında bir benzerlik kurma yoluyla oluşmuştur (Aktay, 1997: 121). Politik beden kavramı kısaca insanlardan oluşan kitleyi (bu kitle kimi zaman bir ulusken kimi zaman bir cemaat ya da bir grup olabilir. Bu çalışma özelinde İslami hareket/İslamcılar) büyük bir bedene benzeterek, herkese bu beden içinde çeşitli organların görevlerine benzeyen roller yükleyerek anlamlı ve amaçlı bir bütün haline getirme fikrini ifade eder. İnsanların bedenlerinin büyük bedenin bir parçası olabilmesi için çeşitli kurumlar vasıtasıyla çeşitli düzenlemeler yapılır. Politik bedene eklenmeyi kabul ederek kendi bedeninden feragat edenler makbul sayılırken bu durumu reddedenler bir şekilde dışlanmıştır. Her politik beden tasavvurunun -bu ister bir ulus, ister bir cemaat ya da din, isterse bir etnik cemaat olsun- bireysel bedenlerden olmasını istediği makbul durumlar vardır. Bu görünüş bazında da (dış beden), iç beden bazında da geçerlidir. Bu bazen giyinme biçimlerine, saç uzunluğuna, tokalaşma ve selamlaşma vb. dış görünüşle ilgili istekler olabileceği gibi bazen de bedenlerin haz, cinsel dürtü gibi unsurlarının kişi tarafından disipline edilmesi ya da kolektivitenin menfaatine uygun sağlıklı ve emre amade bedenleri hazır tutması (örneğin sanayi toplumunda bir işçinin bedeninin maksimum kapasitede kullanılması için belli saatlerde yemek ve uyku ile zinde tutulması gibi) şeklindeki istekleri içerebilir.

Esasen Hristiyanlıktan türemiş olan *body politic,* Hz İsa'nın bedeninden bahisle köklerini bulmuş daha sonra bu otorite kiliseye aktarılmıştır (body of the church). Nihai anlamını bulduğu dönemde ise bütün toplumu kasteder duruma gelmiştir (Turner, 1991c). Turner'ın belirttiği gibi *body politic*'in yeni anlamında "toplumsal, siyasal ve tıbbi rahatsızlıklarla ilgili egemen metafor beden ve bedensel denge metaforuydu. Toplumsal bedenin salgın hastalığa yakalanması tehdidi beden politikasıyla ilgili rahatsızlıklar çerçevesinde kavramsallaştırılmaktaydı; tıbbi bir perspektiften insan bedeni içindeki çatışmalar fikri ile bir bütün olarak toplumun

otoritesi, meşruluğu ve gücüyle ilişkili bir siyasal anlayış arasında paralellik vardı" (Turner, 2011: 105).

Modern döneme gelinceye kadar olan politik beden anlayışının perspektifini belirleyen aslında Thomas Hobbes'un görüşleri olmuştur. Modern sosyal teorinin bedenle olan iştigalinin başlangıcı Thomas Hobbes'la başladığı belirtilmişti. Onun Galileocu evren görüşünün sonucu bedensel bir sosyal bilim anlayışını da beraberinde getirmiştir. Bu sosyal bilim anlayışı insan bedeninin kapasite ve eğilimlerini daimi bir hareket ve doğal itkiler açısından tasarlayarak işe başlar (Hobbes, 2014). Hareket halinde bir beden ve temel doğal özelliklerden oluşmuş birey asalet, adalet veya rasyonaliteyle değil arzu, istikrah gibi temel eylem motivasyonlarıyla anılır. Bu unsurlar onun zihni ve moral karakterinin de belirleyicisidir. Özellikle iki temel arzu -daimi bir güç arzusu ve şiddet kullanılarak öldürülmeden kaçınma arzusu- hareket halindeki insan bedeninin muharrikidir. Kendini yüceltme ve kendisini koruma arzusu doğa durumu dediği şeyi tanımlar ve bir sivil toplumun gerekliliğini ve sonunda ortaya çıkışını açıklar (Shilling, 2005: 25).

Hobbes'a göre yeryüzünde mutluluğa ulaşmış ya da ulaşabilecek bir insan yoktur. Mutluluk zannedildiği gibi her türlü doyuma ulaşmış dingin bir zihin olarak görülemez. Mutluluk bir nesneden diğerine arzunun sürekli ilerlemesidir. Dolayısıyla bir sonu yoktur. Bir şeyi elde etmek başka şeye giden yolu açar. İnsan anlık hazlarla uğraşan bir varlık değildir; aksine kendisini gelecekteki arzularına ulaştıracak yolu garanti altına almak ister. Bu nedenle insan eylemi arzuladığı hayatı sadece elde etmeye değil aynı zamanda güvence altına almaya yöneliktir (Hobbes, 2014: 81). Hobbes ilk sıraya insanlardaki doymak bilmez kudret arzusunu koyar. İnsan elinde bulundurduğu imkânları ve kudreti onların daha fazlasını elde etmeksizin güvence altına alamaz. Örneğin krallar bunu yurt içinde yasalarla yurt dışında savaşlarla sağlar.

Hobbes, insanları savaşmadan bir arada tutmak için adalet, hakkaniyet, merhamet, tevazu, minnettarlık, affetmek vb. doğa yasalarından ve doğal hukuktan bahseder. Doğa yasaları ahlak yasaları üzerinden kurulurlar ve insan için neyin iyi neyin kötü olduğuyla ilgilidir. Bunlar aklın rehberliğinde insanın kendi varlığını koruması ve sürdürmesi için olumlu ve olumsuz durumları ortaya koyan ilke ve

kurallardır (Kulak, 2013: 221). Doğal yasalardan kaynaklanan doğal hukuk insanın temel amacına -varlığını koruma ve sürdürme- ulaşmada önemli olsa da adı üstünde 'doğal'dır. Bu yasaların özünde 'iyi' olması -insanın arzularıyla ilgili yukarıda belirtilenler nedeniyle- onların herkes tarafından sorunsuz biçimde tatbik edileceği anlamına da gelmez. Onu hayata geçirecek yapay bir 'erk'e ihtiyaç doğar. Doğal olana insan eli değmeli ve doğal hukuk işlerlik kazanmalıdır. Ancak bu şekilde düzensizlik ve kaostan kaçınılabilir. Kaostan kaçınmak için devlet kaçınılmazdır.

> Bu onaylamak veya rıza göstermekten öte bir şeydir; *herkes herkese, senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, herkesin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmesidir*… İşte devletin özü o kişilikte toplanmıştır, tanımlamak gerekirse, bu öz, büyük bir topluluğun üyelerinin birbirleriyle yaptıkları ahitlerle, her birinin huzur ve sükunu ve ortak savunmaları için, içlerinden birinin, onun uygun bulacağı şekilde, hepsinin birden gücünü ve imkanlarını kullanabilmesidir (Hobbes, 2014: 136). (Vurgu eklendi).

Bu duruma göre birey esastır; fakat varlığını sürdürebilmesi, bir beden durumuna gelebilmesiyle mümkündür. Leviathan bireyin bedenselleşmiş biçimidir ve aynı zamanda yapay bir bedendir. Zaten kitabın 1651 tarihli baskısındaki iç kapak resmine de bakıldığında şehrin ötelerinde bir elinde kılıç, bir elinde meşaleyle yükselen devasa hükümdarın vücudunun tamamının küçük insan figürlerinin birleşmesinden oluştuğu görülür. Bütün bir toplumun ayrı ayrı organları oluşturduğu tek bir beden.

Rousseau da toplumsal sözleşme geleneğinin bir devamcısı olarak Hobbes gibi toplumsal düzen fikrinden yanadır. Ancak bunu açık biçimde bedene göndermede bulunarak yapmaz. Toplumsal ve siyasal yapının bütünlüğünü hedefler. Bireysel ve genel olanın birliğinden yanadır. Bu birlik bireysel olanın genelin selameti içerisinde erimesiyle mümkün olur. Rousseau, bireyin isteğiyle genelin isteği arasındaki farklılığı asgariye indirerek Hobbes'a karşı eleştirel bir tutum geliştirir. Ne var ki özerk bireylerin kendi rızalarıyla siyasal yapıya bağlanmaları ve kendilerini genel iradeye tabi kılmaları tebalaşmalarını beraberinde getirir. Birey için iyi olanın genel için iyi olduğu ya da genel için iyi olanın toplum için iyi olduğu fikri Hobbes'un politik beden metaforunu çağrıştırır.

Bireyin yararı karşısına sürekli olarak her yarardan ve çıkardan üstün olan bir kamu yararı fikrinin çıkarılması, her iradenin üzerinde olan bir genel irade fikri tek tek yararların toplamından daha fazlasını ifade eden bir bütünlüktür (Coşkun, 2013:

302). Parçaların toplamından daha büyük bir şey olan bu bütünlük, Hobbes'un yaptığı gibi bir elinde kılıç öbür elinde meşale olan dev bir 'Monark' şeklinde resme dökülmüş olmasa da bu resimdekine benzer bir manzarayı -kılıçsız versiyonuyla- akla getirir. "Toplum üyelerinin her biri, bütün haklarıyla birlikte kendini baştan başa topluluğa bağlar; çünkü bir kez, her kişi kendini topluma verdiğinde durum herkes için birdir; durum herkes için bir olunca da bunu başkalarının zararına çevirmekte kimsenin bir çıkarı olmaz … Kendini topluma bağlayan kişi hiç kimseye bağlanmamış olur… " (Rousseau, 2012: 14).

Bu anlayış sosyolojideki en önemli tezahürünü Durkheim'de bulmuştur. Durkheim'in toplum tasarımı yüce bir güçte vücut bulmuş farklı organların oluşturduğu bir toplumsal beden metaforunu andırır:

> Bir tanrı, yalnızca bizim kendisine tabi olduğumuz bir yetke değil fakat aynı zamanda, gücümüzün kendisine dayandığı bir kuvvettir. Kendi tanrısına boyun eğen ve bundan dolayı da tanrısının kendisiyle beraber olduğunu düşünen insan, dünyaya güvenle ve artan bir enerji hissiyle yaklaşır. Aynı şekilde, toplumsal eylem, bizden fedakârlıklar, yoksunluklar ve çabalar istemekle yetinmez. Çünkü müşterek güç, bütünüyle bizim dışımızda değildir; bize bütünüyle dışarıdan etki etmez. Ancak toplum bireysel bilinçlilikte ve onun vasıtası olmaksızın var olmayacağından, bu gücün bize nüfuz etmesi ve kendisini içimizde yapılandırması gerekir; bunun sonucu olarak, varlığımızın bütüncül bir parçası haline gelir ve böylece onu yükseltir ve onu olgunlaştırır (Durkheim, 2005b: 256).

Durkheim'ın Tanrı vasfını layık gördüğü varlık toplumdur. Toplum bu vasfı hak etmek için Hobbes'un -Tanrı olmayan ancak Tanrı tarafından yaratılan taklidiyle oluşmuş ikinci bir varlık olarak- devletine benzer özellikler taşıyor olmalıdır. Durkheim bir sosyolog olması hasebiyle elinde kılıç olan bir gücün Tanrı konumuna geçmesi yerine herkesin birbirine ihtiyacı olduğu için bir dizi zorlayıcılıklar içeren toplumu tercih eder. Toplum, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla herkesin kendinden üstün bir bünyede/bedende birleşmesidir. Aynı biçimde klasik sosyolojide topluma ilişkin bakışında, toplumsal düzenin nasıl sağlanacağı noktasında Durkheim'den çok ayrı olduğunu bildiğimiz Simmel dahi bu olguya vurgu yapar. Simmel'e göre organik beden bir birliktir çünkü organlar birbiriyle başka organizmalarla olduğundan daha mahrem bir enerji alışverişi içerisindedir; aynı şekilde devlette bir birliktir zira vatandaşlar benzer karşılıklı etkiler gösterir. "[P]arçaların her biri diğer her parçayı bir şekilde etkilemiyorsa… ya da etkilerin karşılıklılığı herhangi bir noktada kesilmişse" birlikten söz etmek mümkün değildir

(Simmel, 2009b: 47).

Modern toplum yapısının *Body Politic*(ler)'le örülü olduğu iddiasında olan O'Neill'e (2004) göre bunlardan en önemlilerinden birisi kent yaşamıyla ilgili olan *civic body politic*'tir. Bunun anlamı yeni yaşama biçimlerinin kendi *body politic* anlayışını üretebildiğidir. Kral ya da monarkların bir güç olmaktan çıktığı yeni ulus devlet yapılarında *her birey diğeri adına…* ilkesi yeni bir politik beden tasavvuru sunar. Toplumsal işbölümünün arttığı, yeteneklerin ayrışarak bireyselleşmenin, atomize olmanın temel belirleyen olduğu yeni yapıda, demokratik ulus devlet yapıları müşterek olanla, kamusal olanla ilgili olarak yeni bir politik beden yapısı geliştirmiştir.

2.3.2. Simgesel Beden

Antropomorfik dünya algısının 'politik beden' fikrini oluşturması dışında önemli bir sonucu bedenin kendisine, organlarına ve bunlardan kaynaklı durumlara simgesel anlamlar yüklenmesi olmuştur. Simgesel beden, politik bedenle benzerlikler gösterir. Fakat bedenin toplumla bağı konusunda temelde ayrı durumlara işaret eder. Politik beden bireyin bedeninin toplumsal bedene bağlanmasını ifade ederken simgesel beden, bireyin bedeniyle toplum arasında bağlantı kurma biçimlerini ifade eder.

Bunun en önemli örneklerinden birisini Ortaçağ karnaval geleneği örneğinde Bahtin vermiştir. Bahtin'in incelemesinin odağını oluşturan Grotesk gerçekçilikte bedenin son derece olumlu çağrışımları vardır. Beden, hayatın diğer alanlarından kopuk mahrem bir alan olarak görülmez ve dünyanın maddi ve bedensel gerçeklikten kopuk ayrı bir gerçekliği olduğu görüşü kabul edilmez. Grotesk gerçeklikte maddi bedensellik ilkesi 'burjuva egosunda' ya da biyolojik bireyde değil 'halk'ta bulunur. Bedensel hayata ait önde gelen temalar doğurganlık, büyüme ve bolluktur. Bu hayat biçimi biyolojik bireye ya da ekonomik insana değil tüm bir kolektif geçmişe işaret eder. İşaret edilen kolektif geçmiş herkesin davetli olduğu bir şenlik ilkesidir. Grotesk gerçeklik bu şenlikte ideal, soyut ve ulaşılmaz olanı aşağıya indirir, maddi zemine çeker ve bedenselleştirir (Bahtin, 2005: 46-48). Bu olayların vuku bulduğu ortam ortaçağ halk kültürünün önemli bir unsuru olan karnavallardır. Karnavallar ve dolayısıyla bu olanlar senenin belli bir dönemiyle sınırlıdır. Grotesk gerçeklik

karnavalın sunduğu gerçekliktir. Bu gerçeklik biçimi ortaçağın egemen kurumları olan devlet ve kilisenin, onların temsilcileri olan rahip ve kralların da nasibini alıp alaya alındığı, itibarsızlaştırıldığı, bulunduğu üst konumdan aşağılara çekildiği, gerçekliğin ters yüz edildiği bir düzene işaret eder.

Katı, sınırlı, tamamlanmış gerçeğin ve kişilerin itibarsızlaştırılmasının en önemli simgesel ifadesi bedenlerdir. İtibarsızlaştırma üst konumda olanın aşağı çekilmesi yani bedenin alt bölgeleriyle ilişkilendirilmesi şeklinde gerçekleşir. Karnavallara ait grotesk beden imgelerinin resimlerinde örneğin ayağa giyilen pantolonun kafaya geçirilmesi, kafada bulunan organların –örneğin ağzın- bağırsakların bulunduğu bölgeye çizilmesi bilinen en belirgin örneklerdir. Ancak Bahtin'e göre bu durum sınırlı bir süre için de olsa karşı konulan gerçekliği yok etme niyetini değil yeni bir gerçekliği üretme niyetiyle yapılır. Katı, mutlak olan gerçekliğe karşı başka bir gerçeklik, alternatif bir düşünme biçimi üretme bu bedenin simgesel anlamdaki değerini belirler. Bahtin, grotesk beden imgesinde bedenin üreme ile ilgili alt bölgelerine sürekli vurgu yapılması, ideal, soyut ve mutlak olanla bedenin alt bölgeleriyle eşleştirilmesiyle yeni bir gerçekliğin meydana gelmesi arasında simgesel bağ kurar. Bu bölgeleri olumsuzlamak bir yana gerçeklik açısından üretken bulur.

> Elbiselerin ters yüz edilerek giyilmesi ve pantolonların başa geçirilmesinden, dalga geçilen sahte kralların ve papaların seçilmesine kadar aynı topolojik mantık hüküm sürüyordu: yukarıdakini aşağı kaydırma, yüce ve eskiyi, son şeklini almış ve tamamlanmış olanı ölüm ve yeniden doğum için maddi bedensel alt bölgeye gönderme (Bahtin, 2005: 109).

Bedenin belden aşağı kısmının sürekli olarak vurgulanması karnaval ruhunun somutlaşmasında karnavalın felsefi özünü kazanmasında önemlidir. Bedendeki delikler, girinti ve çıkıntılar, kendi döneminde ve kendinden sonraki dönemde bedene yapılan tamamlanmış, kesin bir bütün vurgusunu yıkmak için kullanılan en önemli unsurlardır. Bunlar sayesindedir ki beden, sürekli bir başka şeye dönüşebilir, dünyaya açılır, ona doğru yönelir ve ayrıca dünya da bu unsurlar sayesinde bedene dâhil olur. Sürekli oluşum halinde bir bedeni imleyen bu anlayış onun kesin kurallara, belli sınırlara hapsedilemeyeceğini ifade eder.

Bahtin'in kitabı boyunca en çok tekrarladığı iki kelime 'maddi bedensel alt bölge' ve 'gülme'dir. Bunlar doğaları gereği birliktedirler. Bedenlerin alt bölgeleri

aynı zamanda şaka ve sövgüyle de birleştirilerek gülme edimine yol açan bir bölge durumuna gelir. Ortaçağın en korkulan canavar ve iblis anlatıları, bu varlıkların bedenleri tıpkı kralların bedenlerine yaptıkları gibi grotesk bir imgeye büründürülerek korkulacak bir şey olmaktan çıkartılıp gülünecek bir şey durumuna getirilir. Korku, baskı, şiddet, bastırma, tehdit gülmenin karşısında yenik düşer. Tıpkı beden gibi gülme de bir şeyi yok etmekten ziyade onu yeni ve farklı bir perspektiften sunar. Gülme hakikati yıkmak için değil başka bir hakikati hatırlamak için vardır.

Karnavalın bedene ilişkin ilginç bir özelliği de pre-modern dönemde insanlar, kastlar, sınıflar arası ayrımın önemli bir göstergesi olan bedenin farklı toplumsal kesimden gelenlerin tensel teması aracılığıyla birleştirici bir rol üstlenmesidir. Bahtin'in dediğine göre alt ve orta sınıf ruhbanlar, din eğitmenleri, öğrenciler ve şehrin ileri gelenleri bu halk eğlencelerinin asıl katılımcılarıdır (Bahtin, 2005: 110). Mutlak ayırıcı olan beden karnavalda birleşmenin, eşitlenmenin yegâne aracı haline dönüşebilmektedir. Fakat bedenin bu simgesel çağrışımlarının zenginliği Rönesansla başlayan yeni bedensel kanonla birlikte kaybolmaya yüz tutmuştur. "Yeni kanonda bedenin cinsel organ, kalça, göbek gibi kısımları önemsenmez. Sınırlı tek bir bedene ait salt bireysel bir anlam taşırlar. Yeni beden imgesinde organların simgesel değeri yoktur. Bu bitmiş bedenin, bitmiş dış dünyadaki kesin yeri ve hareketleri çizilmiştir…" (Bahtin, 2005: 350-351). Bahtin'in modernliğin başlangıcına denk gelen tarihleri belirterek anlamı ve sınırları belirlenmiş bir dünyada bedenin simgesel değerini yitirdiği tezi dikkate değerdir. Ancak tam da onun bıraktığı bu noktada Antropolojik çalışmalar sınırları çizilmiş dünya fikrinin bedenin simgesel değerinden bir şey eksiltmediğini hatta bedenin bu dünyada bireysel ve toplumsal sınırları ifade etmede en önemli simgesel araç olduğunu iddia etmişlerdir.

Örneğin Antropolog Mary Douglas'ın eserlerinde beden temel bir sınıflama aracıdır. Eserlerinin temelini çelişkiler, belirsizlikler ve risklerin oluşturduğu bir düzensizliğe insanın verdiği cevap oluşturur. Düzensizliğe verilen temel cevap ise sistematik sınıflandırmadır. Tarihsel olarak sınıflandırmanın temel vasatını ise insan bedeni oluşturmuştur. Douglas, düzen ve düzensizliğin en hazır ve doğal alegorisinin beden olduğunu belirtir. Beden sosyal ve siyasal düzenin en önemli metaforudur (Turner, 1991a: 5). "İnsan bedeni sınırları, belirlenmiş her sistemi simgeleyebilen bir

modeldir. Sınırları, tehdit altındaki ya da bıçak sırtındaki her tür hududu temsil edebilir. Beden karmaşık bir yapıdır. Bedenin farklı kısımlarının işlev ve ilişkileri, başka karmaşık yapılar için de bir sembol kaynağıdır" (Douglas, 2007: 146).

Douglas'a göre bir şeyin ucu, sınırı onun en zayıf noktasıdır. Bedenlerde de delikler ağız, burun, kulak delikleri vücudun savunmasız noktalarını simgeler. Ayrıca bu noktalardan çıkan maddeler (tükürük, kulak ve burun atıkları) de kirli olarak kabul edilir. Aynı biçimde bedenin dış dünyayla bağlantı kurmada en uç noktalarından dışarı atılan deri, kan, saç, idrar bedenin sınırlarına karşı gelir, sınırları zorlar hatta yıkar. Ancak Douglas'a göre bu durum kültürel bir durumdur. Her toplum bunu böyle deneyimlemez. Yer yüzünde ağzından çıkardığı çekirdek kabuğunu sonradan kızartıp yiyen topluluklar da mevcuttur. Bu noktadan hareketle Douglas, ritüellerin bedenin atıklarına ilişkin endişenin bir ifadesi olduğu durumlarda, bu endişenin sosyolojik karşılığının, bir azınlık grubunun siyasi ve kültürel bütünlüğünü korumaya yönelik bir kaygı olduğunu belirtir. Buna örnek olarak da Yahudileri gösterir. "İsrailoğulları kavmi, tarihi boyunca hep çok baskı görmüş bir azınlık olmuştur. İnançlarına göre bedensel maddelerin hepsi kirleticidir: kan, irin, dışkı, meni vs. Toplulukların tehdit altındaki sınırları, fiziksel bedendeki bütünlük, birlik ve temizlik kaygılarına açık biçimde yansımıştır" (Douglas, 2007: 156).

Beden bu şekilde toplumsal ve siyasal sınırlara ilişkin simgeler üretebileceği gibi cinsiyetler arası ayrımın toplumsal doğasına ilişkin durumlarda simgesel boyutuyla ön plana çıkar. Bourdieu'nün Kabil kadınlarıyla ilgili değerlendirmeleri bedenin çeşitli bölgelerinin ve onlara çizilen bedensel sınırların kadın erkek ilişkilerinin simgesel doğasını özetlemektedir.

> Bedenin yukarısı ve aşağısı vardır. Bunların arasındaki sınır kuşakla tespit edilmektedir, kapalılık timsali kuşak (kuşağını sıkı bağlamış, onu gevşetmeyen kadın erdemli, iffetli addedilir), en azından kadın açısından saf olan ile olmayan arasındaki sembolik hududu belirler… Bedenin ayrıca kamusal (yüz, alın, gözler, bıyık, ağız, toplumsal kimliğin yoğunlaştığı, kendini takdim edişin soylu organları, karşı koymayı ve diğerlerine cepheden bakmayı gerektiren şeref noktası) ve özel tarafı vardır (şerefin gizlemeyi emrettiği, saklı ve utanç verici taraflardır bunlar)… Üst kısmın kamusal ve aktif kullanımları –karşılaşmak, yüzyüze gelmek, yüzleşmek, yüzüne gözlerine bakmak, kamusal olarak söz almak erkeklerin tekelindedir; kadın Kabil'de kamusal alanlardan uzak durur, bakışlarının ve sözlerinin kamusal kullanımından bir anlamda kaçınır (Bourdieu, 2014: 29-31).

Türkiye örneğinde Bourdieu'nünkine benzer bir çalışma Amerikalı

Antropolog Carol Delaney tarafından Ankara kırsalında yapılmıştır. Özellikle kadın bedenine odaklanan çalışmada Delaney, Türk köy toplumunda bedenselliğin en mükemmel temsil edildiği alanın kadın bedeni olduğunu belirtir. Çünkü kadının en önemli işlevi yeniden üretim olarak görüldüğü için yaşamın fiziksel boyutuyla yakından ilgilidir. Fiziksel/maddi olan yani bu dünyanın gelip geçici şeyleriyle ilgili olan durumlar kadın bedeniyle kavramsallaştırılmaktadır. Tıpkı bu dünya gibi kadın da ayartıcıdır. Bedensel olanla ilgilidir ve gelip geçicidir.

> Türk toplumunda sadece erkek bedeni kendi sınırları içindedir, kadın bedeni göreli olarak sınırlandırılmamıştır, onu bir yere oturtmak ve sınırlamak için toplumsal önlemler gereklidir… Kadın bedeni "doğal olarak" açık kabul edilir, bu nedenle tarlalar gibi toplumsal olarak kapatılmaları gerektiği düşünülür… bu durum başörtüsüyle simgelenir. Başörtüsü takılan bir kadın "kapalı" olarak nitelenir, bunun karşıtı "açık"tır. Başı açık olarak dolaşan bir kadın, erkeklerin cinsel tacizlerine açıktır; başının açık olması mahrem yerlerini açıkça sergiliyor olmak gibidir (Delaney, 2014: 58).

Delaney bu araştırmayı tarımla uğraşan kırsal kesimde yaptığı için bedenin bu simgesel kullanımını soyun sürdürülmesi sürecinde erkek ve kadın arasında yalnızca iş bölümüyle değil evrenin (kozmolojinin) bölünmüşlüğüne bağlar. Tek Tanrılı bir dine mensup olan bu tarım toplumunda erkek tek ve benzersiz olan tohumun taşıyıcısıdır. Kadın bedeni ise tarlaya, toprağa benzer. Bir toprağın tarlaya dönüşmesi için sınırlandırılması, çevresinin kapatılması gerekir. Böylece toprak aidiyeti belli, tohum ekilebilecek bir tarlaya dönüşür. Erkeğin tohumunu taşıyabilecek bir tarla olarak kadının da kapatılması, sınırlarının belli edilmesi gerekir. O zaman tohumu, özü taşıyabilecek noktaya ulaşır. Delaney namus kavramına bu açıdan bakılmasını önerir. Namusun korunmasının kadınının denetimi ve korunmasıyla özdeşleştirilmesi erkeğin tohumunun taşıyıcısı olarak görülen kadın bedeninin denetimi, örtülmesi ve sınırlandırılmasıyla ilgilidir Delaney'e göre (2014: 59). Delaney'in bu yaklaşımı kimi zaman oldukça dolaylıymış gibi görünse de sosyolojik alanda başka birçok çalışmanın da belirttiği noktaları işaret eder. Özellikle namus konusunun kadın bedeni üzerinde onun kapatılması-örtülmesiyle simgeleştirildiğini işaret eden çalışmalarla ortaklıklar bulunmaktadır. Delaney köy toplumunda kadınların örtünmelerini bedenlerini, erkeğe ait bir özü korumak ve yetiştirmek amacıyla kapatmaları şeklinde yorumlarken, Nilüfer Göle modern dünyada Müslüman kadınların kimlik arayışının bir parçası olarak yorumlamaktadır (Göle, 2014a).

III. BÖLÜM: MODERNİTE VE İSLAM'IN KESİŞEN KAVŞAĞINDA BEDEN VE EDEBİYATA YANSIMALAR

Bir önceki bölümde modernitenin beden üzerindeki gösterilmeye çalışılan konsantrasyonu, hiç de eksik kalmayacak biçimde İslam için de geçerlidir. Başka bir deyişle bedenin sosyolojide yakın dönemin bir konusu olması onun sadece modern toplum yapısının bir meselesi olduğu anlamına gelmemektedir. Bu nedenle İslam'ın ve özellikle onun Türkiye seyrinin beden etrafında kümelenen gelişimi, bunun Cumhuriyet tecrübesiyle karşılaşması bu çalışma açısından oldukça önemlidir. Bu bölümde bu üç temel konu açıklanmaya çalışılacaktır: İslam'ın bedene bakışı, İslam'ın Türkiye tecrübesindeki deneyimlenme biçiminin bedensel boyutu ve Cumhuriyet'le karşılaşma. Bölüm sonunda da bunun edebiyat metinleri üzerinden nasıl yürüdüğü ortaya konmaya çalışacaktır. Ancak tüm bunlardan önce bedenin İslamcılık tartışmaları açısından konumunu daha net anlamak için İslam ile Türkiye sosyal biliminin münasebetinin kısa bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

3.1. Türkiye'de İslamcılık Çalışmaları Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme

Türkiye'de İslamcılık üzerine oluşturulmuş zengin bir külliyat söz konusu. Bu külliyatı oluşturan en hacimlisinden en incesine kadar hemen hepsi İslamcılığı İslam'ın modernlikle olan gerilimiyle birlikte düşünmüş ve anlamaya çalışmıştır. Ancak burada dikkat çeken nokta vurgunun gerilimin hep modernlik tarafına yapılmış olmasıdır. Bu çalışmaların pek çoğunda Cumhuriyet sonrası şartlarda bedene ilişkin tasarrufların temelde yeni bir *habitus* oluşturmaya yönelik olduğu nakledilmiştir. Gerçekten de genç Cumhuriyet'in 'kültürel tüketim üzerinde' bir başka deyişle bedenle ilişkili yaşam tarzları üzerinde sürekli tasarrufta bulunmaya çalışan yapısı göz önünde bulundurulduğunda bu kavramlaştırmanın doğru olduğu söylenebilir. Burada dikkat çeken konu İslam ve modernleşme geriliminde oluşan yaşam tarzlarına ilişkin çalışmalarda modern *habitus* karşısında İslam'ın konumlandırıldığı noktadır.

Manzara ana hatlarıyla şöyledir: Modernleşmeye ilişkin uygulamaların karşısında bulunan din, vaktiyle bedenin dışına ilişkin bir yığın tasarruflarda

bulunmuş, yeni *habitus*'un oluşum sürecinde ise, zaten simgeler ve ritüeller (örtü, saç, sakal, sarık, namaz, abdest) düzeyinde kendini 'zar zor' sürdürebilen bir düzen olduğu için *habitus*'un tanımına içkin olan sürekliliğin karşısında bu simgesel ve ritüel boyuttan da kolayca arındırılabilen bir düzenmiş gibi bir görüntüyle karşı karşıyayız.[11] Din adına bahsi geçen her şeyi normalde öyle bir şey yokmuş fakat sonradan çıkar temelli eylemlerin ihtiyaçlarına binaen oluşturulmuş gibi Türk sosyal biliminde sık rastlanan 'anti-teist yaklaşımlar' (Atay, 2016: 101) sosyolojik araştırmayı amacına ulaştırmada sorunlar oluşturabilir. Bu çalışmalarda İslam'ın normlarının toplumsal yaşayışla kesiştiği birçok nokta olduğunu bazen gözden kaçırılabilmektedir.

Elbetteki İslam'ı konu alan bir sosyolojik çalışma İslam'ın inanç esasları üzerine kurulacak değildir. En temelde sosyoloji, dinin özsel anlamıyla değil onun insanlardaki deneyimlenme biçimiyle bir başka deyişle dindarlık biçimleriyle ilgilenir. Fakat dindarlık biçimlerini ortaya çıkaran gerilimin bir tarafını bilip diğerini ihmal etmek de doğru bir yaklaşım değildir. Sonuçta şeylerin neden başka şekilde değil de öyle olduğuyla ilgilenen bir bilim olarak sosyoloji, İslam'ın deneyimlenme biçimlerinin neden şimdiki gibi işlediğini anlamaya çalışırken dinin yapısı hakkında bilgi sahibi olarak bu gerilimi çok daha anlaşılır hale getirebilir. Müslüman'ın İslam'ı neden öyle değil de böyle deneyimlediğini anlamak, en azından o deneyim alanında İslam'ın ne söylediğini bilmekle daha da kolaylaşabilir.

İslam'la ilgili çalışmalara benzer eleştirileri Alev Erkilet de dile getirmiştir. Olivier Roy'un *Siyasal İslam'ın İflası* adlı eserindeki yaklaşımını eleştiren Erkilet,

---

[11] Beden sosyolojisiyle uğraşanların çok iyi bildiği bir durum Foucault'nun modern iktidarının disipline edici pratiklerle ya da benlik teknolojileri ile öznenin bedene ilişkin arzu edilen bir durumu içselleştirmesi yani bedenselleştirmesidir. Fakat gözden kaçan bu durumun sadece modern iktidarla ya da türevleriyle alakalı değil sosyolojik anlamda bir yapı tesis edebilecek başkaca kurumlarla da alakalı olabileceğidir. Bunların başında da din –bu çalışma özelinde İslam- gelir. Dinlerin bu noktadaki etkisini ve istemlerini unutmamak gerekir. Foucault'dan mülhem modern iktidarın bedenler üzerindeki etkisinin benliğin derinlere nüfuzuna iştahla sarılırken ya da sınıfsal *habitus*'un bedenlere sirayet edişini Bourdieu'den okumak suretiyle takdir ederken, dinin bedenler üzerindeki etksini simge ve ritüellerle kaplı bir dış yüzey etkisi olduğunu kabul etmek, özellikle dini kendisine temel referans alanı olarak seçen insanlar üzerine yapılan çalışmlarda çok da verimli bir yaklaşım gibi görünmemektedir. Zira modern iktidar ya da sınıf, bedenlere ne kadar sirayet etme kapasitesine sahipse, konusu en genel anlamda 'Müslümanlar' olan bir çalışmada dinin de böyle bir kapasiteyi oluşturabilecek bir 'yapı' teşkil etme kapasitesine sahip olduğunu kabul etmek abartı olmaz.

Olivier Roy'un İslam ile siyaset arasındaki ilişkilerin 'zaman ve mekânı aşan bir İslam varmış gibi' değerlendirilemeyeceği yönündeki yorumunu oryantalist bir bakış olarak görüyor ve bu durumu 'dışarıdan' bakış sonucu oluşan "bağlamsal olanı kendine model aldığı idealden kopuk olarak inceleme"[12] şeklinde değerlendiriyor.

> Bağlamsal olanı kendine model aldığı idealden kopuk olarak incelemek dışarıdan bakışın bir sonucudur… Gerçekte yapılması gereken 'ya o ya bu ikili mantığından uzak durarak; İslami olanın tarihsel ve güncel bağlamlarda cisimleşirken, insanlar (müminler) aracılığıyla toplumsal bağlamda yaşanır ve onu dönüştürürken, dış faktörlerle etkileşim içinde uğradığı dönüşümleri, hem iç (İslami hükümler) hem de dış (toplumsal bağlamın koşulları) faktörler arasındaki karşılıklı etkileşim çerçevesinde çözümlemek olmalıdır… Roy gibi yeni oryantalistler de, Kitab'ın [Kuran'ın] zaman ve mekân üstü bir yol gösterici olarak Müslüman nazarındaki gücünü ve önemini göz ardı ettikleri için eleştirilmelidirler. İslami gerçekliği tarihsele ve toplumsala indirgedikleri için eleştirilmelidirler (Erkilet, 2004a: 68-69).

Beden ve din ilişkisinde sıkça sözü edilen *dini habitus* (Mellor& Shilling, 2010a) kavramı aslında bu çerçevenin üzerine kuruludur. Sosyolojide sıkça kullanıldığı anlamıyla *habitus*'tan yukarıda sözü edilen gerekçelerle ayrılır. *Dini habitus*, İslam açısından bakılırsa, müminin dünya ile karşılaşmasında oluşur; fakat bu onun tamamen bağlamsal koşullarda şekillendiği anlamını taşımaz. Birtakım değer ve normlar belirleyici faktörlerdir ve inanan bu değer ve normların belirleyiciliği altında dünya ile ilişkiye girer. Ancak bu ilişki sonucunda *dini habitus*'un yeniden üretileceğinin bir garantisi de yoktur. Buna rağmen *dini habitus* ilahi (öte dünya) kaynaklıdır ve bu kaynağın maddi dünya üzerine etkide bulunması sonucu oluşur.

---

[12] Bağlamsal olanı model alınan idealden kopuk olarak inceleme, Türkiye'de İslam temelinde yapılan çalışmalardaki bazı eksiklik durumlarını tespit edebilecek en önemli ifadedir diyebiliriz. Hemen her çalışma başlangıcında niyetinin İslam hakkında araştırma yapmak olmadığını bunun başkalarının işi olduğunu belirten araştırmacı hedefinin Müslümanlar üzerine bir araştırma olduğunu vurgular. Bunun tipik örnekleri kadın üzerindeki çalışmalarda görülür. Örneğin Çakır (2000), İslamcı kadınlar üzerinde yaptığı araştırmada onların iki iktidar arasında kaldığını vurgular. Birincisi devlet iktidarı, ikincisi ise İslami hareket içindeki iktidardır. Çakır'a göre bu kadınlar devlet iktidarına karşı önemli direnç noktaları oluşturmuşlarsa da İslamcılığın kendi içinde oluşturulan iktidarlara direnmedikleri gibi itaatlerini daha da artımışlardır. Çakır'ın kullandığı direniş itaat gibi kavramlar ister istemez konuyu ataerkillik tartışmalarına getirir. Böylesi bir tartışmada ise Müslüman olduğunu belirten kişinin 'itaat' ettiği düzenin erkeklerin 'icat ettiği' bir düzen olmasından başka bir ihtimalden söz edilemez. Yani ilahi otorite, fıkıh kaynakları, sünnet, hadis gibi unsurların, 'İslam'ın kendisiyle değil toplumsal karşılıklarıyla ilgilenme' düsturuyla hesap dışı bırakıldığı bir ortamda kadının hareketlerinin erkek egemenliğine ram olma şeklinde görülmesi de normalleşir. Kadının bu durumda tabi olmaktan öte geçemez. Kadının failliği ile tabi olduğu 'İslami gelenek' (Asad, 1986; Mahmood, 2005) arasındaki ilişkiyi kurmak zorlaşır. Bu durum derin bir fail yapı tartışmasını gerektirir. Bu tartışmaya ileride değinilecektir.

Beden temelinde yapılan çalışmalara bakılınca eksikliğin sebebinin çalışmanın bir ucu yani modernliğin bedene ilişkin istemleri hakkında epeyce yetkinlik kazanıldığı halde din hakkında daha çok ritüel ve simgelerle çevrili bir beden anlayışının varlığı olduğu söylenebilir.[13] Şüphesiz beden din açısından önemli simgesel ve ritüel boyutlar taşır ve antropolojik bir çalışmanın bunlarla ilgilenmesi gayet doğaldır; fakat sadece simgesel ve ritüel boyutlar taşımaz. Sosyolojik bir çalışmanın bu konuda dikkatli olması gerekir. Bu simgesel ve ritüel boyut aynı zamanda İslam ve diğer dinler için bedenselleşmiş özne tasavvurlarını oluşturmanın en önemli aracıdır.

3.2. İslam'da Bedenselleşmiş Özne ve *İslami Habitus*'un Oluşumu

> *Kesinlikle inanıyorum ki bütün mistik hallerimizin altında… beden teknikleri bulunmaktadır…. Kanımca Tanrıyla kuracağımız bağın biyolojik vasıtalarla olması zorunludur* (Marcel Mauss-Beden Teknikleri).

Yaygın kanaat dinlerin, manevi/ruhsal tatmin için ve ölümden sonrası hayatta ebedi saadete ulaşmak için bu dünyada gündelik hayatın her anında bedeni çeşitli buyruklara muhatap kılarak kontrol etmek istediği yönündedir. Beden daha büyük ve manevi emellere ulaşmak için göz ardı edilebilen maddesel bir varlık olarak tasavvur edilir. Ancak İslam, bu noktada diğer iki semavi dinden ayrı görülür. Hristiyanlık aşırı mistifiye edilmiş ruhani bir din olarak görülürken Yahudilik ise maddiliğin ön planda olduğu bir din olarak kabul edilir (İzzetbegoviç, 2012; Canatan, 2011). Oysa İslam bu iki uca savrulmuş olmaktan uzak olarak tarif edilir. Birini diğerine ulaşmak için terk etme, aradaki dengeyi bozarak 'dünyayı terk edersen ahireti kazanırsın' gibi bir nedensellik ilişkisi kurma İslam'da hoş karşılanmaz. Ahiret dünyadaki amellerle kazanılır, dünyayı terk ederek değil. Nitekim bugün Müslümanların dini bilgileri öğrenmek için başvurduğu önemli kaynaklar olan kitapların genel adı olan 'İlmihal'(İlm'ül-hal) kelime anlamı olarak hal'in (şimdi ve buradanın) ilmi demektir.

---

[13] Özellikle 'başörtüsü'nü konu alan çalışmalar üzerine bu açıdan yapılmış eleştirel bir değerlendirme için bakınız: (Şişman, 2013a; 2013b, 143-168). Şişman, bu alanda çalışma yapmış olan, Nilüfer Göle, Ayşe Kadıoğlu, Ayşe Durakbaşa, Feride Acar, Deniz Kandiyoti gibi sosyal bilimcilerin yazdıklarına temelde "İslam'ı bilmemelerinden" kaynaklı olduğunu iddia ettiği noktalardan dolayı eleştirel bir duruş sergiliyor.

İlmihal insanın yaşadığı hal'i her bakımdan yönetmesinin ilmini içerir (Gencer, 2010b: 23). İlmihallerin içeriği iman ve amel olarak sınıflandırılır. Bu sınıflandırma bir ayrımdan ziyade bu ikisinin birbirine bağlılığını vurgulamak için yapılır.

> İslâm dini hayatı bütün yönleriyle bir bütün halinde ele alıp her alanda bireye yardımcı olmayı, ona kılavuzluk etmeyi ve mutluluk kazandırmayı hedeflediğinden, kişilerin inanç dünyası ve ibadet hayatı kadar yeme içme, giyinme ve süslenme, eğlence, aile içi ilişkiler ve cinsî hayat, sosyal hayat ve beşerî ilişkiler gibi hayatın değişik alanları da dinin bilgilendirme ve yönlendirmesine konu olmuştur (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012: 30).

Özellikle bilincin üzerinde baskıların arttığı, anlam dünyalarının alt üst olduğu modern dünyada din, anlam arayışında yardımcı bir 'kutsal şemsiye' (Berger, 1993) işlevi görebilmektedir. Ancak bu noktada İslam'ın asla sadece anlam arayışına çare olacak bir 'çatı organizasyonu' olduğu söylenemez. İslam yalnızca yolunu kaybetmişlere anlam tedarik eden bir organizasyon değildir. İslam üzerine bir sosyolojik çalışma yapılacaksa bu onun hayatın her alanına sirayet ettiği bilinciyle yapılmalıdır. Beden ise hayata sirayet eden dinin tam da odağındadır. Dinin hayata sirayet etmesi bedensel yapıp etmelerle doğrudan ilintilidir. Bu vurgunun İslam özelinde çok daha fazla olduğunu söylemek mümkündür. Saktanber'in (2001: 74), Smith ve Esposito'dan alıntıladığı düşünceler bu durumu iyi özetlemektedir:

> İslam'da "iman, insanların sahip oldukları bir şey olmaktan ziyade eyledikleri brişeydir…. Dolayısıyla "bir mümin teslim olandır, Allah'a evet diyendir….. durumu [Allah'ın emrini] olduğu gibi kavrar ve kendini buna uygun hareket etmeye yönlendirir (Smith, 1981: 124-126). Benzer olarak Esposito da "Hristiyanlar için uygun soru 'Hristiyanlar neye inanır?' dır." Ama İslam için doğru soru "Müslümanlar ne yapar?" dır. Bundan öte, "İslam'ın amacı basitçe onaylamak değil gerçekleştirmektir, basitçe Allah'a inancını ikrar etmek değil Allah'ın muradını idrak etmektir" (Esposito, 1991: 70).

Bu bağlamda İslam, müntesiplerinden bedene ilişkin simgesel ve ritüel değerlere sadece inanmaya değil onların yapılmasına da önem vererek bir bütünlüğü öngörür. Bu iki süreç birbirinin parçası olarak görülürken etkileşimlerinde bilişsel, duygusal ve metafizik süreçler ön plandadır. Bu duygusallık ve bilişsellik Durkheim'in gösterdiği gibi (2005a), simgelerin ve ritüellerin tatbiki esnasında harekete geçer. Dinlerin yalnızca modernitenin elinde eğilip bükülerek inşa edildiği gibi bir anlayışa meyleden sosyal inşacı yaklaşımların en önemli eksiklerinden birisi bedenle duygusal ve bilişsel deneyimlerin ilişkisinin göz ardı edilmesidir (Mellor& Shilling, 2010a: 31). Bedenselleşme bu ihmal edilen süreçte yaşanır.

Bu durumda simgesel boyuttaki dini eylemlerde iman ile amel arasındaki bir bağı ima eder. Namazda gerçekleşen beden ile inancın aynı noktada birleşmesi hadisesi kılık kıyafet konusunda da geçerlidir. Kılık kıyafet istendiği zaman istendiği şekilde inşa edilebilecek bir simge olmaktan çok simgesel boyutla inanç boyutunun birleştiği bir vasatta bedenselleşmiş bir öznenin habercisidir. Kılık kıyafet bedenin dışı ile içinin iman ile amelin arasındaki bağın ifadesi ve aynı zamanda oluşturucusu olarak deneyimlenebilmektedir (Mahmood, 2005; Winchester, 2008; Gökarıksel, 2009).

Hz. Peygamber'in kılık kıyafet konusunda müşriklerle sürekli zıt uygulamalarda bulunması buna iyi bir örnektir. Aynı şekilde Osmanlı toplum yapısında gayr-i Müslimler ile Müslümanların kılık kıyafetlerinin en ince detayına kadar ayrılması, uymayanların cezalandırılması iman ile amel birlikteliğinin ya da inandığı gibi yaşama düsturunun tezahürü olarak okunabilir (Aktay, 2011b). İ

İslam dininde önemli bir vurguya sahip olan iman - amel bütünlüğü farzlarla ve sünnetlerle oluşturmakta ve sürdürülmektedir. Bu doğrultuda Müslüman'ın benliğini ve kimliğini oluşturan bedensel pratikler ve bu pratiklerin kurala bağlandığı sünnetler ortaya konmuştur. Sünnet sözlükte "izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek" manalarında kullanılır. Ayetler ve Hz. Peygamber'in konuya ilişkin beyan ve tavırları ışığında onun yirmi iki yılı aşan peygamberlik dönemi boyunca Kur'an-ı Kerim'i açıklayıp uygulayan söz ve davranışları dini hükümlerin ikinci kaynağı olarak algılanmış, daha sonra Kur'an ve Sünnet şeklinde bu ikilinin üstünde ittifak edilmiştir. Sünnet sadece peygambere ilişkin değildir. Sünnetullah kavramı Kuran'ı Kerim'de Allah'a atfen "Allah'ın muamelesinde içkin olan kurallılık kanunilik" manasında kullanılır (Bedir, 2010: 150). Bu tanım sünneti anlamak açısından önemlidir. Sünnet kavramı kendisine içkin olan bir kurallılığı ve tekrarı barındırır. Bu tekrarlar bedenselleşmiş hale gelerek Müslümanın bedenine kazınır ve içselleşir.

Sünnetin bedene ilişkin olanlarıyla örneğin zekâtın uygulanma biçimi gibi toplumsal yaşama ilişkin olanları arasında bir farktan söz edilebilir. Hz. Peygamber'in zekâtı sadece buğday, arpa, kuru üzüm ve hurmadan alınmasını emrettiğine ilişkin bir rivayet vardır (Kırbaşoğlu, 2015: 97). Dönemin iklim şartlarında o bölgede en çok yetişen tarım ürünleri olması nedeniyle zekât bu

ürünlerden alınabilmiştir. Ancak bu durum örneğin pirincin, çavdarın ya da susamın çok olduğu bölgelerde bunlardan zekât alınamayacağı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla sonraki dönemlerde ve farklı coğrafyalarda âlimler zekâtın temel prensiplerini koruyarak çok farklı ürünler üzerinden alınabileceği konusunda yorumlarda bulunarak ittifak etmişlerdir. Böylece çokça eleştirilen taklit sorununu da aşmış oldular.

Fakat insan bedenine ilişkin sünnetlerde durum böyle midir? Bu sünnetler zekât örneğinde belirtilen durum kadar yoruma açık mıdır? Örneğin sakal ve bıyık bırakmaya ilişkin bir sünnetin artık devrinin geçtiği ve bugün yeni şartlarda yorumlanarak farklı bir uygulamaya gidilebileceği söylenebilir mi? Söz konusu beden olunca durum farklılık arz etmektedir. Farklı alanlardaki uygulamalarda yorum yoluyla güncellenebilen sünnetler, beden söz konusu olunca hala sahih haline gönderme yapılarak tartışılabilmektedir. Bedenin bu özel konumu onu sahih haliyle aktarılabilir ve uygulanabilir kılmaktadır. İslam'ın sünnet aracılığıyla kurduğu özne yapısında bedenin ayrı bir yeri vardır ve bu kısaca islam'ın bedenselleşmiş öznesi olarak tanımlanabilir.

Bu özne tasarımında beden sadece kendisinden başka bir şeye gönderme yaptığı için; duruşuyla, giyinişiyle ve üzerindeki diğer tasarruflarla sürekli olarak çevresindekilere bir mesaj verdiği için değil bizatihi kendisi olduğu için de önemlidir. Zira Müslüman'ın görevi sadece çevresine mesaj iletmek, göndermede bulunmak değildir. Beden onun için üzerinde birtakım işaretlerin taşındığı bir manken değil deneyimlenmesi gereken bir varlıktır. Beden Müslüman'ın iş ve işlemlerinin bütün maddi/fiziki boyutuyla ayrılmaz bir parçasıdır. İslam bedenin fiziki yapılanmasında aktif rol alarak kişinin sadece çevresindekilere değil bizatihi kendisine de Müslüman olduğunu sürekli hatırlatmak ister. Kılık kıyafet sadece kendisini başkasından ayırmak için değil aynı zamanda bireyin kendisi içindir.

3.2.1. İslami Gelenek ve 'Faillik' Meselesi

'Bedenselleşmiş özne'nin oluşumuyla bağlantılı olarak cevaplanması gereken önemli bir soru daha vardır: Hareket tarzlarını, yaşayışını İslam dinine ayarlayan ya da ona referansla açıklamaya çalışan bir insanın eyleminin faili kimdir? Kendisi mi yoksa İslam mı? Bu soruya makul cevap verildiğinde İslamcılığa ilişkin bir

çalışmanın önü açık olur. Fakat cevap verilmesi kolay bir soru yoktur ortada. Bu nedenle de özcülüğün yapısalcı formundan kaçarken kolaylıkla fenomenolojik olan başka bir formuna tutulma ya da tam tersini yaşama tehlikesi özellikle beden merkezli çalışmalarda kendisini hep hissettirir. Böyle bir durumda yapılacak şey yapı ve fail ikiliğini aşmaktan ziyade Mouzelis'in (2012) belirttiği gibi bu ikiliği uzlaştırmaktır.

Saba Mahmood, Talal Asad'ın görüşlerinden hareketle yukarıda belirtilen soruya İslam'ın makro düzeydeki geleneği ile mikro düzeydeki uygulamalarını uyumlulaştırmaya çalışan bir cevap vererek böyle bir çabaya girişir. İslam ne bir toplumsal yapı ne de törelerin, adapların, inanç ve eserlerin homojen bir külliyatıdır, İslam bir gelenektir Asad'a göre (1986: 14). Söylemlerden oluşan bir gelenektir. Bu söylemler ise bir tarihe sahip olan verili pratiklerin doğru biçim ve amaçları açısından uygulayıcılara yol gösterme çabasındadır. Bu söylemler, geçmişle gelecek arasında bir şimdi aracılığıyla ilişki kurar (Asad, 1986: 14). Burada *geçmiş*, pratiklerin kurulduğu zamana işaret eder ve geçmişten uygun performansların bilgisi aktarılır; *gelecek*, pratiklerdeki vurguların en iyi biçimde nasıl korunacağıyla ilgilenir ya da bu pratikler üzerinde neden yeniden düşünülmesi veya terk edilmesi gerektiğini işaret eder; *şimdi* ise bu pratiklerin mevcut pratik ve toplumsal şartlarla nasıl ilişkilendirileceğini içerir. Bu söylemsel gelenekten neşet edecek olan insan failliği ise failliğin farklı zamansal yönelimleri göz önünde bulunduran bir yaklaşımla "*geçmişin* biçimlendirdiği, ancak aynı zamanda (alternatif imkânları hayal etme kapasitesi olarak) *geleceğe* ve (önceki alışkanlıkları ve geleceğe ilişkin tasarımları anın olumsallıkları içinde bağlamsallaştırma kapasitesi olarak) *mevcut ana* yönelik olan, zaman içinde yer alan bir sosyal ilişkilenme süreci olarak" (Emirbayer ve Mische, 2012: 65) kavramlaştırılmış bir durum şeklinde belirginleşebilir. Aksi takdirde temeli Kıta Avrupası'nın toplum felsefesine dayalı, geleneğin bağlayıcı gücünü reddetmiş inançları bireysel deneyimler içinde konumlandıran "bireyci ve hesapçı bir eylem anlayışı" (Emirbayer ve Mische, 2012: 68) geleneğin içine yerleşen ve geçmiş ve gelecekle şimdi aracılığıyla ilişki kuran insanı anlamayı güçleştirir.

"Şeylerin" diye belirtir Talal Asad bir başka çalışmasında "yalnızca duyusal verilerce doğrulandıklarında gerçek olduklarını, dolayısıyla insanların gerçek

olduğunu, yapı ve sistemlerinse gerçek olmadığını sanmak eski bir amprist önyargıdır" (Asad, 2014: 17). Dolayısıyla Asad, gözle görülür olmasa da örneğin bir tabloya döküldüğü zaman çok kolay görülebilecek yapı ve sistemlerin beşeri kolektivilerde hep var olduğu görüşündedir ve İslam'a ilişkin faillik tartışmalarında da bu görüşlerini sürdürdüğü görülür. Asad'ın çözümlemesi, kişiler arası ilişkilerden doğan ve yine onun aracılığıyla belirli söylemsel pratiklerin gerçekliğinin tesis edildiği bir *mikro pedagoji* ile günümüzde neyin tartışılabilir, yapılabilir ve telaffuz edilebilir olduğunu belirleyen *makro düzeydeki bir söyleme* dikkat çeker (Mahmood, 2005: 115). Bu durumda iki kişi arasındaki fıkhi meselenin tartışılmasında, temel metinlerde söylenenin yanlışlığı değil, günümüzdeki pratik durumlarda uygulanmasının nasıl olacağı gündeme gelir. "Belli seçeneklere imkân tanıyıp diğer seçenekleri imkânsız kılan" (Asad, 2014: 27) makro düzeydeki gelenek hep göz önünde tutulur. Mikro düzeyde ise mevcut gündelik hayatta, 'imkân tanınan seçenekler' dâhilinde pratiklerin nasıl tesis edileceği ortaya konmaya çalışılır. Gelenek, bu anlayışta günümüzü meşrulaştıran sembollerin ve hazır söz kalıplarının oluşturduğu bir set ya da değişimin, bu güne ait olanın karşısında değişmeden duran kültürel reçetelerden oluşan tarihsel olarak bir noktaya sabitlenmiş bir toplumsal yapı değildir. Gelenek, bağlılarının öznelliğinin ve öz algılarının oluşmasına aracılık eden zemindir. Bu açıdan İslami söylemsel gelenek kutsal metinlerle yakın bir bağ kurar ve bunun önemli etkisi geleneği yeniden üretecek duyarlılıkları ve bedensel kapasiteleri yaratmaktır (Mahmood, 2005: 115).

Dolayısıyla dikkat edilmesi gereken bir nokta daha belirir: Burada belli bir geleneğin hâkimiyeti görülür ve makro-söylemsel düzeyde eylemin meşruiyeti için başvurulan kaynaklar bu gelenekten türer. Mikro pratikler düzeyinde faillik bu çerçevede gerçekleşir. Bütün normlardan, bağlardan tamamen azade bir fail değildir sözü edilen. Dolayısıyla fail olma yeterliğine sahip olabilmek için ille de bir kişinin amaçlarının başkalarının (insanların ya da kurumların) amaçlarıyla çatışma içinde olması gibi bir şartın (Asad, 2014) ve fail payesini kazanmak için bu çatışmadan galip çıkma gibi bir ön gerekliliğin aranmaması gerekir.

Asad ve Mahmood'un yukarıda özetlenmeye çalışılan yaklaşımlarına biraz yakından bakıldığında Foucault'dan çok etkilendikleri görülüyor. Oluşturmaya çalıştırdıkları söylemsel gelenek içinden türemiş faillik anlayışı, Foucault'nun son

dönem çalışmalarında üzerine eğildiği benlik teknolojisi kavramından etkilenmiş görünüyor. Foucault benlik teknolojilerini, bireylerin kendi bedenleri ve ruhları, düşünceleri, hareket tarzları ve varoluş biçimleri üzerinde, kendi imkânları ya da başkalarının yardımıyla bir dizi operasyon yapmalarını ve böylece belirli bir mutluluk, arınmışlık, bilgelik, kusursuzluk ya da ölümsüzlük haline ulaşmak üzere kendilerini dönüştürmelerini sağlayan teknolojiler olarak tanımlıyor (Foucault, 2001: 26-27). Foucault son dönem çalışmalarında, bireylerin hareket tarzını belirleyen ve onları belirli sonlara ya da egemenliğe boyun eğdiren, özneyi nesneleştiren iktidar teknolojilerini biraz fazla vurguladığı itirafında bulunarak, bireyin kendi üzerindeki tasarruflarının tarihi ve benlik teknolojileriyle ilgilenmeye başladığını belirtir. Foucault'nun çalışmalarında bu noktaya dikkat çeken Hutton (2001: 111), Foucault'nun, akıl hastanesi ve hapishane üzerinde yaptığı çalışmalarında, hastaların ve mahkûmların kendilerinin sağaltım süreçlerine dâhil edilmeleri için gösterilen çabayı anlattığını belirtir. "Deli, etkin bir biçimde tedavi aramak yoluyla, zaafından kurtulmaya teşvik edilir. Kendi rehabilitasyonunu üstlenmesi konusunda mahkûma çıkışılır. Deli de, mahkûm da genel anlamda toplumun davranışsal normlarına uyulması için yapılan bir ritüelin aktörüne dönüşür."

Bu tanımlamalarda bireyin kendini oluşturmasında bireysel çabaya dikkat çekiliyor olsa da burada özne gönüllü ve kendini çok yönlü biçimde oluşturan otonom bir özne değildir. Bu özne daha çok tarihsel olarak spesifik pratik setlerinin ve ahlaki düsturların içinde biçimlenir. Öznellik kendini yetiştirmenin özerk bir alanı değildir. Öznellik, özneyi belli ilkeler dâhilinde kendisini oluşturmaya davet eden ahlaki kodlar aracılığıyla oluşturulur (Mahmood, 2005: 28). Burada faillik, bu kodların edinilmesi şartıyla ortaya çıkabilecek bir durumu anlatır. Bu bir paradoks mudur?

Mahmood, bir piyano virtüözünü örnek vererek durumu açıklar. Bir piyano virtüözü kendi alanında bulunduğu noktaya ulaşmak için, işinin ehli olabilmek için pek çok disiplin altına sokulmuş, usta-çırak ilişkisiyle başkalarının emirlerine tabi olmuş, hiyerarşik ilişkilerin içine girmiştir. Çünkü kendisini alanında bir fail pozisyonuna yükseltmek için gereken bilgiyi ancak başkalarıyla ya da o alana ilişkin çeşitli normlarla girdiği tabiyet ilişkisiyle elde edebilmiştir. Öyleyse bu virtüöz fail değil midir? Kendi failliğini önceden belirlenmiş davranışlarla kurduğu ilişkide

gerçekleştirenleri nereye koymalıyız? Kendi bağımsız arzuları yerine bir geleneğin istemleriyle davranmak isteyenlerin, kendisini bu şekilde gerçekleştireceklerine inananların durumu da -eğer kafamızda liberalizmin, Anglo Sakson toplum felsefecilerinin domine ettiği bir tanım yoksa- faillik olarak nitelenebilir.

3.2.2. İslami (Dini) Habitus

Bil ki bu ten elbiseye benzer
Yürü sen bu elbiseyi giyeni ara
Mevlana

Saba Mahmood'un geliştirdiği ve temeli makro söylemsel gelenek ile mikro pedagojilere/pratiklere dayanan bu yaklaşım bir *habitus* fikrini akla getirir. Bu iki fikir Müslüman'ın bir habitusu (*dini habitus*) olduğu görüşünü güçlendirir. *Habitus* kavramını sosyoloji literatürüne sokan Pierre Bourdieu *dini habitus* kavramını da kullanmıştır; ancak buradakinden çok farklı bir bağlamda. *Dini habitus* dini alan içindeki güç ilişkilerince şekillendirilir Bourdieu'ye göre. Dini profesyoneller, sıradan inananların pratiklerini ve dünya görüşlerini biçimlendirmek onlara bir *dini habitus*'u telkin ederek içselleştirmeleri için gayret sarf ederek meşrulaştırıcı uygulamaların tekelini elde etmeye çalışırlar (Kühle, 2012: 119). Bu telkinler sonucu sıradan insanlarda oluşan dini sermaye ya da *dini habitus* doğal ve doğaüstü dünyanın dini temsillerinin normlarıyla uyumlu eylemler, algılar ve düşüncelerin üretici temeli haline gelir (Bourdieu, 1991: 22). Din alanında yetkeyi elinde bulunduranların, kendi menfaatlerini yeniden üretecek ortamı oluşturmaya yönelik bir *dini habitus'*u, sıradan insanların içselleştirmesini sağlayacak uygulamaları Bourdieu'nün odak noktasıdır. Bu anlayışa göre *dini habitus* tamamen bu dünyanın maddi ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Bourdieu'nün dinin, aşkın-öte dünya yönelimli tarafını ihmal edip onu menfaate dayalı bir ilişkiler yumağı olarak gördüğü söylenebilir. Bir yazısında amacının "ekonomik modeli kullanarak materyalist eleştiriyi din alanına genişletmek ve böylece dini oyunun rahipler, peygamberler ve büyücüler gibi baş aktörlerinin hususi menfaatlerini ortaya çıkarmak" (Aktaran; Yel, 2014: 568) olduğunu belirtmiştir. Bourdieu'nün rahipler ve karşısında elinde hiçbir şey bulunmayan halk tabakalarından oluşmuş bir dini hiyerarşide, dini alanın gerektirdiği sermaye

üzerinde tekel oluşturmuş kişilerin bunu daha sonra farklı alanlarda kullanabilmesi ve elde ettiklerini dini söylem ile meşrulaştırması şeklindeki betimlemesi Katolik Kilisesi düzeninden çıkarsanmıştır ve bunun diğer toplumlarda din sosyolojisine ilişkin kullanışlı bir yöntem olduğu söylenemez (Yel, 2014: 575-576). Saba Mahmood bunu İslam dini üzerinde geliştirmeyi dener.

Mahmood (2005), İslam'da bilinçsiz biçimde normların içselleştirilmesi olarak *habitus* yerine, yeni bir varoluşu şekillendiren ve bu varoluşla ilahi olanın dönüştürücü gücüne yönelmeye yardımcı olan bir nitelik şeklinde bir *habitus*'u benimser. Öte dünya kaynaklı eylemlerin sınıf temelli bir yapıya indirgenmeyeceğini kabul ederek, sosyal sınıf yerine İslam geleneğini koyar (Mellor & Shilling, 2014: 278). Bu, Mahmood'un da belirttiği gibi Aristocu bir *habitus* anlayışına dayanır. Belli bedensel pratiklerin ahlaki bir benlik oluşturmadaki önemine vurgu yapan Aristocu *habitus* anlayışıyla hareket eden Mahmood, çalışmasında kökenini dinden alan (makro söylemsel gelenek) bedensel pratikler ile onun hâlihazırdaki/bugündeki durum içinde pratiğe dökülmesiyle (mikro pratik) ya da pratiğe dökülme biçiminin en doğrusunu bulmak için girilen -kesin bir itaate değil diyaloğa bağlı- öğrenme süreciyle (mikro pedagoji) oluşturulacak ahlaki benlik aracılığıyla söylemsel geleneğin yeniden üretilmesiyle ilgilenir. Bu, bir başka deyişle *İslami habitus*'un yeniden üretimidir.

Habitus'u edinmiş olan fail diyebileceğimiz bedenselleşmiş özne, dine ilişkin bilgi ile bilginin emrettiği amelin kesişmesinde görülür. Dinin hedefi iman ve inancı/ilmi ile amel eden insanlar yetiştirmektir. Bu nedenle iman boyutu ile amel boyutu birbirinden ayrı tutulmaması istenir. Bunlar ayrı olmadığı gibi dinler açısından bedenin içi ile dışı da birbirinden kesin biçimde ayrılmaması dinlerin hedeflediği bedenselleşmiş öznenin oluşumunun bir gereğidir. Din, bedenlerin sadece içini ya da sadece dışını hedeflemez. Dinlerin bedenlerle ilgili öğreti ve uygulamaları onların bedenlerin dış ve içleriyle birlikte nasıl bir bedenselleşmiş özne oluşturmaya çalıştıklarını göstermektedir. Durkheim (2005b) bunu ilk defa *Dini Hayatın İlkel Biçimleri'*nde ortaya koymuştu. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda ısrarla üzerinde durduğu 'bireye dışsal olan toplumsal olgu' nitelemesine rağmen Durkheim, toplumsal olguların oluşumunda kolektivitenin bedenselleşmiş ilkelerini önemser; zira toplumsal olgular hem bu ilkelerin üzerine kuruludur hem de kendi

üretici kaynaklarını bu ilkelerde bulur (Mellor& Shilling, 2010a: 29). Bu durumu en iyi biçimde tarif ettiği eseri *Dini Hayatın İlkel Biçimleri'*nde bedenlere işlenmiş totemlerin bedensel ritüellerin yoğunlaştığı bir ayinde nasıl bir vecd duygusuna dönüştüğünü ve klanın sembolü olması dolayısıyla bedenlere kazınan totemlerin aracılık ettiği bir süreçte toplum ile Tanrı'nın aslında aynı şeye dönüştüğünü iddia etmişti. Dolayısıyla totem gibi bedenin dışıyla ilgili bir faktörle vecd gibi bedenin içiyle ilgili bir faktörün bileşiminden dinin ve toplumun nasıl oluştuğunu ispat etmek, başka bir deyişle gözlenebilir toplumsal olguların (klanın sembolünün) insanlar tarafından bedensel boyutta içselleştirildiğini görmek (Mellor& Shilling, 2010a: 29) bedenselleşmiş bir toplum fikriyle birlikte, bedenselleşmiş bir özne fikrinin oluşumunu Durkheim'a kadar götürmektedir.

Bu minvalde gelişen Asad ve Mahmood'un oluşturduğu *habitus* anlayışına çeşitli itirazlar da gelmiştir. Mellor ve Shilling'e göre (2014: 276) bu *habitus* kavramı bireylerin kendi eylemleriyle oluşmuş bir şey değildir. Onların *habitus* anlayışı bireysel failliği kabul etmez. Sadece geleneğin failliğinin bedenselleşme imkânı vardır. Yine Mellor ve Shilling'e göre bu anlayış, bir dinin kültürün aktarımının kaçınılmaz biçimde *habitus*'u üretebileceğini varsaymaktadır. Ancak bu yaklaşım beden pedagojilerinin olumsal biçimde kültürü gelecek nesillere aktaranların kapasite ve yeteneklerine bağlı olduğunu dikkate almaz. Bu doğrultuda Mellor ve Shilling *dini habitus* kavramını yeniden inşa etmeye girişirler.

Mellor ve Shilling'in Durkheim'ın (2005a; 2005b) düşüncelerinden hareketle geliştirdikleri beden pedagojisi ve *dini habitus* kavramları, dini sadece sembollerin taşındığı bedenler değil, ya da sosyal inşacıların iddia ettiği gibi her tür manipülasyona açık, farklı düşüncelerin elinde onların istedikleri gibi şekillendirip inşa edebileceği bedenler de değil, inançla onun pratize edildiği bedenin iç içeliğinden oluşan bir ilişki biçimine vurgu yapar. Beden pedagojisi; bir dinin kendi bedenselleşmiş inançlarını, eğilimlerini ve tekniklerini aktardığı kurumsal araçları, bu nitelikleri edinme süreciyle birleşen deneyimleri ve bu süreçler sonucunda ortaya çıkan ürünü (*dini habitus*'u) içerir (Shilling & Mellor, 2007: 533). Beden pedagojisi çalışmaları üç faktörü göz önünde bulundurur. 1. Merkezi önem teşkil eden dini, eğitimsel, kurumsal ve diğer araç ve aktiviteler ki bunlar aracılığıyla insanlar kültür tarafından onaylanmış temel değer, teknik ve yatkınlıklarla yüz yüze gelirler. 2.

Birinci maddede işaret edilenleri deneyimleyenler (bunlarla karşılaşıp bunları edinenler ya da edinmeyenler). 3. Bu kültürel aktarım sonucu oluşan cari bedenselleşmiş çıktılar. Bu sonuçlar dinin kendisini yeniden üretebileceği bedenselleşmiş temeli sunabilir ya da değişime uğrayabilir (Mellor & Shilling, 2010b: 215). Bedenselleşmiş çıktıları araştırırken, bu kültürel araçların ve deneyimlerin; insanların deneyim, değer ve kapasitelerinde farklı bir eylem oluşturacak biçimde değişime sebep olup olmadığı değerlendirilir (Mellor & Shilling, 2010b: 216). Bu itibarla beden pedagojisi dini sosyal olguların dışsal tezahürlerine, onların bedenselleşmiş müntesiplerce nasıl deneyimlenip içselleştirildiğine ve bu sürecin ürünlerinin (*dini habitus*'un) ne derece bedenselleştiğine vurgu yapar (Mellor& Shilling, 2010a: 30). *Dini habitus* Bourdieu'nün *habitus*'undan iki noktada ayrılır:

Birincisi, Bourdieucü manada *habitus* bilinç öncesi bedenselleşmiş eğilimlerdir. Bunlar her kuşağın bedenselleşmiş deneyimlerini ve algılarını belirli hiyerarşiler içinde organize eder ve kişileri belirli biçimlerde bilmeye ve eylemde bulunmaya yatkın hale getirir. Bourdieu'nün çalışmalarında *habitus*, bu dünyanın maddi şartlarında (toplumsal işbölümü, toplumsal alanlar) yeşerir. Oysa *dini habitus* insanın biyolojik oluşumunun maddi varlığıyla ilgili bir ontolojiye de göndermede bulunur (Mellor & Shilling, 2010b: 208). *Dini habitus* olumsal bir karakter taşır. Bourdieu'nün *habitus* kavrayışından farklı olarak *dini habitus* dini inanç ve pratiklerin olumsal bir sonucudur. Söz edilen pedagojik sürecin sonunda öznenin arzu edilen *habitus*'u kazanacağının bir garantisi yoktur. Süreçte etkili olan pek çok toplumsal faktör başlangıçta aktarılmak istenen eğilim, inanç ve teknikler üzerinde etkide bulunabilir. Ayrıca insanların bedensel kapasite ve kırılganlıklarının dini güce nasıl tepki vereceği tam kestirilemez. Bourdieu 'de içinde kendisinin de şekillendiği bir çevre (alan) tarafından üretilen ve kendisinin de o çevreyi yeniden üretmeye katkıda bulunduğu bir mecra olarak görülen *habitus*'a karşı *dini habitus*, dini fenomenlerle o fenomenlere insanlarca verilen tepkinin etkileşiminden oluştuğu için mevcut koşulları 'yeniden' üretmeyi garanti etmez (Mellor & Shilling, 2010a: 30). Bourdieu'da *habitus* alanların nesnel mantığından ortaya çıktığı için ortaya çıkacak sonucun olumsallık ihtimali *dini habitus*'a göre daha azdır ve ona göre daha mekanik bir sürece göndermede bulunur.

İkincisi, *dini habitus* Bourdieu'nün *habitus'*unun tersine öte dünya yönelimli bir *habitus*tur ve bu dünyadaki varlığı yeniden biçimlendirmeye muktedirdir (Mellor & Shilling, 2014: 277). Burası oldukça önemlidir çünkü bilinen anlamıyla *habitus* bu dünyanın maddi varlığından kaynaklanır ve etkisi yine bu varlığın üzerinedir. *Dini habitus*'un en önemli iddiası ise öte dünya kaynaklı inanç, eğilim ve pratiklerin maddi dünya üzerinde doğrudan şekillendirici etkisi olmasıdır.

Mellor ve Shilling, Margret Archer ve Bruna Latour'ün Bourdieu karşıtı tezlerinden etkilenerek geliştirdikleri yaklaşımlar; hızlı global değişimerin toplumsal stabilliği ve *habitus*'un üstünde yükseldiği bağlamsal sürekliliği değişkenleştirdiğini vurgular ve bu durumda refleksivitenin ön gördüğü kavramlarla düşünmeye başlayıp bunu *habitus*'la işbirliğine sokmak gerektiğini belirtir (Mellor & Shilling, 2014: 288). Geç modern dönemde kendi eyleminin üzerine düşünme yetisi geliştiren bireyleri önceleyen bu yaklaşımda, bireylerin tercih ettiği dini bedensel pratikler (örtünme, namaz, oruç vb.) dinin hedeflediği ahlaki benliği oluşturmada asli öneme sahiptir.

Bu görüşlerden hareketle yapılmış amprik çalışmalar dini inanca bağlı bedensel pratiklerin inanca ya da ahlaki bir benlik oluşumuna etkisine vurguda bulunur ve dikkatleri daha çok bu pratiklerin gerçekleştiricisi olan faillere yöneltir. Örneğin Banu Gökarıksel, din ve sekülerliğin bedenleri ve öznellikleri üretmede karşılıklı etkileşimini dindar kadınların yeni ve şık örtünme biçimlerinde inceleyen bir çalışma yapmıştır (Gökarıksel, 2009). Örtünmeyi, bedensel performans aracılığıyla benliği dönüştüren bedenselleşmiş, mekânsal bir pratik olarak tanımlayan yazar, bu sürecin formel ya da informel kurallarla düzenlenmiş farklı normatif rejimler boyunca süregelen çoklu bir beden-benlik deneyimleriyle var olduğunu belirtmektedir. (Gökarıksel, 2009: 658). Gökarıksel, görüşmecileri üzerinden dindarlaşmada giyimin, bedeni örtme tarzının ne kadar önemli olduğunu ayrıntılı biçimde anlatır. Bedensel pratiklerin ahlaki özneyi oluşturucu etkisini vurgular.

Yine Winchester (2008) çalışmasında dinin doktriner ve bilişsel boyutunun inanların/bedenselleşmiş öznelerin üzerindeki belirleyiciliğinin ötesindeki boyutlara değiniyor. Winchester'e göre dini pratikler basit biçimde temelde yatan ahlaki tutum ve eğilimlerin bir türevi değildir. Winchester, bedenselleşmiş dini pratiklerin Müslüman cemaati içinde ahlaki benlikler oluşturmadaki etkisini göstermeye çalışır.

Örneğin Winchester'a göre oruç, insanların normal hayat akışlarında (hastalık haricinde) pek gündemde olmayan bedenin içsel bölgeleri üzerinde ve bu içsel bölgeler aracılığıyla gerçekleştirilen bir ibadettir. İnsanlar oruç sırasında ister istemez odak noktalarını değiştirirler. Bu yeni odak noktası insanın dış dünyanın gerçekleriyle ve gerektirdikleriyle kurdukları münasebetlerde değişime yol açar (Winchester, 2008: 1769). İş yerinde gereken performansı göstermemesine neden olabilir, alışıldık uygulamaları öteleyebilir, kısacası hayat belirli bir zaman aralığında çok farklı bir ritimde ilerleyebilir. Kişinin sosyal dünyasında süregelen alışıldık ve kimi zaman zorunlu uygulamaları sekteye uğratabilir. Örtünmeye de değinen Winchester için örtü yalnızca toplumsal cinsiyet sistemiyle ilgili bir giyim tarzını ifade etmez, o aynı zamanda tatbik edilmesi gerekli ahlaki eğilimlerin onun aracılığıyla geliştirildiği bir pratiktir de. Yalnızca cinsel manada iffetliliğin bir sembolü değil böyle bir kişiliğin yetiştirildiği önemli bir pratiği de anlatır. Örtü toplumsal alanlarda kendisini harici bir unsur olarak sunarken aynı zamanda iffetin/hayânın (modesty) bir yatkınlık haline gelmesini sağlayan içsel bir nitelik de taşır (Winchester, 2008: 1772).

Fakat *dini habitus* kavramı açısından bedensel pratikleri özne üzerinde etkili kılacak, daha doğrusu bu dünya üzerinde etkili kılacak öte dünya yönelimli etkilerin bir başka deyişle geleneğin etkisinin azaldığını ya da *refleksif bir habitus*'un geleneğin yerini ikame ettiğini göremiyoruz bu çalışmalarda. Son kertede bireylerin eylemlerini koşullayan zemini oluşturan söylemsel gelenek örtünme, oruç, ya da namaz pratiklerinin hala belirleyicisi konumundadır. *Habitus*'un faillik yönünden eksik kalan yanlarını vurgularken bunların öte dünya yönelimli eylemler olduğunu da unutmamak gerekir. Bir başka deyişle bunları tamamen bu dünyanın maddi şartlarında refleksif *habitus*'un eylemleri olarak görmek pek doğru değildir. Evet, ortada bir fail tarafından işlenen bedensel pratik söz konusudur. Fakat bu pratik, makro söylemsel gelenekle sınırları çizilmiş ve mikro pratik/pedogoji vasıtasıyla nasıl gerçekleştirileceğine karar verilerek uygulanmıştır.

Şu halde yukarıda söylemsel geleneğe atıfta bulunan *dini habitus* tartışmalarıyla (Asad, 1986; Mahmood, 2005), *habitus'*un refleksif bir tarzda oluşturulmasına atıfta bulunan (Mellor & Shilling, 2010a, 2010b, 2014; Winchester, 2008; Gökarıksel, 2009) tartışmalar arasında gelişen daha kapsayıcı bir yaklaşımdan

söz etmek gerekebilir. Bu da Asad ve Mahmood'un Foucault'dan mülhem söylemsel gelenek içinde vücut bulan *dini habitus*'un mikro pratik ve pedagojilerle bu geleneği yeniden üretebileceğini kabul eden ve aynı zamanda Mellor ve Shilling'in yukarıda belirttiği gibi, *dini habitus*'un her şartta yeniden üretilemeyeceğini, üzerinde etkide bulunan toplumsal faktörler nedeniyle özellikle geç modern dönemde *dini habitus*'un yeniden üretiminin olumsal bir karakter taşıdığını da göz önünde bulunduran bir yaklaşım benimsenebilir. Yine burada hiç unutulmaması gereken nokta *dini habitus*'un bedenselleşmesinin bir tür "içerinin dışsallaşması ve dışarının içselleşmesi diyalektiği" (Bourdieu, 1977: 72) mantığına bağlı olduğudur. Bu ilişkinin sekteye uğraması durumunda, yani Mellor ve Shilling vurguladığı gibi geç modern şartlarda bu ilişki olumsal bir mahiyet kazandığında, *dini habitus*'un kendini yeniden üretme imkânı sağlayan bedenselleşmiş özne bir tahribatla yüzyüze kalabilir.

Burada söylemsel gelenekle modern dünyanın maddi şartlarının ilişkisinden doğan ve sonuçları her zaman istendiği gibi oluşmayan yeni bir durum söz konudur. Öyleyse *dini habitus*'un bedenselleşmiş özneyi mutlak bir sonuç olarak garanti etmediği bu yeni durumda, *habitus*'un içinden çıktığı söylemsel geleneği bedenselleşmiş özne vasıtasıyla yeniden üretemediği durumun analizi ve bu duruma verilecek olan ad temel soru haline gelir. Bir sonraki bölüm bu yeni durumu tanımlayan sürece bir isim önermektedir.

3.2.3. Dini Habitus'un Olumsallığı Olarak 'Sekülerleşme'

İslamcılığın Türkiye seyri açısından modernleşme ile kurulan ilişkide iki önemli nokta tespit edilebilir. Bu tespitler İslam dininin uhdesinde bulundurduğu bazı yetkileri kendisi dışındaki yapılara devretmesiyle alakalıdır. Bu bağlamda modernleşmenin dinle kurduğu ilişkide şu iki nokta çok nettir: "Dinin, kamusal iktidar alanın anayasal devlete, kamusal hakikat alanını ise doğa bilimlerine bırakması" (Asad, 2014: 233). Türkiye'de İslami hareket mensupları, bir uzlaşma yolu bulabildikleri için ikinciye pek itiraz etmeseler de birinci konusunda tereddütler göstermişlerdir. Gerçi modern ulus-devletin kamusal alanda otorite olmasına da çok güçlü itirazlar yoktur; fakat bu otoritenin, gücünü belli bir kesimin kamusal alanla kurduğu ilişkiyi sınırlandıracak ya da tamamen yasaklayacak hale sokması İslami çevrelerde huzursuzluğa sebep olmuştur. Bilimin kamusal hakikat alanına sahip

olması ya da anayasal üniter bir devletin kamusal otorite olmasını tolere edebilecek dini meşruiyet bulunabilirken devletin, kamusal görünürlüklerini ya da kamusal alana katılmalarını dindar kesimler için ağır bir bedel ödemeleri şartıyla kabul etmesi farklı bir durum oluşturmuştur. Burada tolerans alanı öncekilere nazaran çok sınırlıdır. Bir uyumlulaşma çabasına girildiğinde meşruiyet sağlayacak dini argümanlar da yetersizdir. Bu nokta, İslamcı çizginin Laik devlet ve modern-seküler vatandaşlarıyla kriz yaşadığı noktaydı. Ama neden?

Daha somut bir örnek üzerinden bu konuyu daha net anlayabiliriz. 1925 yılında resmi görevleri hariç devlet memurlarının sarık vb. dini kıyafetleri kullanmasını yasaklayan ve kamu görevlisi erkeklerin fötr şapka takmasını zorunlu kılan bir kanun çıkmıştı. Kanun çıkmadan bir yıl evvel *Frenk Mukallitliği ve Şapka* adlı bir risale yazan Müderris İskilipli Atıf Hoca, bu kanun çıktıktan sonra ısrarla bu risaledeki görüşlerini savunduğu için idamla cezalandırılmıştı. Peki Atıf Hoca'yı idamı göze alacak kadar şapka karşıtı yapan şey neydi? Kemalistlere duyduğu nefret mi? Bir din âliminin ya da müderrisin bir başkasına duyduğu nefret yüzünden ölümü göze alması pek makul görünmüyor. Öyleyse İslam'ın bir simgesinin (sarık, cüppe) tedavülden kaldırılması ve onun yerine 'küffar'ın simgesinin mecbur edilmesi mi onu hiddetlendirmişti? İskilipli Atıf Hoca ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın şapka konusunda takındıkları tavır önemli noktalara işaret etmektedir. Atıf Hoca, *Frenk Mukallitliği ve Şapka* isimli risalesinden dolayı idam edilirken Elmalılı Hamdi Yazır'ın şapka giymemek için kanunun çıktığı 1925 yılından öldüğü 1942 yılına kadar evinden çıkmadığı bilinmektedir (Aktaş, 2006: 174-180). Burada konumuz açısından Atıf Hoca'nın şapka nezdinde Batı'yı taklit etmeye getirdiği açıklama önem arz etmektedir. Atıf Hoca'ya göre başkasına benzeme zorunlu hallere dayalı geçici bir durumsa telafisi mümkün bir zarar iken benzeme işinin bilerek isteyerek hatta değişikiliklerin *sirayet etmesi* için bunun eğitimi yoluyla gerçekleşmesi telafisi mümkün olmayan zararlara yol açacaktır. Aşağıda da görüleceği gibi Atıf Hoca'nın taklide karşı koyduğu çekince beden-benlik/ilim-amel ilişkisinde *dini habitus*'un tahribatıyla meydana gelen bozulmadan başkası değildir.

> Bazı beşeri ameller de vardır ki: Kardeşliğe uygunluk, kuvvete tabi olmak, menfaat sağlamak veya zararı yok etmek gibi ârizi birtakım harici âmil ve sebeplerin tesiriyle mübâşeret olunur. Arizi olan o sevkedici sebepler ortadan kalkınca, adet halini almamışsa insan ondan ferâgat edebilir. Mesela almış olduğu terbiye neticesi olmak

> üzere bir milletin maneviyatı ile boyanmış ve ruhi halleri ile hallenmiş olan bir adam kılık kıyafette, adetler ve muaşerette, suret ve sirette o millete benzeme ve taklide ve onlara uyum göstermeye mecbur olur. **Sebep ruhi ve kalbi olduğu için kendi halinde kaldıkça o kıyafet ve o âdeti, o süret ve sireti terke rıza ve semâhat gösteremez. Şâyet dış tesirlerle terke mecbur edilirse kalben müteessir olup ruhundaki izler izâle edilmedikçe o adam bu halden vaz geçemez.** Fakat bir adamın kılık ve kıyafette, adet ve sirette bir millete benzeme ve taklidi ârizi birtakım dış sebeplerin te'siri ile vaki oluyorsa o adam o hali terk etmekte beis görmez. Ve bundan dolayı vicdan azabı duymaz.[14] (Vurgu Eklendi).

Atıf Hoca'yı idama götüren sözleri aynı zamanda bedene ilişkin bakışını da açıklamaktadır. Başkasının dış görünüşüne benzemek basit biçimde yapılmış yüzeysel bir değişiklik değildir. Yani bedenin dış görünüşünün Batılı ancak içerisinin Müslüman kalması mümkün olmadığını düşünmektedir. Atıf Hoca'nın Frenk mukallitliğine olan itirazı bu yönünedir. Başkasını taklit etmenin İslam'ın bedenin içi ile dışı, iman ile amel arasında kurduğu bağı yok etmesinden endişelidir. Zira ona göre Müslüman olma iddiası açık biçimde bedenselleştiği ölçüde sürdürülebilirdir.

> Şu halde İslamiyet iddiasında bulunanların dini kaideleri yalnız evrak ve kitaplarda saklamaları hiç bir fayda temin edemiyeceği gibi diyanetin iktizası üzere **bedeni sinir ve azalarını tahrik etmedikçe sadece itikat ile, istenen maddî ve manevî faydalar meydana gelmez.**[15] (Vurgu eklendi).

Dolayısıyla Cumhuriyet dönemi İslami algıda, şapka hem İslam'ın bedenselleşmiş özne anlayışını ortadan kaldırmaya yönelik bir müdahale olarak değerlendirilmekte hem de modernliğin bedenselleşmiş özne anlayışını kurmaya yönelik bir girişim olarak algılanmaktadır. İlginçtir ki bu noktada Atıf Hoca, Cumhuriyet'in idarecileriyle bedeni içi ile dışı arasında kurdukları ilişkide hemfikirdirler. Atıf Hoca ve bu kanunu çıkaranlar, dışında şapka olan bir bedenin kazanacağı yeni eğilimlerin eskisinden farklı olacağını düşünmektedir. Atıf Hoca, kısa risalesinde inancıyla bu inancın gerektirdiği gibi yaşama arasında bedenler vasıtasıyla kurulan bağın zedeleneceğinden endişe etmekteydi.[16] Bu durum çalışmada 'sekülerleşme' olarak tanımlanacaktır.

Sekülerleşme paradigması ilk ortaya atıldığında Aydınlanma düşüncesinin derin izlerini taşıyordu. İlerlemeci bir perspektifte belli bir diziyi izleyerek

---

[14] https://osmanygt.files.wordpress.com/2012/06/iskilipli-atif-hoca-frenk-mukallitligi-ve-sapka.pdf (Erişim: 20.08.2016)

[15] https://osmanygt.files.wordpress.com/2012/06/iskilipli-atif-hoca-frenk-mukallitligi-ve-sapka.pdf (Erişim Tarihi: 20.08.2016).

[16] Dolayısıyla kökeni Cumhuriyet dönemine dayanan beden tartışmasının sadece birtakım 'simgelerin' kabul ya da reddi üzerine kurulmadığı söylenebilir.

nihayetinde Tanrı'nın ve dolayısıyla dinlerin yok olacağını iddia etmekteydi. Dinin gerilemesi, dünyaya uyum, toplumun dinle ilgisini kesmesi, inançların yerlerini kurumlara bırakması, kutsallıktan uzaklaşma ve kutsal toplumdan seküler topluma geçiş (Köse, 2014: 14-15) bu çizgide izlenecek sırayı anlatıyordu. Sekülerleşme paradigmasının sekülerliği "modernleşme ile birlikte hem toplumsal seviyede hem de bireyin zihninde (bilincinde) dinin gerileyeceği" (Berger, 2014: 42) şeklinde başlayan bir süreçle başlatıp nihayetinde Tanrı'nın ölüm ilanını vermeye kadar götürmesi, karşı paradigmayı da doğrudan şekillendirmiş görünüyor. Bir tarafta dünyanın lineer bir çizgide dinden 'kurtularak' aydınlığa doğru gideceğini vurgulayan bir tez gelişince karşı tarafın cevabı da "Tanrı'nın İntikamı" (Kepell, 1992) ya da "Kutsalın Dönüşü" (Bell, 2014) kabilinden olmaktadır. Bu durumda sekülerlikle kutsal arasındaki tartışma dinin ölüm kalım savaşı olarak ortaya çıkmaktadır. Yani ya seküler olarak dini gündemden çıkarma ya da dinin gelip seküler olanı gündemden çıkarmasıyla karşı karşıya kalmaktayız.

Bu açık biçimde Batı temelinde yürütülen bir tartışmanın ürünüdür. Taylor'ın belirttiği gibi Batı temelli bir sekülerlik tartışması Tanrı'nın siyasi yönetimden ya da kamusal alandan izole edilmesi değildir, çağımızın sekülerlik anlayışı doğrudan inancın koşullarıyla alakalıdır. Yaşadığımız çağda "sekülerliğe geçiş, başka şeylerin yanı sıra, Tanrı'ya sorgusuz sualsiz ve hatta sorunsuzca inanılan bir toplumdan, bu inancın çeşitli seçeneklerden biri, hem de çoğunlukla zor bir seçenek olarak görüldüğü bir topluma geçmek demektir" (Taylor, 2014: 5). Bu durumun İslam'da sekülerleşmeyi tarif etmediği açıktır ki Taylor da 'şimdilik' şerhini koymak kaydıyla Müslümanların bu durumdan daha uzak olduğunu belirtmektedir. Peki, bu durumun Müslümanlarda olmaması Müslümanların sekülerlikle hiç ilgisi olmadığı anlamına mı gelir? Yani Müslümanlar sekülerleşmezler mi? Onlar için bir sekülerlik tanımı yapılamaz mı? Bu sorular sekülerliğin evrensel bir tanımının olup olmadığıyla ilgilidir ve bu noktada toplumların, kültürlerin kendine özgü olan başka bir deyişle her zaman ve her toplum için evrensel geçerliliği olmayan ve o tarihselliğe özgü bir sekülerlik tanımına ihtiyaç duyulabilir (Göle, 2014b).

Nitekim Gencer de bu tarihselliğe vurguyla Hristiyan temelli sekülerleşmeyle Müslümanların sekülerleşmesini ayırmak gerektiğini belirtmektedir.

> Hristiyanlık örneğinde Batı'da gerçekleşen sekülerleşme, dinin özünden kabuğuna, ruhundan derisine dönüştürülmesi anlamına gelir. Aynen beden örneğinde olduğu gibi dinde ruhu ile derisini birbirine bağlayan, bedeni ayakta tutan iskelet işlevini gören şeriat denen anayasadır. Bunun için Batılı sekülerleşme, Paul'un hikemi (logic) bir evrensellik uğruna Hristiyanlığın iskeleti olan şeriatından arındırmasıyla başlamıştır. Sonunda (Yahudi-Hristiyan) din, tamamıyla kabuğundan ibaret bir semboller sistemi olarak antropolojik bir inceleme nesnesi haline gelmiştir (Gencer, 2010a: 94).

Özetle söylersek Gencer'e (2016: 74) göre Hristiyanlık normatif olarak bizzat dinin kendisinin bir kenara itildiği bir sekülerlikle karşı karşıyadır ve kendisini Katoliklikten uzaklaşarak Protestanlığa yaklaşma şeklinde ifade eder. Oysa İslam'da sekülerlik tartışması normatif düzlemde değil *dindarlıkla, dini algılama ve yaşama biçimiyle* ilgili bir tartışmadır. İslam dinine inananların hiçbirisi Kur'an'ın değişmiş olabileceğine dair en ufak bir kuşku taşımaz. Mesele değişmeden orda duran ilimle, değişme ihtimali olan amel'in birlikteliğinin nasıl sağlanabileceği ya da sağlanamayacağıdır. Geleneğin bilhassa sünnet aracılığıyla koruduğu hususlar amele dökülebilecek midir? Dökülemezse nasıl davranılacak, bu durum nasıl meşrulaştırılacaktır?

Bu tanımı İslami terminoloji ile ifade edersek sekülerleşme (kutsalın emir, yasak ve tavsiyeleri olan) *ilim ile* (kişinin hayat pratikleri olan) *ameller* arasında ayrışmaya tekabül eder. Yani bu ikisinin ya da ikisinden herhangi birinin doğrudan yok olması değildir kastedilen. Bu ikisinin arasında kurulan bağın zayıflaması ya da yok olmasıdır. En azından Türkiye tecrübesinde sekülerleşme, dinin doktriner yönünün eleştirel bir soruşturmaya tabi tutulması değildir. Sekülerleşme yaşanılan hayatla doğrudan ilgilidir ve dini vecibelerin sosyal ve kültürel hayatın kıyılarına, tenhalarına gönderildiği bir bedenselleşmiş varlık formunu öngörür (Mellor & Shilling, 2010b: 204). Ancak ilahi olanın bu dünyaya etki etme gücünün insanları çeşitli angajmanları sebebiyle azalması dinsizleşmek değildir. Dolayısıyla insanların geçmişteki bir döneme göre sekülerleştiği söylenebilir; bu onların dinsizleştiği anlamına gelmez. Sekülerleşme bir şekilde bir dine inandığını beyan eden herkesle ilgili olabilir.

Özellikle Avrupa veya genel olarak Batı dünyası üzerinde yapılan sekülerleşme odaklı çalışmalarda sekülerleşme genelde din ile kurulan ilişkide bazı davranışları gösterip göstermeme üzerinden ölçülmektedir. Örneğin Kiliseye gitmemek bir sekülerleşme belirtisi olarak görülebilmektedir. Berger (2014),

Avrupa'nın aslında sekülerleşmediğini savunurken artış gösteren şeyin dinden uzaklaşmak değil kurumsallaşmış dinden (kiliseden) uzaklaşmak olduğunu savunmaktadır. İnsanlar bireysel düzeyde hala Tanrı inancını korumaktadırlar. "Yani" diyor Berger "din için bir yok olma değil bir yer değiştirme söz konusudur" (Berger, 2014: 50).

Bu türden, Tanrı'ya inanıp inanmama düzlemindeki bir sekülerlik tartışmasının Türkiye için çok anlamlı değildir. Berger aynı çalışmasında İslami hareketin canlanmasından bahsederken sekülerleşme tezlerine karşı en önemli kanıt olarak Türkiye ve Mısır gibi ülkelerde üst sınıfa mensup birçok ailenin kızlarının başörtülü olduğunu göstermektedir. Ancak daha sonra tartışılacağı üzere başörtülü sayısının artması tek başına sekülerleşme olmadığının kanıtı olamaz ya da tersine başörtülü sayısındaki artış tek başına dindarlaşma sayılamaz. Kurumsal düzeyde yapılan değişiklikler, örneğin cami sayısının artışı, dini vakıf ve derneklerin artması gibi hususlar başka coğrafyalarda bir 'kutsalın dönüşü' göstergesi olabilir[17] fakat; Türkiye'de sekülerliğin belirtileri daha çok bireylerin beden temelli yaşamları üzerinden gözetilebilir.

Bu nedenle doğrudan, içkili mekân sayısının azalması, başörtülü sayısının artması, cami yapımlarının hız kazanması, dernek ve vakıf sayısının artışı, umre organizasyonlarına artan ilgi gibi nicel verilerle muhafazakârlaşma/dindarlaşma gibi eğilimleri ölçmek, Avrupalı din sosyologlarının yaptığı gibi kiliseye gidip gitmemeye bakarak ölçülen ya da kiliseye gitmese bile Tanrı inancını taşıdığını belirtenlerin çokluğuyla ölçülen ve sonuçta kutsalın döndüğünü iddia eden araştırmalarla benzerlik gösterir. Örneğin Stark'a göre (2014: 68), bir ülkede Tanrı'ya inandığını belirtenlerin oranı fazla olduğu halde o ülkeye sekülerleşmiş bir ülke demek anlamsızdır. Stark, Tanrı'ya olan inancını beyan etmenin seküler olmamak için yeterli olduğunu düşünmektedir.

---

[17] Amerikalı din sosyoloğu Rodney Stark, Avrupa'nın en seküler ülkesi olarak görünen İzlanda üzerinde yapılmış bir araştırmayı paylaşarak aslında İzlandalıların o kadar da seküler olmadığını anlatmaya çalışıyor. "Kiliseye gitme oranının %2 olduğu ülkede evde din anlayışı yaygındır, vaftiz oranı yüksektir, neredeyse tüm düğünler kilise'de yapılmaktadır, gazetedeki ölüm ilanlarında ruhun ölmüsüzlüğüne inanıldığı anlaşılmaktadır. İzlandalıların %81'i ölümden sonra hayata, %88'i ölümün varlığına inanmaktadır" (Swatos, 1984'ten aktaran: Stark, 2014: 82).

Stark gibi düşünen ve 'kutsalın geri dönüşünü' haber veren sosyolog ya da siyaset bilimcilerin yaklaşımlarıyla (Berger, 2014; Bell, 2014; Kepel, 1992) Türkiye tecrübesine bakıldığında, modernleşme sürecinde sekülerleşme diye bir olguyu tespit etmek oldukça güçtür. Çünkü, Türkiye tecrübesinde Tanrı inancını reddedenlerin sayısı hiçbir zaman dramatik boyutlara ulaşmamıştır. Özellikle devlet dinle münasebetini en katı olduğu dönemlerde bile hep sürdürmüştür, ibadethane, dini dernek vakıf gibi kurumların sayısı 20.yy'ın ikinci yarısından itibaren artarak devam etmiştir. Hatta Kayhan Mutlu Ankara'da üniversite gençliği üzerinde 1978 ve 1991 yıllarını karşılaştıran araştırmasında bu noktada ilginç sonuçlara ulaşmıştır. Mutlu'nun soruları Tanrının varlığı, kıyamet gününe inanç, cennet ve cehenneme inanç gibi doğrudan İslam dininin normatif yapısına ilişkin sorulardan oluşmuştur. Örneğin 1978'de Tanrı'nın varlığına inananlar %54 iken 1991'de %81'dir. Cennet ve cehenneme inananlar 1978'de %36 iken 1991'de %75'tir (Mutlu, 1996). Bu sonuçları dikkat çekici bulan Stark, İslam ülkelerinin en moderni olarak nitelediği ve bir süre 'yarı-resmi dinsizliği' yaşadığını belirttiği Türkiye'nin kutsala doğru hızlı gidişine işaret etmiştir (Stark, 2014: 88).

Tüm bunları insanların bilinçlerinin bir tezahürü olarak kabul edersek eğer sekülerlik bazında bir modernleşme tartışması Türkiye için anlamsız kalır. Çünkü Stark ve Berger gibi din sosyologlarının bakış açısını Türkiye için taşırsak, klasik tabirle %99'u Müslüman olan bir ülkede sekülerleşmeden bahsetmek mümkün olmaz. Bu durumu aşmak için odak noktanın değiştirilmesi gerekir. Türkiye'de ve özellikle İslamcılar üzerine yapılacak sekülerlik araştırmasının nicel verilerle yapılması sağlıklı sonuçlar oluşturmayabilir. Daha önce belirtildiği gibi İslam dünyasında ve özelde Türkiye'de sekülerliğe ilişkin araştırmaların dindarlık biçimlerine odaklanmak suretiyle, bir başka deyişle bilinç-beden düzeyindeki dalgalanmalara bakarak yürütülmesi daha anlamlı görünmektedir.

3.3. Modern Cumhuriyet'in 'Bedenselleşmiş Öznesi'

"Düşüncemiz, anlayışımız *tepeden tırnağa* uygar olacaktır.**"**

Mustafa Kemal Atatürk

Sennet'in işaret ettiği 19. yy'la başlayan kamusal insanın dönüşümünde gündelik izlenimlerin ne kadar önemli olduğunu görmüştük. 19. yy kendinden önceki

dönemlerden farklı olarak gündelik rutin içerisindeki dış görünüşlerin toplumsal etkileşimlerde ne kadar önemli olduğunu göstermişti. 19.yy'la birlikte gelişen, 'inancın materyallerinin anı aşkın değil ana içkin' olduğu anlayışının doğrudan sonucu gündelik hayatın akışında etkileşimleri anlayabilmek için insana ilişkin hiçbir detayın atlanmaması olmuştur. Bu detayların başında bedenin görünüm ve hareketleri gelmekteydi. Simmel ise aynı noktayı başka bir dolayımla vurgulamıştı. Simmel'e göre metropoller taşradaki duygusal ilişkilere bağlı ruhsal hayattan farklı olarak düşünsel temelli bir hayatı işaret etmekteydi. Ruhsal hayat daha derinliklerde işleyerek rutini sağlarken, düşünsel temelli metropol hayatı her an birçok dışsal uyaranla karşı karşıya kalan metropol insanını bu uyaranlar karşısında dikkatli ve temkinli olmaya iten duyulara yöneltmiştir (Simmel, 2009a).

Dış görünüşün aynı zamanda iç dünyaya ilişkin bilgilerin de temeli olabileceğine dair bu anlayış net biçimde Freud'ta da görülür. *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi* adlı kitabında Freud (1996), günlük yaşamdaki hiçbir şeyin önemsiz olmadığını en sıradan konuşmanın, dil sürçmelerinin bile çok derin anlamlar içerebileceğini ifade etmekteydi. Harootunian (2006: 86) bu durumu gündelik olanın, yüzeyde gerçekleşen dışa vurumların alanı olarak yorumluyor ve bilimsel araştırma ve politik müdahalelerin nesnesi haline geleceğini söylüyordu. "Gündelik hayat, olayların, toplumların atıl biçimde deneyimlendiği bir yer değil, bundan böyle toplumların en derin çatışma ve arzu semptomlarının ortaya koyulduğu bir yer olarak görülür" (Harootunian, 2006: 87).

Gündelik yaşam toplumun yapısını işaret edecek temel değerlerin yaygınlık ve meşruluk kazandığı, ideolojinin görünürleştiği ve aslında dönüşümünün toplumun dönüşümüne işaret ettiği bir yaşam alanı halini almıştır (Cantek, 2013: 13). Modern toplumun gündelik olan üzerinden anlaşılması, gözlerin hiçbir detayı atlamadan gündelik etkileşime çevrilmesi, bedenin modern toplumda anlaşılması açısından yepyeni bir aşamayı da işaret etmektedir. Dinamik toplumsal gerçekliğin anlaşılmasında beden ön sıralardadır artık.

Nitekim Cumhuriyet dönemindeki uygulamaların hatırı sayılır bir kısmının gündelik yaşama dönük olduğu görülür. Kişilerin gündelik yaşam üzerindeki tasarruflar sayesinde bir dönüşüm hedeflenmiştir. Ancak bu dönüşüm uzun vadede değil hemen şimdi olmalıdır. Bu nedenle Cumhuriyet'in dönüşümünün söylemi

‘aşamalılık’ değil ‘hız’ üzerinden gelişmiştir. Atatürk’ün Onuncu Yıl Nutku’nda belirttiği ‘az zamanda çok büyük işler yaptık’ ibaresi ya da onuncu yıl marşındaki ‘on yılda on beş milyon genç yarattık’ gibi ifadeler hızın tezahürleri olarak değerlendirilebilir.

Devrimin yapılacak çok işi olduğu için her işin mutlaka hızla yapılması gerekir. Gerçekten de demografi bilimi açısından, sahip olunan genç nüfusun on yıllık bir sürede 15 milyona ulaşması çok önemli bir hız göstergesidir. Aynı zamanda kılık kıyafet, şapka inkılabı, medeni kanun, tekke ve zaviyelerin kapatılması, tevhid-i tedrisat, hilafetin ve saltanatın kaldırılması dâhil olmak üzere bugün dahi üzerinde yoğun tartışmalar yürütülen değişikliklerin hemen hepsi bu kısa dönemin eseridir. Bu dönem Cumhuriyet tarihinin en yoğun dönemidir. Öyle ki bazen bu büyük değişimlerin birkaçı aynı yıl içerisine denk gelmiştir. Sennet’in (2013: 294) belirttiği gibi devrimler zamanı çarpıtır. Olan bitenin iç yüzünü anlamaya analiz etmeye vakit yoktur. Çünkü birazdan başka bir önemli olay daha yaşanacaktır ve oraya odaklanılmalıdır. Bu nedenle yaşanan büyük değişimlerin arka planını incelediğini belirten eserlerin birçoğu tarihsel olarak epeyce sonraya rast gelir. Bu durum sadece sansürle açıklanamaz. Zira yoğunluğun yüksekliği arka plan incelemelerinin titizlik gerektiren mesailerine müsaade etmemektedir.

Olayların iç yüzüne hâkim olunamayacak kadar hızlı akan bir zamanda geriye hâkim olunacak tek yer olarak olayların ve şeylerin dış yüzü kalır. Daha doğrusu en azından görünebilir olduğu için dış görünüş iç yüze göre çok daha odaklanması kolay bir hedef haline gelir. Tarihin bu hızlı akışı içerisinde insanların dışı içinden daha önemli bir hal alır. Dışa yapılacak her yatırım içe yapılacak olan zaman ve maliyet açısından hayli pahalı görünen yatırıma göre oldukça kârlı görünmektedir. Bedenin dışının zamanın hızlı akışına uydurulması içinin uydurulmasından çok daha kolaydır. Değişimin ürettiği anlam kodlarının, değişimin -10. Yıl Nutku ve 10. Yıl Marşı’nda- belirtilen hızına uygun biçimde anlaşılmasının en önemli yolu değişimin görünüşüne bakmak olacaktır.

Bu durum, ülke coğrafyasında ‘demir ağ örmek’ şeklinde görünürken bireysel düzeyde bedenin nasıl göründüğüyle ölçülecektir. Fakat bu durum kimilerine göre bir tehlikeyi, kimilerine göre olması gereken bir şeyi tetikler. Bedenin bir simgesel alana dönüşmesi durumudur bu. Beden kendisi olmaktan çıkıp sürekli olarak kendisinden

başka şeylere gönderme yapacaktır. Devrimin hızlı akışı içerisinde yakalanabilen her şey didik didik edilmektedir. Bedenin dış görünüşü bunun en önemlilerinden birisidir. Artık beden hep göz önündedir. Başka yerlerde bulunamayan anlamların hepsi beden üzerinden tartışılacaktır. Burada yapılan işlerin az zamanda çok büyük olmasının derinlerdeki anlamı daha sonraki yıllarda yapılan çalışmalarla anlaşıldı. Cumhuriyetin hız söyleminin yüzeysellikle itham edilen icraatlarının o kadar da yüzeysel olmadığı sonraları ortaya çıkmıştır. Bedenin dış görünüşü başatlığını korurken bir yandan da özneyi bedenselleştirme faaliyeti tüm hızıyla işlemektedir.

Cumhuriyet yönetimi bedenin yalnızca dışıyla ilgilenen yüzeysel bir dönüşümle yetinmediğini bedenin dışıyla içini milli ve medeni bir bedenselleşmiş özne ideali noktasında birleştiğini göstermiştir. Elias'ın (2013: 214) belirttiği gibi "belirli bir sosyal tabakanın toplumsal gelişiminin şu ya da bu aşamasında sürecin merkezini oluşturması ve başkaları için modeller yaratması, bu modellerin diğer tabakalara yayılması ve onlar tarafından kabul edilmesi için de bütün toplumun buna uygun yapıya ve koşullara sahip olması gerekir."[18] Cumhuriyet çok farklı alanlardaki uygulamalarıyla bu koşulları sağlamanın gayreti içinde olmuştur. Kemalist modernleşme süreci yalnızca akılcılık, örgütsel etkinlik ve rasyonel bürokratizasyon gibi devlet ricaline ilişkin bir proje olmaktan öte modernleşmenin nihai hedefi olarak gördüğü Avrupa'yı modern yapan kültürel boyutları da kapsayıcı biçimde gelişmiştir (Keyder, 2016: 39).

Bütün Cumhuriyet projesinin 'kendi mantığı içerisinde' ne kadar sağlam temellere oturtulmaya çalışıldığının en iyi örneğini tarih ve dil alanındaki çalışmalarla beden terbiyesinin kesiştirilmesinde görebiliyoruz. Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi beden terbiyesinin önemli meşruiyet sağlayıcıları olmuş ve

[18] Elias'ın tespiti Türkiye'nin tecrübesi açısından da önemlidir. Zira Türkiye tecrübesinde tarihsel blok (ordu, bürokrasi ve aydınlardan oluşan yeni yönetici sınıf) denilen tabakanın modeli olduğu bir gelişime işaret eder. Tarihsel blok diğer alanlarda olduğu gibi bedenin yeni biçimi hakkında da yeni bir model önermiş ve kendisi de tatbikçisi olmuştur. Bu açıdan Almanya ve Fransa örnekleriyle benzer bir tecrübeden söz edilebilir. Ancak Almanya'da burjuvanın, Fransa'da aristokrasinin başını çektiği ve daha sonradan bütün bir ulusun karakteri biçimine büründürmeyi başardıkları bir süreç olarak 'uygarlaşma' ile toplumun model olan davranışları alımlamaya uygun yapı ve koşulları henüz barındırmadığı Türkiye deneyiminde farklılık ortaya çıkar. Meselenin kilidi belli bir toplumsal konumu işgal eden kesimin bedensel davranış biçimlerini ulusun genel karakterine dönüştürebilecek şartların olgunlaşıp olgunlaşmadığında çözülecektir.

Türklerin tarihte pek çok sporun yaratıcısı olduğu ve hatta spor kelimesinin esasen Türkçe kökenli olduğu iddia edilmiştir (Akın, 2014: 65). Bu sayede bedeni yalnızca başkasından gördüğünü taklit etmek için değil 'ezeli ve ebedi seciyesini' gerçekleştirmek için işe koşan bir millet tasavvuruyla karşı karşıya kalırız. Nitekim 1935 tarihli Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) Programının Ulusal Eğitim başlıklı beşinci bölümünde fikri olduğu kadar bedeni eğitime de önem verileceği ve temel amacın "ırayı" (milli karakteri) milli tarihin de göstermiş olduğu yüksek mertebelere taşımak olduğu belirtilir.

> Bütün Türk gençliğine şevk ve sıhhatlarını, nefse ve ulusa inanlarını besleyecek ve bütün erginlik şartları ile yurdu korumayı en üstün ödev tanıyan ve onları, bu ödev uğrunda bütün varlıklarını vermeye hazır tutan bir düşünüşle, yetiştirilecektir. Bu ana eğitimin tam sonuç vermesi için Türk gençliğinin, bir yandan düşünme, karar verme ve girişim alma gibi yüksek başarım kuvvetleri geliştirilecek ve öte yandan, gençlik, onu her zorlu iş başarılmasında tek unsur olan sıkı disiplinin etkisi altında çalıştırılacaktır… Okullarda, devlet kurumlarında ve özel kurum ve fabrikalarda bulunanlar, yaşlarına göre, beden eğitimi ile uğraşmak yükümü altına alınacaktır (CHP, 1935: 41-43).
>
> [Halkevleri ve Halkodaları'nın Görevleri] Spor ve Beden Terbiyesi hareketlerini; vücudun güzelleşmesinde, bünyenin sağlamlaşmasında, ahlâk ve karakterin teşekkülünde, vatan ve millet duygularının beslenip gelişmesinde, fedakârlık ve kahramanlık hislerinin yaratılmasında, insancıl düşüncelerin uyanmasında, güzel fikirler kadar, yaratıcı bir vasıta olarak kullanmak (CHP, 1942:7).

İkinci paragrafta görüldüğü üzere tek parti yönetimi bedenin dışı ile içi arasında bir ayrım görmemektedir. Vücudun güzelleşmesi ve bünyenin sağlamlaşması gibi bedenin dışını ilgilendiren bir hususla ahlak ve karakter oluşturma, vatan millet duygularının beslenip gelişmesi gibi içsel bir hususun bedenin spor aracılığıyla terbiyesine bağlanması bunu göstermektedir. Bedenin terbiye edilmesi demek aynı zamanda o terbiyenin içselleştirilmesi de demektir.

Düşünülenin uygulanabilmesi için bunu uygulama kapasitesi olan bir bedenin olması şarttır. Toplumun "yurdu korumayı en üstün ödev tanıyan ve bu ödev uğrunda bütün varlıklarını vermeye hazır tutan bir düşünüşle" yetiştirilme gayesi bedenle bilincin nasıl kaynaştığını daha doğru bir tabirle bedenselleşmiş bir bilincin ve onun taşıyıcısı bedenselleşmiş öznenin öneminin daha o dönemde kavrandığı görülmektedir. Sadece şekle dayalı bir dönüşümün aksine bu gelişmeler, bedenin dışıyla (kılık-kıyafet) ilgili yapılan yoğun ve süratli değişikliklerin altının boş bırakılmak istenmediğini kılık kıyafetiyle, zinde bir vücut sağlığıyla ve tüm bunları bilinç düzeyinde içselleştirmiş fertleriyle ortak bir gayeye adamış bir millet tasarımı karşımızdadır. Bu tasarımda muasır medeniyetin gerektirdiği gibi giyinmiş veya o

kılığa bürünmüş bir vaziyette akşam bir baloya katılmakla ertesi gün fabrikada ya da atölyede ülkesinin geleceği için çalışabilecek zindelikte bir vücuda ve bilince sahip olmak birbirinden farklı şeyler değildir.

Çocuk gelişimi ve eğitimi konusunda Cumhuriyet'in yaptıklarına bakılacak olursa bedenselleşmiş öznenin oluşumu konusunda sürdürülen gayretler daha da iyi anlaşılır. Genç ve sağlıklı nüfusunun büyük bir bölümünü kaybederek savaştan yeni çıkmış olan bir devlet için çocuk yetiştirilmesi hem bir beka sorunu olması hem de milli kalkınmanın gerçekleştirilmesi adına öneme sahiptir. Bu nedenle çocuğun hem sağlık hem de temizlik açısından bedensel bakımına dikkat edilmelidir. Çocukların bedenin dışı açısından temiz ve 'gürbüz' bir görünüme sahip olması ile bedenin içi açısından sağlıklı olması medeniyet ve ilerlemenin bir gereğidir (Öztan, 2013: 128-144). Daha çocukluktan itibaren insanların bedenlerinin dışlarıyla içlerinin, beden ve zihnin bir bütün olduğu fikri oluşturulmaya çalışılmaktadır. İdeal insan bu birliktelikten doğacaktır. Dönemin çocuk dergilerinin önemli bir düsturunun 'sağlam kafanın sağlam vücutta bulunur' vecizesinin olması bu durumun önemli bir göstergesidir.

Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra yatırım yapılan önemli çalışma alanlarından birisi olan antropoloji de milli bir bedenselleşmiş bilinç için önemli açılımlar sağlamıştır. Klasik tarih yazıcılığı yerine antropoloji ve arkeolojiyi öne çıkartan Cumhuriyet, bu iki disiplini bedenler açısından verimli biçimde kullanmıştır. Her yönüyle medeni olmanın hedef seçildiği bir devirde Türk Tarih Tezi medeniyetin kaynağının zaten Türkler olduğunu 'ispatlamıştı'. Bu nedenle medeni olmak bir taklit olmaktan öte emaneti geri almak gibiydi. Bu noktada ırk çalışmalarına dayanarak da Türklerin bugün medeni dünyanın kurucusu 'Beyaz Irk'a mensup oldukları ıspatlanmaya çalışılmıştı. "Türklerin cildinin nadiren esmer olduğu, burunlarının düz olduğu, gözlerin orta ve açık renkli olduğu" belirtilerek bedenen de medeni dünyanın bir parçası olduğu vurgulanıyordu (Aydın, 2011: 348-362). Zihniyet olarak medenileşmenin bedensel temelleri böylece sağlanmış oluyordu. Bütün bu çalışmaların ders kitapları aracılığıyla ülke sathına yayılması bedenselleşmiş bir öznenin oluşumunun önemli bir safhasını oluşturmaktaydı.

Cumhuriyet döneminde gündelik hayatın detaylarını düzenleme konusunda atılan önemli adımlardan birisi adab-ı muaşeret kitaplarının yazılması olmuştur. Hem

genel prensipler hem de prensiplere ilişkin uygulamaları içermesi nedeniyle bu kitaplar beden yönetimi konusunda önemli kaynaklardır. Adab-ı muaşeret kitapları modern bedenselleşmiş öznenin en önemli tasarımcılarındandır. Milli ve medeni değerleri bedenlerde içselleştirmeyi amaçlayan bu kitaplar bir yandan dış görünüşü, diğer yandan da bedenin içini millilik ve medenilik prensiplerince tarif etmeye çalışır. Dış görünüşte medeniliği aşırıya ve gösterişe kaçmadan taşırken bir yandan da bedenin içsel arzularını dizginlemeyi, milli seciyeye uygun bir ahlakı salık vererek iç ve dış bütünleşmesini sağlamaya çalışır. O dönemde yayımlanmış adab-ı muaşeret kitapları bu durumla ilgili çok zengin örnekler sunmaktadır (Ural, 2008). Bu kitaplar açıkça göstermektedir ki bedensel sınırları 'iyi' çizilmiş bir modernliğin yeni insanı daha ileriye taşıyacağına canı gönülden inanılmaktadır.

Bu bağlamda Cumhuriyet'in, bedeni 'geleneğin tozlu örtüsünden' sonsuz biçimde özgürleştirdiği söylemi pek gerçekçi değildir. Yeri gelip medeni olanın milli kıstasına uymadığı zamanlarda frenleme vazifesi görecek mekanizmalar geliştirilmiştir. Özellikle 1940'lı yıllarla birlikte Atatürk'ün ölümü, II. Dünya Savaşı'nın Batı eliyle bütün dünyaya getirdiği yıkım gibi etkenler, Türkiye'de Batı'nın ve Batı değerlerinin önceye göre daha sorgulanır hale getirmiştir. Batı'nın 'ekonomizm' mantığının zihinlerde yarattığı tahribat ve dünyadaki büyük yıkım hem dönemin muhafazakârlarınca hem de modernistlerince eleştirilen bir noktadır. Modernizmin sosyalizm ya da liberalizm gibi iki farklı uçtan insanlığa zarar verdiği iddia edilen siyasi ve felsefi hareketlerle özdeşleştirilmeye başlanması kuşkuların ve eleştirilerin artmasına neden olmuştur (Cantek, 2013: 62). Örneğin Cantek, aşırı taklitçi bir Batılılaşmanın kadınlar üzerindeki etkisinin 1940'lı yıllardaki bir gazete köşesinden nasıl eleştirildiğini aktarıyor:

> Dün gömlek düğmesi diken parmakların çoğu bugün radyo düğmesi ayarlıyor. Sedef tırnakların üzerine yüksük yerine kızıl boya sıvandı… Henüz eller iğne tutacak çağa gelmeden ayaklar, bacaklar dans figürlerinin en oynaklarına alışmış bulunuyor… Manikürle pedikür on parmağın marifetini yirmiye çıkardı (Aktaran Cantek, 2013: 79).

Bedeni sadece dışıyla değil hem içiyle hem dışıyla başka bir deyişle hem zihni hem bedeni birbirine ayrılmayacak derecede kenetlediği bu noktada Kemalist modernleşmeyi sadece şekli ve yüzeysel modernleşme olarak tarif ederken daha dikkatli olmak gerekiyor. Çünkü o dönemde başta yöneticiler olmak üzere bütün kadro biliyordu ki mesele sadece insanın dışını değiştirip bırakmak değildir. O

nedenle bedene ilişkin değişmelerin sadece kılık kıyafette değil, antropolojiye ilişkin çalışmalarla, adab-ı muaşeret kitaplarıyla, beden terbiyesi ve spora ilişkin uygulamalarla desteklendiği görülür. Sözün kısası Cumhuriyet, İslam'ın bedenselleşmiş öznesinin karşısına kendi bedenselleşmiş öznesini oluşturma niyetindedir. Bunda da başarılı olduğu söylenebilir.

Kemalist modernleşmeyi eleştirmekle onu başarısız bulmak arasındaki farkı ayırt etmek gerekir. Ona karşı eleştirilerde bulunmak onun temelli başarısız bir proje olduğu anlamına gelmez. Çalışmanın konusu olması hasebiyle sadece gündelik hayatta beden etrafında dönen pratiklere bile bakıldığında bu projenin kendi amaçları doğrultusunda başarılı olduğu söylenebilir. Üstelik Osmanlı'dan itibaren bunu sadece devlet eliyle "zorla" değil "teşvik etme" ve "göz yumma" gibi (Belge, 1983: 841) özneye daha çok hareket alanı tanıyarak içselleşmenin gerçekleşmesini uman bir stratejiyle yapmıştır. Örneğin Cumhuriyet Dönemi'nde erkeklerin giyimine ilişkin bağlayıcı kararlar alınırken kadınların kıyafetine ilişkin bir kanun çıkarılmamıştır. Atatürk çeşitli konuşmalarında teşvik edici bir tavır sergilemiştir. Bunu da İslam dininin kadın ve erkeği eş tuttuğunu, örtünmenin kadını hayattan ayırmaya yönelik olmadığını kitlelere anlatma yoluyla yapmıştır. Ölçü ise "ne o kadar kapalı ne o kadar açık olmamak" ve "edebe aykırı olmayacak şekilde" basit olmasıdır (Aktaş, 2006: 159-160). Erkeklere yönelik olan Şapka Kanunu ise resmi görevlilerle sınırlı iken erkek vatandaşların şapka giymesi zorunlu tutulmamış ancak şapkadan başka başlık takılması yasaklanmıştır. 'Sivil' kadınların ve erkeklerin zorla giydirilmesinden ziyade onların bedenselleşmiş özne olmaları rejimin temel tercihi olmuştur.

İslamcılar arasında modernleşmenin sadece bedenin dış yüzeyinde kalmadığı, bu değişimin içe sirayet ettiğini fark edenler de olmuştur ve bu kişiler hâlihazırda Türkiye İslamcılığı içerisinde modernliğin en önemli karşıtları konumundadırlar. Bunlardan birisi olan Abdurrahman Arslan 1990'lı yıllardaki bir yazısında Batılı giyim tarzı olarak kot pantolonu eleştirmişti. Fakat Arslan'ın eleştirisi sadece kot pantolonun Batı sembolü olmasına değildir. Gündelik hayatın her anında hatta ibadetler esnasında da giyilen kot pantolon İslam'ın bedenselleşmiş özne pratiğine de zarar vermektedir. Arslan'a göre kot pantolon darlığı nedeniyle namaz esnasında bedenin hareketlerini kısıtlayarak ve zorlaştırarak insanı aceleye sevk etmektedir.

Böylece namazın sükûnetini bozmakta ve insanın iç dünyasına olan etkisini azaltmaktadır (Aktaran: Çınar, 2005). Arslan'ın örneği çok önemlidir. Çünkü anlattığı şey tam olarak kot pantolon aracılığıyla bedenin içiyle dışının bağlantısının kopmasıdır. Bir başka deyişle 'İslami' bedenselleşmiş öznenin modern *habitus* tarafından tahribata uğratılmasıdır.

Bütün modernleşme biçimleri kendisini önceki toplum yapısından farklılaştırarak ilerler. Kemalist modernleşme de bu noktada bir istisna değildir. Onun kendisini önceki toplum yapısından farklılaştırdığı ve esas iddialı olduğu nokta neresidir, sorusuna verilebilecek cevap ise şüphesiz en genel anlamıyla kültürdür. 'İmtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış bir kitle' olma idealiyle dikey (zamansal anlamda önceki toplumsal yapıyla) ve yatay (şimdiki zamandaki toplumsal yapı) eksendeki farklılaşmanın ölçütünün sınıf olmayacağının deklare edilmesi, ekonomi temelli bir eşitsizlikten çok kültürel temelli bir 'eş değersizliğin' (Zijderveld, 2007: 123) temel ayrım noktasını oluşturacağını işaret etmektedir. Bir başka deyişle Marksist (sınıf) temelli bir ayrım yerine Weberyen (statü) bir farklılaşmanın ön planda olduğu söylenebilir. Sınıfın belirlediği objektif toplumsal konum yerine sübjektif kültürel tüketim (yaşam tarzına ilişkin tercihler de denilebilir) temelli ayrım kendisini bedene ilişkin pratiklerde var eder. Kültürel bir eş değersizlik kendisini en çok kılık-kıyafete dönük tercihlerde, bedenin gündelik yaşamdaki görünümlerinde ve pratiklerinde belli eder. Bedensel görünüm ve pratikler toplumsal farklılaşmanın ve toplumsal düzenin en önemli göstergesi haline dönüşür. Daha açık bir tabirle Cumhuriyet için bedensel tercihlere dayalı ayrım, üst ya da alt sınıfa dayalı ayrıma oranla çok daha önemlidir. Bu nedenle de Cumhuriyet tarihi boyunca toplumsal gerilimler sınıfsal temelli olmaktan çok kültürel tercihlere dayalı gerilimlerle belirginleşmiştir. Yaşam tarzları arasındaki bu gerilim çoğu zaman siyasi tercihlerin ve gerilimlerin de en önemli sebebi olmuştur. Örneğin 1970'lerde MNP siyasal iktidara erişimin kapitalist seçkinlerin tekelinde olmadığını göstererek Anadolu'daki küçük burjuvazinin ekonomik çıkarlarını temsil edebilmiş, bu da oluşması mümkün sınıfsal gerilimleri yumuşatmıştır. Fakat bu durum sınıfsal gerilimler dâhil olmak üzere farklılıkların 'kültürel farklar' çerçevesinde ifade edilmesine de kapı aralamıştır (White, 2012: 203). Böylece yukarıda ifade edildiği gibi en genel anlamıyla 'bedenler' gündemin bir numaralı maddesi durumuna gelmektedir.

Kültürel tercihlerin ne yönde olacağı konusu şüphesiz bu tercihlerin temel belirleyicisi olan dinin etkin olduğu geleneksel toplumda din ile oluşabilecek yeni gerilimlerin habercisidir. Dinin toptan elimine edilemeyeceğinin farkında olan yöneticiler dinle hemhal olmuş kültürel alanın oluşumunu tayin etmek için kendilerini bir dizi seçimler yapmak zorunda hissettiler. Osmanlı'dan devlet kurumlarının büyük kısmını miras alırken pek itirazcı olmayan yöneticiler (Mardin, 2016), kültürel mirasın devralınmasında oldukça seçici davranmaktaydılar. İslam'ın bütün kamusal görünümlerini ortadan kaldırma yoluna giderek kadın ve erkekler için bir dizi yasaklamaya gidilmiştir. İslam'ın erkekler açısından kamusal alanda görünürlüğüne ilişkin yasaklı olmayan iki istisna Diyanet İşleri Başkanı ve imamlardır. Bunlar da resmi görevler icabı sarık takabileceklerdir. Devlet, kamusal alanda sadece devlet kontrolünde olmak şartıyla -ki her iki kesim de zaten devlet memurudur- İslam'ın görünürlüğüne izin vermiştir. Bu durum Türkiye'de devlet din ilişkilerinin düzenlenme biçimini yansıtan en iyi örneklerinden birisidir.

Bunun dışında kalan alanda Osmanlı kültürel mirasın hangi kısmının alınıp hangisinin alınmayacağı aslında İslam'ın vaz ettikleri arasında bir tercih yapmak demekti (Subaşı, 2004). Devlet elitleri için kutsal olmadığı halde sonradan kutsallaştırılmış olarak gördükleri geleneği tasfiye etmek temel tercih oldu. Gerçek İslam'a dönüş parolasıyla gerçekleşen bu tercih, Müslüman'ın yaşam tarzını belirleyen sünnetleri ve diğer uygulamaları kuşaktan kuşağa aktaran gelenekle birlikte geleneğin yuvalandığı kurumları toptan tasfiye etmek şeklinde tezahür etti. 'Kutsallaştırılmış gelenekten kurtulma' (Berkes, 2004) şeklindeki laiklik iddiası aslında sünnetin belirlediği yaşam tarzlarını tasfiye etmek demekti. Zira 'kutsallaştırılmış' yaftasıyla sonradan inşa edilmişliğine vurgu yapılan ve insanların omuzunda 'büyük ve gereksiz' bir yük olarak görülen geleneklerin önemli bir kısmı 'kutsallaştırılmış' değil sünnetin taşıyıcısı olması nedeniyle gerçekten kutsaldı. Bu yeni durumda İslam'ın yeni ve Protestan yorumu dinin devletle ilişkisini yeniden tanımlıyordu. Devletin sahibi din iken artık devlet dinin sahibi konumuna gelmektedir. Çünkü yeni anlayış mevcut yorumları hurafe olarak görüp tasfiye ettiği için devlete, İslam'ı istediği gibi yorumlama ve bir tür devlet İslam'ı oluşturma şansı tanımıştı.

Bu yeni yorumlama biçimleri temel çatışmanın, ortadan kaldırılmak istenen

geleneğin görünüş ve pratikleri düzleminde taşıyıcısı olan beden etrafında kümelenmesini getirmiştir. Cumhuriyet'e gelinceye kadar pek çok geleneksel ya da İslami uygulama çeşitli yorum mekanizmaları vasıtasıyla temel prensiplere sadık kalınarak aslına uygun biçimde 'modernize' edilmiştir. Ancak İslam'ın geçmişten beri kurduğu bedenselleşmiş özne yapısının modernize edilmeye çalışılması gibi bir durum çok büyük gerilimlere yol açmıştır. Cumhuriyet döneminin pek çok uygulaması cumhuriyetin sınırlarını kendi tanımladığı bir din anlayışı içine sığdırılabilmiştir. Ancak bedene ilişkin getirilen yeni uygulamaların sığdırılabileceği bir din biçimi elde yoktur. İslam'ın sünnet yoluyla asırlar boyunca aktardığı bedenselleşmiş özne yapısının bozulmasının zorluğu Cumhuriyet idaresi önüne en önemli problemlerden birisi olarak çıkmıştır. Dolayısıyla İslami hareketin/İslamcılığın toplumsal yaşamda modern devletle olan anlaşmazlığı en çok hafta tatilinin cuma değil pazar olması ya da ölçü birimi olarak arşın/endaze değil metre/kilo kullanılması üzerine değil bedensel görünüm ve pratikler üzerinden oluşmuştur.

İslam'ın ve modernliğin her ikisinin de ortak yönünün bir *habitus* oluşturmak olduğu görülüyor. Her ikisi de bunu büyük ölçüde kendisinden önceki dönemi reddederek ya da dönüştürerek yapmıştır. İslam, cahiliye döneminin; Cumhuriyet ise İslam'ın gelenekselleştirdiği bedensel pratiklerden hitap ettiği toplumu arındırmak niyetinde olmuştur. Bu iki *habitus* arasındaki temel fark ise birisinin öte dünya kaynaklı iken diğerinin kaynağının bu dünyanın maddi koşulları olmasıdır. Bu nedenle birisine *dini habitus* diğerine modern *habitus* diyebiliriz. Ancak literatürde *modern habitus* diye bir adlandırmanın olmadığını belirtelim. Çünkü *habitus* sosyolojide kullanıldığı anlamıyla zaten modern bir kavramdır. Bu nedenle 'modern habitus' aslına bakılırsa totolojik bir tamlamadır. Ancak onu *dini habitus*'tan bir şekilde ayırmak gereklidir. Böyle bir adlandırmanın en önemli sebebi *habitus*'un kaynaklandığı temel zeminin tamamen farklı olmasıdır. Bu aradaki fark (maddi dünya-öte dünya farkı) söz gelimi farklı toplumsal sınıflara dâhil olmaktan çok daha öte bir durumdur. Maddi dünyadan kaynaklı bir *habitus* tanımı, her biri bu maddi dünyadaki toplumsal uzamda farklı toplumsal konumlar işgal eden iki *habitus*'un farkıdır. Konumların yakınlaşması habitus'lar arasındaki mesafeyi daraltma ihtimalini artırarak çatışma ihtimalini azaltabilir. Ancak kaynağı maddi dünyada

olmayan bir *habitus*'la bu dünyada olan bir *habitus*'un birbirine yaklaşma ihtimali bu dünyadaki *habitus*'larınkine göre çok daha azdır ve bu durum büyük çatışmalara gebedir. İslamcı çizgidekilerin yaptığı, bedenselleşmiş özne aracılığıyla iman-amel/ inanç-yaşam bağını sabit tutarak kendi [dini] *habitus*'unu yeniden üretmek iken Kemalist modernleşmenin yaptığı ise kendi bedenselleşmiş öznesini kurmak ve böylece kendi yaşam-inanç birlikteliğini kurmaktır.

3.4. Modern Türk Romanında Beden Anlatısı

Edebiyatın toplumsal olanla ilişkisi ortaya çıkışından beri dillendirilmiştir. Hatta romanın ortaya çıkışı bile yeni bir toplumsal sınıf olan Burjuvaziyle özdeşleştirilmiş ve romanın Burjuvazinin anlatısı olduğu söylenmiştir (Kahraman, 2014). Roman, burjuvazinin yaşamına tanıklık eden, onu yansıtan bir tür olmuşsa da neticede "edebiyat salt hayatı (toplumsalı) yansıtmaz, onu anlatmaz, edebiyat aynı zamanda bir yaşam tarzı da önerir, yaşam tarzlarını biçimlendirir. Edebiyat bu anlamda ahlaki ve siyasi bir yön de içermektedir. Hatta edebiyatın ahlak ve siyasete (dünya görüşü/bakış açısı) içkin olduğu rahatlıkla söylenebilir" (Alver, 2004: 378). Hele ki siyasal modernleşmenin tarihsel sürece hâkim olduğu toplumlarda edebiyatın bu misyonu daha da ön plana çıkar. Bir siyasal modernleşme örneği olan Türkiye'de edebiyat bir yaşam tarzı önerme, başka bir tarzı reddetme gibi tasarruflarla birlikte gelişmiştir. Bu durumun örneği olabilecek yüzlercesi vakidir. Ancak burada en bilinenleriyle sınırlanılmıştır.

Söz gelimi Reşat Nuri Güntekin'in *Çalıkuşu* romanı 1922 yılında kitap olarak basılır ve 1928'e kadar dört baskı yapar. Fakat ilerleyen baskılarda romanda birtakım değişiklikler olmaya başlar. Örneğin 1928 baskısının beşinci sayfasında yer alan aşağıdaki satırlar bir süre sonra romandan çıkarılır (Özalp, 1999: 33):

> Çok tuhaf … Bu çarşafta garip hassalar var. Kadını yalnız daha güzel göstermekle kalmıyor… ona dediğiniz gibi mahzun bir ciddiyet veriyor.

Romanın ilk baskılarında çarşafa ilişkin olumlayıcı ifadelerin yıllar içinde silinmesi nedendir? İkincisi bunun romanlar üzerinde yapılması nedendir? Bu iki soruya verilecek cevap Türkiye'de edebiyat ile bedenin bir şekilde yakından ilişkili kılmaktadır. Birincisi bedenin neliğinin nasıllığının kitlelere aktarımı önemsenmektedir. İkincisi bunun edebiyat vasıtasıyla anlatılması önemsenmektedir.

Dolayısıyla edebiyat bedene ilişkin tasarrufların aracısı haline dönüşebilmektedir.

Edebiyat metinlerinde yer alan bedenin incelenmesi düşüncesi edebiyatın sosyolojik imkânlarının sunduğu bir hareket alanı ve cesaretle birlikte özellikle Türk modernleşmesi özelinde edebiyatın öncülüğü fikrine referansla açıklanabilir. Aksi takdirde bir edebi eser, konusu en genel anlamda insan olması nedeniyle elbette insan bedeninden bahsedecektir. Edebi eserlerde imgenin gücü ve yazarın hayal gücünün oluşturduğu güç anlatılarda büyük bir hareket alanı sunar. Beden bu noktada yazarlar ve şairler açısından önemli bir çıkış noktasıdır. Ona ilişkin tasvirler yazarın yaratıcı dehasının en önemli göstergelerinden sayılır. Örneğin Tanpınar'ın *Sahnenin Dışındakiler* romanında kahramanlardan birisi olan Kudret Bey'in burnu ile ilgili tarifi bir edibin tasvir konusunda bir organdan hareketle ulaşabileceği noktayı göstermesi açısından önemlidir:

> Kudret Beyin kaşlarının arasından bir küçük kabarıkla başlayan ve gittikçe artan bir hırs ve iştiha ve üstünlük iddiasıyla çehresini evvela iki ayrı kısma ayıran -mütevazı bir burun daima birleştirir- ve sonrada sanki bu ikiliğe dayanarak bu çehrede mutlak bir hüküm süren bu burun, dudakların üstünde küt, bütün hayata ve her nevi yaşama isteğine dargın bir veto gibi birden bire biterdi. Onun, Kudret Bey'in dudakları üzerindeki asılışını görüp de dostumuza acımamak mümkün değildi. Sanki "Ben varken sizin konuşmanıza lüzum yoktur…" der gibiydi… Kudret Bey okuyucularımızın anladığı gibi idealist bir insandı; burnu ise inadına realist, hatta daha büyük bir ihtimalle existentialiste bir burundu. Evet, bunu yanılmamızdan korkmayarak iddia edebiliriz ki bu burun existentialiste bir burundu. Çünkü existence, yani varlık başlangıcından beri mevcut olan bir şeydi (Tanpınar, 2011: 93).

Bu çalışmanın iddiası, edebi eserin estetikle örülmüş, kendi yapısından kaynaklanan motivasyonları kabul etmekle birlikte Türk romanının insan bedenini konu alırken estetik kaygıların ötesine geçerek toplumsal ilişkiler ağının içinde filizlenen bir beden imgesine ulaştığıdır. Böylece Türk romanında anlatıların önemli bir kısmında yer alan insan bedeni yazarın sanatsal yeteneğinin bir ifadesi olmaktan öte anlamlar ifade eder olmuştur. Bir karşılaştırma fırsatı vermesi açısından yine Tanpınar'ın *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* adlı romanının kahramanı Hayri İrdal'ın kendisine hediye edilen birtakım elbise ile ilgili Cumhuriyet devrimlerine ironik bir göndermeyle yapılan değerlendirmelerine bakmak yerinde olacaktır. Bu değerlendirmelerin az önceki paragrafta yapılan tasvirden farkı aslında sosyoloji çalışmalarının bedene yönelişinde nerelere odaklanması gerektiğine ilişkin ipuçları sunar.

> İkinci elbiseyi bana enstitümüzün ilk kuruluş günlerinde o zamanki kıyafetimle

> müesseseye gelemeyeceğimi düşünen Halit Ayarcı hediye etmişti. Sırtıma daha ilk geçirdiğim günde bütün varlığımın değiştiğini gördüm. Birdenbire ufkum, görüş zaviyem genişledi. Hayatı onun gibi bir bütün olarak mütalaaya alıştım. Değişme, koordinasyon, çalışmanın tanzimi, zihniyet değişikliği, üst düşünce, ilmi zihniyet gibi tabirler konuşmaya, kendi isteksizliğime "zaruret", "imkânsızlık" gibi adlar koymaya, ciddiliğinden kendim de ürktüğüm hükümler vermeğe başladım… Bir kelime ile onun cesareti ve icat kudreti bana aşılanmış gibiydi (Tanpınar, 2004: 16-17).

Bu genel çerçeveden sonra romanın Türkiye'deki gelişim seyri içerisinde beden meselesinin işgal ettiği konumu anlayabilmek açısından bazı örneklere değinmekte yarar var. Türk romanında beden konusu, romanın Türkiye'de ortaya çıkışıyla birlikte gündemdeki yerini almıştır. Romanın ortaya çıkışıyla birlikte en önemli tema aşırı Batılılaşmış züppeler olan üst sınıf erkeklerin durumudur. En önemli özelliklerinden birisinin gösterişçi tüketim ve dış görünüşe düşkünlük (Alver, 2013: 311) olan züppe tipi ilk romanlarda da bu halleriyle belirmiş ve pek çok kültürel araştırmanın konusu olmuştur. Kamuoyu aşırı Batılılaşmanın oluşturduğu bu yeni tipi romanlar aracılığıyla tanımıştır. Ahmet Mithat'ın *Müşahedat* romanındaki meşhur Beyoğlu[19] tarifiyle özdeşleşen Beyoğlu'nun bu müdavimleri kendilerini toplumda öncelikle dış görünüşleriyle belli ederler. Alafranga züppelerin bütün acayiplikleri öncelikle bedenlerinden okunur. Felatun (*Felatun Bey ile Rakım Efendi*) , Bihruz (*Araba Sevdası*), Meftun (*Şıpsevdi*) ve onların Cumhuriyet dönemindeki Seniha (*Kiralık Konak*), Behiç (*Sözde Kızlar*) gibi halefleri gösterişçi tüketime kapılmış kişiler olarak kendi bedenlerine düşkünlükleriyle bilinirler (Alver, 2012). Ahmet Hikmet Müfütoğlu'nun *Yeğenim* adlı hikâyesi bu züppe tipinin bedenine düşkünlüğünün en iyi örneklerinden birisini veriyor:

> Nihayet, bir sabah yeğenimi karşımda gördüm: Yakalığı bir mermer kuyu çemberi gibi gırtlağına sarılmış; uzun, kıvrık saçları kalıpsız fesinin altında, rüzgâra tutulmuş hindi tüyleri gibi tersine dönmüş; yeni doğan bir çocuğa şilte olabilecek kadar kocaman bir plastron boyunbağını göğsüne takmış... Karşımda boyun kırdı; öptürmek alışkanlığıyla ben elimi uzatırken, o da kımıldamadan dudaklarını bana uzattı; ikimiz de ne yapacağımızı birden anlayamadık. Benim elim muallakta (havada) kaldı. Nihayet, boynuma sarılarak laubalîyane, tekrar tekrar öptü. Öpülmeyen zavallı elimden mahcup oldum. Naçar geri çektim... Bu sırada dizlerinden aşağı inen redingotunun arka cebinden bir beyaz mendil çıkarırken parmaklarında allı, yeşilli, mavili birçok sahte, kaba yüzüklerin benimle eğlenir gibi sırıttıklarına dikkat ettim... Mendiliyle bir tuhaf tarzda burnunu, dudaklarını sildi... Bizim Hacı Bacı'nın bunca senelik devşirimine

[19] "Şu Beyoğlu ne yaman memlekettir. Avrupa romancıları Paris'e göz dikmişlerdir ama bizim Beyoğlu, birçok cihetlerce Paris'ten de yamandır. Hangi tarafına bakılsa bir roman görülür. Hangi adama tesadüf edilse, mutlaka bir romana taalluku vardır" (Ahmet Mitahat – Müşahedat Romanı).

> muhalif bir devşirme icat ile mendili ortasından büzdü, büktü, sardı. (Taklidini yaparak) mindere kendisini attı. Hacıyatmaz gibi sallandı, sallandı, sonra dimdik kalktı... Bizim yeğen, bizim yeğenlikten çıkmış da acebülacaib bir makine şekline girmiş. [20]

Tanzimat romanının tüm anlatısı, yazarların tüm derdi roman kahramanlarının bedenine sıkıştırılmış gibidir. Roman kahramanlarının aşırı Batılılaşmış tutumu en iyi bedenlerinden anlaşılır. Sadece Batılı gibi giyinmekle kalmazlar; saç, sakal ve bıyıklarını, ellerini, parmaklarını da çeşitli müdahalelerle değiştirirler. Bedensel hareketleri de (oturma, yatma, tokalaşma, el öpme, selamlaşma) yaşadıkları değişimin en önemli işaretidir. Bu işaretler kimliğin tamamlayıcısı olmaktan ziyade kimliğin ta kendisidir.

Cumhuriyet dönemi romanlarında da bedenin önemi artarak devam eder. Köklü bir yaşam tarzı değişimi için seferberlik başlatan Cumhuriyet'in en önemli yardımcıları bu değişimi bedenden başlatmanın önemini iyi bilen roman yazarlarıdır. Reşat Nuri için 'dinciler' her şeyden önce suretleriyle yaydıkları olumsuzluklarından ötürü bir an evvel elimine edilmesi gereken insanlardır.

> Bu meydanın etrafında; birbirinin yanından üstünden arkasından bakan sıkışık, bir traşlı baş kümesi… Çeşit çeşit yüzler… Kimi açlıktan, kimi beden sefaletinden yıpranmış, yeşilimsi bir renk bağlamış, kimi damızlık boğalar gibi kaygısızlıktan, gamsız kasavetsiz yiyip içip uyumaktan cilalanmış gibi parlak kırmızı… Dar, geriye kaçmış, ileriye fırlamış biçimsiz alınlar, enfiyeden delikleri büyümüş biçim biçim burunlar. Fakat hepsinde kenarları traşlı çember sakallar, bu sahneyi zekâdan değil, hırs ve iştihadan gelen bir parıltı ile seyreden gözler, hazzından soluyor gibi açılmış ağızlar (Güntekin, t.y.: 24).

Burada da görüldüğü gibi "Hoca" tipi hastalıklı bir beden yapısına sahiptir. Buna karşın *Yeşil Gece* romanında olumlu tarafı temsil eden kişilerin bedensel özellikleri pek tasvir edilmez. Romanın bütün yoğunluğu karşı taraf üzerinedir. Aslında roman kahramanı Şahin Efendi'nin bedeni de idealize edilmiş kusursuz bir beden değildir hatta yüzünde çirkinlik alameti sayılabilecek kusurlar da taşır; fakat ilginç olanı bu türden kusurların karşı taraf için telafi edilemez bir kötülük kaynağı olarak tarif edilirken Şahin Efendi'de bir şekilde olumlu yöne çekilebiliyor olmasıdır. Onun sureti hakkında arkadaşının yorumları bu noktada ilginçtir:

> Namusum hakkı için sen zannettiğim kadar çirkin değilsin… Gerçi vech-i dilaranı süsleyen çiçek bozukları meşin asker kunduraları tabanına çakılmış nalçalara benziyor,

---

[20] (http://www.ekultursanat.com/hikaye/eser-665-Yegenim-Ahmet-Hikmet-Muftuoglu. (Erişim Tarihi: 27.08.2016)

> seyrek sakalın bu simaya başka bir letafet veriyor, ama gözlerin ve ağzın billahi bütün bu münasebetsizlikleri kaybediyor (Güntekin, t.y.: 148).

Romanda, sarık üzerine konduğu kafaları sadece fiziksel olarak değil zihinsel olarak da etkiler. Sarık, vücudun düşünme, ilerleme, aydınlanmadan sorumlu olan organını sadece örtmez adeta kuşatır. Bu nedenle Şahin Efendi, öncelikle kendisini sarıktan kurtararak aydınlanmıştır. Daha sonraki hedefi ise kasabadaki çocukların kafalarını ve dolayısıyla zihinlerini sarıktan kurtarmaktır. Babasının medreseye gitmesini isteyerek başına sarık geçirdiği küçük bir çocuk şöyle anlatılır: "Küçük Bedri başına sarığı sarar sarmaz, vücudu küçülmüş, yüzü ihtiyarlamış gibi görünmeye başlamıştır" (s. 116).

Yakup Kadri için köylüler sadece cehalet ve savaşa kayıtsızlıklarından dolayı değil bedenen de iflah olmaz bir eksiklikle malul oldukları için olan biteni, kendi iyiliği için yapılanları anlamaz, anlayamaz. *Yaban* romanının kahramanı Ahmet Celal'in gözünde köyün umumi manzarası şu şekildedir:

> Mehmet Ali'nin anası enikonu topallıyor. Salih Ağa'nın oğullarından biri kamburdur. Bekir Çavuş'un kızı Zehra kördür. Ben görmedim, fakat Mehmet Ali'nin söylediğine göre muhtarın karısını, adı bilinmeyen bir illet sekiz yıldan beri öyle bir evirip kıvırmış, o kadar karmakarışık bir hale sokmuş ki, bacaklarını kollarından, kollarını bacaklarından ayırmanın imkânı yokmuş. Bütün vücudunda canlı yalnız bir yeri kalmış... Bunlardan başka köyün iki meczubu, bir cücesi vardır. Şimdi, düşünün, bu illet ve sakatlık yuvasında ben kendimi nasıl gösterebilirim? (Karaosmanoğlu, 2004: 19).
>
> Şimdi ne görüyorum? Anadolu... Düşmana akıl öğreten müftülerin, düşmana yol gösteren köy ağalarının, her gelen gasıpla bir olup komşusunun malını talan eden kasaba eşrafının, asker kaçağını koynunda saklayan zinacı kadınların, frengiden burnu çökmüş sahte sofuların, cami avlusunda oğlan kovalayan softaların türediği yer burasıdır (Karaosmanoğlu, 2004: 110).

Bir yandan fiziki olarak hastalık, sakatlıkla tarif edilen köylüler bir yandan da zinacı kadınlar ve frengi olacak kadar şehvet düşkünü sofularla aynı zamanda bedensel hazlara karşı olanca düşkünlükleriyle tarif edilmektedir. Din adamları ve köylülerde ortak olarak bulunan bu özellikler yapılacak olan değişikliklerin ve devrimlerin nereden başlaması gerektiğini de göstermektedir.

Cumhuriyet çizgisi bu doğrultuda sürerken sonradan ortaya çıkan muhafazakâr milliyetçi çizgideki romanlar bedenlerin başka boyutlarını da ele alır. Özellikle tarihi romanlarda sıkça rastlanan Türk yiğidine âşık olan ecnebi kızı bu konuda tipik örnektir. Bir yandan Türk ırkının bedensel güzelliğini vurgulayan bu durum bir yandan da gayr-i müslim kızların kendilerini kontrol edemeyen ahlaki

acziyetini ortaya koyar. Birisine ırkından kalıtımsal olarak aktarılan bedensel mükemmeliyet diğerinde ise dininin ona bir türlü veremediği terbiye, muhafazakâr milliyetçi çizgiyi bedene dönük anlatıda buluşturur.

Bu çizgideki romanlardan biri olan *Osmancık* romanında Osman Bey'in bedeni gözlerdeki değil gönüllerdeki bedendir. Belirli bir değişim sürecinin sonunda Osman Bey hem bedenen hem de ruhen ideale ulaşmıştır. Bu değişim süreci romanda beden üzerinden çarpıcı biçimde anlatılır. *Osmancık*, romanın başlarında bedenî duygularının esiri konumundadır:

> Gücünün, kuvvetinin sahibi değildi; gücü kuvveti onun sahibiydi. Uzun ve boğum boğum kollarında kılıç, kocaman ellerinde yay, üstünleştikçe üstünleşiyor; asıl önemlisi, bu üstünleşme kendini gösterme tutkusuna kayıyordu: Değil bir meydan okumaya, bir yan bakışa bir dudak büküşe bile katlanamazdı… Gurur her şeyi idi; gururu için yaşıyordu (Buğra, 2013: 7).

Ancak Şeyhi Ede Balı'nın telkinleri ve yönlendirmeleriyle geçirdiği dönüşüm sayesinde bedenî duygularını kontrol edebilir duruma gelmiştir. Bir beden adamı olmaktan çok bir ruhun ve şuurun adamı konumuna yükselmiştir:

> Osman Beğ, artık, haberlere ve haberlerin belirttiği yöreye ve yöre ötelerine ve çok, çok, çok büyük gördüğü dünyaya sadece, bu açıdan bakmaktadır; artık Osman Beğ yoktur; telaş yoktur, sabırsızlık yoktur, hırs yoktur, öfke yoktur: Artık daha çoğu değil, sağlamı.. çok, çok ötelerdeki zamanlar için.. ve Edebalı'nın deyişi ile soy için, inanç için, amaç için! (Buğra, 2013: 238).

Osmancık romanında da bütün kahramanlar bir ülkü için birleşmiş durumdadır. Dolayısıyla bu ülkü neyi gerektiriyorsa insan da bedeniyle ruhuyla o olmaktadır. *Osmancık* romanında bütün "bedensel övgülerin" hedefi biyolojik kaynaklı dış görünüm güzelliğinden çok aslında Osman'ın bedeninde cisimleşen bir ruh dünyasıdır. Bu ruh dünyası aynı zamanda Osman Bey nezdinde Türk – İslam ruhunun ideali olan 'bedenselleşmiş bilinç'tir. Fakat burada dikkat çeken bir nokta romanda bedenle ruh arasında bir iç – dış ya da zarf – mazruf ilişkisinin ötesine geçilmesi durumudur. Roman kahramanları fiziki kusursuzluğun yanında amaca ulaşma yolunda bedeni güç gerektiren her türlü işe yatkındırlar ve akıl/ruh – beden/ruh çelişkisini de aşmıştırlar: "Gönül, kafa ve bilek erleri idi onlar. Hem savaşçı hem bilgili idiler. Kimi demir dövmesini, çeliğe su vermesini, kap kacak kalaylamasın; kimi dikip dokumasını; kimi saraçlığı bilirdi; kimi hayvanların, insanların hastalığından anlar, onları iyileştirirdi" (s.34). Kendini ülküye adayan insanlardan oluşan bu soy *Yeşil Gece* romanında olumsuz yönde temsil edilen

bedenlerin sahipleridir aslında. *Yeşil Gece* romanında bedensel açıdan olumsuz yönde temsil edilen geleneksel dünya görüşüne sahip kişiler, *Osmancık* romanında olumlu yönden temsil edilir. Bu kişiler hem fiziki hem de zihni yönden idealize edilmişlerdir. Bu karşıtlığa bir taraf olarak daha sonra İslami romanlar da dâhil olmuştur.

Türk romanı 80'li yıllara kadar böyle bir mecrada aktı. Siyasal bir modernizasyon sürecinin edebiyatı siyasetle yakın ilişki içinde yoluna devam etti ve özellikle romanlar aracılığıyla da bedeni pek fark edilemese de mevcut mücadelenin tam ortasına yerleştirdi. Ancak mücadeleci dil bedeni ister istemez bir tahakküm ilişkisine soktu. Beden, taraflarca boyun eğdirilmek istenen bir nesneymiş göründü bu romanlarda. Bedenin bir baskı aracı olmaktan çıkarılarak özgürleşmenin önünü açacak en önemli seçeneklerden birisi olarak görülmesi 1980'lerden sonra belirleyici oldu.

80'lerin Türkiye'si iki farklı stratejinin kültürel, siyasal stratejinin sahnesi olmuştur. Bir yandan baskı ve yasakların yaşandığı bir dönemken bir yandan da bastırmanın yerine dönüştürmeyi, kapsamayı, kışkırtmayı içeren bir dönemdir. Foucaultcu bir deyimle bir yandan red ve inkâra dayalı bir negatif iktidarın bir yandan da arzuların kışkırtıldığı bir pozitif iktidarın dönemidir (Gürbilek, 2014: 8). İktidarın yoğun biçimde eleştiriye tabi tutulması, ona karşı mücadele veriliyor olması 'özne' kavramını gündeme taşımıştır. Egemen iktidarın elinde şekillenen benlik, onun bir parçası ve aynı zamanda tayin edicisi olan bellek, kimlik, aidiyet, beden gibi unsurlar yeniden tanımlanmaya başlamıştır. Bu başlı başına yeni bir insan demektir ki belleğin ve bedenin yeniden keşfi yerleşik ahlakla, egemen zihniyet ve söylemle bir çatışma içerisine girmek demektir (Kahraman, 2009: 55). Uzun süre insanı bağlayıcı/kısıtlayıcı bir kavram olarak görülen kimlikten ve onun modern kurumların denetlediği ve yönlendirdiği kişi/birey oluşuna yönelik bir müdahale olarak görülen yapısından bir özgürleşme aracı olarak görülen kimlik anlayışına geçilmiştir (Kahraman, 2007: 91-92).

Beden bu noktada romanlarda yine kilit öneme sahip olan bir varlıktır. Bastırılanın geri dönüşü sürecinde ilk sıralardaki yerini almıştır. Özellikle romanlarda beden daha önce bastırılan cinselliğin yazımında en etkili unsur olmuştur. Özellikle erkek egemenliği altında baskılandığı düşünülen beden ve

cinsellik Nazlı Eray, Leyla Erbil, Duygu Asena, Perihan Mağden, Pınar Kür gibi kadın yazarlarca cesurca yazınsallaştırılmış, cinsel organlar, cinsel ilişkiler romanlarda anlatılmaya başlanmıştır (Kütükçü, 2010). Perihan Mağden *İki Genç Kızın Romanı* ve *Ali ile Ramazan* adlı romanlarıyla eşcinselliği edebiyata taşıdı. Ali İle Ramazan kendilerini birbirlerinin bedenlerinde bulan iki genç erkeğin hikâyesiydi. Zülfi Livaneli, *Mutluluk* romanında doğulu bir genç kızın amcasının tecavüzüne uğradıktan sonra İstanbul'a gidişini ve töreden kaçışını anlatıyordu. Bu roman aynı zamanda genç Meryem'in kendisiyle daha doğrusu bedeniyle tanışmasının romanıydı bir bakıma.

Beden 1980 sonrası romanlarda geçmişle hesaplaşmanın, iç muhasebenin de önemli bir aracıydı. Bu yıllarda yükselişe geçen refkeksif kimlik anlatısı romanlarda geniş yankı buldu. Bu çalışmanın konusu olan İslami romanlar da dâhil olmak üzere beden, önceki hayatlarıyla, 'davalarıyla' hesaplaşmak isteyen roman kahramanlarının ilk başvurdukları yer oldu. Kendilerini bedenleri üzerinden işe koşan 'davalarına' yine bedenler aracılığıyla reddiyeler yazıldı. Özellikle 1980 öncesi sol hareketle bir iç hesaplaşmaya giren kişilerin romanı olarak *Devrimciler* (Kağan Arslanoğlu), *Gece Dersleri* (Latife Tekin), *Sıcak Külleri Kaldı* (Oya Baydar) bu hesaplaşmada bedenleri hep ön planda tutan romanlardır.

İki binli yıllarda yazılan romanlar bedenin sadece yukarıda belirtilen politik temelli tartışmaları çerçevesinde değil tüketim, sağlık gibi konularına da eğiliyordu. Elif Şafak'ın *Mahrem* romanında kahramanın şişmanlık üzerine söylediği sözler bir romanın konusu olduğu kadar sosyal bilimlerde de pek çok araştırmanın konusu olabilecek niteliktedir. Ayrıca *Mahrem*, adından da anlaşılacağı üzere bakış, görüntü, mahrem gibi bedenle ilgili temel konular üzerine söyledikleriyle de dikkat çekici bir romandır. Beden sosyolojisi açısından ayrı bir incelemeyi hak etmektedir.

Şüphesiz son dönem Türk romanında beden konusunda en dikkat çekici olan eser Tahsin Yücel'in *Bıyık Söylencesi* adlı romanıdır. Bu roman beden-benlik ilişkisinin tartışıldığı geç modern dönemde (Giddens, 2014a; 2014b; Featherstone, 1991) bu tartışmalara Türkiye özelinde önemli katkılar sunacak niteliktedir. Konusunu başlı başına bedenin bir parçasından -bıyıktan- alması bir yana roman, son dönem beden sosyolojisi çalışmalarında özellikle fenomenolojik yaklaşımların yükselişe geçtiği bir uğrakta önemli açılımlar sağlayabilecek özelliktedir. Öte

yandan bıyık bir erkeklik simgesi olarak düşünüldüğünde başka çalışmalara kapı aralayabilecek olan roman, bedene duyulan ilginin tüketim ve sağlık alanlarındaki birleşimle ulaştığı noktalara ironik göndermelerde bulunmasıyla da farklı değerlendirmelere zemin sunabilir.

Alışılageldik roman kurgusu açısından değerlendirildiğinde *Bıyık Söylencesi* romanının kahramanı görünürde Cumali Kırıkçı'dır. Fakat esasında romanın kahramanı "Cumali'nin bıyığı"dır. Zamanla bu tamlamadan Cumali atılır geriye kahraman olarak sadece bıyık kalır. Çünkü bir berber sandalyesinde tavsiye üzerine başlayan bıyığın serüveni giderek normal akışından çıkar. Bıyık uzadıkça ona duyulan ilgi de artar. İlgi arttıkça Cumali'nin de tek derdi bıyık haline gelir. Cumali'nin soyadı Karapala olarak değişir. Giderek Karapala bir soyad olmaktan çıkarak bıyığın müstakil adı halini alır. Bıyık, Cumali'ye kendi karakterini soyad olarak kazımıştır. Kasaba halkı işi bıyıktan dolayı Cumali'yi kutsallaştırmaya kadar götürmüştür. Bıyık hakkında söylentiler efsane boyutunda tüm kasabalının dilindedir. Bir ozan bıyığın türküsünü yazmaya çalışır. Sonunda bıyık Cumali'nin tüm varlığını silme noktasına gelir.

> Cumali, Karapala'yı hem iyeliğini yalnızca kendi elinde tuttuğu bir nesne, hem de kendi bedeninin, dolayısıyla kendi benliğinin bir uzantısı olarak görüyordu. İyeliğini yalnızca kendi elinde tuttuğu bir nesne olarak gördüğü için kadınların Karapala'ya böylesine yoğun bir ilgi duymasını anlamıyor, kendi bedeninin bir uzantısı olarak gördüğü için de erkeklerin, özellikle berber Ziya'nın onun bu denli üstüne titremelerine biraz şaşıyordu. Başlangıçta kasabalılar da bir anlamda onun gibi görüyorlardı Karapala'yı: Hem zenginlikleriydi, hem benlikleri, ama Cumali'den ayırmıyorlardı, şimdi, Karapala adı çıktıktan sonra ayırır olmuşlardı. Berber Ziya'ya gelince daha işin başında, Karapala'yı bir nesne hem de kendi elinden çıkmış bir nesne, kendi yarattığı bir yapıt, diyelim ki bir heykel saymış, Cumali'yi de yapıtının bir uzantısı, diyelim ki bir heykel ayaklığı olarak değerlendirmiş, onu yapıtına yaraşır bir heykel olarak yeniden biçimlendirmeye çalışmıştı. Kimilerinin iki dost arasındaki ilişkiyi kuşkulu bir ilişki olarak değerlendirmeleri bundandı: Karapala'nın ayaklığına gösterilen ilginin insana yöneldiğini sanmalarındandı. Oysa Karapla'nın dışında Cumali bir hiçti onun için. Cumali'nin karısıysa Karapala'yı başlangıçta yüzün bir ögesi olarak görürken, sonraları yavaş yavaş kocasını elinden alan bir karşıt, bir sinsi düşman olarak görmeye başlamıştı (Yücel, 2010: 108-109).

Modern dönemde daha önce tartışıldığı gibi aklın istekleri doğrultusunda eğilip bükülebileceği düşüncesiyle ele alınan bedenin bu romanda küçük bir parçasıyla bütün benlikleri esir alması bedene bakıştaki değişimi anlatması açısından önemlidir.

IV. BÖLÜM: İSLAMİ ROMANLARDA BEDEN VE KİMLİK (1970'lerden 2000'lere)

4.1. İslami Romanlar

İslamcılığın bir siyasal düşünce olarak çıktığı 19. yy'ın sonundan günümüze kadar geldiği süreçte önemli ve belirleyici bir özelliği olarak edebiyatla kurduğu yakın ilişki ön plana çıkar. Ediplerin ağırlığı dönemlere göre değişmekle birlikte İslamcılık düşüncesi ve hareketi içerisindeki yeri çok önemlidir. "Birinci Meşrûtiyet, İkinci Meşrûtiyet, erken, orta ve son Cumhuriyet" (Gencer, 2015: 25) gibi kronolojik bir tasnifle İslamcılığın günümüze kadar olan seyri göz önünde tutulduğunda; Namık Kemal, Mehmet Akif, Sezai Karakoç ve İsmet Özel bu dönemlendirmeye tekabül eden edipler olarak bir ana omurga oluşturur.

Bu sayılan dönemlerin her birinin edebiyatçı kimliğinin baskın olan bir şahsiyet tarafından temsil edilebiliyor oluşu aradaki ilişkiyi net biçimde ortaya koymaktadır. Bu isimlerin birbirinin devamcısı olduğu söylenemez; hatta çoğu kez kendinden öncekilerle eleştirel bir ilişki kurdukları görülür. Ancak bu eleştirel okumalar neticesinde İslamcılık düşüncesine katkı vermekten de öte onu inşa edici bir pozisyon üstlenmişlerdir (Gencer, 2015). Özellikle şair kimlikleriyle bilinen bu isimler bir sosyal bilimci edasıyla toplumsal dünyanın okumasına girişmişlerdir. Örneğin Mehmet Akif'in Sebilürreşat ve Sırat-ı Müstakim dergilerindeki etkinliğine değinen Lekesiz, Akif'in şair kimliğinin yanında bu dergilerin esas öznesinin İslam olduğunu belirtir. Siyasal ve toplumsal şartlar dolayısıyla bu dergilerde yazan birtakım ediplerin edebiyatçı kimlikleriyle gündelik siyasetin içinde yer alıyor olması, İslami çizgide, şairlerin *apriori* olarak siyasetle iştigalinin başlangıcı olmuştur (Lekesiz, 2011: 964).

Yine, "Tanzimat ve Türk modernleşmesinin derin etkisinde İslamcı söylem de, genellikle şair, hikâyeci ve edebi-yatçıların inhisarında kaldı… Bugün de özellikle Türkiye İslamcılığının en büyük handikapı ve zaafı hâlâ şairlerin, öykücü ve edebiyatçıların blokajı altında olup kelami ve usuli temeli olmayan, gerçek entelektüellerden ve âlimlerden yoksunluğudur" diyen Ali Bulaç (2012: 35), durumdan pek memnunmuş gibi görünmese de İslamcılığın edebi çizgiyle olan bağını güçlü biçimde ilan etmektedir. Bulaç'ın burada İslami harekette hâkim olan

edebiyatçı damarı pek de hoş görmediği kesindir. Ancak İslami hareketin başlangıcından günümüzdeki son kertesine kadar yoğunluğu değişmekle birlikte bir edebiyatçı ağırlığı görülür. 80'ler ve 90'lar hatta 2000'ler özelinde bu damarın devam ettiği rahatlıkla söylenebilir. Bu nedenle bu 30-40 yıllık dönem üzerine yapılacak incelemeler için iki seçenek kalıyor. Ya Ali Bulaç gibi entelektüel yoksunluk alanı olarak görüp edebiyat tarafına hiç bakmamak ya da burayı bir realite olarak tanıyıp incelemeye değer bulmak. Bu açıdan İslami romanlar yaygınlıkları ve okur kitlesi dolayısıyla İslami hareketin incelenmesi için önemli kaynaklardır.

4.1.1. Eski Öz Yeni Form

Osmanlı-İslam geleneğinde edebi anlatılarla din öğretimi yaygındır. Leyla ile Mecnun, Aslı ile Kerem, Mevlid, Muhammediye, Marifetname, Yunus Emre Divanı gibi eserler dini kültürü aktaran ve halk tarafından iliği görerek evlerde ve toplu mekânlarda okunan kitaplardır (Bulut, 1999: 113). Bu geleneğin kaybolduğu modernleşme sürecinde İslam-edebiyat, İslam-sanat ilişkisi de tartışmalı bir konu olmuştur. 1980'lerde İslam-sanat ilişkisine yönelik yapılan tartışmalarda İslam'ın evrensel mesajının İslami olmayan bir formla iletilip iletilemeyeceği önemli bir tartışma konusu olmuştur (Erkilet, 2004b: 384). Ancak 80'lere gelmeden önce şiir alanında İslami bir duyarlılığın Sezai Karakoç, İsmet Özel, Necip Fazıl gibi isimlerce modern bir tarzda başarılı biçimde oluşturulduğu söylenebilir.

Bu isimlerin şiirlerinin estetik boyutu ve entelektüel ve duygusal derinliği ile İslami romanlarınki göz önünde bulundurulduğunda, İslami öz-modern form tartışmasının aslında romana odaklandığı söylenebilir. Zira şiir alanında İslamcılar bu tartışmaları çoktan aşmıştır. Ayrıca İslam geleneğinde şiirin önemli bir yerinin olması onu köksüzlük ve modernlik tartışmalarından kurtarmış, böylece köksüzlük vb. tartışmaların odak noktası yeni bir form olan romana kaymıştır. Ancak tartışma burada bitmemektedir. Sınırları çizen ilkelerin nereden alındığı çok önem arz etmektedir. İslami edebiyat üzerine değerlendirmeleriyle tanınan Ali Değirmenci, belli bir form ve içeriğe sahip yaratıcı bir estetik eylem olarak tanımladığı sanatın sonuçta 'bir eylemi (ameli)' ifade ettiğini belirterek Müslümanların her eylemlerinde olduğu gibi sanatsal eylemlerde de vahyin sınırlarında kalması gerektiğini belirtmektedir (Değirmenci, 2004: 390). "İnsan fıtratına ters düşen, yabancılaşmayı getiren, cinselliği teşhire dayanan ve kapitalist yaşam biçimini daha başlangıçta

öngören bir sanat formunun İslam'a uygun olduğunu düşünmek" mümkün değildir Değirmenci'ye göre. İlk dönem İslami roman yazarları Değirmenci'nin sesini duymuş gibidirler ve roman her ne kadar Batı'da bu sınırları ihlal etse de İslami romanlarda çizilen bu sınıra riayet esastır.

Bununla birlikte yine İslami edebiyat çizgisinde değerlendirilen insanların İslam inancından kaynaklı motivasyonlarının eserlerini oluşturmada ne denli etkili olduğunu vurgulamak için Lekesiz (2013: 636), Necip Fazıl, Mehmet Akif ve Sezai Karakoç'u kastederek şu değerlendirmeyi yapar: "O insanlar yarın ahirete gittiklerinde kendilerine edebiyatta ne kadar başarılı olduklarının sorulmayacağını, dünyada Allah'a nasıl kulluk ettiklerinin, kendilerine nasip kılınan kelimelerle ne yaptıklarının, onlarla İslam'a, Müslümanlara hizmet edip edemediklerinin sorulacağını çok iyi biliyordu." Nitekim Şule Yüksel Şenler de (2012) bütün yaptıklarını "emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker" olarak değerlendirmektedir.

Öte yandan İslami romanların sayıca çok arttığı 1980'ler Türkiye'de bir yandan bir baskı dönemini işaret ederken bir yandan da daha önce görülmemiş düzeyde bir çoğulculuğun yaşanmaya başladığı bir dönemdir. Geçmişte sadece siyasalın çatısı altında, onun bir argümanı olarak var kalabilmiş kimlikler 'kendiliklerini', sadece kendileri olarak var olma iddialarını bu yıllarda dillendirirler. Örneğin Sol siyasetin çatısı altında, onun gölgesinde yuvalanan Kürt kimliği, eşcinseller ve kadınların talepleri siyasetin bir malzemesi olarak değil varoluşsal bir mesele olarak gündeme gelir (Gürbilek, 2014). Bu durum modernleşmenin taşrasında kalmış hemen herkes için, her yaşam biçimi için geçerlidir. Gürbilek 80'lerin bu kültürel iklimini tanımlarken 'bastırılmışın geri dönüşü' tabirini kullanmıştır. Geçmişte bastırılanların 80'lerde geri dönüşünü ya da keşfedilişini anlatmak için kullanmıştı bu tabiri. Ancak geri dönüş hiçbir zaman bastırılmış olanın bastırıldığı zamanki şekliyle geri dönüşünü ifade etmez. Her geri dönüş sahihliğinden ödün vererek gerçekleşir. Döndüğü ortamın taleplerini de dikkate almak durumundadır. İslami hareketin geri dönüşü de bu koşullardan azade olmamıştır.

Bu yeni yapılanmanın bazı kendi taraftarlarınca da eleştiriye uğradığı en önemli nokta sahihlik talebinden vazgeçmiş olduğu yönündedir. Bu eleştirileri haklı bulanlar kadar bulmayanlar da olabilir. Çünkü sahihlik iddiası büyük oranda onu dile getirecek araçlarla da ilgilidir. Sahih İslam, sahih kimlik, sahih kültür kendi

araçlarıyla birlikte var olabilir. Oysa bu araçlar artık elde değildir. Bir edebi tür olarak romanın İslami hareketin bir aracı olarak kullanılması da benzer bir durum arz eder. Roman, İslam'ın sahih halinin bir formu değildir; ancak yeni kültürel iklimde geri dönen, dirilen İslami hareketin önünde hazır bulduğu ve bu nedenle kendini kullanmaya mecbur hissettiği bir araçtır. Hitap edilen kitlenin bu romanlara gösterdiği yoğun ilgiye bakılırsa başka araçlarla bu talebin karşılanması epeyce zor görünmektedir. Televizyon, radyo veya popüler dergi gibi diğer aktarım araçlarıyla kıyaslandığında İslami açıdan 'ehven-i şer' olan roman, yeni kültürün içine doğan İslami hareketin bayraktarlığını yapabilecek en önemli kültürel organlardan biri haline gelir. O güne kadar mahrem olanın ifşa edilmesi noktasında sakıncalı bir tür olan roman, yeni ortamda diğerleriyle kıyaslandığında çok daha masumdur. 80'lerle birlikte özel hayatın magazinsel bir boyutla hem de görsel olarak teşhir edildiği medya ortamında, sadece yazıdan müteşekkil bir türün taşıdığı sakıncalar, sağlayacağı faydalar düşünüldüğünde göz ardı edilebilir niteliktedir.

Bu açıdan bakıldığında İslami siyasi hareketin 'Nizam' ve 'Selamet' söyleminden 'Refah' söylemine evrilmesi ile İslam'ın ya da İslami yaşayışın aktarım biçimi olarak yeni bir formun –romanın- deneniyor olması arasında önemli bir paralellik vardır. Her ikisi de yeniye işaret eder ve her ikisi de yeni ortamda daha etkin biçimde var olabilmek için gönüllü ya da gönülsüz yeni iklimin araçlarına yönelmek durumunda kalmışlardır. Ancak burada hemen şunu belirtmek gerekir ki bu durum geçici bir sürece işaret etmez. Yani yeni koşulların devrinin kapanacağı ve sahihliğin yakalanacağı döneme kadar yeni araçları kullanıp sonra aslına rücu edilecek bir dönem yoktur ortada. İster siyasi ister kültürel olsun bu yeni formların kendisi kısa sürede bir amaç haline gelme potansiyeline sahiptir ve öyle de olmuştur. Estetik kalitenin öncelikler sırasında basamakları hızla atladığı görülmektedir.

Romanın bir tür olarak İslami hareketin temel gayelerine ulaşmada epeyce dolaylı bir aracı olduğu kesindir. Daha önce de belirtildiği üzere roman belli bir çabayla geliştirilmiş değil İslami hassasiyete sahip yazarların kucaklarında hazır buldukları bir türdür. Bu açıdan İslami düşünüş ve yaşayışın yaygınlaştırılmasında çok da istenmeyen bu türün mecburi varlığı bir dezavantajdır. Onunla ne yapılacağının pek de bilinmediği ortaya çıkan ilk ürünlerin biçimsel özelliklerinde gözlemlenebilir. Ancak bu durum aynı zamanda bir avantaj da sağlamıştır. Bu

avantaj da yine İslam'a uygun bir edebi form olmayan romanın bu formel özelliğinden kaynaklanır. Her söylemin taşıyıcısı olabilme potansiyelini taşıyan bir tür olarak roman, sahip olduğu en önemli enstrüman olan dil sayesinde bu potansiyele erişir.

Bahtin'in dediği gibi edebiyat, dil ile icra edilen bir uğraşı olması nedeniyle dereceleri değişmekle birlikte her zaman farklılıkların önünü açık tutma potansiyeline sahiptir. Dil basit biçimde düşünce aktarma aracı değil aynı zamanda düşünce üretme aracıdır. Sadece anlam aktarmaz aynı zamanda anlam üretir. Bu üretim yalnızca merkezdeki gücün istemleri doğrultusunda gerçekleşmez. "Merkezi güçlerin yanı sıra, dilin merkezkaç kuvvetleri de işlevlerini kesintisiz yerine getirir; dilsel-ideolojik merkezileştirme ve birleştirmenin yanı sıra, merkezsizleştirme ve ayırma süreçleri de kesintisiz bir şekilde işlemektedir. Konuşan bir öznenin her somut sözcesi, merkezcil güçlerin olduğu kadar merkezkaç güçlerinin de etkilerini gösterdiği bir noktadır" (Bahtin, 2014: 47). Merkezkaç güçleri, merkezle giriştikleri diyaloğa çok şey borçludur Bahtin'e göre. Hatta onları var eden şey merkezle girdikleri bu kaçınılmaz diyalogdur.

Roman, örneğin şiirden farklı bir örgütlenmeye sahiptir. Şiirin aksine romanın oluşumu için gereken dil belli bir süreçte ortaya çıkar. Bu süreç karşılıklı yankılanmalardan oluşan bir süreçtir. Sürekli yenilenen bir diyalog bu sürecin vazgeçilmezidir. Bu yüzden romandaki sözler her zaman toplumsallıkla yüklüdür. Zorunlu olarak polemik barındırır. Tek sesli roman diye bir şey yoktur. Romanın içinde tıpkı hukukta, siyasette, sanatta olduğu gibi kendimizin değil başkasının sözüyle uğraşır ve ona cevap veririz. Bir başkasının sözü kendimizi üretmeyi mümkün kılar (Pomarska, 2005: 11). Ancak şunu da hemen belirtmek gerekir ki İslami romanlar ya da roman kahramanları sadece kendilerini merkezden öteleyenlerle negatif bir diyalektiği değil aynı zamanda kendilerini kuşatan 'İslami söylemsel gelenek' (Asad, 1986; Mahmood: 2005) ile de pozitif bir ilişkiyi sergiler. Sadece 'seküler-modernlerle' kuvvetli bir mücadele yürütmekle yetinilmemeli aynı zamanda İslami geleneğin istemlerini 'şimdi ve burada' makul ölçülerde tesis edilmelidir.

Yeni bir tür olarak İslami roman 'merkezkaç güçlerin' istemlerini dillendirebilecek önemli bir potansiyele sahiptir ve bu potansiyelin gerçeğe

dönüşmesini büyük oranda mesafeli ve eleştirel durmak istediği 'kültürün piyasalaşması' durumuna borçludur. İslami romanlar içeriklerinde maddiyatçılığa, popülerleşmeye karşı dururken yaygınlıkları bu popülerlikle doğrudan ilişkilidir.

4.1.2. İslami Roman ve İslami Yaşam

Lukacs (2007), roman kuramları tarihine damga vurmuş eserinde romandan bahsederken onu "Tanrı tarafından terkedilmiş bir dünyanın destanı" olarak tanımlar. Roman, modernitenin ana edebi türü olarak insan bilincinde derin bir kopuşun yaşandığı döneme denk düşer. Eski Yunan toplumunun -epiklerde ifadesini bulan- temel özelliği olan 'bütünlük', fikir ve deneyiminden modern dünyayı karakterize eden bir parçalanmışlığın yaşandığı döneme geçiş aşamasına denk gelir. " Bütünlüklü çağlarda hayat kendiliğinden anlamlıdır (anlam hayata içkindir), başka bir deyişle hayatla öz arasında bir uçurum yoktur. Bu insanın arzuları ve eylemleriyle dış dünya arasında bir uyum olduğu anlamına da gelir" (Koçak, 2007: 11). Roman, epiğin Eski Yunan'da yaptığını modern dünyada yapmaya talip olan bir türdür. İdeal ile gerçek arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmanın arayışıdır. Ancak romanın önünde aşılması güç bir engel vardır. Epik zaten tedavülde olan bir bütünlüğü anlatırken, roman yitirilmiş bir bütünlüğü aramanın gayretinin bir ürünüdür. Bu noktada kahraman arayandır. Roman, "hayatın kapsamlı bütünselliğinin artık dolaysızca verili olmaktan çıktığı, anlamın hayata içkinliğinin bir sorun haline geldiği ama yine de bütünsellik terimleriyle düşünen bir çağın epiğidir" (Lukacs, 2007: 65). Epik, "kendi içinden tamamlanmış bir hayatın bütünselliğine biçim verir; roman ise biçim vererek hayatın gizlenmiş bütünselliğini açığa çıkarıp inşa etmeye çalışır" (Lukacs, 2007: 68).

Bir Marksist olan Lukacs'ın roman hakkındaki görüşünü doğrulamaya en çok yaklaşmış edebi kesim İslami çevrelerden çıkmıştır. Daha doğrusu Lukacs'ın hayıflanmalarını kendi ülkesi adına paylaşan çok sayıda yazar İslamcılar arasından çıkmlıştır. Zira İslami romanlar, İslam'ın Türkiye seyri içerisinde Lukacs'ın bahsettiği bu boşluğu doldurma eğiliminin önemli bir sonucudur.

Kırsal çevrede sekülerleşmenin karakterize ettiği boşluğu dolduracak bir 'Volk İslamı' varken şehirlilerde ve seçkinlerde herhangi bir mekanizmanın olmayışı (Mardin, 2010: 149), İslami romanların birkaçı dışında şehirlerde geçiyor olmasını önemli ölçüde etkilemiştir. Romanlara gelmeden önce, romanla kıyas kabul

etmeyecek bir estetik düzeyle birlikte şiir bu işe çoktan koşulmuştur. Ancak roman şiirden çok daha farklı bir yöntemle modern sekülerliğin özellikle şehirlerde tahrip ettiği dünya görüşünü ikame etmeye çalışmaktadır.

İlk dönem İslami romanlara hidayet romanı denmesinin esprisini belki de bu yitirilmiş olan bütünlüğü bulma gayretinde aramalıyız. Ancak Lukacs'ta önemli bir tema olan bütünlük bir yandan sahip çıkılan bir tema iken bir yandan da onun imkânsızlığına işaret edilir. Bir yandan da zaferle değil seferle emrolunmuş Müslüman sonunda ulaşamayacağını bilse de bütünlük/tevhid fikrinin peşinden koşmalıdır. Hidayet romanları kaybedilen bu bütünlüğü arayan ve bütünlüğü eski parlak günlerde bulmayı uman Müslümanların anlatılarıdır. Tıpkı yazılmaya başlamalarıyla aynı dönemde kurulmuş olan MNP'nin nizamnamesinde belirtildiği gibi:

> Millî Nizâm Partisi, *Milletimizin fıtratında mevcut* ahlâk ve fazileti kuvveden fiile çıkarmak ve bu sayede cemiyetimize nizâm, huzur, içtimai adalet ve vatandaşlarımıza da saadet ve selâmet getirmek gayesiyle kurulduğunu belirtir; bugün içinde bulunduğu durum ne olursa olsun, Hakkın yardımıyla çok yakın bir gelecekte, milletimizin *yeniden bütün dünyaya örnek büyük bir medeniyet kuracağını müjdeler*; bütün vatandaşlarımızı bu ulvi gayenin tahakkuku için el birliği ile çalışmağa çağırır (MNP, 1969: 1). (Vurgu eklendi)

İslami roman olarak adlandırılan bu tür, popüler uğrakları olmakla birlikte popüler karakterinden dolayı önemli işlevleri yerine getirmiştir. Roman kurgusu, tekniğindeki kusurlardan tutun da kitapların redaksiyonundaki hatta birtakım özel isimlerin yazımındaki dikkatsizliğe kadar bu metinler bir mesaj verir: "Aslolan metinlerin nasıl yazıldığı değil metinlerde ne yazıldığıdır." Oysa bir edebi metinden beklenen ne yazıldığına önem verilmesi kadar nasıl yazıldığına da önem verilmesidir. Örneğin Emine Şenlikoğlu'nun *Bize Nasıl Kıydınız* romanının hemen başında okuyucu için eklediği kısa not, İslami romanların meramının anlaşılması açısından önemlidir:

> Elinizdeki kitabı, gençlik yıllarımda, kitap tekniği ve türü konularında bilgi sahibi değilken yazdım. Akide bilgim, gayretim ve samimiyetim az da olsa vardı, bunlar kitap yazmak için yeterlidir sanıyordum, ama değilmiş. Buna rağmen, kitabın konusu güzel olduğu için çok beğenildi… (Şenlikoğlu, 2016: 9).

Şenlikoğlu, roman yazma konusunda ve dahası roman türü konusunda yeterli bilgisi olmamasına rağmen bir roman yazmaya girişmiştir. Bu noktaları ona göz ardı ettirecek başkaca saiklerin olduğu muhakkak. Bu saikleri de konuya atıfta bulunarak

açıklıyor Şenlikoğlu. Romanın yazılış gayesi 'konusudur.'

Gerçekten de bu romanlar konuları için yazılmış ve konuları için okunmuştur. Bu konular Müslüman'ın İslam'ı öğrenmesi ve yaşaması için seçilmiş konulardır. Diğer öğretici metinlerle birlikte aynı gayeye hizmet eder. Şenlikoğlu'nun romanında, annesinin kahramanlardan birisi olan Rabia'ya İslam'ı öğrenmesi için ve yaşaması için bıraktığı kitaplar arasında *Yoldaki İşaretler* (Seyyid Kutub), *Devrimin Çakıl Taşları* (Sadık Albayrak), *Demokrasi Risalesi* (Yaşar Kaplan) ile birlikte *Huzur Sokağı* ve *Minyeli Abdullah* romanları da bulunur. Anlaşılıyor ki Seyyid Kutub ya da Yaşar Kaplan'ın yazdıklarına yüklenen anlamla Şule Yüksel Şenler ve Hekimoğlu İsmail'in yazdıklarına yüklenen anlam arasında bir fark görülmemektedir. Zaten bu romanların baskı sayıları da aynı şeyi anlatmaktadır. 2016 yılı itibariyle *Huzur Sokağı* 112. baskıya, *Minyeli Abdullah* 92. baskıya ulaşmıştır. Bunda Cumhuriyet'in dine yaklaşımının ve onun öğretimine ilişkin tasarruflarının payı büyüktür.

Cumhuriyetin dinle ilgili en önemli tasarruflarından birisi onun öğretildiği, aktarıldığı, pratiğe dönüştürüldüğü kurumları kapatmak olmuştur. Bu, dinin öğreniminde büyük bir boşluk meydana getirmiştir. Halkın dini öğrenebileceği kurumların kısıtlanması, dini neşriyatın kısıtlanması, alfabe değişikliğiyle birlikte zaten düşük okuma yazma oranının iyice azalması gibi faktörler de önemli etkenler olsa da Osmanlı'da din öğretimi geleneği 'yaşayarak öğrenme' modeli üzerine kuruludur. Cumhuriyet'in yaptığı ilk işlerden birisi bu modelle çalışan kurumları kapatmak olmuştur. Örneğin kapatılan tekkeler birer halk eğitimi merkezi niteliği taşımaktaydı. "Tekkeler, sadece tasavvufi hayatın merkezleri değil, siyasi, ekonomik, askeri, ilmi ve bedeni hayatın yönlendirici birimleri olmuşlardır" (Bulut, 1999: 110).

Bu gibi kurumların ortadan kaldırılmasından sonra din öğretiminde doğan büyük boşluk Süleyman Hilmi Tunahan, Said Nursi gibi isimlerin bireysel çabalarıyla doldurulmaya çalışılsa da yeterli olmamıştır. Yasaklanmış birçok dini neşriyat, yaşayan bir dini öğretecek kurumların yokluğu ile otuz-kırk yıllık bir süreçte şehirlerde yaşayan halkın din ile olan gönül bağı değil fakat fiziki bağları gevşemiştir. İslami romanlar çoğu zaman bu gevşek bağları güçlendirmeye talip olmuştur. Bu nedenlerle bu romanlarda okurun zihni bir 'tabula rasa olarak' görülür (Akçay, 2006: 19) ve işlenmesi gerektiği düşünülür. Şule Yüksel Şenler bu dönemde

toplumun din ile ilişkisini "Şehirde başörtülü kişi çok azmış. Nasıl bu kadar kopartılabilmişiz köklerimizden?" şeklindeki bir soru üzerine şu şekilde yorumluyor.

> O günleri yaşayan bir kişi olarak ben de inanamıyorum. Ama uydurma tarihlerle, birçok şeyi ters göstererek insanları kandırdılar. Biz de öyle yetiştik, sakallı bıyıklı hocalara müthiş kızardık 'gerici, yobaz' diye... Birçok gerçeği öğrendikten sonra "Madem gerçekler böyle, neden kitaplarda kalıyor? Okuyanlarda bir infial meydana gelip de ayaklanmıyorlar?" diyordum. İnanın bunu övünmek için söylemiyorum. O gün ben nasıl hayretler içinde kaldıysam, bugün siz de hayret içindesiniz. Onun için ihtiyaçlarına cevap veren, ayetlerle bilgilendiren biri olunca millet birdenbire bu kadar ayağa kalktı (Şenler, 2012).

Rasim Özdenören, Hidayet romanlarıyla aynı döneme denk gelen *Gül Yetiştiren Adam* romanında Cumhuriyetin getirdikleri ve götürdükleri karşısında toplumun içine düştüğü yabancılaşma, köklerinden kopma durumda hayıflanan bir insan, bir tür protesto olarak inzivaya çekilir ve kendisini gül yetiştirmeye adar. Her şeyden soyutlanır. Fakat bu yaşlı adam kendi iç muhasebesi sonucu torununa bir itirafta bulunur: "Eve kapanıp kalmakla insan değiştirmek istediği dünyayı değiştiremez. Ama bunu anlamam için elli yıl geçmesi gerekiyormuş" (Özdenören, 2016: 39). Özdenören'in kahramanı bunun için geç kaldığını düşünse de İslami roman yazarları ve roman kahramanlarının büyük bir bölümü geciktiklerini değil bilakis harekete geçmenin tam zamanı olduğunu düşünürler. Bu nedenle onlar eve kapanıp kalmazlar, inzivaya çekilmezler, toplumun dönüşümü için çaba sarf etmeye adanırlar. Özdenören'e benzer bir tutum Sezai Karakoç'un 'Diriliş' düşüncesinde de görülür. İnsanda, toplumda, tarihte ve uygarlıkta fıtratı uyandırma düşüncesi olarak Diriliş, ölmeyecek olan tek uygarlık olan İslam uygarlığının yaşamasını sağlama amacındadır. Bunun için evrim ya da devrim değil Diriliş gereklidir. Diriliş, medeniyetin anlam ve kaynağının vahiy olduğunu belirtir ve öbür medeniyetlerin medeniyetin asıl amacına ulaşmaları vahye olan mesafeleriyle ilgilidir (Lekesiz, 2011: 967).

Sadece İslami romancılarda/hidayet romancılarında değil Rasim Özdenören, Sezai Karakoç gibi entelektüel birikimi ve estetik duruşuyla bu çizgiden çok ayrı bir yerde duran yazar ve şairlerin de dünyayı değiştirmeyi ya da İslam'ın dirilişini bir hedef olarak belirtmesi romanlarla kıyas kabul etmeyecek bir derinlikte olsalar da öz açısından birtakım ortaklıkları işaret etmektedirler. Dolayısıyla burada romanlar açısından İslam'ın temel düsturlarını kendisine görev bilen bir bilinç durumu da söz konusudur. Roman yazarlarının toplumu dönüştürme arzusu bir işgüzarlıktan değil

kendilerine yüklendiğine inandıkları görevlerden kaynaklanmaktadır.

Bu nedenlerledir ki 1970'lerle birlikte bir ivme yakalayan İslami hareketi, başkaları tarafından engellendiği için, modernliğin sunduğu nimetlerden yeterince faydalanamamanın verdiği kızgınlıkla hareket eden bir yapı olarak değerlendirmek yanlış olur. Onlar, verili kamusal alan için karşıt güçlerle pastadan pay alma mücadelesi yapan bir taraf olmaktan ziyade kamusal alanı dönüştürmekle ilgilenir (Erkilet, 2004: 31). Bastırılmış olan, kısa bir süre önce zaten var olan geri dönmelidir. İlk dönem İslami romanlarda rastlanan manzara da bu yöndedir. Kamusal alanda olduğu gibi diğer alanlarda da verili olanı kabul etmekten çok onu dönüştürme temel hedeftir. Bu dönüştürücü söylem romanların geneline hâkim olan anlayışı yansıtır. Çünkü bu romanlar insanı ve mekânı olduğu gibi kabul etmenin değil temelinde İslam'ın olduğu bir süreçle onları dönüştürmenin romanlarıdır. Temel motivasyonları İslami hayat tarzı belirler. İlahi iradenin bu dünyanın koşulları üzerinde etkin kılınması hedeflenir. Temel amaç modern hayatı verili haliyle kabul etmek değil arzu edilen yönde dönüştürmektir. Kimi zaman bu romanlara sıfat olan 'tebliğ' kelimesi de bu dönüşümün yöntemini işaret eder.

Bu romanlar yaşama, pratiğe büyük önem verir. Tarif ettiği dünya genel anlamıyla soyutlaşsa ve gerçekliği sorgulansa da içinde anlattıkları genelde pratiğe dönüktür. Bu nedenle romanlar yazarların otobiyografilerinden ve gerçekte yaşananlardan çok şey taşır. Örneğin Şenler, *Huzur Sokağı*'nın Feyza'sında kendinden çok şey olduğunu Bilal'i de abisinden esinlenerek oluşturduğunu belirtir. Kendisi de mazbut ama 'açık' olan Şenler'in kapanmasında abisinin büyük etkisi olmuştur. Mehmet Zeren'in başörtülü bir kızın 1980'lerde üniversiteye girişinden başlayıp 28 Şubat sürecine kadar olan mücadelesini anlattığı *Öz Yurdunda Garipsin* romanı Meral adıyla anlatılan kişinin gerçek hikâyesidir. Yine Şenler bir röportajında romanın yazılış yıllarındaki manzarayı şöyle aktarır:

> Rahmetli Necip Fazıl üstadımız, Allah ondan defalarca kez razı olsun, konferanslarına gider dinlerdik. Gençleri heyecanlandıracak dava aşkı ile coşturacak o kadar güzel bir ruhu var ki, zaten bende de o ruh var. Fakat baktım o ve daha onun gibi birçok ilim adamları konferanslar veriyor ama ameli mevzularda hiçbir kelime yok. Necip Fazıl hiç kimsenin yapamadığı bir şeyi yaptı. Fakat bu tesettür ve İslam'da kadının sosyal hayattaki yeri mevzuları hep muallakta. Kimse bahsetmiyor (Şenler, 2012).

Yine aynı biçimde Ahmet Günbay Yıldız yazarlık serüveninin başlangıcında romanla tanışmasını şu şekilde anlatıyor:

> Çok güçlü şairler o zamanlar, bunların içinde toplumumuzun inanç ve manevi yapısını malzeme olarak kullanan şairler ön plandaydı o günlerde. Roman sahasında büyük bir boşluk mevcuttu, daha çok yazarlar Batı özentisi romanlar kaleme alıyorlardı. O zaman beni bu konuda yönlendiren Ömer Ağabey (Hekimoğlu İsmail), sanırım roman sahasındaki bu eksiklikten ve benim roman konusunda çaba sarf etmemi istediğinden olsa gerek, şiire daha fazla vakit ayırıp romanı ihmal edebileceğim düşüncesiyle tüm şiirlerimi yırttırıp attırmıştı. Bu yönlendirme ile uzun zaman yalnızca roman türünde eserler verdim (Yıldız, 2012).

Şenler'i harekete geçiren saikle Hekimoğlu İsmail'e A. Günbay Yıldız'ın şiirlerini yırttırarak onu roman yazmaya teşvik eden saik muhtemelen aynıdır. Her ikisi de İslam'ın yaşanması noktasında büyük eksikler görmekte ve bu boşluğu romanla doldurmayı hedeflemektedirler. Necip Fazıl gibi isimlerin teorisini anlattığı İslam'ın pratize edilmiş şekilde gündelik yaşama aktarma görevini romancılar üstlenmiştir. Örneğin Necip Fazıl'ın *İdeolocya Örgüsü* (1959), Sezai Karakoç'un *Diriliş Neslinin Amentüsü* (1976) adlı eserleri bir İslam devletini teorize ediyordu. Temel odak noktaları ise devlet nasıl olmalı, toplum devlet ilişkisi nasıl olmalı gibi konulardı. Teorik planda hayli güçlü olan bu yapıyı hayata aksettirecek rehber niteliğinde kitaplara da ihtiyaç duyuldu. Romanlar bu göreve talip oldular. Ancak şunu belirtmek gerekir ki İslami romanlar İslam devleti amacıyla yazılmış romanlar değildir ve bu açıdan Karakoç ya da Necip Fazıl'ın tamamlayıcısı olarak yazılmadılar. Bu romanların yazılmaya başlandığı 1970'li yıllar insanlığı, insanı ve Müslümanları kurtarmayı hedefleyen, yeni, farklı ve adil bir dünya özlemini dillendiren İslamcıların faaliyet gösterdiği bir dönemdir. Şiddete meyil etmemişler, modern dünyanın şartlarını gözeterek oluşturmaya çalıştıkları cemaatleşmenin katkılarıyla, başarıya, dikey bir sıçrama ile değil yatay ve dostluğa dayalı ilişkiler ekseninde süregiden sosyal ve kültürel faaliyetlerle ulaşmaya çalışmışlardır (Aktaş, 2014: 31). Aynı doğrultuda bu romanlar İslami bir yaşam için birer 'eylem ve duygu repertuvarı' (Çayır, 2008: 107-110) sunar ve insanların Müslümanca bir yaşam için neyi yapıp neyi yapmamaları gerektiğini, nasıl davranılması, giyinilmesi ve görünülmesi gerektiğini İslami çevrenin dışındakilere anlatılıyorsa da okuyucu kitlesine bakıldığında 'içeriye' de mesajların olduğu açıktır. Akçay ise bu romanların çoğu zaman 'fıkhın bir açıklayıcısı' (2006: 16) gibi kaleme alındıklarını belirtmektedir.

4.2. İlk Dönem (1970-1980 Dönemi) İslami Romanlarda Bedenselleşmiş Öznenin Oluşumu

4.2.1. 'Medeni' Bir 'Yaşam(a)' Dini Olarak İslam

1970'lerle birlikte ortaya çıkmaya başlayan İslami romanların o dönemle ilgili bize ilk elden söyleyebileceği en önemli şeylerden birisi İslam'ın hem medeni bir din olduğu, daha doğrusu medeniyetin bizatihi temeli olduğu hem de İslam'ın bu medenilik vasfını görebilmenin temelde onun ilkeleriyle birlikte hayata geçirilmesine bağlı olduğudur. O dönemde bu yaşanan/yaşayan din anlayışı büyük oranda İslam geleneğinde Peygamber ve takipçilerinin izinden gitmek olarak değerlendirilmiş (Kepel, 1992) ve tutum ve davranışların ölçüsü olarak gelenek içindeki çeşitli modellere başvurulmuştur. "İslami yeniden uyanış hareketi, gücünü, meşrulaştırma temelini İslami inancın yapısal karakteristikleri üzerinde biçimlendirilebileceği yetisine sahip olma iddiasından almaktadır" (Saktanber, 2001: 74). İslami aktörler, kendilerine yöneltilen en önemli suçlamaların başında gelen 'medeni olmama', 'çağa uymama' gibi ithamları bertaraf etmek için çoğunlukla aslında İslam'ın gereklerine uymamanın 'medeni olmama'nın alameti olduğu yanıtını vermişlerdir. İslam her çağın gereklerine cevap verebilen bir dindir; yeter ki insanlar ona sarılmasını bilsinler. Tıpkı Minyeli Abdullah'ın hapishanede bir mahkûma verdiği cevap gibi:

> *İngilizce gazete okuyan mahpuslardan biri sordu:*
> *-İslamiyet yirminci asrın ihtiyaçlarına cevap verebilir mi?*
> ***-İslamiyet yirminci asrın ihtiyaçlarına cevap verebilir. Kanun ve nizamın eskidiği yerlerde o yine yenidir. Halimize bakıp da demek ki budur İslamiyet! İslamiyet Kur'andır… Müslüman ona uyan…***
> *Evet, İslamiyet bir bütündür; onun hukuku, iktisadı, marifi, siyaseti hatta tıbbı vardır. Lakin bugün iman sarsılmıştır, işe ondan başlamalı (Minyeli Abdullah, 46).*

İslam'ın gerekleri ile modern zamanların gerekleri arasında bir çelişki olmadığına dair güçlü kanıtlar gelenekten bulunarak yaşama dahil edilmektedir. Kahramanlar kendi içsel sorgulamaları ya da yakın çevresindeki insanlarla girdiği pedagojik diyaloglar aracılığıyla bu gerçeğin farkına varmaktadır. Örneğin *Minyeli Abdullah* romanında "Abdullah, Amerika'ya gidecek; oradaki sınai ve her türlü ticari müesseseleri gezecek böylece Mısır'a yenilikler getirecekti. Çünkü Peygamber Efendimiz 'Hikmet müminin kaybolmuş malıdır; nerede bulursa onu almalıdır.' Ve

'İlim Çin'de olsa gidin, tahsil edin' buyurmuştu" (Minyeli Abdullah, 159) ifadeleriyle durumu örnekler. Abdullah Amerika seyahatinden Amerikalıların hem dindar hem çalışkan olduğu, diğer dinlere saygılı oldukları, laik oldukları halde dinsiz olmadıkları, ticari işlerinin hakkaniyetle yürüdüğünü not ediyor. Bunu bu yarım yamalak dinle (Hristiyanlıkla) yapılabildiğine göre hak dinle (İslam'la) çok daha iyisinin yapılabileceğini belirtiyor. İslam terakkiye mani değil, tam tersi İslam esaslarının benzerinin bile uygulandığı ülkelerde terakki gerçekleşiyor.

Sadece erkek kahramanlar için değil kadınlar için de İslam medeni bir dindir ve bu dünyanın gereklerine uygun bütün çözümleri içinde barındırmaktadır. *Müslüman Kadının Adı Var* romanının kahramanı Dilara manevi olanla (din ile) maddi olanın (ilim) çelişmediğini düşünür ve ilim ile din arasındaki münasebetin en güzel örneklerini İslam geleneğinin içinde bulur. Nitekim bu durum daha sonra üniversite tahsili için büyük şehirlere giden kızların en önemli başvuru noktalarından birisi olacaktır.

> *-Niçin hep dünyayla ilgili şeyler öğretildi bana?*
> *Yıllarca okuduğu okullarda madde ilmi yanında neden bir nebze de mana ilmi vermediler? Lazım değil miydi yoksa?*
> *Değilse insanlar ölünce neden cenaze namazı kılıyorlar, Kur'an okuyorlardı? Yoksa yalnızca bir zümreye mi mahsustu dini eğitim? Yoksa ilim ile din bir arada olmaz mıydı?*
> *Ama din büyüklerinin bazı sözlerini hatırladı.*
> *-İlim Müslüman'ın yitik malıdır, nerede bulursa sahip çıksın.*
> *Bunu söyleyen onların peygamberi değil miydi?*
> *-İlim Çin'de de olsa gidiniz öğreniniz.*
> *-Bana bir kelime öğretene bin yıl köle olurum, diyen din adamı değil miydi?*
> *Öyleyse ilmi öven din adamları olduğuna göre, dinle ilim bir arada bağdaşabilirdi (Müslüman Kadının Adı Var, 29).*

Huzur Sokağı romanının hemen başlarında bir evde İslami konularda sohbet edip, tartışmalar yapıldığı bir ev toplantısında, toplantıya katılan gençlerin eğitim profilleri de İslam ile ilimin bir arada nasıl yürüyebiliyor olduğunun önemli bir göstergesidir. Gençlerin üniversite öğrencisi olması bir yana büyük bir çoğunluğunun mühendislik, tıp, botanik gibi pozitif bilimlerle uğraşıyor oluşu dikkat çekicidir.

> *Necati'ye hep bir ağızdan "Hoş geldiniz" dedikten sonra herkes oturduğu yerden kendini takdim etmeye başladı:*

- Ahmet Sevil... Tıp Fakültesi.
- Rıza Eğilmez... Hukuk.
- Erdoğan Saymaz... Yüksek Makine Mühendisi.
- Seyfettin Namlı... Edebiyat Fakültesi.
- Mehmet Kanlıca... Fen Fakültesi-Botanik.
- Orhan Erenler... Yüksek Mimar
- Nazım Soyluer... Doktor... vs (Huzur Sokağı, 34).

Romanlarda yer alan İslami aktörler sadece İslami ilimler konusunda değil modern dünyaya ilişkin diğer konularda özellikle Batı literatürünü iyi takip etmektedirler. Birçok kez İslam konusundaki kendi savlarını Batı literatürüne atıfla desteklerler. Bu, dönemin İslami entelektüelleri olarak adlandırılan Ali Bulaç, Abdurrahman Dilipak, İsmet Özel gibi isimlerde de sık rastlanan bir durum olarak göze çarpar. Batı konusunda çok ciddi şüpheleri ve çekinceleri olan bu yazarlar, İslam-Batı ilişkisi üzerine yazdıkları yazılarında Batı literatürüne çok sık atıfta bulunmuşlardır. Romanlardaki bu türden entelektüel kişilikler (örneğin *Boşluk* romanındaki Vedat ya da *Yalnız Değilsiniz* romanındaki Doktor Murtaza Bey) Batı literatürüne hâkim oldukları izlenimi verirler. Bu kişiler çevresindeki gençlere Batılı bilim adamlarının ağzından İslam'ın ilimle ne kadar iç içe olduğunu kanıtlamaya gayret ederler. Aşağıdaki örnek sadece bu iç içeliği değil aynı zamanda İslam'ın hayata geçirilmesi halinde nelerin başarılabileceğini göstermesi açısından da önemlidir.

> *Bana şuursuz bir Arap yazarının aciz ve mesnetsiz satırlarından örnek getirdin… Ben de sana Avrupa'nın tanınmış ruh doktoru Carl Young'ın 'Asri İnsan, Nefsini Araştırıyor' adlı kitabından söz edeyim: [Kitaptan alıntı yapıyor]*
> *"Otuz senedir doktorum. Dünyanın her tarafında bana gelen hastaların hastalıklarının sebebi, insanların zayıflığı ve akidelerinin sarsıntılı olmasıdır. Ve bunlar imana dönmedikçe, şifa bulamazlar."*
> *Alexi Carel, şöyle devam ediyor:*
> *"İstikrarsızlığa karşı mukavemet göstermeyenler orijinal halde ölürler… Bende ilave ediyorum. Tıbbın aciz kaldığı yerde iman kurtarıcıdır…*
> *'Avrupa' diye inledi… Kendisine yaramayanları kimseye yaramaz hale getiren Avrupa… Bize dinsizlik reçetesi yazıp kilisesini koruyan Avrupa… Düşünceleri içinde acı burkuluşlar olarak düğümlendi… Vedat, Doktor Bernard Show'dan bahsetti:*
> *Eğer Avrupa Muhammed'in dinini benimsemiş olsa idi, Avrupa topyekûn illetlerinden şifaya kavuşurdu (Boşluk, 154).*

Daha önceki bölümlerde de bahsedildiği üzere 1970'lerle başlayan İslami canlanma hareketi, sadece düşüncelerin değişiminin değil düşüncelerin ve inancın bir 'doğru model' ışığında hayata geçirilmesi düzleminde ele alınması gerekliliğini vurgular. Evin nasıl dekore edilmesi gerektiğinden sofra adabına, selamlaşma pratiklerinden giyimlere kadar pek çok şey ince elenip sık dokunarak İslami kurallar çerçevesinde hayatın bir parçası yapılmak isteniyordu. Bu dünya ile öte dünya, iç ile dış, teori ile pratik arasında gördükleri ayrımları bir eksiklik olarak görmekteydiler ve bunları minimize etmeye çalışıyorlardı.

Örneğin Minyeli Abdullah için "İslamiyet dünya dinidir. Dünyasını Müslümanca kurtaran, ahiretini de kurtarmış demektir" (Minyeli Abdullah, 49). Öte dünya için bu dünyayı terk etmeyi reddediyorlar fakat bu dünyanın da öte dünya ile ilişki içinde şekillenmesi gerektiğine inanıyorlardı. Fakat bu ilişkinin bir taklit ürünü olmasına ya da başka bir deyişle bilinçten mahrum bir taklitten şiddetle sakınmak istemektedirler. İslam kuru bir taklide düşmeden sebepleri üzerine düşünülerek hayat tarzı haline getirilmesi gereken bir din olarak telakki edilmektedir. Bu nedenle ilk dönem İslami romanlarda bu hayat tarzına ilişkin rehber niteliğinde ipuçlarına bolca rastlamak mümkündür. *Maznun* romanında geçen bir diyalogda o günün şartlarında İslami bir ticari faaliyetin nasıl yürütüleceği açık biçimde anlatılmaktadır.

> *Okumak, yalnız okumak, meselenin halline kafi değildi**. İlim ve iman meyvesini vermeliydi. Bu meyve ise cemiyet içindeki hareketlerimiz olacaktı.***
> *Evet müminler maddeye ehemmiyet vermezler. Yani maddeyi vasıta olarak kabul ederler. Dolayısıyla "vasıta"dan ziyade "asıl"la meşgul olmayı gaye bilirler. Fakat sebepler aleminde yaşadığımızdan, vasıtalara ehemmiyet vermemiz gerekiyor**. Yalnız, İslami esaslar dahilinde olması şart!...***
> *Maddi menfaatlerde rekabete düşmeyecek olgun bir mümin zümresi, manevi birlik gibi maddi birlik de kurmalıdır… [Maddi birlik kurmaya karar verilince bunun İslami esaslara uygun biçimde nasıl teşkil edileceği kararlaştırılır]*.
> *Bunlar evvela paralarını bir araya getirdiler. Her on dindara bir hisse senedi verdiler. Kar ve zararlarını bu hisse senetleri üzerinden taksim edeceklerini tüzüklerine yazdılar. Sonra bir bina kiraladılar burayı hem yazıhane, hem kasa olarak kullandılar.*
> *Yatırım yerlerini şöyle sıraladılar:*
> *1-Ziraat*
> *2-Dokuma*
> *3-Kimyevi maddeler*
> *4-Çelik Sanayi*

5-İthalat
6-İhracat
7-İnşaat
8-Yurt, mektep, gazete, otel, hastane ve:
9-Ekseriyetin karar vereceği her iş.
Bunlardan elde edilen gelirlerle:
1-Bina kiraları ödenecek
2-Vergiler verilecek
3-Müstahdem ücretleri ödenecek
4-Zekât verilecek
5-İslami müesseselere net karın onda biri teberrük edilecek,
6-Şirkete ait her türlü gider karşılandıktan sonra, geri kalan kar veya zarar hissedarlara taksim edilecek.
İçtimai vazifelerini de şöyle yazdılar:
1-Şirket, muhitindeki evlenenlere ve felaketzedelere (ortakların kararı ile) faizsiz borç verir.
2-İş yapmak için para isteyenlere, (kara ve zarara ortak olmak şartı ile) sermaye verir.
3-Mezun olduktan sonra belli bir müddet şirkette çalışmak şartı ile talebelere burs verir.
4- Her türlü içtimai hizmetlerde ekseriyetin kararına bütün ortaklar uyar (Minyeli Abdullah, 158).

Öz Yurdunda Garipsin romanının kadın kahramanı Meral ise İslami ilkelerin hayatında yer bulamamasından kaynaklanan bir üzüntü içinde tasvir edilir. Kendilerini Müslüman olarak niteleyen Meral ve arkadaşları, İslami bilgiden ve onun hayatlarındaki konumu üzerine içsel sorgulamalar yapmakta ve kendi aralarında da tartışmaktadırlar. Bu tartışma ve sorgulamalar sonucunda değişimin ilk tezahürleri bu genç kadınların bedenlerinde görülmektedir. Daha sonraki bölümlerde görüleceği üzere İslam'ı yaşamak romanlardaki aktörlerce İslam'ın bedene ilişkin öğretileriyle yakından ilişkili görülmektedir.

Meral ve onun gibi düşünen arkadaşları, yine o günlerde mensubu olduklarını sandıkları İslam hakkında hiçbir şey bilmediklerinin farkına varmış ve hayretler içinde kalmışlardı. Uzun zaman hep bu konuda düşünen, düşündükçe hayret eden Meral kendine yakın bulduğu arkadaşlarına bu düşüncelerini söyleyince, hayreti bir kat daha artmıştı. Çünkü konuştuğu arkadaşları da onun gibi düşünüyorlardı.

Arkadaşlarıyla uzun uzun konuşup tartışan Meral de diğerleri gibi okumaya ve

İslamiyet'i öğrenmeye karar verdi. Hep birlikte okumaya ve ciddi bir şekilde İslamiyet'i öğrenmeye başladılar.[21] ***İslamiyet'i öğrenmeye başladıktan sonra Meral'in arkadaşlarından o güne kadar açık olanlar kapanmaya, kapalı olanlarsa –inançlarının bir icabı olarak- Kuran ve sünnete göre giyinmeye başlamışlardı*** *(Öz Yurdunda Garipsin I, 21).*

Öz Yurdunda Garipsin romanının kahramanı Meral gibi Minyeli Abdullah da kendisinin İslam'ın inançlarıyla bir sorunu olmadığını düşünse de inancını yaşama noktasında çok büyük eksiklikleri olduğunu düşünmekte ve bunu çevresiyle de tartışmaktadır. Abdullah için inanmak ve yaşamak arasında bağın kopuk olması büyük bir sorun teşkil etmekte ve kendisini ve çevresini sert biçimde eleştirmektedir.

O kendini kitapların arasına gömmek istiyordu. Nitekim öyle yaptı. Âlimlerin gözüyle dünyayı seyretmenin tadı bir başkaydı. Bilhassa Abdullah, ***Müslüman olduğu halde Müslümanlıkla alakasının olmadığını anlamıştı.***

Minye'de annesi ve çevresi kültürsüzdü. Evlerinde kütüphane yoktu. ***İslamiyet adına kendisine sadece namaz surelerini ezberletmişlerdi….*** *Halbuki Abdullah okudukça* ***İslamiyet'in kitaplarda kaldığını, İslamiyet'in bir sürü bid'atlar içinde yaşadığını anlıyordu****…. Abdullah şuna inandı ki, İslamiyet, va'z ettiği iman esaslarıyla bütün fiillerimizi en müsbet sahada tanzim ediyordu****. Onu bir rejim olarak ele alma ve iktisad, hukuk, maarif ve siyaset cihetleriyle de tetkik etme zarureti vardı** *(Minyeli Abdullah,18).*

-Biz İslami bir hayat yaşamıyoruz; *meyhane, kumarhane bizde; yalan, hile, rüşvet bizde; kan davası, cinayetler bizde; her gün gazeteler dolusu hadise… Şimdi sorayım, İsmimiz Müslüman olmasaydı da başka bir şey olsaydı, bunlara ilaveten daha neler yapabilirdik?* ***Demek ki bizim ismimiz Müslüman. Kendimiz başka bir şeyiz*** *(Minyeli Abdullah, 113).*

Huzur Sokağı romanının kahramanlarından birisi olan Seval ise bu konuda kendini sorguya çekerken işi bir adım daha ileri götürerek Hristiyanlarla kendisi arasında bir karşılaştırmaya gitmiştir.

"Ben bir Müslüman mıyım?" diye kendi kendine soruyor, sonra bunun cevabını

---

[21] Bu romanlarda İslamiyet'i öğrenmenin en önemli yolu okumak olarak görülür. İslamiyet'i 'gerçek' manada yaşamaya karar veren kişi ya kendisine tavsiye edilen temel nitelikte kitapları okuyarak bilgilenir ya da bu temel kaynakları okuyarak gerçek İslam'ın bilgisine ulaşmış kişiler tarafından bilgilendirilir. Geleneksel dönemde görülen dini, büyükleri taklit yoluyla öğrenme, onlardan gördüklerini yapma gibi usuller kullanılmaz, kullanılmadığı gibi bu usuller eleştirilir. Bu da demektir ki bu dönemde İslam'dan anlaşılan şehirli ve kitabi bir İslamiyet'tir. Bu romanlarda ve genel olarak bu dönemki tartışmalar halk İslam'ının (Mardin,2010) değil şehirlerde yaşanan İslam'ın üzerinedir.

> *veriyordu: "Müslümanlığın icaplarını yerine getirmediğime, yaşayış tarzımla İslâmiyet'e uymadığıma göre hayır. Ben, hakiki bir Müslüman kızı olamam." Arkasından yine soruyordu: "Peki Hristiyan mıyım o halde?" Bir müddet düşündükten sonra, "Hayır hayır" diyordu. "Necati'nin söylediği gibi Hristiyanlar da dinlerinin icaplarını yerine getiriyorlar, hiç değilse haftada bir kere kiliseye giderek Allah'a ibâdet ediyorlar. Demek bir Hristiyan kadar bile olamam ben." (Huzur Sokağı, 73).*

Gerek Hekimoğlu İsmail'in gerekse Şule Yüksel Şenler'in romanlarında verdiği bu ayrıntılar önemlidir. Zira İslami aktörlerin gözünde İslam'ı 'doğru' bir formda yaşamak ya da yaşamamak doğrudan ilişki içinde oldukları akraba, anne, baba, arkadaş gibi kişileri olduğu kadar daha önce görmedikleri fakat kamusal alanda bir şekilde muhatap oldukları 'yabancı' insanları değerlendirmede hatta kimi zaman tasnif etmede önemli bir ayırıcı niteliğindedir. İslam'ın pratiğe geçirilmesi ya da geçirilmemesi İslami aktörlerin hem 'folklorik' İslam'ı dışlamasının hem de kendine Müslüman dediği halde İslam'ın hiçbir gereğini yerine getirmeyen modern-sekülerlere karşı geliştirilen tutumun önemli bir sebebidir. *Huzur Sokağı* romanında Feyza'nın ağzından aktarılan ve İslam'a karşı tutumlarına göre insanları üçe ayıran tasnif bu noktada önemli veriler sunmaktadır.

> *Memleketimiz öyle bir hale getirilmiştir ki sevgili kardeşim, çeşitli iç ve dış tesirlerle halkımız iki hatta üç gruba ayrılmış durumdadır... Birinci kısmı, Müslüman olduğu halde kendi dinine düşman olmuş, bütün dini emirleri reddedip Kuran'a Peygamberimize ve haşa Allah'a küfreden dinsiz azınlıklardır. Bunlar, her fırsatta maneviyatla, milletin tanıdığı bütün mukaddes mefhumlarla saygısızca alay eder ve ecdatlarının kemiklerini kabirlerinde sızlatacak her türlü çirkin hareket ve ahlaksızlığı mübah görüp bunları alenen irtikâptan kaçınmazlar. Diğer ikinci kısım Müslümanlara gelince,* ***bunlarda Müslümanlığın hemen hiçbir icabını yerine getirmezler. Ancak Allah'a Peygamber'imize ve Kuran'a inanırlar. İslam dininin yüceliğini kabul ederler, dini meselelere hürmetkârdırlar… Ve İslam'ın vecibelerini yerine getirmediklerinden dolayı içlerinde daimi bir huzursuzluk ve üzüntü duyarlar.*** *Üçüncü kısma ayrılan Müslümanlar ise* ***hareketleri, kıyafetleri ve hususi ve içtimai hayatlarındaki yaşayışlarında dinlerinin emirlerine riayet eder****, İslam'ın yasakladığı her şeyden şiddetle kaçınırlar ki işte hepsi de nüfus kâğıdına göre Müslüman sayılan bu üç zümrenin içinde göğsünü gere gere, alın akıyla "Müslümanım" diyebilecek gerçek Müslümanlar bunlardır (Huzur Sokağı, 181).*

Feyza'nın ağzından dile getirilen bu ayrım ilerleyen bölümlerde de yeri

geldikçe kullanılacaktır. Özellikle diğerleriyle kurulan ilişkilerin gidişatının belirlenmesinde ya da İslami yaşam tarzını benimsemiş insanların bir araya gelişinde birbirleriyle olan ilişkilerinde bu tasnif tayin edici bir önemde olacaktır. Özellikle ilk dönem romanlarında görülen İslami *body politic*'in (politik bedenin) oluşmasında bu ayrım hep göz önünde olacaktır.

4.2.2. 'İlim ile Amel' Arasında İslami Aktör

4.2.2.1. Pratikler Boyutu

Daha önceki bölümlerde tartışıldığı gibi kendini değer ve normlarla örülü bir alanda kurmaya çalışan bir insanın failliğinden söz etmek oldukça dikkat gerektirir. İslami kimliğin bir yeniden uyanış hamlesiyle kendini güçlü biçimde var etmeye niyetlendiği 1970'ler ve 1980'ler döneminde buna benzer bir durum söz konusudur. İslami normları kendi üzerinde tek belirleyici kabul ettiğinde taklitçi durumuna düşme riskini taşıyan bu süreç, günün gerekleri içinde yaşamayı kendine amaç edinmiş Müslüman'ı zor durumda bırakabilecektir. Ancak bir yandan da halihazırda hayata geçirilen ya da geçirilmek istenen pratiklerin yalnızca kişisel arzular saikiyle değil hep peşinde koşulmak istenen daha yüce bir amacın da istemlerine cevap verebiliyor olmalıdır.

Bu çalışmada ele alınan İslami kimliğin yoğun olarak tartışıldığı ve bu tartışmayla birlikte oluşturulmaya çalışıldığı 1970-1980 döneminde bu faillik tartışmaları İslami hareket içinde bolca yapılmıştır. İslami kimliğin bir fail biçimini nasıl alacağı Sezai Karakoç, Rasim Özdenören gibi İslamcı entelektüellerin gündeminde olmuştur. Örneğin Sezai Karakoç 1976 tarihli *Diriliş Neslinin Amentüsü* adlı İslami uyanışın manifestosu diyebileceğimiz risalesinde bu faillik biçiminin ipuçlarını verir. "Allah'a inanan insanın özgür olduğuna inanıyorum. İnsanın boynuna zincir atan, takan eşyadan ve öteki insanlardan, insanların tanrılaştırdığı kişi ve eşyadan insanı ancak Allah kurtarır. Yani insanı ancak Allah özgür kılar" (Karakoç , 2010: 12). Karakoç bu sözleriyle eylemlerin kaynağına ilişkin verdiği ipuçlarını somutlaştırmak da ister ve burada tarif ettiği özgürlük anlayışını yukarıda Talal Asad'ın belirttiği ilkelere yakın biçimde reel düzleme aktarır. "Bu amentüde geçmiş zamandan sürüp gelme var. Geçmişi inkar değil, geçmişe mahkum olmak da

değil….Geçmişe saplanma veya geleceği inkar değil. Şimdiki zamanı unutma ve çağdışı olma hiç değil. Belki, geçmiş zamanla ilişkileri tazeleme. Kök ilgisi ve ilişkisi kurma. Geçmiş zamanı, gelecek zamanı şimdiki zamana getirme" (Karakoç, 2010: 25). Benzer bir özgürlük anlayışını Rasim Özdenören de dile getirir. Özdenören için de özgürlük, bilinen tanımından çok Müslümanlara özgü bir tanım olmalıdır. Müslümanlar için özgür irade ancak kendilerini Müslüman olarak gerçekleştirme yolunda kullanılan bir erdemdir. Böylece Özdenören de tıpkı Karakoç gibi makro söylemsel gelenek ile mikro pratikleri şimdide eşleştiren bir Müslüman tasavvuru çizer. "Seçmedikleri bir amaca yönelecek özgürlükleri kullanmaya ihtiyaç duymayacaktır Müslümanlar. Bu bakımdan, onlar, başkalarının mücadele tarzına uygun düşebilecek bir özgürlük mücadelesine girişmeyeceklerdir. Onlar, özgürlüklerini ancak kendilerini 'Müslüman' olarak gerçekleştirme yolunda kullanacaklardır" (Özdenören, 2009: 74).

İslam'ın normlarına atıfta bulunarak bu normlara itaat etme ya da boyun eğme yaklaşımının karşısında, kişinin eylemini kendi özgür isteği ve seçimiyle yapmasını salık veren İngiliz toplum felsefesinin etkisini taşıyan yaklaşımlar bulunur. Liberal bir özgürlük anlayışı ve faillik tanımının ağır bastığı bu anlayış kişinin hakiki arzusuyla dışarıdan gelen istekler arasında önemli bir ayrımı öngörür. İçinde dinin de bir bileşen olarak bulunduğu geleneksel normlar bireyin gerçek arzularını gerçekleştirmede ya da neyin gerçek arzu neyin toplumsal dayatma olduğunun ayrımı üzerinde bir perde gibi görülür (Mahmood, 2005: 149).

1970-1980 yıllarında İslami hareket, özellikle 1980'lerin ikinci yarısından itibaren kadınların hareket içerisindeki görünürlük ve etkinliğinin görece artmasıyla hem geçmişi (folklorize edilmiş İslam anlayışını) eleştirerek hem de modern-seküler yaşam biçimi üzerinden Kemalist çevrelerle tartışmaya girerek yeni bir birey ve özgürlük anlayışını oluşturmaya çalışmıştır. Bu anlayış, özellikle doğrudan taklit yoluyla edinilmiş ve bir bilincin sonucu olmayan 'İslami' pratiklere eleştirel yöneltiyor ama aynı zamanda İslami söylemsel geleneğin sınırlarını aşmamaya gayret ederek kendi failliğini bu söylemsel gelenek içinden üretmeye çalışıyordu. Bir yandan folklorik bulduğu bir İslam anlayışına karşı sert bir çizgideyken bir yandan İslam'ın çizdiği daireden çıkmayacağını da ısrarla vurgulayarak 'ötekilere' karşı

tavrını da belirlemiş oluyordu.

Yukarıda Özdenören ve Karakoç'un uyanışın prensiplerini belirlemeye çalışan yaklaşımları böyle bir vasatta türemiştir. Onların faillik anlayışı dıştan gelen belli normlara direnerek oluşan bir durum olmaktan çok özne ile normlar ve edimsel davranışlarla içsel eğilimler arasındaki ilişkide (Mahmood, 2005: 157) meydana gelmekteydi. *Minyeli Abdullah* romanında Abdullah'ın sözleri durumun kuşbakışı bir özeti niteliğindedir:

> *Her şahıs İslam'ın geniş sahası içinde bulunmak şartıyla kendisi hususi dairesinde serbestçe hareket edebilir. Böylece şahıslar mevcut kabiliyetleriyle İslam'a hizmet etmeye başlar (Minyeli Abdullah, 87).*

Sezai Karakoç'un *Diriliş Neslinin Amentüsü'*nü (1976) sonlandırırken sarf ettiği cümleler de dönemin İslami kimliğinin oluşumunun bağlı olduğu ilkeleri imlemeye yöneliktir:

> *Yeni bir nesil gelmektedir İslam ülkelerinde. Bu, Diriliş Neslidir. Düşüş günümüzden bu güne kadar kana ve tere batarak yapılan çalışmalar bunun içindir. Bu nesil ilkin, inanç ve davranışının genel çerçevesini çizecektir. Bu sözler bunun bir denemesidir. Ezberlenmek için değil, üzerinde düşünülmek ve ruha mal edilmek için. En teorik temelden en pratiğe, en soyuttan en somuta, en metafizik plandan en reel plana kadar bütün hayat vakıasını, Müslüman'ın yani diriliş erinin kucaklaması için çizilen bir şema, çağın dokusuna işlenmek istenen bir eskizdir* (Karakoç, 2010: 67).

Aynı şekilde Özdenören, İslam'da hayatla, pratikle ilişiğini kesmiş düşüncelere rastlanamayacağını var olan mevcut görüşlerin de günlük hayatla ilişkili olduğunu belirtir ve bu ilişkisellik kişilerde tecessüm etmelidir. Din inanmakla tatmin olunan manevi bir haz aracı olarak görmek yanlıştır (Özdenören, 2009: 78; 2010: 43, 47).

4.2.2.1.1. Performatif Bir Pratik Olarak Namaz

'Her hareketimizde derin manalar vardır.'

Faillerin pratiklerinde yaşaması gereken İslam vurgusu romanlarda bedenler düzleminde karşılık bulur. Hem bedenlere ilişkin pratikler hem de bedenin

görünümleri yalnızca içeride var olan özün dışarıya yansıması anlamında değil performatif[22] biçimde, bu pratikler ve görünümler aracılığıyla faillerin kendilerini yasladıkları alanı da inşa edici bir özellik taşır. Böylece İslami geleneğe ait normlardan neşet eden ilim (bilinç, zihin) ile amel (beden, pratik) arasında kopmaz bir bağ yakalanmaya gayret edilir. *Maznun* romanının kahramanı da,

> *Biz,* ***ilmi ile amel eden*** *âlimlerden, dinimizi öğreneceğiz, imanımızı kurtaracağız. İnşallah başkalarının imanını kurtarmalarına yardımcı olacağız.* ***Öğrendiklerimizi yaşamak için öğreneceğiz. Dilimizden ziyade halimizle konuşacağız*** *(Maznun, 34).*

şeklindeki ifadeleriyle bu durumu vurgulamaktadır. Sürekli vurgulanan 'bilinçli ibadet' performatif biçimde gerçekleştirilmeye çalışılır. İki ayrı alan gibi görünen bilinç (akıl) ve ibadet (beden) arasındaki ikilik bir sorun olarak görülür.

> *-Hacı Amcacığım sana geldim. Dinimi öğrenmek istiyorum. Çevremde bana yeterli bilgi verecek kimse yok. Bense bilgisizim. İstiyorum ki her hareketim şuurlu olsun, İslam'ın her istediğini yapayım, ama bilerek ve severek…*
>
> *-Ah kızım herkeste senin gibi öğrenme şevki olsa****, yaptığı hareketlerin değerini bilerek yapmak istese ne iyi olur.*** *Yıllardır beş vakit namazını kılanlar vardır ama okuduğu surelerin manalarını anlamadan kılarlar. Bu bilgisizlik de hareketten başka bir şey kazandırmaz insana…*
>
> *-Ben de onu demek istiyorum amca. Neden namaza başlarken ellerimizi havaya kaldırıp niyet ediyoruz?* ***Neden eğiliyor, neden alnımızı, burnumuzu yere koyup secde ediyoruz, neden her iki yana selam veriyoruz. Her hareketimizde derin manalar vardır, ama bilmiyorum ve öğrenmek istiyorum*** *(Müslüman Kadının Adı Var, 40).*

Aynı romanda başka bir örnek:

---

[22] Eylemlerin performatifliği onların tekrarlanan doğasına göndermede bulunur. Bu eylemler anlam kazanabilmek için önceden var olan bir modele göndermede bulunmak durumundadır (Chinn'den Akt: Gön, 2015: 44). Bu anlamda bir yapı, yapı olma gücünü önemli ölçüde tekrar edilmesinden kazanır. Mevcut bulunan bir yapıya gönderme vardır; fakat yapıyı sağlayan normlar bir yandan da bu gönderme aracılığıyla üretilir. Judith Butler performatifliği toplumsal cinsiyet'in üretimi bağlamında bedensel pratiklere atıfla açıklar: "Bu tür edim, bedensel hareket ve icralar genellikle performatiftirler, yani dışa vuruyormuş gibi yaptıkları öz ve kimliği aslında bedensel işaretler ve diğer söylemsel yollarla üretilen ve sürdürülen üretimlerdir" (Butler, 2016: 224). Bu bağlamda ilk dönem İslami romanlarında örtünme ve namaz gibi dini pratikler performatif nitelik taşır. Bu pratikler bir yandan kaynağını bir yapıdan (İslami kaynaklardan ve gelenekten) alarak onlara göndermede bulunurken bir yandan da o yapıyı yeniden üretme eğilimini yansıtır.

O istiyordu ki, namazın bütün manevi hazzını, içinde, benliğiyle hissetsin. Kıldığı namaz Hz. Ali'nin namazına benzesin. Halası gibi bedeni namazda, aklı şurda burda gezmesin…

…

İşte yine överek başlamıştı namazın girişinde. Namaz bir teşekkür, övgü, hamd, dua demetiydi. Günde beş defa kulun rabbine sunduğu. Ne güzellik Rabb'inin huzuruna davet edilip de, onunla buluşmak…

Alnını ve burnunu yere değdirerek:

-Senin hatırın için alnımı ve burnumu yere sürtüyorum. Ben topraktan yaratıldım, yine toprak olacağım. Aslım topraktır. Gururlanmak, kibirlenmek benim neyime, demesi…

Allah'ın emrine karşı gelip secdeye kapanmayan şeytana inat, iki defa tekrarlanması, meleklerin hareketi, duaların en makbul olduğu zaman ve yer secde anı… (Müslüman Kadının Adı Var, 63).

Namazın bedensel/ritüel boyutuyla bilişsel-duygusal boyutunun iç içeliği bedenselleşmiş bir bilincin en iyi örneğini yansıtır. İslam'ın kelime anlamı olan teslimiyetin en iyi görüldüğü noktalardan birisi olan namaz öncesiyle birlikte bedensel bir içselleştirmeyi gösterir. Abdest alma, kadınların örtünmesi ve erkeklerin başlarına takke giymesi, tekbir almak, kıyam, rüku ve secde, ayetleri sessiz biçimde dudak hareketleriyle okuma, secdede yerle bir olma gibi hareketler İslam'ın ritüel boyuttan içsel boyuta taşınmasını yani kelime anlamı olan teslimiyetin gerçekleşmesini işaret eder (Mellor & Shilling, 2010a: 31). Teslimiyet bedenselleşmiş öznelerle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla şekle aitmiş gibi görünen unsurların hepsi içselleştirmenin bir parçası olabilmekte, inançla/imanla amelin bir olduğu bir sahne oluşturabilmektedir.

Maznun ve *Huzur Sokağı* romanının erkek kahramanları da namaz esnasında Dilara'nın yukarıda tarif edilen benzer duygularını paylaşmaktadır. Namaz kılmak, namaz esnasında yapılan hareketler içsel dünyada önemli değişikliklerin habercisi olmaktadır. Namazı sadece bedenin hareketine bağlı bir ritüel olarak görmek yerine onun zihinsel ve duyusal planda İslami özneyi inşa edişini görmekteyiz. Burada önemli bir noktayı vurgulamak gerekir. Namaz, yalnızca dini bir normun bedene dökülmüş hali değildir. Burada bahsedildiği haliyle namaz Bourdieu'nun deyimiyle yalnızca içerinin dışsallaşması değil dışarının içselleşmesidir de aynı zamanda. İslami bir *habitus*'un bedenler düzeyinde nasıl meydana geldiğinin önemli bir göstergesidir. Beden yalnızca bir taşıyıcı platform olarak görülmemekte aynı

zamanda aktif biçimde yeni bir kişilik oluşumuna öncülük etmektedir. Bir yandan *İslami habitus* kendi bedenselleşmiş öznesini kurmakta öte yandan bu bedenselleşmiş özne *İslami habitus*'u yeniden üretebilecek bir kişiliği inşa etmektedir.

> *Birlikte kalktılar, abdest alıp namaza durdular. Namaz surelerini, namazın erkanını ve adabını iyi bilmeyen Maznun, "Kimin huzurunda duruyorum, bu itaatim kimedir?" diye, Allah'ın huzurunda olmanın heyecanına düştü. Yüzünde bir soğukluk dolaştı; saçları dikleşti, rengi sarardı ve kalbi hızlı hızlı atmaya başladı… [A]lemleri yaratanın huzurunda bulunduğunu hatırladıkça kanı donuyordu. Zaman değişmez ölçüsünü kaybetti. Heyecan dalgasına göre uzayıp kısalıyordu. Nihayet rükua gitti, insanların önünde eğilen insanları düşündü. Fakat o şimdi Allah'ın huzurunda eğiliyordu. Asıl hürmet edilecek makam bu idi…. Sonra secdeye gitti. Yüzünü toprağa koymuş başını yere eğmişti, bunları Allah için yapıyordu (Maznun, 28- 29).*
>
> *Necati, dirseklerini dizlerine dayamış, başı ellerinin arasında, tarifi imkansız bir vecd dalgası içinde okunanları sanki dinlemiyor, adeta içiyordu. O şimdi kendi iç alemiyle baş başaydı. Ruhunda kasırgalar, fırtınalar kopuyor; kalbi birbirine zıt hislerle dolup dolup taşıyordu. Okunan hakikatler bir ab-ı hayat gibi ruhunu serinletmekte, teneffüs etmekte olduğu bu ulvi hava kalbine, o güne kadar hiç tatmadığı ilahi neşeler bahşetmekteydi. Bahisler ilerledikçe, kalbindeki süfli hislerin yerini en temiz ve ulvi hislere terk ettiğini hisseden* ***Necati, artık iyice belliydi ki yeni bir his ve fikir inkılabının eşiğinde bulunmaktaydı*** *(Huzur Sokağı, 35).*
>
> ***Necati'nin namazı görünüşte çok gülünç olmakla beraber, mana ölçüsünde çok mühim bir değer taşımaktaydı****… Kıyamda, rükuda ve sücudda hareketlerinde yanılmamak içi kah sağındakine, kah solundakine, kah önündekine bakıyor, gördüğü hareketleri acemice taklit ediyordu.* ***Yüzü saçlarının dibine kadar kıpkırmızı kesilmiş, alnında boncuk boncuk terler birikmişti. Utanç, mahcubiyet, üzüntü, pişmanlık ve nedamet hisleri benliğini alev gibi yakıp kavuruyordu.*** *Eline verilen tespihi, ne söyleyeceğini bilmeden çekmeye başladı. Sıra duaya gelince herkesle birlikte onun da elleri açıldı Allah'a… Aman Allah'ım O ne ızdırap yüklü bir yüz öyle? Alnındaki çizgiler derinleştikçe derinleşiyor Necati'nin … Boynu sağa doğru bükük gözleri yumulu. Yanaklarından aşağıya saf ve berrak yaşlar süzülüyor. Ağlıyor Necati… Belki günahlarından mütevellit elem, belki kavuştuğu saadetten dolayı sevinç gözyaşları bunlar… Ama mühim olan Necati'nin ağlaması, ağlayabilmesi… (Huzur Sokağı, 37).*
>
> ***Beş vakit namazını muntazam kılıyor****, böylece günden güne İslam'a uymanın,* ***İslamca yaşamanın saadetine bir kat daha inanıyordu*** *(Huzur Sokağı, 42).*

Bütün bu anlatılardan sonra bu bedenselleşmiş bilinç düzeyine ulaşamayan Müslümanlar da eleştirilmektir. Bunlar genelde roman kahramanının yakın

çevresinde bulunan ve geleneksel ya da folklorik İslam'ı temsil eden yaşlı insanlardır. Onlar da romanın genç kahramanı gibi İslam'a bağlıdır; ancak İslam'a ilişkin yapıp etmelerinde bilinçten yoksundurlar. Namaz kılarlar ancak yaptıkları eylemle onun anlamı arasındaki bağdan habersizdirler. Yukarıda anlatılanlar bu gelenek taklitçisi kişiler için gerçekleşmesi olası bir durum değildir. Örtünürler ancak örtünün zahiri yönü ile içsel dünyada oluşturdukları arasında ilişki kuramazlar. Bu nedenle romanın ana kahramanı olan İslami aktör ile bu geleneksel Müslümanlar arasında diğerleriyle (modern-sekülerler) olduğu sertlikte olmasa da bir gerilim yaşanmaktadır. Dilara'nın *Müslüman Kadının Adı Var* romanında halası ile kurduğu diyalog bu durumun tipik bir örneğidir.

> *-Halacığım, günde beş defa Rabb'in huzuruna duruyorsun hamd olsun. Söyler misin bana dudakların kıpır kıpır ne söyler Yaradana?*
> *Hala hayretle başını kaldırdı. Belli ki ilk defa böyle bir soru sorulmuştu kendisine…*
> *-A kızım, sorduğun soruya bak? Ne diyeceğim, tabi* ***büyüklerden öğrendiğim sureleri, duaları okuyorum.***
> *….*
> ***Söylediğini anlamadan kılmak, bir hareket manzumesinden öteye geçmez ki! Peygamber ne diyor, bak: "Öyle kişiler vardır ki, namaz kıldım zanneder, fakat yorgunluktan başka bir şey elde edemez*** *(Müslüman Kadının Adı Var, 54).*

Aynı biçimde *Minyeli Abdullah* romanının kahramanı yaşlı bir adamla karşılaşmasında Dilara'nın halasına yaptıklarına benzer eleştirileri dile getirir. Yaşlı adamın cevabı da geleneksel İslam anlayışına uygun içeriktedir.

> *Bizim gibi ununu elemiş, eleğini duvara asmamış. Şimdi anladım ki yanlış hareket etmişim. 1980 senelik bir ömrü boşuna tüketmişim.* ***İslam'ın beş şartını yapmakla her iş biter derdim. Namazda okunan ayetleri anlamamışın. Ayetlerdeki emirlere uymamışım****. Şimdi Mısır'da yıkılan İslam dininin suçlularından biri de benim. Yarın Allah bana dese: "Benim dinim yıkılırken sen neredeydin?" "Namaz kılıyordum" desem, mahiyeti anlaşılmayan namaz ha!.. Onu tutar yüzüme çarpar (Minyeli Abdullah, 69).*
>
> *Dedenin ruhunda [Abdullah'la karşılaşmadan sonra] ihtilal olmuştu****. Artık İslamiyet'i birkaç hareket ve bir – iki şekil içinde görmüyordu. O'nu bitmek tükenmek bilmez hareket ve enerji kaynağı olarak kabul ediyordu.*** *Lakin geç kalmıştı hem de çok geç kalmıştı. Fakat İslamiyet'e hizmet etmenin yaşı ve yeri yoktu. Her yaşta ve her yerde dininin icaplarını yerine getirmek ve hayatın her*

noktasını dine uydurmak istiyordu (Minyeli Abdullah, 70).

Bir kimlik oluşumunda kendini tanımlamak için 'ötekini' kullanmak sıkça rastlanan bir yöntemdir. Kendisinin kim olduğunu ortaya koymak için kendisi gibi olmayanı daha doğrusu tam zıt istikamette olanı bir araç olarak kullanma ilk dönem romanlarında en sık rastlanan unsurlardan birisidir. İslami aktörlerin bedensel pratiklerinin performatif değerini vurgulamak için bu pratikleri bilerek ya da bilmeyerek uygulamayanların içinde bulunduğu durumu tarif etmek ve bu tarifi olumlu örneklerle kıyaslamak kimliği açığa çıkarmak açısından önemli fırsatlar sunmaktadır. *Huzur Sokağı* romanında aynı yurt odasının iki farklı köşesinde ak ve kara şeklinde birbirinden ayrılan manzara namaz ve örtünme gibi bedensel pratiğin insanı nasıl farklılaştırdığını ortaya koymaktadır.

> *Yurdun bir başka odasında ise herkes kendi havasındaydı. Kızlardan biri saçlarını iri bigudilerle sarmış, el ve ayak tırnaklarına kırmızı bir oje sürmekle meşguldü. Bir başkası ipek pijamalarıyla yatağın içinde uzanmış heyecanla elindeki foto-romanı okuyordu. Bir diğeri aynanın karşısına geçmiş, tiftik tiftik kabarttığı saçlarını fırçayla tarıyor, şekiller veriyor ve yüzünü, makyaj yapacağım derken, sirkteki palyaçolara benzetiyordu... Ve, odanın bir köşesinde kıbleye doğru serilmiş bir seccade üzerinde bir genç kız...* ***Allah'ın huzuruna durmuş, huşu içinde namaz kılıyordu. Üzerinde küçük çiçekli eflâtun bir uzun sabahlık, başında kenarları dantelli, büyücek bir namaz örtüsü vardı...*** *Bu genç kız, bir müddet evvel Necati'nin yol üzerinde yüzüne tükürürcesine hakaret ettiği ve sonra arkadaşlarından ayrılarak onların bulunduğu camiye gelip nedamet gözyaşları döken Seval'den başkası değildi… (Huzur Sokağı, 93).*

4.2.2.1.2. Gündelik Pratikler

'Eğer Allah'ın emirlerine göre giyineceksen diğer emirlerini de yerine getireceksin.'

Bedene ilişkin beklenen tasarruflar sadece ibadet olarak bilinen pratiklerle sınırlı tutulmamıştır. Yeme içme, yürüme, konuşma gibi farklı alanlarda bedenin kullanımına özen gösterilmesi gerektiği bunun inançla olan sıkı bağı vurgulanmıştır. İslam'ın emirlerini bir bütün olarak algılama, bir ibadetle gündelik bir bedensel pratiği (örneğin sofra adabını) birbirinde çok da farklı şeyler olarak görmeme durumu bu romanlarda sıkça rastlanan bir durumdur. Minyeli Abdullah misafir olduğu bir evde sofrada çok çeşitli yemek olmasına dikkat çeker ve bunun İslami olmadığını vurgular. Hem çok çeşit yemeği israf olarak görmekte hem de bedensel

anlamda bir sünneti yerine getirdiğine inanmaktadır. *Müslüman Kadının Adı Var* romanının Dilara'sı da yerde yemek yemenin bir sünnet olduğunu ve aynı zamanda sağlık açısından faydalı olduğunu dile getirmektedir.

> *Akşam yemeği geldi, Abdullah yemek çeşitlerine baktı:*
> *-İleri gitmiyorsam bir teklifim daha var. Ben her öğün bir cins yemek yerim. Mesela şimdi köfteyi yiyelim sabah patatesi yeriz.*
> *-Sabah çay içeceğiz.*
> *-Lüks hayat yaşıyorsunuz, desene!..*
> *-Yalnız köfte ile doymayız?..*
> *-Kardeşim siz bildiğin gibi yiyin, ben tek çeşit yemek yiyeceğim, eğer müsaade ederseniz (Minyeli Abdullah, 192).*

> [Neden yerde yemek yediği sorulunca Dilara] *Sevgili peygamberimizin sünneti olduğu için, dedi. Onun her hareketinde hikmet vardır. Yerde yemek yerken mide ikiye bükülüyor ve insanın midesi tıka basa dolmuyor; sen doyduğunu daha çabuk hissedip kalkıyorsun. İşte aşırı şişmanlığı önlemenin en basit yolu (Müslüman Kadının Adı Var, 134).*

Gündelik hayatı da İslami ilkelere göre düzenleme iddiasında olan İslami aktörler çevresindekilerle birçok kez bu gündelik pratiklerin nasıl icra edileceğine dair pedagojik diyaloglara girerler. Diyaloglarda bu aktörler kimi zaman dinleyici kimi zaman öğretici konumunda yer alırlar. Dinleyici ya da öğretici olsun İslami aktörler için burada iki kritik konu mevcuttur. Birincisi bu pratiklerin temel belirleyeni kesinlikle İslam olmalıdır. İkincisi ise bu makro söylemsel çerçevesini İslam'ın çizdiği pratiklerin gündelik hayatın mikro düzeyinde makul bir uygulama zemini olmalıdır. Pratikler bu dengeyi her zaman tutturabilmelidir. Böylelikle İslam'ın gündelik yaşamda kolay uygulanabilir nitelikleri olduğu ve günün gereklerine uygun bir din olduğu vurgulanmış olur. *Huzur Sokağı* romanında Feyza ile arkadaşı Leyla arasında geçen diyalog bu türden bir diyalogdur. Feyza tesettürlü olduğu halde evinin içinde tesettüre girmemektedir. Arkadaşı Leyla bu durumu merak etmiştir.

> *Leylâ, eski arkadaşını ve kızını karşısında böyle açık ve modern bir kıyafet içinde görünce hayretini gizleyememiş ve merakla sormuştu:*
> *- Senin işine bir türlü akıl sır erdiremiyorum. Dışardaki kıyafetinle içerdeki kıyafetin arasında dağlar kadar fark var...*
> *Feyzâ:*
> *- Bunu mu merak ediyorsun, izah edeyim, diye cevap verdi. Benim bütün*

gayretim, dinimin emrettiği şeyleri yerine getirmek, yasakladığı şeylerden ise kaçınmaktır. Dinimizce kadın, vücudunu kendisine nikâh düşmeyen baba, koca, erkek kardeş, dayı, amca ve Kur'an'da belirtilen mahremlerinden başka diğer bütün erkeklerden gizlemek mecburiyetindedir. İşte ben de bunun için dışarda örtünüyor, evde ise hiç bir namahrem bulunmadığı için örtünmeye lüzum görmüyorum.

- Ama şekerim, benim tanıdığım bazı Müslüman hanımlar var ki bunlar evde tek başlarına bile bulunsalar başlarındaki örtüyü, bacaklarındaki çorapları çıkartmıyorlar. Şimdi bunların hangisi doğru söyler misin?

- Senin söylediğin hanımlar, Müslümanlığın takva mertebesine ulaşmış çok muhterem insanlardır.

Fakat evin içinde örtülü bulunmak farz değildir. Bazı kimseler kadının evde açık başlı olmasının da günah olduğunu söylerler. Bu çok yanlıştır. Kadının ev içinde de örtülü bulunması, takvaya ulaşması bakımından faidelidir, fakat başı açık olması da hiç bir zaman günah değildir.

- Bu hususu iyi ki izah ettin Feyzâ, yoksa bayağı bozuluyordum ev içinde dahi başını örtenlere.

Demek dinimiz kadını bu hususta serbest bırakmış. Yani ister örter, ister açar öyle mi?

-Elbette...

- Peki ama, merak ettiğim bir şey var. Sen evde açık başlı ve kısa kolla elbiselerle gezdiğini söylüyorsun. Halbuki ne zaman kapı çalınsa bakıyorum açtığında üzerinde uzun sabahlık, başında ise beyaz namaz örtüsü var, bu nasıl iş?

Feyzâ gülerek:

- Basit, dedi, daire kapısının hemen yanı başındaki askıya, sabahlığımı ve namaz örtümü asıyorum. Kapı çalınır çalınmaz başımı örtüp sabahlığı da üzerine geçiriveriyorum. İşte bu kadar.

Nasıl, iyi usul değil mi?

- Evet, doğrusu çok pratik bir usul... (Huzur Sokağı, 178-179).

Leyla ile Feyza arasında geçen bu diyalogların benzeri *Öz Yurdunda Garipsin* romanında da geçmektedir. Fakat bu roman 1989 (3. Kitap) yılında kaleme alınmış bir romandır. Roman üniversiteye örtüsüyle gitmek isteyen bir öğrenci ve arkadaşlarının mücadelesine odaklanmaktadır. Konu olarak daha çok kamusal alanlardaki davranışlarla ilgilenmektedir. Bu genç kızların üniversiteye girmek için üniversite hocaları veya genel olarak üniversite çevreleriyle girdikleri mücadele ön plandadır. Başta Meral olmak üzere romanın kahramanları örtünme ve diğer bedensel görünüm ve pratiklerle ilgili hem aileleri hem yakın çevreleri hem de resmi kurumlarla çekişme içerisindeyken çok sert tartışmalar yaşanmaktadır. Hem ailelerini hem de kendilerini üniversite konusunda engelleyenleri karşılarına almaktan

çekinmeyen bu insanlar özellikle kamusal alandaki davranışlarından ya da görüntülerinden taviz vermemektedirler. Hatta taviz verenlere karşı da oldukça sert bir tavır takınabilmektedirler. Feyza'nın Leyla'ya karşı yumuşak öğretici tavırla kıyaslandığında Meral ve arkadaşlarının örtülü olduğu halde gündelik yaşamda 'dışarıdaki' davranışlarına dikkat etmediklerini düşündükleri kadınlara karşı hayli eleştirel bir duruş sergilemektedirler.

> *-Anlamıyorum bir türlü bu insanlar bu başörtüsünü neden takarlar. İslamiyet sadece başörtüsü değil ki… **Eğer Allah'ın emirlerine göre giyineceksen diğer emirlerini de yerine getireceksin.** Hem kapan hem de sokak ortasında el ele, sarmaş dolaş gez. Bunun hiçbir kitapta, hiçbir mezhepte yeri yok. İslamiyet, Müslüman olmak değil bu.*
>
> *-Dediklerin doğru olmaya doğru da, gel de sen onu Allah'ın emirlerinden habersiz bırakılmış bu insanlara anlat… **Bakıyorsun başını hanım hanımcık, tam Allah'ın emrine göre kapatmış, ayağında ise yırtmaçlı etek, yüksek topuk ayakkabı, ten rengi çorap.***
>
> *-Sadece o mu? Yüzünde bir ton makyaj, gözlerinde rimellerle o kadar çok başörtülü kadına rastlıyorum ki. Her rastladıkça kahroluyorum! Nasıl üzülüyorum anlatamam… En çok unutamadığım manzaralar da, başörtülü, tesettürlü hanımların sokak ortasında, yolda yürürken bir şey yemeleri. Hatır hutur. Hiç kimseye aldırmadan… Bunu yapan bilmiyor ki her yediği lokma; temizliğinden haya duygusundan, maneviyatından bir şeyler alıp götürüyor, onu kuru, hissiz, ruhsuz, maddeperest, insanlara acımayan bir hale getiriyor …*
>
> *-O da bir şey mi Meral ciğerleri görününceye kadar ağzını açıp sokak ortasında kahkaha atanlar, yazın eline aldığı dondurmayı yalaya yalaya gezenler, kırıta kırıta, sallana sallana yürüyenler…*
>
> *-Ah Arzu ah! **Bu insanlara İslamiyet'in nezaket dini, haya dini, edep ve terbiye dini olduğunu nasıl anlatmalı bilemiyorum** (Öz Yurdunda Garipsin III, 306-307*).

Meral ve arkadaşlarının diyalogları kimi zaman daha önce bahsedilen inanç ile yaşam bağına vurgu yapıyor olsa da bunun tartışılma biçimi aynı zamanda kamusal alanda verilen mücadelenin izlerini taşımaktadır. Bedensel anlamda yeme, içme, gülme gibi pratiklerin aynı zamanda ahlaki bir benlik oluşturucu niteliğine vurgu yapıyor olması, bedensel deneyimlerin önemini işaret ederken bunun kamusal alanda kadın bedeniyle ölçülüyor olması, İslami hareket içinde bedene bakış konusunda birtakım değişimlerin habercisidir. Özellikle 1980'lerin sonunda başlayan bu değişime daha sonra ayrı bir başlıkta değinilecektir.

4.2.2.1.3. Ya İnanıp Yaşamayanlar

'Biz de Müslümanız', 'Bizim de Kalbimiz Temiz.'

Çalışmanın daha önceki bir kısmında aktarılan Şule Yüksel Şenler'in Feyza'nın geliştirdiği ayrımın, yakın dönemde yazılmış hemen hemen tüm romanlar için geçerli olduğu görülmektedir. Bunların romanlardaki somut tezahürleri de üç şekilde olmaktadır. Bir grup kendisini 'kalbi temiz' Müslüman olarak görmekte fakat modern dönemde dinin hükümlerinin anlamını yitirdiğine inanmakta, diğeri İslam vecibelerini kimi zaman yerine getirmekte fakat yaşamıyla inancı arasında bir bağ kurmaktan aciz kalarak folklorik ve taklidi bir din anlayışını benimsemektedir. Üçüncü grup yani romanların ana kahramanlarından müteşekkil olan grup ise Feyza'nın deyimiyle "hareketleri, kıyafetleri ve hususi ve içtimai hayatlarındaki yaşayışlarında dinlerinin emirlerine riayet eden" taraftadır. Bu üçüncü grup birinci ve ikinci gruba karşı sürekli olarak eleştirel bir duruş sergiler. Örneğin *Maznun* romanında kahramanın annesi ve eşi hakkındaki manzara şu şekildedir:

> *Namaz kıldığı da olurdu.* ***Fakat cildi gösteren çorapla namaz kılınamayacağını, kılınırsa bir farzın terk edildiğini bilinmezdi. Başını camiye gidince kapatır sonra da açardı.*** *Ümidin hududu yoktur, "Eh belki kabul olur ahret işini de hallederiz" gibilerden ara sıra ibadet yapıyordu. Nasrettin Hoca'nın göle maya atması gibi bir şey!... Ya tutarsa.*
>
> *Geline gelince o cildini, yani güzelliğini hazine bilmiş ve tuvaletiyle daima onu cilalamıştı. Herkes tarafından beğenilmesini çok isterdi. Birisi, onu beğendiğini, mesela güzel giyindiğini veya güzel olduğunu söylese, dünyalar onun olurdu. Bu sebepten kocasından çok, komşularını memnun etmeye çalışırdı… İbadet etmek için, kaynanasının yaşına gelmeyi bekliyordu. Bu hususta sanki Azrail ile mukavele yapmıştı.* ***İbadet işinde daha ileri giden olursa "sen kalbime bak, kalbime…" der, elini göğsüne vururdu.*** *Fakat kalbini ne kendisi, ne de başkası bilirdi. Bütün iyiliği muhite uymak ve cenneti satın almak ümidiyle fakirlere para veya eski giyecek vermekten ibaretti.* ***Kalp temizliği ile kap temizliğini müsavi tutuyordu*** *(Maznun, 14-15).*

Burada anne ve eşe karşı görece yumuşak olan tutum kamusal alanda karşılaşılan yabancılarla girişilen tartışmalarda sertleşmektedir. Muhataba kalbin temiz olmasının hiçbir şekilde yeterli olmadığı, kalp temizliğinin insanda tezahür etmesinin gerektiği vurgulanır. İslami aktörler kendilerinin hangi devir ve şartta olursa olsun İslam'ı yaşamaktan taviz vermeyeceklerini vurgularken diğerlerini de

yaşamadıkları için eleştirirler. Bu türden tartışmalar ise daha çok 1980'lerin ikinci yarısından itibaren yazılmaya başlayan ve kadınların, özellikle üniversitelerde ve diğer kamusal alanlarda başörtüleriyle görülmeleriyle birlikte gelişen olayları konu alan romanlarda daha sık görülür.

> *Pekala, bunca açık insan bilmiyorlar mı da sizin gibi giyiyorlar? Yalnız siz mi biliyorsunuz? Yoksa sizin gibi giymeyenler Müslüman değil mi?*
> *-Orasını bilmem dedi, genç kız. Ben duydum ve giymeye başladım.*
> *….*
> *-Bak kızım! Kör bir batağa saplanır gibi bir fikre saplanmışsın. Ne hikmetse senin gibiler de çoğalıyor günden güne… Ne olur yapmayın böyle… Bu çağın Müslümanı zamana ayak uydurmalı… Ne demişler, zaman sana uymazsa sen zaman uy… **Bakın biz de Müslüman'ız. Ben de orucumu tutarım; senede bir mevlüt okuturum. Yolum düştükçe Hacı Bayram'a uğrar, dua eder, sadaka veririm…***
> *….*
> ***-Canım Müslümanlık sırf örtüyle olmaz ya… Dinimiz akıl dinidir…***
> *-Peygamber Arbistan'da dünyanın en sıcak bölgesinde yaşamıştır. O zamanın kadınlarının güneşten zarar görmemeleri için örtü emri gelmiş. Ama şimdi zaman değişti. Hem Türkiye öyle sıcak bir memleket değil.*
> *Örtüsüz de pekala dinin diğer emirleri yerine getirilir. Benim annem hem namaz kılar hem de yeri geldi mi açık gezerdi.*
> *….*
> *-Siz de namaz kılar mısınız?*
> ***-Hayır, ama kalbim çok temizdir.** Hiç kimsenin kötülüğünü düşünmem (Müslüman Kadının Adı Var, 90-91).*
> *…*
> *Kalbinize gelince; **evet kalbin temizliği dinimizde önemlidir ama, bu kalbin temizliği dışa yansımalıdır. Bu da ancak Allah'ın emirlerini tutmakla ispat edilir** (Müslüman Kadının Adı Var, 92).*

Bu satırlara benzer biçimde Cihan Aktaş 60'lı yılların ikinci yarısından itibaren tesettür etrafında çıkan tartışmaların sadece örtünmekten öte bir anlamı olduğunu vurgulamaktadır. Tesettürden oldukça rahatsız olan seküler ve sol çevreler Aktaş'a göre uyanan bir bilinçten rahatsızlık duydukları için aşırı tepki göstermektedirler. "Bütün bunlar, İslami tesettür anlayışının geleneksel giyimle örtünmekten öte bir bilinç ve güçle yeniden canlanışının, hele hele üniversiteli genç kızların bile örtünmeye başlayışlarının getirdiği rahatsızlıklardı. İslami tesettürde bilinçlenme, ülkede Müslümanların önemli -gözle görünür- bir noktaya doğru yaklaştığını ve alaşımsız bir İslam'ın yakın varlığını haber veriyordu" (Aktaş, 2006: 319).

İslami romanlarda sıklıkla bahsedilen bir tema, bilinçli/şuurlu bir Müslüman olma temasıdır. Yalnızca Müslüman adını taşımak yeterli değildir. Aynı zamanda onun vasıfları da taşınmalıdır. Bu nedenle bilinçli Müslümanlığa özel bir vurgu vardır. Bilinçlilik Müslümanı gerçek İslam'la tanıştıracak olan en önemli haslettir. Aksi halde atalarından gördüğü her şeyi din olarak uygulayan bir kişi Müslüman adını taşısa da vasfını taşıyamaz. Bunu sağlayacak olan ise gerçek kaynak olan Kuran'a yönelmek ve geçmişin 'batıl'lıklarından ve şimdinin şuursuz 'Batı'lılığından kurtulmaktır. İslam'ı bilinçli bir şekilde yaşamayanlar cahillikle itham edilerek farklı bir kategoride değerlendirilir. Onlar inançsızlarla aynı kefeye konmaz fakat bilinçli olmadıklarından dolayı eleştirilirler.

Bilinçli olma/şuurlu olma meselesi romanlarda çok ciddiye alınır. Hatta romanlarda anlatılan İslam'ın müminlerinin değiştirilemez vasfıdır. Bu sürekli bilinçlilik hali İslam'ın tarihsel bagajının hurafe vb. olarak adlandırılan 'yüklerinden' kurtulmaya işaret eder. Bu sayededir ki bilinçli mümin İslam'ın en sahih haline ulaşabilir. Sahih hale ulaşıldığında ise İslam'ın asriliğin/modernliğin sahih haliyle ne kadar uyumlu olduğu fikri ufukta belirir. İslam ilerlemeye engel değildir; bilakis bilinçli bir biçimde yaşandığında çağın bütün gereklerine cevap verir, daha doğrusu çağın gereklerine cevap veren temel felsefeyle tam bir uygunluk gösterir.

Bilinçli olma durumunun bedenlerle alakalı önemli bir boyutu vardır. Bu bilinç Kur'an'a ve gerçek İslam'a yönelik bir boyut içerir içermesine ama aynı zamanda bu bilinç bedenselleşmiş bir bilinçtir (embodied cognition). Yani bu bilinç kendisi ile bedeni bambaşka dünyalara ait varlıklar olarak görmez. Bilinçli Müslüman *her zaman ve her yerdelik* ilkesince hareket ettiği için bedene ilişkin hiçbir eylem ya da tasarruf bu bilinçten ayrı değerlendirilmez. Bu minvalde romanlarda "kalbi temiz" olmak ifadesine itibar edilmez. Namaz kılmayıp, oruç tutmayıp, İslam'ın emrettiği kılık kıyafete sahip olmayanların kendilerini "kalbim temiz" şeklinde savunmalarını şiddetle eleştirir. Kalbin temizliği mutlaka bedenselleşmiş bir forma dökülerek ispat edilmelidir. Örtünmek, makyajdan kurtulmak, nefse hâkim olmak, arzulara yenik düşmemek, kalbi temiz olmanın en önemli delilleridir ve aynı zamanda bedenselleşmiş bilincin gereğidir.

Bedene ilişkin ne yapılıyorsa bu bilincin gereğidir ya da tersi de doğrudur; iç

ya da dış bedenin ortaya koyduğu her şey bu bilinci yeniden üretir. Bedenin nefisle özdeşleştirilip mücadele hatta mücahede alanı olarak görülmesi bile bu yeniden üretimi değiştirmez hatta kuvvetlendirir.

Bu noktada önemli bir farklılaşmayı vurgulamak yerinde olur. Hatırlanacağı üzere daha önce bedenin içi/iç beden başlığını taşıyan bölümde, bedenin arzularının, isteklerinin kontrol edilmesinin uygarlığın gelişimi ile doğru orantılı bir şekilde ele alındığı üzerinde durulmuştu. Bu durumun doğal bir sonucu bedenin bir tür düşman olarak görülmesidir. Oysa genel olarak İslam'da ve özelde bu romanlarda ortaya konulan anlayış farklı bir boyutu içerir. Bedenin nefis ya da şeytanla somutlaşan arzuları, insanın mücadelesinin bir parçası haline getirilir. İnsan bu mücadele içerisinde bedenselleşmiş bir bilince sahip olur. İstenmeyen bedensel dürtüler ketlenip bastırılırken aynı zamanda insanın kendisini terbiyesinin bir aracısı durumuna gelir. Bu, bir kerede olup biten bir duruma değil sürekli bir mücadeleye/mücahedeye işaret eder. Mümin her an her yerde öncelikle nefsiyle mücadele halindedir. Somut bir gösterge olarak dürtü bastırılabilir bir şeydir. Nefis ise ömür boyu mücadele gerektiren, yok edilmesinin imkânsızlığının bilinciyle mücadelenin kendisini amaç haline getiren bir şeydir.

4.2.2.2. Dış Görünüş Boyutu

> *Elbise insanın mekânı. Her mekân teşrifat bekliyor. Her kıyafet insanı hükmü altında tutmaya çalışan bir coğrafya gibi.*
>
> (Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Hiçbiryer)

Cumhuriyet döneminde yöneticiler tarafından Sünniliğin bir devlet İslam'ı oluşturmak üzere bilinçli bir şekilde tercih edildiği dillendirilir. Devletin vatandaş profiline daha uygun bir zemin hazırladığı düşünülerek bu tercih yapılmıştır. "Okumak", "ilmi Çin'de de olsa arayıp bulmak", "Cumhurun görüşüne uymak", "Allah ile kul arasında aracı kabul etmemek", "hurafelere karşı olmak" gibi modern Türkiye'nin hayal edilen vatandaşlarının da özelliği idi (Aktay, 2006: 37). Öte yandan bu özellikler aynı biçimleriyle ilk dönem İslami romanların kurgusunun önemli bir parçasıdır ve hemen her romanda tekrar edilir. Yani bu romanlar da "okuyan", "ilim tahsil eden", hurafelere prim vermeyen bilinçli bir Müslüman'ın

peşindedir. Öyleyse ayrılık nerededir? İlk dönem romanlardaki din anlayışının, kıyasıya eleştirdiği Türk modernleşmesinin din anlayışıyla farkı nedir? Örneğin modernleşme ateist bireyler mi tahayyül ediyordu ya da bu romanlar halkın yaşadığı 'geleneksel İslam'ı' ya da romanlardaki deyişle folklorik İslam'ı önemsiyordu da modernleşme bu geleneğe savaş açtığı için mi ona düşmandı?

Birincisi Cumhuriyet tarihinde ateistliğin bir politika olarak savunulduğu vaki değildir. İkincisi, geleneksel İslam'a Hidayet romanlarında da en az Cumhuriyet dönemindeki kadar karşı çıkılır. Ayrılma noktaları ise İslam olarak kabul edilen hükümlerin uygulanıp uygulanmaması meselesindendir. İlk dönem romanları İslam'ın bir din olarak benimsenmesini yeterli görmez, dinin tezahürleri de kendisi kadar önemlidir. Bedenin dışındaki kıyafet dinin bir tezahürü olduğu gibi aynı zamanda İslami ahlakın oluşumunda önemli bir unsur olarak görülür. Örneğin örtüye folklorik bir öge olarak sadece kültürün sunduğu seçeneklerden birisi olarak bakılmasına karşı çıkarlar. Çünkü örtü aynı zamanda ahlaki benliğin oluşturucu unsuru olarak da görülmektedir. Yalnızca var olan inancın doğrudan bir yansıması olmak yerine bu inancın bileşenlerinden biri haline gelmekte örtü. Türkiye'de modernleşme projesinin İslam anlayışı ise dinin kabul edilmekle birlikte tezahürleriyle yüzleşmekten yana değildir. Bağlılarına dini kabul etmelerini fakat devletin istediği gibi yaşamalarını salık verir. İlk dönem romanlarında en çok karşı çıkılan nokta ise burasıdır. Romanlardaki anlatılar inandığı gibi yaşamayı öğütler, karşısında olduğu seküler proje ise yaşadığı gibi inanmayı. Fırtına burada kopar.

1970'li yıllardaki anlatılarda görülen temel çelişki, devletin ya da seküler hayat tarzını benimseyenlerin, İslami terminolojide *muamelat* (toplumsal ve iktisadi ilişkilere ilişkin esaslar), *ameliyyat* (günlük hayatın rutininde beliren eylem ve pratikler) ve *ibadat* (ibdetler) olarak tasvir edilen üçlü sac ayağını birbirinden ayırmaya yönelik hamleleri ve tutumlarıyla ortaya çıkar. İslamcılar ısrarla bu üç noktayı ilahi iradenin buyruklarının birbirinden ayrılması düşünülemez olan kolları olarak görürken, bir yandan onlardan muamelat ve ameliyatı ibadetlerden ayırmalarını istenmiştir. İslamcılar bu üç kavramı birbirinden ayrı görmezken, onlardan istenen ise sadece 'ibadat' kısmını din olarak kabul edip geri kalan ikisini modern devletin ve hayatın istemlerine bırakmalarıdır.

Bu zımni pazarlıkta İslamcılar, muamelatı birey üstü makro düzey ilişkiler olarak görüp üçlüden (muamelat-ibadat-ameliyyat) ayrılmasına -ayrılığın meşruiyetini sağlayan bir zemin bulmak kaydıyla- gönülsüz de olsa razı olurken ameliyyat'ın ibadat ile ayrılması fikrine yanaşmadılar. Bunu üzerine titrediler ve bunun için kavga ettiler. Örneğin namaz kılmak ne kadar İslam'ın gereği ve inancın bir tezahürüyse evini (mümkün olduğu kadar az ve sadece gerekli eşyalarla) 'İslam'a uygun' tarzda döşemek ya da Müslüman olduğunu beyan eden erkeklerin sakal bırakması, kadınların tesettürlü olması bir o kadar inancın gereği ve tezahürü olarak görüldü. Üstelik bunlar ile gündelik hayatın zamanın gerektirdiklerine uygun yürütülmesi arasında bir çelişki görmemişler hatta ileride görüleceği üzere zamanın gerektirdiklerine uygun yaşayanların kendileri olduklarını iddia etmişlerdir. 'Etik'i özel, politik olanı kamusal ilan eden yaygın yaklaşıma meydan okuyarak, Mısırlı Müslümanların yaptığı gibi (Mahmood, 2005), bedenselleşmiş ahlaki özne aracılığıyla kamusal alanda var olarak aynı zamanda politik olanın peşinde olacaklarının güçlü sinyallerini verdiler. Bu sinyallerin gerçeğe dönüşüp dönüşmediği ise ayrıca tartışma konusu edilecektir.

Gündelik hayatın İslami prensipler icabınca düzenlemek iddiasında olmak, yüzeysel birtakım pratiklerin değişimi ve dönüşümü ile uğraşıp politik meselelerden uzak durmak (Roy, 2014) anlamına gelmemektedir. Tam tersi kent ve kamu alanlarının da şekillendirilmesine yönelik imalar taşıdığı için ve bu imalar doğrudan seküler politik ajandayla ilişkiye girebileceği için politik içerimleri her zaman mevcuttur. Bu yalnızca İslam'ı merkeze aldıkları gündelik pratiklerini araçsallaştırmayla açıklanabilecek bir durum değildir. Bu nedenle İslami harekette namaz, oruç, örtünme gibi bedensel pratikler 'profan kültürel anlamların kendilerinde ifade bulduğu yüzeysel özellikler' ya da 'siyasi amaç ya da grup menfaatlerini ve siyasi farklılıkları temsilde kullanılan sembollerden' (Baylak, 2012: 239) fazlası olarak ele alınmayı hak ediyor. Alev Erkilet kadın özelinde bu durumu "İslami hareketin temel sorunsalı, kadının örtünmesi ya da kadın bedeninin görünürlüğünün ortadan kaldırılması değil, İslami hükümlerin bedenlendirilmesi, dışlaştırılmasıdır" (Erkilet, 2004a: 35) şeklinde dile getirmektedir. Bu durum elbette sadece örtüyle sınırlı değildir.

Babası da diğer benzeri birçok Müslüman gibi, İslamiyet'i beş vakit namazdan, oruçtan ve hacdan ibaret sanıyor, her yıl verdiği, fakirlerin hakkı olan, gerçek zekatın yanında sembolik bir rakam olmaya mahkum birkaç kuruşu zekat sayarak kendini avutuyor ve zekat vermekle - zekat verdiklerine- çok büyük bir iyilik yaptığını sanıyordu (Öz Yurdunda Garipsin I, 86).

Öz Yurdunda Garipsin romanının kahramanı Meral'in babası hakkındaki bu yorumlarının yanında aşağıda ablasıyla eniştesi hakkında ve daha sonra annesiyle İslam hakkındaki diyalogları bazı temel ilkeleri ortaya koyması bakımından açıklayıcıdır. Öte yandan romanlarda sürekli vurgulanarak eleştirilen önemli bir nokta da İslam'ın özünden uzaklaşma, onu şekilselliğe büründürme ve bidatlerle doldurmadır. Asr-ı Saadet'ten bir kopuşa işaret eden bu durum romanlarda biçim ve özün birbirinden ayrılması olarak yansıtılır . Özden ayrılmış biçim, ritüeller olarak tekrar edilse de bir şey ifade etmez. Asr-ı saadet biçim ve özün tam manasıyla birbirine denk olduğu ilim ve amelin birbirinden ayrı olmadığı bir dönemi işaret eder. Şekil, dış görünüş ya da form Müslümanlar için özle ilişkisi olmadığında yadsınır. Aşağıdaki alıntılar bu açıdan da önemlidir.

*Fakat enişte**m**in de maalesef babamın da gerçek bir Müslüman gibi yaşamadıkları gün gibi aşikar, ap açık ortada. Ve sen de bilirsin ki **İslamiyet söyleme dini değil, yapma dini, yaşama dinidir** (Öz Yurdunda Garipsin I, 108).*

*-Bak anneciğim ben senin iyiliğin için söylüyorum neden beni anlamak istemiyorsun? Müslümanlık sadece beş vakit namaz değil, oruç değil, sadece hacca gitmek değil. **Müslümanlık bir yaşama şekli her şeyiyle bir bütün**… **Müslüman insanın her şeyi hesaplı kitaplı olacak. Yürüyüşü, oturuşu, kalkışı, yemesi, içmesi, evinin düzeni, alışverişi, her şeyi** (Öz Yurdunda Garipsin III, 272).*

4.2.2.2.1. Kadının Bedensel Görünümleri

'Başka bir kalıba girsek kısa bir zaman sonra erir biteriz.'

Müslüman Kadının Adı Var romanında İslami bir giyim tarzına sahip olduğu için haksızlığa uğrayanların feryadını dile getiren bir pasajda bunu '*manevi bir katliam*' olduğu dile getirilmiş ve '*kıyafetinden ötürü; pak – temiz vatan evlatlarının*' (Müslüman Kadının Adı Var, 130) zorlanırken sokakların ahlaksızlıklarla dolup taştığı vurgulanmıştır. Bu romanlarda yukarıda vurgulu yerler önem taşır. Yan yana gelen bu kelimeler birkaç farklı anlama gelebilir. Birincisi insanlar vatanına bağlı,

son derece dürüst çalışkan oldukları halde kıyafetlerinden dolayı hor görülürler. İkincisi bu insanları pak-temiz vatan evladı yapan zaten kılık kıyafetleridir. İlk dönem romanları bu ikisi arasında gel gitler yaşasa da ağırlık ikincisindedir. Romanlardan anlaşıldığı kadarıyla pak-temiz vatan evladı olabilmenin ön koşulu ve bazen tek koşulu İslami kılık kıyafete sahip olmaktır. Romanlarda İslami dış görünüşe sahip olduğu halde eleştiriye uğrayan bir kahraman yoktur. Sadece kılık kıyafeti İslami olduğu halde geleneksel İslam olarak değerlendirilen ve bilinçten yoksun, taklide dayalı bir anlayışları olduğu iddia edilen insanlara eleştiri vardır fakat onlara yöneltilen eleştiri ile diğerlerine yöneltilen eleştirinin ağırlığı kıyaslanamaz derecededir. Görünüşü İslami olmadığı sürece örneğin örtülü olmadığı, makyajlı olduğu sürece, oruç tuttuğunu, namaz kıldığını, hacca gittiğini söyleyenlere karşı dahi çok tavizsiz bir tavır takınılır. Onlara 'imanın dışta tezahür etmesi gerektiği' belirtilir.

Müslüman Kadının Adı Var romanının kahramanı Dilara, okuduğu kitapları özümseyerek kısa sürede uygulamaya başlar. Ona okuduğu kitapları tavsiye eden yaşlı adam ise Dilara'yı görünce ondaki değişimi hemen fark etmiştir. Zira Dilara artık örtülüdür.

> *-Belli kızım, belli… Ne mutlu öğrendiğini nefsinde yaşatana… [okuduklarını]* ***İçine sindirdiğin şu üzerindeki İslami kıyafetten anlaşılıyor.*** *Ben nice insanlar bilirim… Konuşmalarına bakarsan hepsi birer alimdir.* ***Ama yaşamaya yan çizerler****. Hep acımışımdır o tür Müslümanlara, hem kendilerine, hem İslam'a zarar verirler bilmeden.*
>
> *-****Ya Rabb'i ilmiyle amel etmemekten sana sığınırız*** *(Müslüman Kadının Adı Var, 59).*

Yalnız Değilsiniz romanında Doktor Murtaza Bey ateist bir genç kız olan Nermin ile aralarındaki bir konuşmada inanmak ile inandığını uygulamanın öneminden bahsederken en önemli örnek olarak örtünmeyi sunmaktadır. Romanda İslami kimliği sahip bir doktor olarak resmedilen Murtaza Bey, içeride olanın dışsallaşmasına önem verdiğini belli etmektedir.

> *-Ben de o sizin doğa dediğinize inanırım ama, asıl onu da her şeyi de yaratan Allah'a inanırım. Demek ki sizinle aramızda bira benzerlik ve adamakıllı da fark var. Sizce neden kaynaklanıyor bu farkımız?*

-Doğaüstü bir güce inanmanızdan tabi…
-İnanmıyayım mı?
-Niye inanmayacakmışsınız? İnanın. Kendi bileceğiniz iş.
-Ama benim bu inancım birtakım kaide ve kanunlar, getiriyor. Bunlara da uymam inancın bir parçası oluyor.
-Ne gibi?
-Din gibi.
-İyi ya zaten ona da inanıyorsunuz.
-İnanmıyayım mı?
-Rica ederim şaka mı ediyorsunuz? Kendi bileceğiniz bir şey demiştim ya!...
-Yalnız burada küçük bir düzeltmede bulunacağım. Bahsettiğim kaide ve kanunlara uymak dedim ben… ***İnanmanın yanında uymak ve uygulamak.***
……
Murtaza Amca parmağıyla annemi, beni ve Gülsen'i işaret etti:
-İşte onlar buna uyuyorlar bu kıyafetleriyle. Örtünüp kapanıyorlar. Kendi bilecekleri iş olarak uyguluyorlar bunu… (Yalnız Değilsiniz, 278).

Bu romanlarda geçen ve sürekli bir mücadelenin aktörü olarak tasvir edilen kadın ya da erkek kahramanlar, dini bilginin edinilmesinde hiyerarşik yapıyı da alt üst ederler. İslami kaynakların aktarıldığı otoriteden alınması yerine, kaynakların okunup tartışılması ve gereğinde *Öz Yurdunda Garipsin* romanında olduğu gibi cami imamıyla dahi ayet ve ya hadislerin tartışılması ve gündelik hayata nasıl uygulanacağının belirlenmesi durumu görülür. Hayli tartışmalı bir süreçte gelişen bu manzara otoritenin (imam'ın ya da hacı olan babanın) dönüşümüyle de sonuçlanabilmektedir. Bu tartışmalar metnin kendisinin (söylemsel geleneğin) değil gündelik hayatta nasıl vücut bulacağının tartışmasıdır. Hedef hep aynıdır: *İslam, yalnızca inanılan değil bu dünyada yaşanılan bir din haline gelmelidir.* Bu noktada bedenler sadece mücadele alanı değil ahlaki eğitim alanı haline gelir. Bedensel pratikler ahlaki bir öznenin oluşumunu da sağlayabilmektedir. Minyeli Abdullah'ın eşinin namaz kılmaya başladıktan sonra sergilediği manzara, beden ile benlik arasında kurulan ilişki noktasında bilgilendiricidir.

Mübarek kadın topuklarına ulaşan bol ve astarsız bir pardesü giymiş, başını yusyuvarlak bağlamış, elleri beyaz eldivenli, uçuk pembe yüzüyle namaz kılarken; yanaklarında yuvarlanan gözyaşları, ona bir başka melek güzelliği veriyordu ve Sevde bir başka türlü heybetli durum alıyor, insan ister istemez ona karşı hürmet ve saygı hisleri beslemeye kendini mecbur hissediyordu. ***Allah'a inanmak, ona bağlanmak, onu sevmek, ne büyük bir saadetti*** *(Minyeli Abdullah, 179).*

Öz Yurdunda Garipsin romanında da örtü bazı manevi hasletleri oluşturan bir unsur olarak tarif ediliyor. Üstelik bu hasletlerden vazgeçmemek uğruna okul bile terkedilebilmektedir.

> *Biz keyfimizden mi okullarımızı bıraktık sanıyorsunuz? Biz okumak istemiyor muyuz sanıyorsunuz? Biz herkesten, her şeyden çok okumak istiyoruz, fakat kendi şartlarımızda, inançlarımıza ters düşmeden, insanlık gururumuz zedelenmeden.* ***Çünkü biliyoruz ki başka bir kalıba girsek kısa bir zaman sonra erir biteriz*** *(Öz Yurdunda Garipsin II, 194).*

Aşağıda belirtilen ve birçok romanda benzeri tekrar eden ifadeler basmakalıp cümleler bütünü olmaktan öte anlamlar ifade etmektedir. Bu cümleler o dönemde dinle kurulan, din ile beden arasında kurulan bağ hakkında ipuçları sunan cümlelerdir. Bölümün girişinde bahsedilen yapma ve yaşama dini olarak İslam tarifinde, İslam adına yapılanların veya İslam'a referansla yapılanların insana geri dönüşünün olacağına dair güçlü bir inanç dile getirilmektedir. Bu nedenle kurgusal bir yapısı olan bu romanlarda dile getirilen düşüncelerini benzerlerinin o dönemde İsmet Özel'in, Rasim Özdenören'in yazdıklarında görmek hiç şaşırtıcı değildir.

> *Aynaya bakarken, sanki bir başkası bakıyormuş gibi geldi ona; aynı çehre ama yepyeni duygularla bezenmiş, yeni bir dünyaya bakan çehre…*
> *Güzel gözlerinde haleler uçuştu, yanaklarına iki gamze gelip oturdu, güzeldi ama, maneviyatın verdiği nurla daha bir güzel olacaktı (Müslüman Kadının Adı Var, 30).*
> *-Ah benim tatlı hanımım, dedi, daha evvel de güzeldin, ama namaz kılıp kuran okumaya başladığından beri daha bir güzel odun. Yüzüne bir nur geldi ki görme…(Huzur Sokağı, 158).*

Örtündükten sonra Seval:

> *Seval bu arada duasını bitirmiş, doğrulmuştu. Yüzünde en hafif bir makyaj izi yoktu. Sap sade, melekler kadar saf bir güzelliği vardı namaz örtüsünün içinde… (Huzur Sokağı, 94).*

4.2.2.2.2. Erkeğin Bedensel Görünümleri

'İçinizdeki İslamı gösterin…'

İlk dönem romanlarında erkeklerin dışsal görünümleri de üzerine durulan bir konudur. Bu durumun bir boyutunu bedenin içsel boyutuyla birleştirilen bir dış güzellik oluştururken bir diğer önemli boyutunu tıpkı kadınlarda olduğu gibi bedene

giyilen kıyafete yönelik performatif yaklaşım oluşturmaktadır.

İlk boyutta Müslüman erkekler kendi nefsani duygularına hâkim olabilen, bedensel hazlara prim vermeyen ve bununla bağlantılı olarak da dış görünüş açısından nizamlı bir fiziksel yapıya sahip insanlar olarak tarif edilirler. İçerisi ile dışarısı arasında bağ kurma çabaları burada da devam eder. İçsel açıdan belli bir terbiyeye ulaşmış Müslüman erkek, bunun dışsal tezahürü olarak edebe uygun giyinir ve uygun davranır hatta uygun görünürler. Örneğin *Huzur Sokağı* romanında Bilal'in oğlu Nusret "Uzun boylu, asil ve vakarlı yüzüyle her genç kızın yüreğini hoplatacak kadar fiziki bir güzelliğe sahip olan bu yakışıklı gencin halindeki olgunluk ve hareketlerindeki ağırbaşlılık, ona apayrı bir şahsiyet kazandırmaktaydı" (Huzur Sokağı, 476) diye tarif edilir. Nusret'in bedenine sirayet eden olgun vaziyet ve tavırlar dini bir terbiyenin ürünü olduğu gibi aynı zamanda bir 'şahsiyeti' de inşa edici nitelikler taşır. Romanlarda sıkça rastlanan bu tariflerin önemli bir özelliği ise 'karşı tarafa' mensup kadınların Müslüman erkeklerin niteliklerini vurgulamak için kullanılmasıdır.

> *Abdullah çöplükte biten gül misali, muhite inat, üstün bir ruha sahipti. Fıtri bir kabiliyetle iyi ve kötüyü ayırabiliyordu.* ***Fiziki durumu itibariyle de uzunca boylu, geniş omuzlu, boyu ile kilosu denk, yeni girdiği delikanlılık devresinde yarım sakal tıraşıyla tam bir erkek güzeliydi.*** *Kara gözleri, uzun kaşları ve tatlı tebessümüyle kızların sarkıntılıklarına sık sık hedef oluyor,* ***içindeki 'günah' hissiyle muhataplarını ya cevapsız bırakıyor*** *veya mukabelesi şakadan ileri gitmiyordu (Minyeli Abdullah,10).*
>
> *Ve işlemeli eski tahta kapı, tatlı bir gıcırtı ile açıldı. Kapının eşiğinde, ütülü pantolonu, kolalı gömleği ile tertemiz ve asil çehreli, güzel, yakışıklı ve nezih bir genç belirdi. Huzur Sokağı'nın ağır başlı ve efendi delikanlısı, Bilal…(Huzur Sokağı, 8).*

Yukarıda dış görünüşü tarif edilen *Huzur Sokağı*'nın Bilal'i de tıpkı Minyeli Abdullah gibi bu dış görünüşüne uygun bir iç beden yapısına sahip bir kişi olarak tarif edilmektedir. O da etrafını saran kadınlara yüz vermeyecek kadar 'terbiyeli'dir. "En nazik anlarda dahi nefsiyle giriştiği mücadelede daima galip [gelen]" (Huzur Sokağı, 21) bir gençtir Bilal. Bunu sadece bedeninde tezahür eden davranışlarıyla değil bir bütün olarak yaşam şeklinde de gözlemek mümkündür. Bilal gününün her anını kendini hesaba çekerek, kendini kontrol ederek geçirmektedir. Ev

dekorasyonundaki sadelik, evinde kullandığı çeşitli levhalar onun bu terbiyeli ve ihtiyatlı yapısını tamamlar niteliktedir.

> *Burası, fakirhane döşenmiş bir odaydı. Yerde eski bir kilim, duvar diplerine yerleştirilmiş basma yer minderi, köşede üstü kitaplarla dolu, eski bir komodin, pencere dibinde rengi solmuş, basma örtülü tahta bir divan, duvarda asılı birkaç ayet-i kerime ve üzerinde ibretli sözler bulunan çerçeveli birkaç tablodan hiçbir eşya yoktu bu odada… Sade, temiz, mütevazı bir oda… (Huzur Sokağı, 11).*

Bilal'in evindeki duvarları süsleyen tablolardaki yazılar insanın nefsine hitaben yazılmış tablolardır. Her daim kendisini nefsi karşısında güçlü tutmak için bu tabloları her sabah okumaktadır. Tablolarda yazılı bu düsturlar bedenin bir başka deyişle nefsin kontrolü ve terbiyesi için yol haritası niteliği taşır.

> *O, odasının duvarlarını lüzumsuz resimlerle süslemeyi sevmezdi. Her bakışta* ***kendisine insanlık vazifelerini hatırlatacak levhaları****, en paha biçilmez kıymetteki sanat eserlerinden, en değerli yağlı boya peyzaj ve portrelerden daha kıymetli, daha değerli daha lüzumlu ve daha faydalı görürdü (Huzur Sokağı, 11).*
>
> ***Hayatın lezzetini ve zevkini isterseniz****, hayatınızı iman ile canlandırınız, faraizle (farzlarla) ziynetlendiriniz ve günahlardan çekinmekle muhafaza ediniz (Huzur Sokağı, 11).*
>
> ***Ey zevk ve lezzete mübtela insan! Hakiki zevk, elemsiz lezzet, kedersiz sevinç ve hayattaki saadet, yalnız imandadır****. Ve iman hakikatlerin dairesinde bulunur. Yoksa* ***dünyevi bir lezzette çok elem var****. Bir üzüm tanesini yedirir, on tokat vurdurur gibi hayatın lezzetini kaçırır (Huzur Sokağı, 12).*

Erkeklerin bedenleri üzerinde dikkat çekici bir diğer husus giyilen kıyafetlerdir. Rasim Özdenören'in 1979 tarihli *Gül Yetiştiren Adam* romanı bu noktada önemli bir metindir. Cumhuriyet'in ilanından sonra kılık kıyafete yönelik değişikliklere karşı bir protesto olarak inzivaya çekilerek ömrünün elli yılını bu inzivada gül yetiştirmeye adayan bir adamın hikayesi anlatılır bu romanda. İnzivaya çekilme nedeninin kılık kıyafetle ilgili oluşu roman kahramanını halihazırdaki gözlemlerinde bu konuda daha hassas hale getirmiştir. Yarım asır boyunca evinden çıkmayan bu insan görebildiği kadarıyla insanların yeni hallerini garipsemekte ve eskiden verilen mücadeleyi hatırladığında ister istemez bir karşılaştırma yapmaktadır.

> *Eskiyi -acaba, eski diye düşündükleri şey nasıl bir imgeydi kafalarda, çok*

belirsiz, kaypak, saydam, bir şey olmakla birlikte gene de sinsi bir kötülük, unutulması gereken bir öz eski olanda- böyle böyle unutacaklardı. Bu yüzden biraz sevinçliydiler de. Çünkü gelen her değişiklik, eski olanın üstüne bir cila, bir vernik çekiyordu. Boyunlarında zincirlerle sırf şapka giymeyi reddettikleri için başka illere itile kakıla sürülen, oralarda asılan insanlar, bu hemşeriler hatırlamıyordu artık (Gül Yetiştiren Adam, 70).

Özdenören'in bu romanında konumuz açısından dikkat çekici olan kısım, erkeklerin kılık kıyafetleri hakkında romanın kahramanı olan yaşlı adamın yaptığı yorumlardır. Bu yorumlar, *Gül Yetiştiren Adam* romanı ilk dönem romanları içerisinde hidayet romanı olarak adlandırılan metinlerden hem konu hem de estetik alt yapısı açısından oldukça farklı bir çizgide olmasına rağmen beden konusunda onlarla hemen hemen aynı noktada olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Yıllar sonra camiye gitmek için sokağa çıktığında karşılaştığı manzaralar yaşlı adam için hayli ilginç ve ürkütücü görünmektedir: "Onu asıl şaşırtan, ayakkabılarını bıraktığı rafta bir fötr şapka görmesi olmuştu. Birden tüyleri diken diken oldu. Kendisi yol boyunca takkesini çıkarmamıştı. Farkında olmadan başını yokladı, takkesi yerindeydi. İnsanların kimilerinin başı açık kimileri takkeliydi. Her şeye şaşıyordu " (Gül Yetiştiren Adam, 128). Onu şaşırtan başka bir manzara ise caminin içinde gördükleri olmuştur. Namaz kılmaya gelen insanların görünüşünü hiç de beklediği gibi bulmayan yaşlı adamın hayreti sürekli artmaktadır. Caminin hocası ile ilgili görüşleri beklediği/umduğu manzara hakkında ipuçları vermektedir.

Yanından siyah bir eteğin uçuşarak, sürünerek geçtiğini hissetti. Hafifçe başını kaldırıp baktı. Cübbeli, sarıklı bir genç adam… hoca! Bunca insanın içinde kıyafetini değiştirmemiş olan bir o vardı. Nasıl olur? Nasıl cesaret edebilmişti buna? Kendini tutmasa, bu genç adamın cesaretini hemen o anda tebrik edecekti. Fakat hayretle bakıp kaldı arkasından. Çok şaştığı bu kıyafet içinde olan ikinci bir insan yoktu aralarında. O zaman, bu genç adamın kıyafeti büsbütün gözü karalık olarak beliriyordu. "Böyle birkaç kişi daha olsa, her şey çok kolay" diye düşündü. Sezdirmeden cemaate dikkat etti. Bu olağanüstü duruma kendinden başka kimsenin önem vermediğini, kimsenin dikkat bile etmediğini gördü. Buna şaşırdı. Nasıl insanlardı bunlar? (Gül Yetiştiren Adam, 129).

Ancak camiden dışarı adımlarını attıklarında hocanın da diğerlerine benzediğini fark etmiştir. Ne sarığı vardır ne cüppesi vardır ne de sakalı. Bu noktada yaşlı adam cemaate bu konuyu açmaya karar vermiştir. Müslüman oldukları ve

camiye geldikleri halde kılık kıyafetlerinin uygunsuzluğunu onlara anlatmaya başlar.

> *Nihayet dışarı çıkabildiler. Şimdi son cemaat yerindeydiler. Kalabalık dağılmamıştı henüz. İmamın dışarı çıkmasını bekledi bir kenarda. İmam kapıda göründü. Birden dehşete kapıldı. İlkin o olup olmadığından tereddüt etti. Fakat hayır, oydu. Ama üzerinde* ***cübbesi ve sarığı yoktu. Ama kendisini asıl dehşete salan sakalı da yoktu.*** *Az önce bunu fark etmemişti. Tam bir sarsıntıydı bu (Gül Yetiştiren Adam, 130).*
> *Şimdi namazdan çıktığınıza göre siz İslam milletindensiniz, dedi adam bakışlarını o belirsiz, bilinmeyen noktadan ayırmayarak. Ve devam etti:*
> *Ama bunu ispat edebilir misiniz? Siz buraya camiye namaz kılmaya geldiğinize göre İslam'a uyan insanlarsınız?* ***Fakat hani İslam'ınız?****....*
> *Kardeşlerim!*
> *...* ***içinizdeki İslam'ı gösterin. Çünkü İslam sizin üzerinizde görünmek ister. İman gizlidir, İslam açık. İman kalptedir. İslam zahirde. İslam şeriatsa, şeriat sizin amellerinizde görünmek ister... Söz çok, ama uzatmaya gerek yok. Hani amelleriniz?*** *Benim gibi zamanın uzaklarından gelen bir garip sizin şu halinizi görse vallahi size Müslümanlar demezdi. Sizler namaz kılan Nasranilere benziyorsunuz. Namaz kılıyorsunuz ama görünüşünüz nasraniler gibi. Kardeşler! Dışı kafire benzeyen insanın içi de ona benzemeye başlar (Gül Yetiştiren Adam, 132-133).*

Erkekler için de İslam'ın kendilerindeki belirleyiciliğini ifade edecek daha doğrusu İslam'ı onlarda bedenselleştirecek, bir amel haline dönüştürecek maddi göstergeler mevcuttur. Yukarıdaki alıntıda belirtildiği gibi bunların en önemlilerinden birisi sakaldır. Yaşlı adamı her şeyden çok sarsan bir din adamının sakalsız oluşudur. Minyeli Abdullah ve Bilal'in de bedenselleşmiş inançlarını gösteren en önemli unsur sakallarıdır.

Dikkat çekici bir diğer unsur yaşlı adamın cemaati uyarırken sadece namaz kılmayı İslam için yeterli görmeyişidir. Daha önceki metinlerde de namaz gerekli bir şart olarak sunulmuş fakat yeterli görülmemişti. Orada özellikle geleneksel İslam anlayışını temsil eden roman kişilerinde namazı kılmanın insanda oluşturacağı bilinç durumundan yoksun olmak buna gerekçe gösterilirken bu örnekte, namaz ile diğer bir amel olan İslami giyim kuşam arasında bir bütünlük sağlanmadığı için eleştiri yapılmaktadır. Yaşlı adamın vurgulamak istediği bölünmüş bir hayat mantığından uzak durma gereğidir. Bedene bağlı bir ibadetle bir amelin birbirinden ayrı görülmesine karşı çıkarak gündelik hayatın her anının bir bütün olarak İslam'a göre yaşanmasının önemine vurgu yapmaktadır. Zira bu bütünlüğün sekteye uğraması

sekülerleşmenin alamet-i farikasıdır. Biraz sert biçim de olsa da *Dışı kafire benzeyen insanın içi de ona benzemeye başlar* cümlesi bu noktayı vurgulamaktadır.

4.2.3. Medeni Bedenler

'Zamana aykırı düşmeyen çok zarif biçimde giyimini düzenlemişti.'

Uygarlaşma/modernleşme ve beden ilişkisine önem veren kuramcıların bedenin gündelik hayatın sıradan işlerinde ya da kurumsallaşmış işleyişinde dışsal mekanizmalarla ya da özdenetim yoluyla kontrol altında tutulmasına vurgu yaptıkları belirtilmişti. Bedenin kontrol edilmesi İslami romanlarda da önemli bir yer tutar. Ancak bu süreç doğrudan Elias, Freud ya da Foucault'nun anlattığı gibi işlemez. Beden mutlaka kontrol edilmelidir. Modernleşmenin birtakım maddi unsurlarıyla karşı karşıya kalındığında birtakım içsel denetim mekanizmalarıyla onun aşırıya kaçmasını, İslami kimliğin sınırlarını tahrip edecek fenalıklara yol açmasını engellemek gerekir.

Maddiyatla ve dışsallıkla özdeş sayılan modernite içsel ihtiyatlarla İslami kaygılara uygun hale gelmelidir. Buna 'modern olanın İslamileştirilmesi' (Çayır, 2008) adı verilebilir. Burada kontrol edilmesi gereken Elias ya da Freudçu manada gayr-i medeni bedenler değil, aksine çağdaşların medenileştirdiği bedendir. İslami romanlarda çağdaş/batıcı anlayışa sahip 'modernlerin' bedeni Elias, Freud ve Bahtin'in ortaçağ tecrübesi için bahsettiği sınır tanımayan, haz peşinde koşan, çıplaklığın vaka-yi adiyeden sayıldığı bir beden anlayışıdır. Uygarlığın yapmaya çalıştığı ise -hatta Freud'a göre yegâne amacı- insanın bu hayvani tarafının gemlenmesidir. Elias için ise uygarlaşma daha önce bahsedildiği üzere utanma ve sıkılma duygularındaki standarttaki bir değişmeyi ifade etmektedir. Uygarlığın gelişimi ile utanma sınırının daralması doğru orantılıdır. Uygarlık ilerledikçe insan daha fazla şeyden sıkılmaya ve utanmaya başlar.

İslami romanlarda -seküler yaşamı benimseyenler için- anlatılan bedensel hazlara ifrata varan bir teslim olmuşluk, çağdaşlığın başlıca alamet-i farikası olarak tarif edilerek uygarlığı, 'bedeni açmak' olarak algılamakla itham ettikleri anlayışı kendi silahlarıyla vurmaya çalışırlar. Uygarlık, Elias'ın tarif ettiği gibi utanma sınırındaki bir daralma olarak alınırsa İslami romanlarda tarif edilen laik uygarlığa

bakış utanma sınırının daralmak bir yana kaybolduğu bir durumu anlatır.

Medeniyeti bedeni açmaya indirgediğini iddia ettikleri bir anlayış, bedenin örtülmesiyle -tesettürle-[23] dengelenmeye ve 'İslami açıdan kabul edilebilir bir modernliğe' dönüştürülmeye çalışılır. Bu durumda ise 'İslami olan', modern olanla eşit olmaktan ziyade onu dengeleyici bir emniyet aracı haline gelir. İslam'ın nasıl yaşanacağına ilişkin temel endişe modernitenin nasıl dizginleneceğine ilişkin endişeyle el ele gider. Bu nedenle 'ölçülü', 'kısıtlanmış' bir modernlik ve yanı zamanda ölçülü ve kısıtlanmış bir beden anlayışını ortaya çıkarır. Ölçülü ve öz denetim altına alınmış bedenin dış görünüş olarak temsil edilme biçimleri farklıdır.

'Asıl' medeni olanlar 'sözde medenilerin' yaptığının tersini yapanlardır. Medeniyet bedenin açılmasıyla değil örtülmesiyle, özgürlüğüyle değil kısıtlanmasıyla ilişkilidir. Bu nedenle romanlarda Batı'daki uygulamalara ilişkin çeşitli örneklere rastlamak mümkündür. İlerlemenin başka yerlerde dinle, ahlakla kol kola ilerlerken Türkiye'de ilericiliğin dinden, ahlaktan ve dolayısıyla onların bedensel formlarından ayrılma şeklinde yanlış yorumlandığı tezi en çok dile getirilen temalardandır.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta medeniyet fikrinden, asri olmak iddiasından kesinlikle vazgeçilmemesidir. Tartışmalı olan medeniyetin doğru formunun ne olması gerektiği noktasıdır. Asri olmanın doğru formunu yakalamak temel amaçtır. Bu açıdan bu romanların temel fikirlerinin İslamcılığın doğuşundaki temel prensiplerle de örtüştüğü görülmektedir. Batı'nın peşinde koştuğu medeni/asri yaşamın nüvelerinin zaten İslam'da bulunduğu ve bunun gün yüzüne çıkarılması gerekliliği düşüncesi yerini hala korumaktadır.

İslam mani-i terakki değil doğru anlaşılıp uygulandığında terakkinin başlıca sağlayıcısıdır. Nitekim hidayete erenlerin örtünme biçimlerinin modern oluşu hiçbir şekilde kötü olarak tarif edilmez, aksine modernliğin doğru formu olarak görülür. Sorun olan modernlik değil onun belli bedensel formlarda uygulanmamasıdır. Hatta 'gerçek anlamda' asrilik olması gereken bir durum olarak algılanmaktadır. Gerçek

[23] Tesettür burada hem kadın hem erkekler için bedenin İslami biçimini ifade eden ortak bir kavram olarak kullanılmıştır.

anlamda asri olmayla sözde asri olmak arasındaki farkı anlamanın yolu bedenlerden geçmektedir.

> *Seval'in kıyafeti kapalı olmakla beraber, en az bir **Avrupalı manken kadar şık ve moderndi**. Üzerinde çağla yeşili, zarif bir pardösü, başında yine aynı tonda, desenli, çok değişik biçimde bağlanmış, ipekli bir başörtüsü vardı. Çanta ayakkabı ve eldivenleri gösterişliydi. Zuhal ise tam yaşına giden spor bir kıyafetle en az yengesi kadar **güzel ve modern bir kapalı kıyafet içindeydi.** Onun da üzerinde camgöbeği süetten spor bir pardösü, başında ekose atkılı bir eşarp vardı. Eldivenleri, çantası ve içindeki bluzu da aynı ekose kumaştandı…(Huzur Sokağı, 120)*

Bedenin örtülü halde iken hem şık hem de zamanın/çağın gereklerine uygun olabilmesi ötekileri de şaşırtmaktadır. Örtünün medeniyet dışı bir şey olduğunu düşünen 'asriler'in ağzından Feyza için dökülen takdir cümleleri İslam'ın medeniyetle nasıl da yan yana getirilebildiğinin teyidi niteliğindedir.

> *Fakat sık sık okul bahçesinde kendileri* [modernler/asrilerle] *ile birlikte çocuğunu bekleyen bu genç kadın, **şıklık ve zarafet bakımından bugünün en modern ve zevkli giyinen kadınlardan farksızdı**. İşte maneviyattan bihaber bu zavallı iki insanı en ziyade sinirlendiren ve huylandıran husus da buydu. Bu kadın, bir kere çok gençti **ve yüzünde hiçbir makyaj olmadığı halde o sap sade yüzüyle insanı çarpacak bir güzelliğe sahipti**… Sonra son derece mazbut, örtülü bir kıyafet içinde olduğu halde, **zamana aykırı düşmeyen** çok zarif biçimde giyimini düzenlemişti… Hepsinden mühimi cahil, bilgisiz, süklüm püklüm bir kadın değil, aksine, gerek ilk görünüşteki hali gerekse etrafındaki şahıslarla olan konuşmalarından anlaşıldığına göre **kültürlü, ince zevkli, genç ve güzel bir kadın makyajlı, mini etekli olması icab ederken [nasıl] böylesine dindar ve örtülü olabiliyordu**? (Huzur Sokağı, 324).*

> *Dilara robadan büzgülü gayet şık ve bol, uzun bir elbise giydi. Üzerine ona uygun bir eşarp taktı. Yeşil gözlerin tonuna uyan örtü onu daha bir güzelleştiriyordu. Diğer genç kızların arasında hemen fark ediliyordu (Müslüman Kadının Adı Var, 88).*

4.2.4. Öteki Bedenler

> *Kuran için, Halife için ve Fransızı kenti terk etmek zorunda bıraktıkları zaman kurtulduklarını sanmışlardı, oysa sonradan olanlar bambaşkaydı, uğruna savaşmadıkları ve savaşmayı akıllarına getirmedikleri şeyler olmuştu, **ne uğruna savaşmışlarsa sanki savaşla onu ortadan kaldırmak istemişler gibi bir sonu olmuştu**, kimsenin beklemediği bir şeydi bu ama gene de çok kimse farkında değilmiş gibiydi bunun ya da sanki herkes kafir olmaya teşneymiş gibi,*

bir kendisi fark etmişti gerçeği, bir de asılan birkaç arkadaşı, şimdi biliyordu ki asılan arkadaşlarının uğrunda asıldıkları şeyler de bugünkü insanların anlayabileceği şeyler değildir ve anlamazlar ve belki kendileri de bir kez daha asmaya kalkışırlar ama onlar yani asılanlar yani savaş verenler kendilerini asan insanlar kurtulsunlar diye savaşmışlardı ve asıldıkları şeyler için savaşmışlardı, bunu kim anlayabilir, kim? Kim? (Gül Yetiştiren Adam, 31).

4.2.4.1. Medeniyet ve Örtünme

'Öyleyse yarı çıplak gezenler, soyunanlar daha gerici değiller miydi?'

'Ötekilerin' bedenleri, romanlarda İslami aktörlerinkiler kadar yer alır. İslamcı çizgideki birisinin bedeninde önceki bölümlerde bahsedilen olumlu hasletlerin görünüm ya da pratikler düzeyinde tezahür ediyor olması aynı zamanda tersten bir okumayla diğerlerinin bedeninde bunların tezahür etmediği anlamını doğurur ya da tam tersi diğerlerinin bedenen olumsuz görünümler sergiliyor olması tersten bir okumayla İslami çevrelerde bunların olumlu yönde belirdiğini gösterir. Ötekiler üzerinden 'yeniden tanımlanma' daha doğru bir ifadeyle 'tekrar tanımlanma' ya da 'teyit edilme', bu noktada İslami kimlik açısından önem arz eder. Kendinden önceki dönemlerde yazılmış romanlara karşı refleksif nitelikler taşıdığı için ilk dönem İslami romanlarda bu tekrar tanımlanma ve teyit edilme çok daha doğrudan görülebilir. Ötekilerin bedeninden söz ederken göz önünde tutulan aslında hep İslami olandır. Bu nedenle İslami bir bedenselleşmiş bilincin, bedenselleşmiş öznenin ne'liğini anlayabilmek için diğer bedenlerle kurulan ilişkileri de gözden geçirmek gereklidir.

Öte yandan ötekilerin bedeni anlatılırken dikkat çekici bir husus tıpkı İslami kişiliğe sahip kahramanlarında 'olumlu' anlamda bir bedenselleşmiş özne ve *İslami/dini habitus*'un vurgulanıyor olması gibi ötekilerde 'olumsuz' bir 'bedenselleşmiş özne' ya da seküler bir *habitus*'un emareleri görülür. Ötekilerin bedenselleşmiş bilinci tersten inşa edilir. Bu durum büyük oranda Cumhuriyet dönemi romanlarında sık rastlanan bir durumdan kaynaklanır. Zira bu ilk dönem romanlarında tarif edilen yalnızca beden değil 'medeni ve seküler' bedenselleşmiş öznedir.

Cumhuriyet döneminde bedenselleşmiş özne bahsinde ifade edildiği gibi yeni rejim icraatları öyleymiş gibi görünse de sadece şekli bir değişikliği kastetmemişti.

İslami hareket içindeki bedenselleşmiş özne anlayışının tam tersi olsa da nihayetinde onlar da bir *habitus*'u ve onun bedenselleşmiş halini hedeflemişlerdi. *Dışsal olanın içselleşmesi, içsel olanın dışsallaşması*'na yönelik etkileşim orada da işletilmeye çalışılmıştı. Bu nedenle İslami romanlarda ötekilere ilişkin bedensel teferruatın yoğunluğu yalnızca kör bir nefretin cisimleşmesi değil gayet bilinçli bir şekilde öteki anlatıyla girilen diyaloğun ürünüdür.

Örneğin Yakup Kadri'nin Ankara romanında İstanbul'dan gelmiş bir hanımefendi ile Ankara'nın bozkırlarında yetişmiş Anadolu insanları arasındaki karşılaşmanın yansıtılma biçimleri, İslami romanların yazımında da önemli etkiye sahiptir.

> *Endamca hepsinden daha yüksekti. Fakat, en çok teninin rengi ve mafsal yerlerinin narinliği, inceliğiyledir ki, bu hayret ve merhamete mevzu teşkil ediyordu. İş için giydiği kolsuz kısa etekli entarisinin yarıdan fazla açık bıraktığı kol ve bacakları, etrafını alan bu gürbüz vücutların arasında gerçekten fazla çelimsiz görünüyordu. Boynu, başının üstündeki gür ve kabarık saç yığınını güçlükle taşıyor gibiydi. Ne kalça, ne göğüs… Uzun bir hastalıktan yeni kalkmış bir oğlan çocuğuna benziyordu (Ankara, 32-33).*

Anadolu kadını:

> *Ömer Efendinin kız kardeşi korkunç denecek derecede çirkindi. Tüyleri yolunmuş bir iri puhukuşunu andırıyordu. Yuvarlak ve çıkıntılı suratının ortasında, yalnız akı görünen gözlerinin bir cam donukluğu, bir cam sertliği vardı. Başının kat kat sargıları arasında vahşi ve bakımsız saçları bir kısrak yelesi gibi tel tel fırlıyordu (Ankara, 33).*

Anadolu erkeği:

> *En sonra, sıra, resmigeçit sırası işlerinden dönen büyüklere gelirdi. Bunlar, sakalları uzamış, yüzleri kara sarı bir renk bağlamış, üstleri başları pejmürde birtakım çıkınlı, çuvallı, sepetli, bohçalı adamlardır. Birer gölge sessizliğiyle, birer gölge hüznüyle duvar diplerinden teker teker geçerler ve evlerine, sanki, bir tehlikeden kaçar gibi çarçabuk giriverirler (Ankara, 40).*

Daha önceki bölümlerde bedene ilişkin tartışmalardan bahsederken onun bir toplumsal düzen meselesi olarak ele alındığı ve toplumun düzenden, istikrardan ve ilerlemeden yana gelişme göstermesiyle beden üzerindeki denetimin artması arasında doğru orantılı bir ilişki olduğu ifade edilmişti. Bu, aynı zamanda bedenin toplum

öncesi durumundan ya da başka bir deyişle doğa durumundan kültürel dünyaya aktarılması olarak nitelenmişti. Çeşitli yöntem ve stratejilerle toplumsallaştırılan insan bedeni daha 'iyi'ye ve ideale doğru bir gelişme göstererek modern dünya açısından kabul edilebilir bir seviyeye çekilmiştir. Bedenin yeni yeri onu, doğadaki hayvanilikten kurtularak 'ahlaki' bir varlık haline gelen insanın mütemmim cüzü konumuna taşımıştır. Ahlaklılık, toplumda yaşamakla ve toplumun normlarınca belirlenmiş bir iç beden kontrolü ve dış beden temsiliyle yakından ilişkili kılınmıştır.

Daha önce, toplum dışında kalanlar için eş zamanlı bir tabir kullanmak yerine 'toplum öncesi' gibi zamansal bir hiyerarşinin ürettiği üstünlük fikri, bu romanlarda 'cemaat dışında' kalanlara karşı üretilir. Bu yüzden romanlarda ötekilerin yaşadığı ve neredeyse tek dayanağı maddecilik olan hayat biçimi, ahlaki açıdan toplum öncesi hayatla özdeşleştirilir. İç bedenin üzerinde hiçbir sınırın ve denetimin olmadığı, hayvani dürtülerin gemlenmediği bu hayat, dış görünüş açısından örtünmemişlikle karakterize edilir.

Bu tavır, bedenin tarihini Elias, Freud, Bahtin, Zweig'da örneklerini gördüğümüz gibi örtünmenin, sınırlamanın tarihiyle özdeşleştiren modern anlatıyı kendi lehine kullanarak karşıdakini kendi silahıyla vurma şansını oluşturur. Tarihin ilerleyişiyle özgürlüklerin artışı arasında doğru orantılı bir ilişkiyi dillendiren Batılı anlatının bu ilişkiyi bedenler üzerinde tersten kuruyor olması romanlardaki medeniyet tasavvurunun bir destekçisi olarak görülmüştür. Böylece karşı tarafın bedenlerini özgür bırakarak medeni olma iddiaları Batı'nın medeniyet anlayışının bunun tam tersi olduğu teziyle çürütülmeye çalışılmıştır.

Huzur Sokağı romanında İslami yaşayışa sahip insanları küçümseyenlere karşı "Bu zavallı, bomboş, gafil insanlar her nedense içinde bulundukları en büyük geriliği, ilerilik, en büyük iptidailiği medeniyet olarak görmeye ve göstermeye alışmışlardı"(Huzur Sokağı, 120) şeklinde ifadesini bulan bir düşünme biçimine sık rastlanır. *Müslüman Kadının Adı Var* romanında Dilara'nın örtünmesinden sonra babasının ona verdiği tepki ve biraz ilerde Dilara'nın örtünmeyi medenilik alameti sayması tipik örneklerdir.

> *-Ne bu kıyafetin kızım! Senin gibi çağdaş, uygar bir doktora bu yakışıyor mu? Herkes uzay çağını yaşarken senin bunlarla uğraşman?!...*

-Çağın ilerlemesine kumaş parçaları mı engel babacığım? Medeniyet ilerledikçe insanlar giyinmiştir. Mağara devri insanlarını hep yarı çıplak göstermeleri medeniyetin geriliğiyle eşleşmez mi? (Müslüman Kadının Adı Var, 49).

Eğer medeniyet çağlara göre giyilen kıyafetlere göre belirleniyorsa, kendisi daha çağdaştı. Çünkü şu anda yarı çıplak gezenler, ilkokul kitaplarında mağara devri diye tanıttıkları taş çağını taklit ediyorlardı. Kendisi onlardan binlerce yıl sonrası, taa İsa'dan beş yüz yıl sonra tarihe saadet devri diye geçmiş peygamberin emrini uyguluyordu. Öyleyse yarı çıplak gezenler, soyunanlar daha gerici değiller miydi? (Müslüman Kadının Adı Var, 98).

Huzur Sokağı romanında tarif edilen bir manzara da medeniyetin seküler tariflerine bir tepkiyi yansıtmaktadır. Burada medeni olduğunu iddia edenlerin en ilkel görünümleri sergilediği vurgulanmaya çalışılmaktadır.

Salonun en gözde yerine kurulmuş olan sahnede, ***taş devri insanlarını andıran, sırtlarında uzun tüylü postlar, ayaklarında kaba postallar, saçları enselerinden omuzlarına doğru karmakarışık bir halde sarkan, uzun favorili, acayip kılıklı gençlerden kurulu bir caz grubu, yamyamların vahşi çığlıklarını andırır*** *sesler çıkararak akıllarınca salona zevk ve neşe dolu hava katıyor (Huzur Sokağı, 153).*

4.2.4.2. Dış Görünüş Her Şeydir

'Kadın, 50 yaşında gösteriyordu… Fakat kıyafeti, 30 yaşındaki genç bir kadının kıyafetinden farksızdı…'

İlk dönem İslami romanlarda İslami kimliğin oluşumu açısından bedene ait dış unsurların aslında iç dünyayla ne kadar ilintili olduğu ya da iç dünyanın/inancın hayata geçirilmesi bağlamında dış görünüşün ne kadar önemli olduğuna önceki bölümlerde değinilmişti. Ötekilerin anlatımı açısından da böyle bir durumun geçerli olduğu söylenebilir. Çünkü romanlarda onlar için de dış görünüş ile iç dünya arasında sıkı bir bağ kurulduğu görülür. Fakat bu bağ İslami bir kişiliği oluşturmaya çalışırkenkinin aksine olumsuz anlamda kurulmaktadır. Bunu yaparken kullanılan en önemli argüman seküler yaşam tarzını benimseyenlerin her şeyi maddiyata indirgeyen bu nedenle dış görünüşe, şekle ait olanlara düşkünlük gösteren kişiler olmalarıdır. İslami açıdan beden ile benlik arasında kopmayan bir ilişki tesis etmeye yönelik yaklaşım, diğer tarafla kurulan ilişkide de onların bedenleri ve benlikleriyle -olumsuz anlamda- yakın ilişki kurmaktadır.

Roman yazım tekniği açısından bu konuya göz atmak durumun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Daha önce de belirtildiği gibi yazarın roman üstündeki etkisinin net biçimde görüldüğü metinlerde yazarın cereyan eden olaylar ve kişilerle ilgili her türlü bilgiye sahip olduğu ilahi bakış olarak ifade edilen anlatım tekniği kullanılır. İlahi bakış açısı yazara, olayların geçmişi ve geleceği, kahramanların iç dünyaları ve zihin dünyalarını rahatlıkla bilebildiği bir hareket alanı sunar. Türk edebiyatında Tanzimat'tan başlayarak, yazarın bir önceki bölümde tartışılan konumu düşünüldüğünde bu konuma en uygun bakış açısı ilahi bakıştır. Nitekim sözü geçen romanlarda da en çok kullanılan teknik budur. Ancak ilginç olan şudur: Yazarlar neden ilahi bakış açısının verdiği hareket alanıyla kahramanlarının iç dünyalarına zihin dünyalarına nüfuz etmek yerine onların bedensel dış görünüşlerini tarif ederek iç dünyalarına ilişkin ipuçları sunmayı tercih etmektedir? Örneğin neden 'İslami' kılık kıyafet sahibi bir kadın ya da erkekle karşılaşan seküler roman kişisinin iç dünyasında bunu tartıştırmak yerine ona örtünmeyle, sakalla gericiliğin, yobazlığın eş olduğu söyletilir? Ya da neden bir kişinin dini yaşantıdan uzak olduğunu betimleyen bir paragraf yerine onun mini etekli, aşırı makyajlı ya da uzun favorili olduğunu ifade eden cümleler kullanılır? Bu yazarlar, ilahi bakış açısının kahramanların iç dünyasına kolayca nüfuz eden bu konforundan neden yararlanmazlar? Bu sorulara verilecek her cevap bedenin İslami romanları oluşturan düşünce dünyasında kapladığı yeri ortaya koyacaktır.

> ***Kadınları kızları örtülü,*** *halkı topyekün İslami emirlere riayetkâr tertemiz sakin bir kasaba mı mevcuttur bir köşede? Oranın da diğer kasaba ve şehirler gibi olmasını temin etmek için şer kuvvetlerin elinde gayet basit ve kolay çareler vardır… Ya o kasaba en ufak bir kıymeti haiz ise ya da manzara itibarıyla tabi bir cazibeye sahipse orası derhal turistik mahal olarak ilan edilir. Otel ve moteller inşa edilerek* ***edep ve ahlak kaidelerini hiçe sayan şortlu ve mayolu çırıl çıplak turistlerin*** *buraya akını sağlanır. Ya askeri veya sivil herhangi bir tesis kurularak, inşa edilen modern lojmanlarda* ***hanımları, kızları mini etekli kendileri içkici ve kumarcı olan*** *büyük şehirlerden getirilmiş* ***maneviyatsız memur ve müstahdemler*** *oturtulur. Veya en mükemmel ve tesirli çare olarak "genç kızları eğitme" ismi altında oraya bir kız enstitüsü kurulur; okulun başına* ***açık saçık, makyajlı maneviyatsız ve mukaddesat düşmanı bir müdire hanım*** *ile öğretmen kadrosuna da yine* ***aynı giyim ve fikriyatta olan mini etekli kadın öğretmenler, sosyalist, din ve iman düşmanı erkek hocalar tayin edilir.*** *Artık* ***yalnızca kasabanın yaşlı kadınları örtülüdür. Genç hanımlar ve hele hele yeni yetişen genç kızlar, örtülerini bir kenara atmışlar, başları, kolları***

> ***gerdanlıkları açık açık ve mini etekli birer asri(!) insan*** *olan bu yabancılara karşı küçük görünmek, hor görülmek, bilgisiz, görgüsüz,* ***cahil insanlar olarak görünmek korkusu*** *ile doğan "aşağılık duygusu", bir iki sene içinde bu kasabanın nezih ve mazbut çehresini değiştirip onu da diğer yerlerde olduğu gibi yozlaştırıp müptezelleştirmeye kafi bir sebepti. Ve şu koskoca memleket, bu, dine, maneviyata sırt sırt dönmüş* ***bir avuç soysuzun*** *karşısında duyulan 'aşağılık duygusu'nun narına yanmıştı (Huzur Sokağı, 55-56).*

Yukarıda bedenin dış görünüşünün insanın bütün yaşam ve zihin dünyası hakkında kesin hüküm verme konusunda bu romanlar dâhilinde sunduğu imkânlar Bilal'in ağzından dile getirilmektedir. Kadınlar için 'açık' olmakla mukaddesat düşmanı olmak, ahlaksız olmak arasında doğrudan bağ kurulurken, bunların eşleri ise bu kadınlara münasip biçimde maneviyatsız, din ve iman düşmanı sosyalistler olarak tanımlanıyor. Bedenler romanlarda yer verilen taraflardan sadece birisi için değil her iki tarafın da değerlendirme ölçüsü haline gelmiştir. Bedenin dış görünüşünden hareketle bütün bir hayata yön vermek zaman zaman olası görünmektedir.

Kalp güzelliğinin yüze vurması deyimi Türkçede içi iyi dışı güzel olan insanlar için kullanılan bir deyimdir. Kalbi güzel olan yani iyi olan insanın dış görünüşü de buna paralel olarak güzel olacaktır. Bu romanlarda ötekilerden bahsedildiği zaman hiyerarşinin yer değiştirdiği görülür. Öncelik kalpten alınarak bedene aktarılır. Bedeni güzel kılan kalp değil kalbi güzel kılan bedendir. Beden 'iyi ve güzel' olduğu müddetçe kalp de ona ayak uyduracaktır. Asıl sorun iyi ve güzel bedenin nasıl belirlendiğindedir.

> *Herifler [ecnebiler], iki paralık dövizlerine karşılık ahlaksızlık ve serserilik ekip gidiyorlardı.* ***Mısırlı gençler de aynı kıyafet ve aynı hallerle onları taklit ediyordu. Uzun favorili uzun saçlı, kalın kemerli, çizmeli erkelerle; kısa saçlı, pantolonlu yahut kısa etekli, daracık elbiseli kızlar Fransız turistlerinden farksızdı*** *(Minyeli Abdullah, 130).*

> ***Giyiminden kuşamından yabancı kültür aldığı belli idi.*** *Müslüman bir kadın tek başına bir hamalla beraber yürümezdi (Minyeli Abdullah, 75).*

> *İçerisi kız ve erkek talebelerle dolu… Çok güzel bir genç kız, masalardan birisinin üzerine çıkmış oturmuş. Masanın etrafında, kendisini yarım bir çember 15-20 erkek talebeye bir şey anlatıp,* ***işveli kahkahalar atıyor. Esasen mini olan eteği öyle yukarılara doğru sıyrılmış ki, gençler, kızın anlattıklarından ziyade, onun çorapsız bacaklarıyla alakadar olmaktalar****… Diğer masalar, el ele, göz göze, diz dize oturmuş çiftlerle dolu. Kızların hemen hepsi,* ***Hollywood aktrislerinden farksız. Kiminin saçları bir baloya bir kokteyle***

gidecekmişçesine kuaförden çıkmış, kiminin ki ise süpürge gibi dümdüz, sırtlarından aşağıya salkım saçak salınmıştı. Hele bir tanesi saçını öyle saçma bir tarzda taramıştı ki sol gözü tamamen saçlarla örtülmüş, etrafı tek gözüyle seyrediyordu.

……..

Ruh asaletinden, fazilet duygularından, ahlak kaidelerinden mahrum yetiştirilmiş, zavallı varlıklardı bunların çoğu *(Huzur Sokağı, 16-17).*

Erkek talebeler büsbütün ayrı bir alemdi. Kiminin bıyıkları ince bir şerit halinde çenesine doğru sarktıkça sarkmış. Kiminin saçları, ***bitli turistlerden farksız****, karmakarışık bir halde* ***kadınlar misali****, omuzlarına doğru uzamış. Kiminin favorileri çene hattına kadar inmiş. Kimi* ***allı güllü, işlemeli dantel gömlekler giyerek kadınlara özenmiş****… Kimi,* ***lastikten bir korse gibi vücudunu ve bacaklarını saran daracık pantolonunu bel hizasından, kalçasının ta alt kısımlarına kadar düşürmüş ve üzerine gayet geniş bir kemer takarak, göbeğinin aşağısına göbek atan çengiler gibi iri bir toka oturtmuş****…*

Hasılı burası ilim ve irfan yuvası olması icap eden bir üniversite binası değil de ***bir maskaralıklar meşheri, bir karnaval meydanıydı sanki*** *(Huzur Sokağı, 17).*

Kişilerin kıyafetleri/kostümleri örttükleri kişinin kişiliklerini göstermekle kalmaz; aynı zamanda kıyafette yapılan değişiklik kişilikte yapılan değişiklik demektir. Kötüden iyiye ya da iyiden kötüye fark etmez. Genel olarak kişiliğin 'kabul edilmiş bedensel ölçüleri' romanlardaki kategorilerin, kimliklerin oluşumunun yapı taşlarıdır. Fakat aynı zamanda kahramanların kendi içlerindeki dönüşümü anlamada önemlidir. Önceki yaşamını reddeden ve dolayısıyla yeni bir birey olma iddiasıyla geçmişe sünger çeken bireyi önce kılığından, kıyafetinden tanırız. Örneğin bir genç kızın üniversiteye geldiği zamanki görünüşüyle (aşağıda 1. paragraf) sonraki görünüşü (2. ve 3. paragraf) arasındaki fark ve bunun sonucu yazarın çıkardığı ders bu ilişkiyi çok iyi açıklamaktadır.

Fakülteye giriş muamelelerini yaptırdığı günlerden biriydi… Uzun, örgülü saçlı, mahcup ve sessiz bir genç kız, yanında siyah çoraplı, büyük örtülü annesi olduğu halde, giren çıkan talebelerin arasında şaşkın ve çekingen bir vaziyette durmaktaydı. ***Genç kızın yüzünde hiçbir makyaj izi yoktu. Sade ve tabi bir güzelliği vardı. Üzerinde kolları uzun ve manşetli, yakası kapalı bir bluz, dizlerini tamamen örten, rahat bir eteklik bulunduğuna göre her ne kadar tam İslami değilse de ahlaki, yani mazbut kıyafetli bir genç kız olduğu anlaşılmaktaydı*** *(Huzur Sokağı, 22).*

Fakat son zamanlara doğru Zeynep, Bilal'i büyük bir sükutuhayale uğrattı. Kıyafeti yavaş yavaş değişmişti Zeynep'in. Artık ***makyaj da yapmaya başlamıştı*** *Zeynep… Zeynep'in* ***elbisesi de kısalmaktaydı****… Zeynep bir başka Zeynep olup*

> *çıkmıştı… **Uzun örgülü saçlarını kestirmiş, kuaförde türlü şekillere sokmaktaydı kısacık saçlarını**… (Huzur Sokağı, 25).*
>
> *Zeynep, **ahlak, fazilet, namus ve iffetini kaybetmenin acısı ile** intihar etmişti… Bu **intihar, ahlak, fazilet, namus ve iffet mefhumlarından sıyrılan bir cemiyetin, mutlak ve kaçınılmaz sonunu** göstermesi bakımından da ibretle düşünülmeye değer bir vakıadır… (Huzur Sokağı, 30).*

Karşı taraf için dış görünüşe verilen önem yalnız insan bedeniyle de sınırlı değildir üstelik. Söz gelimi ev döşemesinde de şatafatlı, göze hoş gelen renk renk eşyaları seçmek onlar için karakteristik bir özelliktir. Maddiyatçılık, gösteriş, teşhircilik onların önemli bir özelliğidir. Kendi bedenlerini teşhir etmek de bu durumun bir parçasıdır. Dış görünüş bir yandan maddiyatçılar için her şeyin ölçüsü olarak tanıtılır. Onlar insanları dış görünüşüne bakarak kategorize (ilerici/gerici) eder. Bir yandan da romanın iyi kahramanları ve yazarın ağzından dış görünüşün öz hakkında önemli bilgiler sunduğu pek çok pasaja şahit oluruz. Bir taraf 'çember sakallı' olmayı yobazlıkla eşleştirirken diğer taraf saçı açık olan ve makyaj yapan kadınları ahlaksızlıkla, uzun favorili erkekleri din ve iman düşmanlığıyla eşleştirir. Paradoksal biçimde ötekileri, modernliği özde değil şekilde aramakla eleştirilirken şeklen yapılan değişikliklerden (örtünmeden) sonra dış görünüş, İslami karakterlerin yaptığı değerlendirmelerde de modernliğin ve daha birçok kişisel özelliğin göstergesi haline gelir.

> *Bu kitabı kendisine, dini eserler almak için girdiği bir kitabevinde tezgahtar olarak çalışan **nur yüzlü, temiz ve asil bir genç**, hediye olarak vermiştir. Ücretini vermek için ne kadar direttiyse de genç, "**Sizin gibi bir hanımın**, dini eserlere karşı merak beslemesinden duymuş olduğum memnuniyetten dolayı bu eser benim size bir hediyemdir. Lütfen kabul buyurun" diyerek para almamıştı. Tezgâhtar gencin bu jesti, Feyza'yı bir cihetten memnun etmekle birlikte, bir cihetten de yaralamıştı. Zira gencin "sizin gibi bir hanım" derken **açık saçık kıyafetini ima ettiğini anlamıştı** (Huzur Sokağı, 156).*

Richard Sennet'in (2013) *Kamusal İnsanın Çöküşü* adlı çalışmasında bedene ilişkin en önemli tespiti, bedenin bir manken olması yani bedensel dış görünüşün toplumsal konumları ayırt etmeye yarayacak bir uyarıcı olması ancak bedenin sahibinin kişiliğinin bir ölçüsü olamayacağı fikrinin kamusal yaşamın idamesinin gerek şartı oluşudur. İslami romanların söz konusu dönemindeki anlatıların kamusal

yaşantının hilafına gelişmeler gösterdiği görülür. Sennet'in insanın kamusal yaşantısının çökmesinde en önemli etkenlerden biri olarak saydığı dış görünüşle kişilik arasında doğrudan bağ kurma durumu söz konusu romanlarda olmazsa olmaz bir prensip olarak yer bulur. Bedenin temsil edilme biçimiyle kişilik arasında dolaysız bir bağ kurularak bu ilişki 'İslami' ölçülere göre değerlendirilir. Bedenin dış görünüşünü kişiliğe eşitleyen bu anlayış 'biz ve öteki' arasındaki ayrımın keskinleşmesine neden olur.

Bedensel dış görünüşün objektif toplumsal konumun belirlenmesinde bir aracı olması olağandışı bir durum değildir. Hem İslam toplumlarında hem de Avrupa tarihinde kişinin bedeninin nasıl sergilendiği ile onun toplumda işgal ettiği konum arasında çok yakın ilişkiler kurulmuş ve her iki gelenekte de bu uygulama çoğu zaman zorunluluk haline getirilmiştir. Avrupa toplumlarında bu ayrımın temeli sınıfsal ya da statüye ait işaretlerle şekillenirken Müslümanların hâkim olduğu coğrafyalarda gayr-i Müslimleri Müslümanlardan ayırt etmek için bu yola başvurulmuştur. Üstelik sadece insan bedenleri değil evlerin dış görünüşleri de bu ilke uyarınca düzenlenmiştir.

Bu bilinen tarihsel vakıadan farklı olarak söz konusu metinler özelinde bedenin dış görünüşü, insanların sadece konumlarını (modern, çağdaş, laik, dindar, muhafazakar vb.) değil bu konumları işgal eden kişilerin ne kadar iyi ya da kötü olduklarına dair kesin deliller sunan bir argüman olarak kullanılmıştır. Dış görünüşün kişilik üzerindeki hâkimiyeti bedenin içi ve dışı arasında kopmaz bir bağ kurulmasına yol açmıştır. Belli kriterleri dışsal görünüş açısından yerine getiren bedenler içsel olarak da huzura ermiş, dürüst, erdemli, nefsine hâkim insanlar olarak sahne alırken; bu kriterleri yerine getiremeyenler zevkperest, haz düşkünü, bedensel dürtüleri hayvani derecede tatmine meyilli kişiler olarak görünürler. Bu durumun tersi de doğrudur. Bedenin iç kontrolünü sağlayamayanlar, öz denetimden (nefis terbiyesinden) yoksun olanlar dışsal görünüş açısından da kusurlara sahiptir, bir tür çirkinlikle maluldür.

> *Gençlerin coşkun tezahürat yaptığı genç,* ***esmer, sırık gibi upuzun boylu, sıska ve apaş kıyafetli*** *biriydi. İşin en hayret edilecek tarafı ise Tanju isimli* ***bu züppenin yüzünde kapkara darmadağınık bir sakal bulunması idi. Biraz evvel***

> ***"sakallılara ölüm" diye bağıran mini etekli kızlar, kara sakallı Tanju'yu aralarına oturtmuşlar, ona biraz daha güzel görünmek için fıkır fıkır kaynıyorlardı*** *(Huzur Sokağı, 18-19).*

Minyeli Abdullah romanında tarif edilen bir hâkim karakterinin ise hangi tarafta yer aldığını tahmin etmek pek güç değildir.

> *O insanlığı esas, kanunları vasıta biliyordu. İçinde adalete zara vermeyecek şekilde bir acıma hissi vardı.* ***Esmer yüzü, açık alnı ve burnunun iki yanında çenesini kuşatan iki derin çizgiyle olgun bir çehreye sahipti.*** *Hiçbir şeyde acelesi yoktu. Yavaş, istikrarlı ve sağlam iş yapmasını severdi…* ***Hakimin gözlükleri altından her şeyi görmek için fıldır fıldır dönen gözleri, bir iyimserlik havası taşıyordu. Açık alnı ve ak saçlarıyla tam bir memleket evladıydı*** *(Minyeli Abdullah, 42-43).*

Romanlarda ötekilerin kılık kıyafetleri, ev eşyaları, yaşam biçimleri, bahçeleri, havuzları hemen her şey modern olarak tarif ediliyor. Örneğin yüzme havuzunun modernliğini onun modern mimari tarzında yapılmasından değil -ki buna dair bir tasvir yer almıyor- havuzun kenarında bulunan beş tane *yarı çıplak* kız heykelinden anlıyoruz. Aynı şekilde bir evin ve eşyalarının modernliğini belirleyen ölçü ise evin dış görünüşündeki gösteriş, eşyalardaki şatafattır. Romanlardan anlaşıldığı kadarıyla bunların modernliğinin mimari tarzıyla, modern iç mimariyle hiçbir ilgisi yoktur. Sebep sadece maddiyata, gösterişe, dış güzelliğe düşkün olmaktır.

> *O, oğlunun kapalı diye tarif ettiği bu kızın, alelade bir mahalle kızı olduğunu zannetmişti. Fakat gerek* ***tavırlarındaki asalet ve zarafeti****, gerekse insanı* ***büyüleyecek derecede göz alıcı güzelliği****, tahminleri tamamen yanlış çıkarmıştı. Ya annesinin olgunluk, fazilet ve hanımefendiliği? Hayran olmamak kabil değildi… Üstelik mütevazı olmakla beraber* ***evin eşya ve dekorunun şirinliği****, anne kızın* ***ne derece ince bir zevke sahip olduklarının bir delili sayılabilirdi*** *(Huzur Sokağı, 464).*

Örneğin 'modern' bir kadın Feyza'nın kızı Hilal'i oğluna istemek için geldiği evde Hilal'e hayran olur. Örtülü olsa da dert etmez. Nasıl olsa zenginliği, lüksü görünce onların cazibesine kapılacak, örtüsünü atacak ve tam istediği gibi bir gelin olacaktır. Kadın bunları aklından geçirirken bir anne olarak Feyza da kadının zihnini okumakta ve aklından geçenleri bir bir tahmin etmektedir. Romanda aralarındaki

bağlantı net olarak belirtilmese de Feyza'ya bu zihin okuma kabiliyetini veren hemen birkaç satır önceki şu paragraf olmalıdır:

> *Kadın, 50 yaşında gösteriyordu… Fakat kıyafeti, 30 yaşındaki genç bir kadının kıyafetinden farksızdı… Üzerinde diz kapaklarını açıkta bırakan mor bir tayyör vardı… Beyazlığını örtmek için olacak saçlarını platin rengine yakın, açık, göz alıcı bir sarıya boyatmış, kuaförde gösterişli bir şekil vermişti… Göz kapakları, ta kaşlarına kadar tayyörünün rengine uyacak şekilde mora yakın, leylak rengi farlar, dudaklarına pembe sedefli ruj sürmüştü… (Huzur Sokağı, 462).*

4.2.5. İslami Body Politic/Toplumsal Beden

> *İslam alemi bir insan hükmündedir. "Ayağa batan dikenin ıstırabını bütün vücud duyar" esasınca; bütün müminler bir "şahs-ı manevi" durumuna geçerler ve birbirlerinin dertleriyle dertlenirler, saadetleriyle mesud olurlar. Böylece manevi cemiyet tecelli etmiştir. İsslamiyeti yaşayan bir grup meydana gelmiştir. Bu grup günden güne bir çığ gibi büyür, hatta başını vurduğu taşları bile içine alır (Minyeli Abdullah, 87).*

4.2.5.1. Cemaatin Bedensel Temelleri

'*Samimi ve temiz bir cemaat içindeydi artık…*'

Türkiye'de 1970'lerle başlayan 'İslami uyanış' hareketi, bir grup oluşumu ya da birlikte yaşam biçimini belirleyen bir unsur olarak din ve onun gündelik uygulamalara dönük kapsayıcılığını İslami bir '*body politic*'i şekillendiren önemli unsur olarak görmüştür. Bu nedenle romanlarda bedene ilişkin pratikler ve görünümler bir tür cemaat oluşumu adına önemsenmiştir. Örneğin *Müslüman Kadının Adı Var* romanında namaz etrafında gelişen diyalog cemaat fikrinin oluşumu açısından performatif bedensel bir pratiğin ne derece etkili olabileceğini göstermektedir. Aynı zamanda bu paragraflar bedensel boyutla bilişsel boyutun birlikte işleyen mantığını anlamak için de önemli ipuçları sunmaktadır.

> *-Bir şey sormak istiyorum amca: neden hep bir yöne; hep kıble yönüne duruyoruz?*
>
> *-Dünya yuvarlak değil mi? Kuran'ın bildirdiğine göre Kıbleyi dünyanın merkezi kabul edelim. Ve gökyüzünden yeryüzüne bir bakalım. Kabe'nin etrafından itibaren dünyanın etrafında oluşan halkalar düşünelim, nasıl suya bir taş atarsın; atılan noktadan itibaren hafifçe halkalar oluşur, dünyanın etrafındaki insanları da Kabe'ye yönelmiş halkalar olarak düşün! Hepsinin yüzü aynı yöne,*

aynı noktaya çevrilmiş olarak… tıpkı tespih taneleri gibi…

-Ve bu insanlar saat saat, dakika dakika, saniye saniye hiç durmamacasına Kıble'ye yönlemiş olarak Allah'a secde ederler. Dünya etrafında saat farkını düşünürsen, Allah'a secde edilmedik bir saniye… sağdan ve soldan selam verilmedik bir saniye yoktur. Güzel Allah'ım öyle bir nizam kurmuş ki, akıllara durgunluk verir (Müslüman Kadının Adı Var, 41).

Bedensel göstergeler (namaz, örtü, sakal vb.) bir arada bulunmak için önemli bir ölçüdür. Birbirine yakın olanların birbirine benzer halde olmaları benzer davranışları sergilemeleri istenir. Bu şartlar gerçekleştiğinde ise ilişkinin seyri de değişmektedir. Daha önceleri birbirine yabancı olanlar kardeş seviyesine yükselebilmektedir. Huzur Sokağı'nda Necati'nin namaza başlamasıyla geçirdiği dönüşüm böyle bir süreci işaret eder.

Evet, Necati de her biri derin bir tevazu ve teslimiyet içinde kalplerini Allah'a bağlamış, yüzlerini O'na, O yüce Yaradan'a dönmüş, ***samimi ve temiz bir cemaat içindeydi artık****… Zaten ne zaman bir cami önünden geçse* ***içeride bulunan cemaate imrenir, gıpta ederdi*** *o… Lakin bir kere olsun imrendiği bu mesut ve bahtiyar insanların arasına karışmak için şeytanın ayağını kırmaya,* ***nefsine söz geçirmeye muvaffak olamamıştı****. Üstelik yaşadığı hayat tarzından dolayı* ***kendisini bu temiz ve nezih cemaate yakıştıramıyordu bir türlü****… Fakat bu insanlar, kalpleri iman yüklü* ***bu asil ve necip gençler, müşfik kollarını sevgi ve şefkatle kendisine uzatmışlardı işte****…* ***Onu topluluklarına layık görmüşler, bir kardeş muhabbetiyle*** *bağırlarına basmışlardı işte… (Huzur Sokağı, 36).*

Bu anlatı sadece cami cemaati için değil birlikte yaşama formu olarak romanlarda teklif edilen cemaati anlamak için de geçerlidir. Cami cemaati ile sembolleşen bu form esasen özlenen birlikte yaşam şeklinin de sınırlarını çizer. Yukarıda da görüldüğü gibi bu yapı sadece kendi içinde dışarıya karşı şüpheci bir yapıya sahip olmakla kalmaz; aynı zamanda dışardakilerin de içeriye dâhil olabilmek için 'nefsine söz geçirmeye muvaffak' olması gereken bir yapıdır. Bir başka deyişle içerdekiler de dışardakiler de aralarındaki derin ayrılığın farkındadırlar. Bu ayrıcalığı yaşamak herkesin başarabileceği bir şey değildir. Başarıldığı anda ilişkiler ötekilik seviyesinden kardeşlik seviyesine hızlı bir sıçrama yapar. Dolayısıyla cemaate katılımın gerek şartı arkadaşlığı değil kardeşliği bir düstur edinmekten geçer. İlişkiler kardeşlik seviyesinde yürütülebilir. Diğer ilişki biçimleri 'diğerleriyle' kurulan ilişkilerde kullanılır.

-Seni şu anda dinlemek benim için zahmet değil, belki en büyük bir rahmettir Necati… Beni ***arkadaş değil, bir öz kardeşin gibi*** *kabul edersen buna daha memnun olurum.*

-Ben bu kardeşliğe layık mıyım?

-Birkaç saatten beri, evet*… (Huzur Sokağı, 39).*

Bilal ile Necati daha arkadaş bile değilken birkaç saatlik dilim içerisinde *kardeşlik* ilişkisi seviyesine yükselmişlerdir. Bu birkaç saatlik dilim içerisinde Necati'nin geçirdiği sessiz devrimi içeriden takip edemeyeceğine göre Bilal'in onun dış görünüşüyle üzerinde bıraktığı tesirden etkilendiği muhakkaktır. Anlamını bilmese de şeklen namaz kılması, yüz hatlarında meydana gelen derin değişiklikler, manevi yoğunlukla yüzünün aldığı şekiller, döktüğü gözyaşları Bilal'de oluşan kanaatte son derece etkili olmuştur.

Benzer biçimde Necati'nin kız kardeşi Zuhal de abisine benzer biçimde hidayete erer. Abisinin evleneceği kız olan Seval'le yaptığı sohbet onu hangi devir ve şartlar altında oluşa olsun örtünmenin gerekli olduğuna ikna eder. Kendini onlardan hissetmeye başladığı andan itibaren Seval'e *Yengeciğim* diye, Seval'de ona *Zuhalciğim* diye hitap etmeye başlar ve kardeşlik ilişkisi kadınlar arasında da üretilir. O da önceki yaşantısının kötülüğünü bedeni üzerinden idrak eder. Abisinin düğününde 'o kepaze elbiseyi' giymemeye karar verir.

-Haydi sil şimdi güzelce o ıslak yanaklarını da, soyun, şunları bir giyiver bakalım olacak mı?

-Ama yengeciğim nasıl olur daha siz giymeden…

-Bunlar ancak ***aralarında resmiyet olan kimseler için*** *düşünülecek şeylerdir, Zuhalciğim…* ***yengeyle yeğen arasında bu gibi sözlerin yeri olmaz, değil mi tatlı kardeşim?*** *(Huzur Sokağı, 122).*

Huzur Sokağı romanında İslami bir kıyafete bürünerek sokakta ikamet etmeye başlayan Feyza'nın bir ihtiyacı için komşulardan yardım istemeyi reddetmesi üzerine yaşanan bir diyalogda şöyle bir manzarayla karşılaşılır:

-Yazıklar olsun kızım sana… Biz de seni ***hakiki kızımız*** *bilmiştik şuracıkta. Eşya satmak da ne demekmiş?... Biz bu sokaktan eskici falan geçirtmeyiz kızım. Yani kimseye bir şey sattırmayız… İhtiyacın mı var bir şeye?* ***İşte anan, baban, deden, kardeşlerin, burası bir sokak değil, bir aile yuvasıdır kızım*** *(Huzur Sokağı, 175).*

Bilal mahalleliye hitabında *Kardeşlerim, ağabeylerim, yengelerim, kız kardeşlerim* ibarelerini kullanır. 'İmanlı' bir hemşire gittikleri hastanede Hilal'le 'kendi kızı gibi' ilgilenir. Böylece bir yandan cemaat içi ilişki biçiminin tarifi yapılırken diğer yandan buradan kadın ve erkek ilişkisinin kardeşlik seviyesinden öte geçmeyeceği anlaşılır. Aynı sınıfta okuduğu ve aynı yaşta olduğu Zeynep Bilal'e ağabey diye hitap eder. Benzer biçimde *Yalnız Değilsiniz* romanının kahramanı Serpil hastanede hastabakıcılık yapan ve 'her halinden' yeri belli olan Hatice Hanım'a 'size anne diyebilir miyim', diye sorar. Bu bağlar hısım akrabayla kurulan ve hiçbir ortak değere dayanmayan bağlara nispetle daha kuvvetli görünmektedir. Zaten birçok romanda da kahramanların, ailelerinin veya yakın çevrenin kendilerine karşı İslami olmayan davranışlarından sonra onlardan koptuğu görülür.

> *-Teyzeciğim adını dahi bilmiyorum. Ama bir çocuğun da ben olabilir miyim?..*
>
> *-Bana Hatice Anne diyebilirsin. Hep böyle derler zaten. Her boydan, yaştan çocuğum var. Bir de genç kızım olur.*
>
> *Genç kız gerçekten de bir anne bulmuş gibi sevindi. İkisinin de sevgi çağlayanı karşılıklı kalplerine akıyordu (Müslüman Kadının Adı Var, 60).*

> *Ne güzeldi İslam kardeşliği… Akraba değillerdi, arkadaş değillerdi, yaşıt değillerdi ama onları bir noktada birleştiren, her türlü kan bağından üstün, Allah ve Resulullah aşkı daha yüce bir bağla birleştiriyordu (Müslüman Kadının Adı Var, 80).*

4.2.5.2. Mahrem Cemaat

'Bu ne kopuştu Ya rabbi!... Suçum Müslüman olmaktı ha!'

Romanlarda bir arada yaşamanın bir formu olarak teşekkül eden kardeşlik, kendiliğinden değil bazı şartların yerine getirilmesiyle oluşabilmektedir. Örneğin *Huzur Sokağı* romanında Feyza'nın muhite (cemaate) kabulünün belli şartlara bağlı olarak gerçekleştiği anlaşılmaktadır. *Huzur Sokağı*'na sonradan taşındığı halde şartları yerine getirmeyen insanlar da bir süre sonra Feyza'nın gayretleri sayesinde şartları sağlayarak burada kalmayı başarmışlardır.

> *Anne ve babasının evine döndüğü ilk günden itibaren Huzur Sokağı sakinleri, Feyza'yı öyle bir sevgiyle bağırlarına basmışlardı ki ona hizmet edebilmek, onu memnun edebilmek, yüzünü bir parça güldürebilmek için herkes birbiriyle fazilet yarışına giriyordu adeta…*

> *Bu sevgi ve alaka, muhakkak ki Feyza'nın* ***kara kaşına kara gözüne*** *değildi. Sokaklarında hoppa, züppe ve havai bir genç kız olarak gelin çıkan Feyza'nın, yine aynı sokağa, kocası sırf kendisine* ***İslami bir hayat yaşatmadığı için ayrılıp abdestinde namazında örtülü, mazbut bir Müslüman hanımı olarak dönüşü bu dindar ve muhafazakâr insanlara çok tesir etmiş ve onu hakiki bir evlat, bir kardeş gibi bağırlarına basmışlardı*** *(Huzur Sokağı, 175).*

Yukarıdaki alıntı bu cemaatin kurucu ilkelerini belirlemesi açısından önemlidir. Feyza'ya karşı gösterilen halisane duygular ve bir dayanışma anlayışı içerisinde ona yardımcı olma durumunun belli şartlara bağlı olması, yani kara kaşına kara gözüne hürmeten gerçekleşmemesi önemli bir göstergedir. Burada cemaate kabulün şartlarından biri olarak özetle, kılık kıyafet ve yaşam tarzı dolayısıyla ötekilerin zulmüne uğramış olmak olarak belirtilmektedir. Aynı biçimde cemaatin müzmin mensuplarının da ortak özelliği ötekiler tarafından yadsınmak ve ötekini yadsımaktır. Bu 'kavga' ezelden yazılmış bir kader olarak görülmektedir:

> *İslam'ın yayılması için iyi rollerde çalışanlara teşekkür etmek, [içinden]onlara rahmet okumak geldi. Kötü rollerdeki insanları da lanetlemek istedi. İyiler de kötüler de kendi doğrultularında ilerliyorlardı.* ***Bu, dünyaya gelen ilk insan Adem (A.S)'ın oğulları Habil ve Kabil'den bu yana böyleydi ve herhalde böyle devam edecekti*** *(Müslüman Kadının Adı Var, 35).*

Bu durumda roman kahramanları en yakınlarıyla bile bir mücadeleye girişebilmektedir. Bunun tipik bir örneği *Yalnız Değilsiniz* romanında Serpil'in, 'Müslümanca yaşama' isteği karşısında ailesinin ona sırt çevirmesi hatta düşman olup onu akıl hastanesine kapatmak istemesi sonucu İslami yaşam biçimine sahip arkadaşlarının evine yerleşmesinde görülür.

> *Evde annem de babam da benimle konuşmuyorlardı. Bir gölge gibi gelip odama kapanıyordum. Gene bir gölge gibi çıkıp gidiyordum. Evde doğru dürüst yemek de yemiyordum.* ***Bu ne kopuştu Ya rabbi!... Suçum Müslüman olmaktı ha!*** *(Yalnız Değilsiniz, 48).*

> *Serpil ailesi ve çevresiyle* ***aynı havayı teneffüs edemeyecek kadar kopuş yaşadıklarına karar verdikten sonra*** *Gülsen'in evine yerleşmeye karar verir (s. 55).*

> *Dayanmalıydım.* ***Madem ki bir savaşa girmiştim;*** *sonuna kadar direnmeli ve kazanmalıydım… (s. 72).*

> *Bak anne, ben hasta filan görünmüyordum.* ***İbadetim size dokundu. Örtünmem sizi rahatsız etti;*** *bu bir. İkincisi, o evde başıma ne gelip gelmeyeceği*

> *konusunda hiç garantim yok. Orada beni sen yani öz annem kendi elinle kilitledin, hapsettin… Onun için lütfen bu tiyatroya bir son verelim.* ***Sizin yolunuz size, benim yolum bana*** *(s. 165).*

Serpil'in annesine ve genel olarak ailesine takındığı bu tavır büyük oranda onların yaşam biçimlerine olan bir tepkiden de kaynaklanmaktadır. Çünkü annesinin ve babasının İslami yaşamla bir ilişkisi yoktur. Oruç tutmazlar, namaz kılmazlar, kılık kıyafetleri İslam'a uygun değildir. Bunların üstüne bir de Serpil'e baskı yapıyor olmaları onu bu kararları almaya itmiştir. Ancak romanlarda dikkat çeken bir nokta ise bu tavrın bir şekilde İslami yaşam tarzına yakın insanlara karşı da devam etmesidir. *Öz Yurdunda Garipsin* romanında Meral daha önce belirtildiği gibi annesine ve babasına, yaptıkları ibadetlerin yerine getirdikleri dini vecibelerin gerektirdiği bir bilinç yapısına sahip olmadıkları gerekçesiyle eleştirel bir tutum takınmıştı. Bunun yanında mahallenin imamına üniversiteye girmesi için başını açması yönünde telkinlerde bulunduğu için adeta bir fıkıh dersi vermişti. Bu noktada önemli bir ayrıntı ise Meral'in mahalle imamının kızı hakkındaki yorumlarıdır. Selim Hoca'nın kızı örtülü olduğu halde Meral'in gözünde pek de hoş karşılanmadığı anlaşılmaktadır. İçinden geçirdiklerine bakılırsa onun gözünde 'ötekilerden' pek de farklı olmadığı söylenebilir.

> *Selim Hoca'nın kızını, kızının başına bağladığı küçük başörtüsünü, başörtüsünün orasından burasından fırlamış simsiyah gür saçlarını, sürme sandığı rimelini, pespembe yanaklarını harikulade (!) kokan-insanı tahrik eden-parfümünü, omuzlarına attığı -son yılların modası- pahalı deri montunu, daracık siyah eteği (Öz Yurdunda Garipsin II, 183).*

Romanlarda, cemaat içerisinde kurulan ilişkileri saymazsak gündelik hayatta ilişki kurulan diğer grup ötekilerdir. Üçüncü bir grup yoktur. Yani kişi kendi cemaatiyle çevrelenmiş alanın dışına çıktığında normal bir ilişki kurabileceği hemen hiç kimseyle karşılaşmaz. Bu alanda nötr diyebileceğimiz bir kimseye rastlamak çok güçtür. Geriye kalan tek ihtimal olarak ötekiyle kurulan ilişkide cemaat ilişkisinin -kardeşlik hukukunun- tam aksi yönde gelişmeler göze çarpar. Öğrencisini dindar olduğu için sille tokat döven öğretmenler, veliyi dindar olduğu için okuldan kovan okul müdürü, dindar erkek ve kadınların kılık kıyafetiyle alay eden hor gören züppe gençlik, maddiyat içinde boğulmuş zevkperest orta sınıf hanımları ve beylerinden örülü olan kamusal alan, başkalarıyla -yabancılarla- karşılaşılacak bir alan olmaktan

çıkarak bir mücadele alanına dönüşür. Dindar kahramanların da bunlara karşı iyi niyet beslediği pek söylenemez. Onları en kısa yoldan pek de tahkikata ihtiyaç duymadan suçlayabilir. Zira önünde tahkikatı hemen sonlandırabileceği görsel delil mevcuttur. Uzamış favoriler, nursuz yüzler, aşırı makyajlar, mini etekler, birbirine karışmış saç ve sakallar…

Böylece romanlar kamusal ilişkilerin karşılıklı mesafe gerektiren (Sennet, 2013) yapısından mahrum kalırlar. Anlaşamadığı kişilerle baş etmenin yolu onlardan uzaklaşmak ya da belirli bir mesafede asgari ilişkileri yürütmek değil onlarla savaşmaktır. Bedenler bu mücadelenin içinde bu yüzden çok önemlidir. Kamusal alana dahil olunduğunda hiç tanınmayan ya da birbirlerini tanımaya tenezzül etmeyen iki tarafın ellerinde birbirleri hakkında yorum yapmaları için veri sunacak tek argüman olarak bedenleri kalır. Bu nedenle her iki tarafta birbirleri hakkında bedenlere bakarak karar verir. Birbirlerini tanımak ya da anlamak gibi niyetlerinin olmadığını daha karşılaşmanın birinci cümlesinden başlayarak tarafların elinde konuşmak için bedenden başka malzeme kalmaz.

Romanlarda İslami yaşam tarzına sahip olanların bu hallerinden dolayı toplum nezdinde dışlanmışlıkları kadar, İslami yaşam tarzına sahip olanların kendi içlerindeki ve dışarıya karşı olan dışlayıcılıkları da dikkat çekicidir. Kendilerine yapılan muamelelere karşı onlar da aynı biçimde karşılık verirler. Kendilerini kılık kıyafetlerinden bedensel görünümlerinden dolayı eleştirenlere karşı onlardan aşağı kalmayan tepkiler geliştirirler. Aynı biçimde İslami çevrelerden gelen kişileri de yeterince bilinçli olmadıkları için eleştirirler. Burada bilinçli olmamaktan kasıt bedensel formların ya da pratiklerin zihinsel ve manevi dünyada bir etki yaratmaması ya da bu iki tarafın bir bütünlük arz etmemesidir. Örneğin namaz kılmak ve örtünmek sadece bedensel düzlemde değil başka düzlemde de etkisi olması gereken pratikler olarak görülür. Bunlar ortaya çıkmıyorsa eleştirilir. Örneğin yukarıda Selim Hoca'nın örtülü kızına yapılan eleştirinin nedeni böyle bir örtünme biçiminin performatif bir etkiye sahip olamayacağının düşünülmesindendir. Bedensel yapıların, zihin dünyalarının ayrılması sonucu ortaya çıkacak manzara ise mekânsal düzeyde yaşanacak bir ayrışmadır. *Huzur Sokağı*, hem adının sembolik önemi hem de içinde tarif edilen manzaralar açısından bu ayrışmanın en rafine biçimlerini ortaya koyar.

4.3. 80'lerin Romanlarında Bir Mücadele Alanı Olarak Kamusal Alan ve Bir 'Simge' Taşıyıcısı Olarak Beden

Buraya kadar olan kısımda gösterilmeye çalışılan şey romanlarda anlatılan İslami kimliğin 1970 ve 1980'leri kapsayan 15-20 yıllık süreçte bedenlere bakışının bütüncüllük arz ettiğidir. İslami söylemsel gelenekten temellük edilen bu 'tevhidi miras' gündelik hayatta, hem birbirleriyle hem de ötekilerle kurdukları ilişkilerle takviye etme yoluna gidilmiş ve dahası bu durum, Müslüman olmanın başat belirleyenlerinden birisi olmuştur. Hayatın her alanı gibi beden de bir bütün olarak görülmüştür. Beden sadece ruhsal ya da zihinsel hallerin yansıdığı bir beyaz perde olarak algılanmamış daha çok bu ruhsal ve zihinsel hallerin bedenle beraber oluştuğu fikri ön plana çıkmıştır. İnancın bütün tezahürleriyle birlikte yaşanmasının geriye dönerek inanç üzerinde yeniden üretici bir etkiye sahip olacağı fikri benimsenmiştir.

Bu noktada roman karakterleri, kalbinin temiz olduğunu, Müslüman olduğunu iddia eden sekülerlere inançlarını yaşamaları gerektiğini telkin etmiştir. Benlik üzerinde 'olumlu' etkide bulunmayacak bedensel görünüm ve davranışlara karşı oldukça eleştirel duruş sergilemişlerdir. Aynı biçimde Müslüman olduğunu belirten, namaz kılan, örtünen geleneksel kişilikleri ise inançlarıyla yaşamları arasında bağ kuramamakla eleştirmekteydiler. Söz gelimi bedensel bir ibadet olan namaz kılmayı inanç dünyası ile ya da benlikle ilişki içinde olduğunu düşünmeden bir 'yatıp kalkma' olarak algılayan geleneksel kişiliklere de mesafeliydiler. Kesinlikle ilimle amel edilmeliydi. İkinci bir husus ise bu amellerin benlik üzerinde inşa edici bir etkisi olmalıydı. Böylece bir yandan İslami söylemsel geleneğin içinde meşru dairede hareket edebiliyorlar, bir yandan da bu söylemsel geleneğin mikro pratikler düzeyindeki görünümleriyle bu geleneğin hedeflediği ahlaki benliği oluşturmaya çalışıyorlardı. İslami aktörler bu dönemde dinden bir şekilde uzaklaşma olarak değerlendirdikleri beden-benlik bölünmüşlüğünden kendilerini uzak tutmaya çalışıyorlardı.

Bedeni ayırıcı bir unsur olarak görerek diğerleriyle farklılıklarını tebarüz ettirmeye gayret etmekteydiler. 'Batılı ötekine benzemekten' kaçınmanın bir yolu olarak bedeni görmüşlerdi ki kendilerine kadar gelen tarihi süreçte zaten böyle görmeleri için yeterince neden vardı. Bu noktada yaptıkları yeni bir şey yoktu. Yeni

olan kendilerini hem Batılı ötekinden ya da Batı'ya benzeyen ötekinden ayırmak hem de geleneksel İslam'dan ayırmak için yaptıklarıydı. Bu noktada İslami söylemsel gelenekle (Asad, 1986; 2004; Mahmood, 2005) ilişki kurup oradan aldıklarını halihazırdaki devam eden süreçle birleştirmek istemeleriydi. Kendilerine kadar gelen süreçte bir mücadele aracı vazifesi atfedilen bedeni yaşayan bir din olarak tasarladıkları İslam'ın ortasına yerleştirmişler ve İslami normlar ile gündelik yaşantı arasındaki bağı kurmaya bedenlerden başlamışlardı. Beden, ilmin/normun amele dönüştüğü bir alan ve aynı zamanda bu amelle birlikte benliklerin oluşumuna doğrudan etkili olan performatif bir unsur olarak görülmekteydi. Böylece beden sadece diğerlerinden ayrılma açısından bir kimlik oluşturucu değil ama aynı zamanda İslami bir kişilik/şahsiyet oluşturucusu haline gelmekteydi. İlk dönem romanlarına 'hidayet' romanı denme sebepleri buralarda aranmalıdır. Hidayet bir kimlikle ilgili değil daha çok kişilikle ilgili meseledir. Kişiliğin bir halden arzu edilen başka bir hale dönüşmesidir. Bedenin burada dönüşümün bir sonucu olarak yansıtılmaktan çok dönüşümün sebebi olarak algılandığı görülür. Yani kişi bir dönüşüm yaşamışsa örtünme, namaz kılma dönüşümün sonucu olarak ortaya çıkan bir ürün değildir; namaz ve örtü daha çok bu dönüşümün sağlayıcısıdır. Yeni bir kişiliğin inşasının temel unsurlarıdır.

Ancak burada not edilmesi gereken önemli bir nokta ise romanlarda oluşan bu iklimin ötekilerle kurulan ilişkide bambaşka bir seyir izlemiş olması gerçeğidir. Aslında beden ötekilerle kurulan ilişkide de bir kişilik meselesi haline gelebiliyordu. Fakat bu kişilik daha çok ötekilerin işgal ettikleri görece objektif konumları (sosyalist, feminist, Kemalist vb.) sübjektif kanaatlere eşitleyen bir mekanizmayla kuruluyordu. Sosyalist ya da Kemalist olmak 'kötü' olarak tanımlanmak için yeter sebep olarak görülmekteydi. Dolayısıyla onlar kötü olarak kodlanmış bedensel hasletlere sahiptiler, bir başka deyişle o bedenlere sahip oldukları için kötüydüler ya da en azından 'iyi' olmak için sahip olunması gereken bedensel özelliklere sahip değillerdi.

Bir önceki başlıkta görüldüğü gibi ötekilerle ilişkide bir ayırıcı olarak görülen beden aynı zamanda bir birleştiriciydi de. İslami bir görünüşe sahip olmak (örtülü olmak, sakallı olmak), İslami pratikleri yerine getirmek, İslami kimliği diğerlerinden

ayıran ama aynı zamanda insanların bir arada konumlanma ihtimalini hayli yükselten bir etkendi. Peki İslami hareketi bir araya getiren, onları birbirine kenetleyen bir tutkal vazifesi gören bedenler bir ayrışma potansiyelini de içinde barındırıyor olabilir miydi? Ötekilerle ayrışmada gösterdiği işlevsellik, İslami kimliğin kendi içinde bir ayrışmayı ve aynı zamanda kişilik düzleminde bir yarılmayı tetikleyebilir miydi? Eğer bedenler böyle potansiyeller barındırıyorsa, bu potansiyel hangi şartlarda gün yüzüne çıkabilir ve fitili ateşleyebilirdi?

4.3.1. Kamusal Alana Çıkış

'Şehrin ahlakı değişmiş.'

İslami kimlik açısından kamusal alanın mevcut görüntüsünü en iyi tarif eden kesitlerden birisi *Gül Yetiştiren Adam* romanında görülmektedir. 40-50 yıl önceki şehir hayatıyla yaşadığı dönemi karşılaştıran kahraman, değişimi en yalın ama etkili haliyle anlatmaktadır. Şüphesiz *Gül Yetiştiren Adam* romanının kendi döneminde yazılmış diğer İslami romanlarla kıyaslandığında ayrı bir yeri, tarzı ve anlam dünyası vardır. Yani hemen aşağıdaki satırlarda belirtilen kamusal alana çıkış anlatısı diğer romanlarla kıyaslandığında doğrudan İslamcıların 80'lerde kamusal alana dâhil olma durumuna doğrudan tekabül etmez; ancak anlatının sembolik ufku yine de bu durumu özetleyebilecek niteliktedir. Anlatılan değişim aynı zamanda daha sonra yaşanacakların habercisidir. Dışarısı o kadar da sorunsuz bir yer değildir artık.

> *Sokaklarda dolaşmak ayıptı. Hiç kimse, belli bir işi olmadıkça, belli bir sokaktan geçmezdi. Eğer bir kimse, herhangi bir şekilde, kendine ait olmayan bir sokaktan geçiyorsa, bu muhakkak yadırganacak olağanüstü bir olay sayılırdı. Eğer orada bir tanıdıkla karşılaşılırsa, o soru kaçınılmaz olarak sorulurdu: "Hayrola?" Bu sorunun gerektirdiği cevap verilebilmeliydi. Bu sorunun cevabını vermeye hazırlıklı olmayan bir insan, oradan geçmezdi. Bu sorunun cevabıysa daima tehlikeli, olağanüstü, beklenmedik bir haberi aktarırdı.*
>
> ***Fakat şimdi herkes her yerde görülebilmektedir**. Yadırganacak bir durum olmaktan çıkmıştır bu. Herhangi birini en beklenmedik bir yerde görmeniz mümkündür. Çünkü herkesin, herhangi bir yerde, herhangi bir sebeple ya da hiç sebepsiz olarak, görünebilmesi kimseyi şaşırtmamaktadır. **Şehrin "ahlakı" değişmiştir** (Gül Yetiştiren Adam, 103).*

Kamusal alanın İslami romanlarda bir mesele haline gelmesi 1980'lerin

ikinci yarısından itibaren yazılmaya başlayan romanlarda görülür. Bu bölüme konu olan üç romanın (*Müslüman Kadının Adı Var*, *Öz Yurdunda Garipsin, Yalnız Değilsiniz*) ortak özelliği hem ilk romanlarda görülen hidayet söylemini taşıyor olmaları hem de 80'lerle birlikte filizlenen kamusal deneyimlere eğiliyor olmalarıdır. Hem ilk dönemdeki içerikleri miras almışlardır hem de dâhil olunan yeni ortamla ilgili söyleyecekleri ve yapacakları vardır. . Çalışmanın bundan önceki kısımlarında bu romanlara atıf yapılması daha çok birinci özellikleriyle alakalıydı. Bu bölümde ise ikinci özellikleri ön planda tutulacaktır.

Elbette bu söylenenler daha önceki yıllarda yazılan romanların kamusal alandan bahsetmediği anlamına gelmemektedir; ancak İslamcılar, kamusal alan denilen yerin kendileri için bir sorun teşkil etmeye başlamasını öncelikle eğitim alanlarında/üniversitelerde deneyimlemişlerdir. Bunu da kadınlar üzerinden deneyimlemişlerdir. Başörtüsünün bir sorun haline gelmesi başörtülü kızların üniversite eğitimi talebiyle aynı zamana denk gelmektedir. Erkekler zaten kamusal alandadırlar. Bir önceki dönemin romanlarında erkek kahramanlar Bilal, Necati, Abdullah, Cihan hepsi de önce üniversiteli, profesyonel meslek sahibi insanlardır. Sadece *Gül Yetiştiren Adam* romanının kahramanı yaşlı adam evinden hiç dışarı çıkmamıştır. Ancak onun sebebi de elli yıl önceki bir meseleyi protesto etmektir. O da kendini sorgulamaktadır. Dışarıya çıkıp mücadele vermesi gerektiğini düşünmektedir. Yaşlı adamın düşünceleri dönemin İslamcılarının kamusal alana bakışını anlatması bakımından da önemlidir.

> *Acaba kendisi bir korkak mıydı? Kimi aldatıyordu? Ona göre, arkadaşları kelle verirken kendisinin bir yerlerde gizlenmiş olması korkaklıktı, kaçaklıktı. Bunu biliyordu. Anlıyordu. Çok iyi duyuyordu. Fakat durup dururken de kelleyi ipe uzatmak da akıl karı değildi. Hayır, öbür arkadaşlarını kınamıyordu. Kınamak ne? Gıpta ediyordu. Kendisi onların yaptığını yapamamıştı. Şimdi ne söylese bir bahaneden başka bir şey olmazdı. Evet, kabul etsin artık, düpedüz korkaktı. Yüreğinin vicdanının en derinlerinden yükselen bu isyan dolu sese verecek bir cevabı yoktu… Başlangıçta protesto sandığı direncinin, şimdi gülünç bir korkaklık olduğunu kabul ediyor. 1990 yaşında cihada çıkan sahabiyi düşünüyor. Emirle ve teklifle yüzyüze gelen o insanların yaptıklarını düşünüyor. Hayır, onların yaptıkları gibi yapamaz bu insanlar. Onların yükseldiği ruh yüceliği şimdi çok yabancı. Çok uzak. Onların yaptıkları çılgınlık olabilir fakat denemeye girişmedikçe hiçbir şey olmayacaktır. Ya kendisi? Ya kendisini hoş görmeye çalışan birtakım insanlar? Onlar tevillerin arkasına sığınmışlardır.*

> *Oysa sünepeliktir bu, ödlekliktir, kaçaklıktır. Hayır, bağışlayamaz kendisini. Herkes bağışlasa bile, herkes onu bağışlasa bile, herkes onun bir amaç için evine kapanık kaldığını bilse ve bu dirence saygı duysa bile. Ne yapıyor? Çiçek yetiştiriyor… Bir çıkar yolu olmalı bu işin, diye düşündü. Ama ne? Tek başına ne yapabilirdi? **Kimseyle bir ilişkisi yoktu. Demek ki bir etkinliği de yoktu. Öyleyse bütün bir ömür kendisini aldatmaktan başka bir şey yapmış değildi** (Gül Yetiştiren Adam, 32-33).*

Ancak bir önceki dönemin romanlarının kadın karakterlerinin kamusal alana talip olma konusunda çok istekli oldukları söylenemez. Hem romanlardaki erkek kahramanlar buna pek istekli değildir hem de kadın kahramanlar kamusal alanı kendileri için bir tehdit olarak görmektedirler. Örneğin Bilal, evleneceği insanda aradığı özellikleri annesine şöyle aktarır:

> *Giyiniş ve gidişatı ile seni olduğu kadar beni de tiksindiren ve korkutan, o bahsettiğin giyim kuşam ve eğlenceden başka bir şey düşünmeyen ve kendilerini vitrindeki satılık eşyalar gibi cümle âleme teşhir eden, açık saçık kızlardan değil; giyimi, hareketleri ve her tavrıyla dininin emirlerine bağlı, **saadeti yalnız evinde arayan hanım hanımcık, evinin hanımı, evet yalnız bana ait olacak dürüst ve mazbut bir genç kızla hayatımı birleştirmek isterim** (Huzur Sokağı, 50).*

Aynı romanda üniversite öğrencisi olan ve daha sonra örtünen Seval de üniversiteyi bırakarak evine dönmek istemektedir.

> *Önüme, bana İslâmî bir hayat yaşattıracak imanlı bir başka kimse çıkıncaya kadar evlenmeyeceğim. Hem zaten okumaktan da vazgeçtim. **Memleketime, evime dönüp, hanım hanımcık, çeyiz işleyeceğim kendime. Ahlaken böylesine çökmüş bir cemiyette okumaktan da ikrah ettim zira** (Huzur Sokağı, 95).*

Feyza ise çalışıp para kazanarak küçük kızı Hilal ile geçinip gitmektedir. Ancak Feyza çalışmak için bir fabrika, atölye vb. yerler seçmemiş evinde el işleri siparişi alarak geçinmektedir. O da Seval gibi ya da Bial'in tam istediği gibi evinden çıkmayan 'hanım hanımcık' bir kadındır. Feyza'yı soruşturmak için arayışlara girişen Bilal'e yaşlı bir esnaf onu şöyle anlatıyor:

> *Yine sizin o eski sokaktaki apartmanda oturuyormuş. Annesini, babasını ve kardeşini bir trafik kazasında kaybetmiş. Tabiî daire, Feyzâ Hanımın üzerine kalmış. Anlayacağın tazecik hayatta yapayalnız kalmış... Yaşlı bir dadısı varmış. Onun da ayaklarına felç inince hayat yükü büsbütün omuzlarına binmiş. Neyse ki, kadıncağızın kira mira derdi yok... **Rızkını da işte böyle evinde hanım***

> ***hanımcık oturup çalışarak temin ediyor,*** *kızına ve felçli dadısına bakıyor (Huzur Sokağı, 200).*

Huzur Sokağı romanının iki kadın kahramanı Feyza ve Seval'in ortak özelliği sadece kamusal alanda olmamak ya da olmak istememeleri değildir. Onlar aynı zamanda kamusal alandan vazgeçerek eve dönmeyi tercih eden kişilerdir. Feyza, zengin bir ailenin kızı iken istemediği birisiyle evlendirilmiş ve bu kişinin iş adamı olması hasebiyle onunla çok çeşitli toplantılarda, salonlarda, iş yemeklerinde bulunmuş ve sonra bu ortamlardan tiksinerek 'eve geri dönmüştür'. Seval ise üniversiteyi bırakarak yine Feyza gibi 'tefessüh etmiş' cemiyetten ailesinin yanına dönmüş, evine sığınmıştır.

4.3.2. Mücadele

'Yaparlarsa karşılığını da bulurlar!'

80'lerin ikinci yarısında o dönemki olayların sıcaklığıyla yazılmış romanlarda, kamusal alana katılım noktasında önceki romanlardan belirgin farklar görünür. Bu romanların kadın kahramanları üniversite öğrencileridir. Eğitimli, orta sınıf olarak nitelenebilecek kentli ailelerden gelmektedirler. Örneğin *Müslüman Kadının Adı Var* romanında Dilara'nın babası profesördür. *Yalnız Değilsiniz* romanında Serpil'in babası şirket sahibi bir profesyoneldir. Serpil karakteri bir önceki dönemdeki Feyza'dan epeyce farklıdır. Feyza evinde yaptığı el işleri ile geçimini sağlamayı sürdürürken Serpil on sekiz yaşını geçmiş bir yetişkin olduğu için ailesiyle yaşama zorunluluğunun olmadığını düşünmektedir.

> *-Anne ben 19 yaşımı doldurdum. Hem de epeyi oldu.* ***Medeni haklar denilen o şeyleri de kullanmasını bilirim.*** *Evden ayrılacağım kusura bakma (Yalnız Değilsiniz, 69).*

Yükseköğrenim görmek için çok çaba sarf etmişler ve sonunda tıp fakültesini, eczacılık fakültesini ve diş hekimliği fakültesini kazanarak üniversitelere yerleşmişlerdir. Onlar için üniversiteler 'istikrah' edilecek yerler değil ilim tahsil edilecek yerlerdir. Eğer kendileri açısından olumsuzluklar doğacaksa da bununla baş etmelidirler. Bu nedenle onların kamusal alana çıkışları bir savaş alanına çıkışı andırmaktadır. Ellerindeki en önemli silahları ise örtüleridir. *Müslüman Kadının Adı*

Var romanında Dilara'nın Erciyes'ten Ankara'ya gidişi öncesi düşünceleri büyük şehirde bir mücadelenin içine gittiğini göstermektedir.

> *-Burada çok kolaydı İslam'ı yaşamak ama, şimdi bambaşka bir ortama gideceğim. Beni böyle kabul edeceklerini sanmıyorum.* ***Biliyorum beni zor günler bekliyor… Ne yapmalıyım onlara karşı tavrım ne olmalı?*** *(Müslüman Kadının Adı Var, 77).*

Yalnız Değilsiniz romanında ise Serpil'in seküler kuzeni Füsun, Serpil ve arkadaşlarını kadın hakları konusunda bir toplantıya davet etmiştir. Bu davette neler yaşanabileceğini az çok tahmin eden Serpil arkadaşlarını bu konuda uyarmıştır fakat bu yeni anlayışta geri adım atmak vaz geçmek yoktur mücadele vardır.

> *[Füsun] kurduğu "Kadınları Uyandırma Derneği" adı altındaki Feminist Kulübü gösteriler düzenliyor, üst üste basın toplantıları yapıyordu. Gazetelerde boy boy resimleri çıkıyordu Füsun'un. Ciddi sayfalardan magazinlere kadar…*
>
> *Ne yaparsa yapsın aldırdığım yoktu artık.* ***Dünyalarımız adam akıllı ayrılmıştı bir kere.***
>
> *Bir gün beni, Abdullah'ı ve Gülsen'i düzenledikleri bir toplantıya davet etti. Gitmek istemedim. Fakat Gülsen 'hiçbir mahzuru yok neden gitmeyelim dedi'*
>
> ***-Bunlar bizim dünyamızdan ayrıdırlar bize karşı bir çirkinlik yapabilirler.***
>
> *Bu sefer Abdullah cevap verdi:*
>
> ***-Yaparlarsa karşılığını da bulurlar!*** *(Yalnız Değilsiniz, 41-42).*

Öz Yurdunda Garipsin romanında ise Meral kardeşiyle ilgili bir mesele için onun okuluna gittiğinde okulun kadın müdür yardımcısıyla aralarında geçen tartışma kamusal alandaki mücadelenin sertlik derecesini ve içeriği iyi örneklemektedir. Seküler bir yaşam tarzı ve düşünce yapısına sahip müdür yardımcısı kılık kıyafetinden dolayı Meral'i okuldan uzaklaştırmak istemektedir fakat Meral verdiği cevaplarla hiç de altta kalmadığını ve kalmayacağını göstermektedir. Meral kamusal alanda bu müdür yardımcısı neye talipse ona taliptir. Üstelik onların ne kadar buralarda hakkı varsa kendilerinin de onlar kadar hatta aşağıda görüleceği üzere daha fazla hakkı olduğunu düşünmektedir.

> *-Hocam ben sizi* ***afro saçlarınız, daracık eteğiniz, makyajınız, sigaranız, bütün sapık düşüncelerinizle*** *kabul ettiğim halde, neden siz de beni olduğum gibi kabul etmiyorsunuz? Sizin gibi düşünmek ve davranmak şartıyla mı kayıtlı hürriyet anlayışınız? Açık açık söyleyin de bilelim… Bu nasıl demokrasi, özgürlük ve laiklik anlayışı!.. Siz kimi kimin yerinden kovuyorsunuz,*

çıkmıyorum var mı ötesi?

-Hele şuna bakın şuna! Dağdan gelmiş bağdakini kovacak!..

-Esasen dağdan gelip bağdakini kovmaya çalışan sizsiniz. Bu toprakları almak için kanını dökenler, ***benim gibi düşünen, benim gibi giyinen, benim gibi yaşayan annelerin çocuklarıydı.*** *Buralar, bu oda benim. Değil siz, hiç kimse beni buradan kovamaz.* ***Gitmesi gereken biri, yabancı, dağdan gelmiş biri varsa o da sizsiniz, sizin gibiler…***

….

-Kabul edeceksiniz hocam, ***siz ve sizin gibiler, hepiniz kabul edeceksiniz. İsteseniz de istemeseniz de, bu memlekette Müslümanların da yaşadığını kabul edeceksiniz…*** *(Öz Yurdunda Garipsin II, 216).*

-Bağırıp çağırmalarınız, tehditleriniz beni buradan çıkarmaya yetmez… Eğer bana hakaret etmeye kalkarsanız ben de aynını size yaparım. Siz güya burada devlet memurusunuz. Memur vatandaşın hizmetinde olan kimse; vatandaşın hizmetkarı demek, en büyüğünden en küçüğüne kadar. Siz kendinizi ne sanıyorsunuz? Siz efendi, ben köle miyim? Siz ve sizin gibiler, ne zaman vatandaşın efendisi olduğunuzu sanmaktan vazgeçip, vatandaşın hizmetinde olduğunuzu kabul edeceksiniz? (Öz Yurdunda Garipsin II, 217).

Son paragrafta görüldüğü gibi Meral'in hesaplaşması yalnızca kılık kıyafet üzerinden müdür yardımcısıyla değildir. Meral aynı zamanda bir sistemle de hesaplaşma içine girmektedir. Bu sistem vatandaşın efendisi olduğunu düşünmekte ona hizmet etmek yerine hükmetmeyi düşünmektedir. Bu açık biçimde Kemalizmle de bir hesaplaşmayı içermektedir. Tıpkı evde anne babasının kendine biçtiği rolü kabul etmemesi gibi artık sistemin istediği gibi olmayı, onun kendine biçtiği elbiseyi giymeyi reddettiğini ilan etmektedir. Okulda bir resmi görevli ile yaptığı münakaşa bunu simgesel olarak da en iyi şekilde açıklamaktadır. Her zaman resmi ideolojinin bir yüzü olarak beliren öğretmenlere karşı bu konuşmaların yapılması çok daha anlamlıdır.

Sadece sistem değil aileler de bu noktada mücadele edilmesi gerekenler arasındadır. Aileler ister dindar olsun ister seküler kızlarının mücadelelerinin önünde en önemli engellerden birini teşkil etmektedir. Meral'in ailesi dindardır; fakat okuldan atılmaktansa kızlarının başörtüsünü çıkararak okula devam etmesini istemektedirler. Serpil'in ailesi ise seküler kesimdendir. Ancak onlar da kızlarının bu hallerini (örtülü halini) hayra yormamaktadır. Onun hasta olduğunu, etki altında kaldığını düşünmektedirler. Bu yüzden onu sinir hastalıkları kliniğine yatırmak

istemişler ve hatta bunun için zor kullanmayı denemişlerdir. Arkadaşı Gülsen'in bir kitap arasında Serpil'e hastane odasında ilettiği mektup içinde bulunulan 'savaş' durumunu özetlemektedir.

> *Sen bizim yolumuzun kahramanısın. Giriştiğin mücadele az buz şey değil… **Küfrün en katı taşlarını sen parçalıyorsun.** Zaten üzerine yöneltilen bu iğrenç saldırı da o yüzden oluyor. **Sen bir başlangıçsın, bundan korkuyorlar… Bırak korksunlar, bırak saldırsınlar.** Zafer eninde sonunda senin ve senin gibi olanlarındır (Yalnız Değilsiniz, 87).*

Yukarıda belirtildiği kadarıyla romanlarda kamusal alan bir müzakere değil mücadele alanı olarak temayüz etmektedir.[24] Burada kamusal alan farklı olanların, birbirlerine aşina olmayan yabancıların birbirlerine belli bir mesafede yaşamsal pratiklerini sürdürdükleri ya da eşitlikçi bir katılımla kamuya ait meselelerde fikir sundukları bir alan olmaktan uzaktır. Bu da büyük oranda Cumhuriyet tecrübesinde kamusal alanın her şeyden önce modernist yaşam pratiklerinin uygulama alanı (Göle, 2013: 24) olmasından ileri gelmektedir. 80'lerin ikinci yarısında bedenler üzerine müzakere yerine mücadeleyi yeğleyen dil bu tarihsel bagajın yoğun izlerini taşımaktadır.

4.3.3. Kimin Mücadelesi?

'Bu küfür salvolarına karşı göğüslerimizi siper edeceğiz!.'

Kabaca 1970'lerden 1985'lere kadar diyebileceğimiz dönemde yazılan romanlarda ana kahramanların çoğunu erkekler oluşturmuştur. Bu çalışma kapsamında incelenen romanlarda belirtilen tarih aralıklarına denk gelen romanlardan biri kadın yazar tarafından diğer ikisi erkek yazarlarca kaleme

---

[24] Sennet (2013) için kamusal alan aile ve yakın çevre dışındaki insanlarla (yabacılarla) bir arada olduğumuz bir yeri işaret eder. Habermas ise (2014) kamusal alanı tek tek bireylerin değil toplumun ortak iyiliği için, şahsi çıkar ve statülerden bağımsız olarak ortak meselelerin diyalog ve müzakere temelinde rasyonel biçimde tartışıldığı ve aklın özgürleştirici gücünün tahakkümlere galip geldiği bir alan olarak tanımlamaktadır. Bu noktada Habermas'ın müzakere kavramı üzerine yoğunlaşan Çınar, bu kavramı kamusal alan için kilit önemde görerek kimin, neyi, nasıl ve nerde müzakere edeceğinin bu kavramın temel belirleyeni olduğunu belirtir. Özellikle 'nasıl' müzakere edileceğine eğilen Çınar, kamusal alanın oluşumunda müzakerenin sözlü diyalog ve tartışma, görsel görüntü, rutin günlük aktiviteler ve hatta giyilen kıyafetlerin müzakerenin nasıllığını belirleyeceğini vurgular. Bir yeri kamusal yapan orada çeşitli tartışmaların yürütülüyor olmasıdır. En önemli tartışma/müzakere noktalarından birisi bedendir (Çınar, 2005: 37).

alınmıştır. *Huzur Sokağı* (Şule Yüksel Şenler) romanında kadın ve erkek iki ana kahramandan söz edilebilir. *Minyeli Abdullah* (Hekimoğlu İsmail), *Gül Yetiştiren Adam* (Rasim Özdenören), romanlarında ise ana kahraman bir erkektir. Ancak yine de bu romanlarda kadınların da varlığının hissedildiği görülebilir.

1985 yılından 1990'a kadar olan süreçte yazılmış ve 80'lerin ikinci yarısını konu edinen incelediğimiz üç romanının ikisinin yazarı erkek birisinin ki kadındır. Bu üç romanın kahramanı da kadındır. Erkekler ise romanlarda kadınların mücadelesini güçlendirici unsurlar olarak az da olsa yer bulur. Ana olay kadınların etrafında döner. Her üç romanın da konusu hemen hemen aynıdır: Üniversitede eğitimine devam etmek isteyen başörtülülerin mücadelesi. Yazarların kadın ya da erkek olması romanların ne konusunu ne de kahramanlarını değiştirmiştir.

Oysa bir önceki dönemde yazarın cinsiyeti ile roman kahramanlarının cinsiyeti paralellik göstermiştir. Hatta Şule Yüksel Şenler, *Huzur Sokağı* romanındaki Feyza karakterinin kendi biyografisinden güçlü izler taşıdığını belirtmektedir. Öte yandan romanlarda erkekler de kadınlar kadar hatta daha fazla yer bulmuştu. Tüm bunlar ne anlama gelmektedir?

1980'lerin ikinci yarısından itibaren İslami kimlik önemli ölçüde kadınlar üzerinden tartışılmaya başlanmıştır. İslami kimliğin kamusallaşması büyük oranda kadınların bedeni üzerinden okunmuştur. Erkekler bu noktada kadınlara destekçi olma konumunda kalmışlardır. Erkek yazarların da kadın yazarlarla birlikte başörtüsü sorununa eğilmeleri bedene yönelik tartışmaların yavaş yavaş tek bir noktaya doğru konsantre olmaya başladığını göstermektedir. Önceki dönemde görülen bedensel tartışmalardaki çeşitlilik kamusal tartışmların yaşandığı romanlarda neredeyse hiç yoktur. Bedene ilişkin bir şey söylenecekse o mutlaka kadın bedeniyle ilgilidir ve eninde sonunda örtüyle ilgilidir. Bu romanlarda erkeklere ilişkin beden odaklı hiçbir tartışmaya rastlanmamıştır. Erkekleri yazdığı romanlarda (*Yalnız Değilsiniz, Öz Yurdunda Garipsin*) tıpkı yazarları gibi romanların erkek kahramanları da başörtüsü sorunu üzerine fikir yürüten, kadınlara destek olan kişilerdir. Fakat erkeklerin bedensel deneyimlerine ilişkin hiçbir ipucu yoktur. Örneğin *Yalnız Değilsiniz* romanında Doktor Murtaza Bey, mücadeleyi bırakmaması konusunda etrafında topladığı başörtülü öğrencilere sürekli telkinde bulunur. Fakat

romanda onun ya da diğer erkeklerin bedeniyle ilgili satırlara rastlanmaz.

> *Üzerimize büyük bir vazife düşüyor!* ***Bu küfür salvolarına karşı göğüslerimizi siper edeceğiz!****.. Sonunda başaracağız da; bundan katiyyen şüphe etmeyin günaha girersiniz!... Cenab-ı Hak, halis bir niyetle kendi yolunda olanları ne zaman yalnız bırakmıştır ki? (Yalnız Değilsiniz, 85).*

Murtaza Bey'e göre ailesinin Serpil'in üzerine gelmesi hatta onu akıl hastanesine yatırmak istemelerinin gizli bir sebebi vardır. Serpil karşı taraftan birisidir. Seküler bir yaşam tarzının içinden gelmektedir. Onun örtünerek beri tarafa geçmesi açık biçimde simgesel bir öneme sahiptir. Çünkü Serpil gelirse bir yol açılacaktır. Onun gibi olan insanlar doğru yolu bulabilecektir. Serpil etrafına örnek teşkil edecektir. Burada dikkat çekici nokta şudur: Bu romanlarda hem erkek yazarlar hem kadın yazarlar hem erkek kahramanlar hem de kadın kahramanlar neredeyse bedene ilişkin tek mevzu olan başörtüsünün bir bayrak, simge olduğunda hem fikirdir. Dolayısıyla kadın ya da erkeklere göre konunun tartışılma biçiminin değiştiği söylenemez.

4.3.4. İlk Sinyaller

'Örtü onur bayrağıdır.'

Üç romanda da görülen kamusal alana çıkış ve kadınların mücadelesi teması etkin biçimde hissedilmektedir. Tartışmanın kadınlar üzerinden yürütülmeye başlanması ve bunun seküler kamusal yapıdan mevzi kazanma mücadelesine dönüşmesi ilk dönem romanlarıyla bazı farklılıkları da birlikte getirir. İlk dönem içerisinde kamusal alanda aktif olmama ya da olamama, İslamcıları kendi içlerine dönük tartışmalar yapmasında etkili olmuştur. Dışarıya daha kapalı bir görünüm arz eden bu durum içeride fıkıh, ibadet, hadis, sünnet gibi alanlarda daha çok müzakere edebilmenin de önünü açmıştır. İlk dönemde bedene ilişkin deneyimlerin yoğun biçimde tartışılıyor olmasında böylesi bir etkiyi göz önünde tutmak gerekir.

Önceki romanlarda dış görünüşle içsellik arasında kurulmaya çalışılan tevhidi bağ bu romanlarda kamusal alana çıkıldığında ve ötekilerle karşılaşıldığında birtakım komplikasyonlara yol açmaktadır. Tam da Sennet'in bahsettiği manada bir komplikasyondur bu. İnsanın dış görünüşü ile içsel dünyası arasında kopukluk

olmaması gerektiğini ya da inancıyla yaptıkları arasında birlik olması gerektiğini vurgulayan anlayış, ötekilerle karşılaşıldığında aynı muameleyi onlara da göstermekle kendini belli etmektedir.

Müslümanın içi ile dış görünüşü inancı ile yaptıkları arasındaki bağ ötekiler için de işletilmektedir. Kişi göründüğü gibidir düsturu bedene yüklenen anlamı yoğunlaştırmakta ve bu aşırı yoğunluk tarafları uzlaşmadan uzak kılabilmektedir. Elbette bu muamele karşılıklılık esasına dayanmaktadır. İslami çizgidekiler sekülerlere neyi reva görüyorsa sekülerler de onlara aynısını reva görmektedir. Böylece kamusal alan bir mücadele meydanına dönüşmektedir. Bedenin yavaş yavaş dış görünüşe ait simgelere doğru temerküz etmesi kamusal alandaki bu iklimle yakından ilgilidir. Bu iklim dış görünüşe ait işaretlerin ön plana çıktığı, muhataplarla kurulamayan kamusal ilişkilerin onların bedenleri üzerinden yürütüldüğü bir yapıdadır.

Müslüman Kadının Adı Var romanında bir başka kadın karakter Hatice teyze Dilara'yı 'mücadeleye' gireceği Ankara'ya yolcu ederken onu karşılaşacakları konusunda önceden uyarmaktadır.

> *-Bak kızım zamanın cahilleri ilk önce senin örtüne saldıracaktır.* ***Örtü bir kadının iffetinin bayrağıdır.*** *Nasıl ki düşmanın ülkeyi zapt ederken ilk yapacağı iş, kale burcundaki bayrağı indirmektir. Sen bu bayrağı başında, gururla taşımalısın. Sana dilleriyle en akla gelmedik hakaretleri yapacaklar seni manevi baskılarla yıldırmaya çalışacaklardır.* ***Senin insan şeytanlarla ve nefsinle mücadelen başlayacak o zaman.*** *Taşıdığın örtünün önemini iyi kavramalısın. "Örtü Allah'ın farz kıldığı emirlerdendir. İlim de farzdır. Seni iki tercih arasında bırakacaklardır.* ***Müslüman, Allah'ın emirlerinin arasında tercih yapabilir mi? O ikisini de yaşamak istemeli ve bu uğurda mücadele etmeli, işte bu cihat'dır*** *(Müslüman Kadının Adı Var, 78).*

Yalnız Değilsiniz romanında Feminist bir derneğin toplantısına davet edilen ve davetliler arasında tek başörtülü olan Gülsen, kendinden önceki konuşmada başörtüsünden dolayı ağır ithamlara maruz kalır. Bunun üzerine o da kürsüye çıkarak bunlara cevaben bir konuşma yapar.

> *Hanımlar! Kadının da erkeğin de kurtulacağı yol iki hecelidir: İSLAM.*
> *Başka yol yoktur.*
> *O yol, insanın mutlak gerçeği bulduğu yoldur. O yol, kadını da erkeği de ideal*

yerine oturtan tek yoldur.

Hani savaş sırasında alarm verilir, hava saldırılarına karşı karartma yapılır, evlerde ışıklar hafifletilip pencereler kara perdelerle örtülür. İşte Müslümanlar her an buna benzer maddi ve manevi bir saldırıyla karşı karşıyadır. ***Bu kürsüden kara çarşaf diye çatılan kıyafet, Müslüman'ın bu kara saldırılarak karşı korunduğu bir örtüdür…. Bu kürsüden çatılan örtü, kendilerini İSLAM'a admış kadınların onur bayrağıdır. Taşınacaktır*** *(Yalnız Değilsiniz, 45-46).*

Görülüyor ki beden, İslami hareket içinde bir mesele olarak görüldüğü zaman 1970'lerde olduğu gibi performatif, pedagojik yönüyle algılanırken başkalarıyla tartışılırken simgesel boyuta atlamaktadır. Bir başka deyişle beden, İslami hareket içindeki tartışmalarda kendi aralarında ahlaki bir benlik oluşturma yolunda kişilik meselesi halinde tartışılırken dışa açıldığında kimlik meselesi haline gelmektedir. *Müslüman Kadının Adı Var* romanında Dilara'nın çalıştığı hastanede bir hemşireyle girdiği tartışma tam da böyle bir durumu yansıtmaktadır.

-Başınızı böyle örtmekle ne yapmak istiyorsunuz? Kendinizin çok namuslu biri olduğunu mu kanıtlamaya çalışıyorsunuz?
Dilara:
-Yoo… Namusumdan kanıtlamaya gerek duymayacak kadar eminim. Sadece Allah'ın emri olduğu için örtüyorum. Peki siz böyle açık gezmekle neyi kanıtlamaya çalışıyorsun? Şu başınızdaki kepi neden takıyorsunuz?
- Bu kep hemşireliğin sembolüdür.
- Benim başımdaki örtü de Müslüman kadının sembolüdür *(Müslüman Kadının Adı Var, 137).*

Örtü sadece Müslüman kadının değil aynı zamanda farklı meziyetlerin de sembolü hatta sebebi olarak anlatılmaktadır. *Öz Yurdunda Garipsin* romanında Meral'in örtü hakkındaki düşünceleri tartışmanın vardığı boyutu ortaya koymaktadır.

Bu başörtülü kızlar herkes tarafından takdir edilen, herkese iyilikleri dokunan ve derslerinde de başarılı insanlardır. "Takıldıkları, istemedikleri şey onların başörtüleriydi, ***kafalarının dışına, dış görünüşlerine bakarak onları yargılayıp mahkûm ediyorlardı.*** *Şu başörtüleri olmasa mesele olmayacaktı. Fakat bilmiyorlardı ki* ***bütün bu meziyetleri; düşüncelerini, zihniyetlerini, inançlarını temsil eden başörtüden gelmektedir*** *(Öz Yurdunda Garipsin I, 45).*

Başörtülü kızların herkes tarafından takdir edilirken örtülü olmaları dolayısıyla dışlanmaları eleştirilmektedir. Dış görünüşe bakılarak yargıya varılması yanlış bulunmaktadır. Fakat devam eden cümlede bütün meziyetlerin başörtüsünden

kaynaklandığını söylemek bir önceki tutumla aynı yere düşmektir. Bu iki görüşün birbirinden pek farkı yoktur. Her ikisi de örtünün bir sembol olduğunda hem fikirdir aslında. Birincisi seküler kesimin görüşünü temsil ederken ikincisi İslami çizginin görüşünü temsil etmektedir. Anlaşılan o ki romanların İslami aktörleri bilerek ya da bilmeyerek sembol söylemini içselleştirmektedirler.

4.3.5. Başörtüsü mü Türban mı?

'*Türbanları onur ve erdem sembolleri gibi dalgalanan kardeşlerim…*'

Bir önceki dönem romanlarında kadın kılık kıyafetinden bahsedilirken türban kelimesi hiç kullanılmamıştı. 1980'lerle birlikte tedavüle giren türban lafzı konunun simgeselliğinin yanında söylemselliğini de ortaya koymaktadır. Artık örtünün performatif yapısından, ilim ile amel arasında kurduğu bağdan hiç bahsedilmediği gibi türban gibi yeni kelimelerle konu kavramsal açıdan farklı boyutlara kaymaya başlamıştır. Kadının örtünmesi deneyimlenmesi gereken bir şey olmaktan çıkarılarak söylemsel düzeyde yönetilmesi gereken bir unsura dönüşmektedir. 1980'li yılların sonu başörtüsünün ne olduğu, türbanın ondan ne kadar farklı olduğu gibi tartışmalara sahne olmuştur. Başın ne kadarı kapanacak, örtü boyunu kapatacak mı, çenenin altından mı yoksa başın arka kısmından mı bağlanmalı gibi tartışmalar örtüyü söylemsel düzeyin sonsuz uzamına havale etmiştir. Konu, deneyim boyutundan tartışma boyutuna aktarılmış; tartışma boyutunda da Yükseköğretim Kurumu (YÖK), modacılar gibi 'uzmanlar'ın eline teslim edilmiştir.

Cumhuriyet Gazetesi'nin 7 Ocak 1987 tarihli sayısında Türbana Formül başlıklı bir yazıda yeni biçim şöyle aktarılmaktadır: "Bundan böyle öğrenciler ne başörtüsü ne de türban takacaklar. Başını örtmek isteyenler başörtülerini çenenin altından geçmeyecek şekilde üstten bağlayacak." Aynı gazetenin bir gün sonraki sayısında "Türban, dini amaçla takılmaz" başlığı taşıyan yazı ise şöyledir:

> *Modacılara göre türban olayında kavram yanlışlığı yapılıyor. Uzmanlar gazetelerde fotoğrafları çıkan üniversiteli kızların türban değil "sıkmabaş" başörtü taktıklarını, türbanın ise dini amaçlı örtünmelerde kullanılamayacağını belirtiyorlar. Başörtüsü saçları tamamıyla örtüp çenenin altından bağlamakta ya da çarşafı anımsatır tarzda önde çenede tutturulmaktadır. Oysa türbanın amacı yüzü saklamak değil tamamen ortaya çıkarmaktır.*

Yalnız Değilsiniz romanında Serpil'in dindarlar ile sekülerler arasında yapılacak bir münazara öncesi tarafları tarif etme biçimi ve yazarın daha önce örtü ya da başörtüsünü kullanırken burada türban'ı kullanması dikkat çekicidir. Gazetelerde gündeme gelen kavram kargaşası yazarların zihninde de önemli bir yer edinmiştir.

> *Bir yanda, bizim sosyetenin nazeninleri, dudaklarının kenarına alaycı bir gülücük kondurmuş ünlü zenginler; bir yanda sabır ve metaneti bir ipek böceği kozası gibi sessizce taşıyan, yüzleri ışıklı, bakışları komplekssiz, her halleriyle belli olan Müslümanlar… **Türbanları onur ve erdem sembolleri gibi dalgalanan kardeşlerim…** Dar pantolonları, aşırı makyajları, kavgacı bakışlarıyla hemen dikkati çeken Füsun'un tayfası. Fularlı, spor ceketli, gençlik özentisi içinde hareketli görünmeye çalışan salon entelleri. **Ağırbaşlı fakat son derece dikkatli, yaşlarının olgunluğu davranışlarıyla bütünlenmiş, ister istemez herkeste saygı uyandırabilen hanımefendiler… Vakar ve ciddiyeti pek güzel yakıştırmış örtülü hanımefendiler** (Yalnız Değilsiniz, 201).*

Benzer tartışmalar başka romanlarda da yer bulduğu görülmektedir. *Öz Yurdunda Garipsin* romanında o yıllarda YÖK'ün aldığı bir karara ilişkin sahne şöyle aktarılıyor:

> *Mayısın onuncu günü toplanan Üniversiteler Arası Kurul üniversite öğrencilerinin modern (!) şekilde türban kullanarak derse girebileceklerini kabul etti.*
>
> *Türban başörtüsünün Fransızcasıydı. Bu da üniversite öğrencilerinin başlarını örtebilecekleri manasını taşıyordu. Fakat günler ne getirecek, uygulamalar nasıl yapılacak, alınan bu karar kağıt üzerinde kalmaktan nasıl kurtarılabilecek ve başörtülü öğrencileri; ilerici (!) aydın (!), medeni (!), insan haklarına ve inançlara saygılı (!) büyük ilim adamlarının şerrinden, öfkesinden kurtarabilecek miydi? Bunu günler gösterecekti. Günler geçtikten sonra; ilerici (!), aydın (!) ve insan haklarına saygılı (!) ilim adamlarının "türban" sözüyle nasıl bir başörtüsü düşündükleri ortaya çıktı.*
>
> *Madem tamamen yasaklayamıyorlardı o halde yapabildikleri kadar bozmalı, aslından uzaklaştırmalıydılar. Türban kararıyla da bunu yapmışlar ve başına bir de "modern" kelimesi ekleyerek bir uygulama boşluğu bırakmışlardı (Öz Yurdunda Garipsin I, 27-28).*
>
> *Madem illa başörtülerin arkadan bağlamalarını istiyorlardı, onlar da önlüklerinin yakalarını uzattılar. Başörtülerinin uçlarını da önlüklerinin içine soktular. Böylece hem okuyabilecekler, hem de **Allah'ın emirlerini çiğnememiş olacaklardı** (Öz Yurdunda Garipsin I, 29).*

Bu türden tartışmaların geldiği nokta yukarıda görüldüğü gibi hem modern

hukukun hem de fıkhın etrafından dolanarak bulunmaya çalışılan çözümler olmuştur. Bu tartışmalar ilk dönem romanlarında sıklıkla dile getirilen yapma, yaşama dini olarak tarif edilen İslam anlayışının da 'emri çiğnemekten kaçınma' noktasına geldiği görülmektedir. Bedenin asıl işi doğru olanı 'yapmak' iken artık yasak olandan 'kaçınmak' daha ön plandadır.

Bir yandan çok çeşitli kesimler tarafından kavramsal tartışmalar etrafında çekip çevrilen, yön verilen ve yönetilmek üzere söylemselleştirilen bir bedenle karşılaşırız. Fakat bir yandan da bu durumu aşmak, mevcut şartlarda duruma çözüm üretmek isteyen İslami aktörlerle karşı karşıyayızdır. Bulunmak istenen çözümler İslam'ın dairesinde olmalıdır. Bu daire çerçevesinde üretilen çözümler bir yandan ister istemez 'İslami daire'nin ne olduğuna ilişkin algıları değiştirebilmektedir. Yukarıdaki metinde geçen "*Madem illa başörtülerin arkadan bağlamalarını istiyorlardı, onlar da önlüklerinin yakalarını uzattılar"*cümlesi tam da böyle bir durumu işaret etmektedir. Burada başörtüsü üzerine gelen dışsal bir tasarruf bir yanda da bu tasarruf karşısında İslami aktörün ürettiği çözüm söz konudur. Bu türden tartışmalar, daha önce pek görülmeyen bir etkiyi de doğurmaktadır. Doğruyu yapmaya çalışmaktan yanlıştan kaçınmaya doğru yönelen bu durum, daha önceki dönemlerde üzerine titrendiği görülen beden-benlik (ilm-amel) arasında kurulan bilişsel nitelikli ilişkideki vurgunun azalmasına yol açmaktadır. Ancak bedenin İslami kimlik için konumunda önemli bir değişimi ifade eden yeni pozisyon kamusal alanda kalabilmek için önemli avantajlar da sağlamaktadır.

4.4. 90'lı Yıllarda Özeleştiri, 'Yeni' Kimlikler ve Beden Tasavvurları: Bedensel Pratik *Versus* Bireyci Söylem

> *Şehir hayatının en önemli inceliği yabancılarla, yabancılıklarını onların aleyhine kullanmaksızın ve onları yabancı yapan özelliklerinin bazılarından ya da hepsinden vazgeçmeye ya da reddetmeye zorlamaksızın ilişki kurabilmektir.*
>
> (Zygmunt Bauman, Akışkan Modernite)

Dünyada ve Türkiye'de 90'lı yıllar, işaretlerinin önceki yıllarda verilmeye başlanan değişimlerin kendisini iyiden iyiye hissettirmeye başladığı bir dönem olmuştur. Öyle ki bu yıllarla birlikte sosyolojik teori de kendisini bu dalgayı

tanımlamak için epeyce zorlamış ve kendinden öncekilerden farklılaşan kavram ve tanımlarla yeni durumu anlama arayışına girmiştir. Toplumsal anlatıların sistemlerden çıkarılıp bireylerin etrafına kümelenmeye başladığı bu yıllarda 'birey' nerdeyse adından ilk defa söz edilen yeni bir canlı türünü tarif eder duruma gelmiştir ve her canlı/insan gelişimini tamamladığında bu yeni formu almak durumundadır. Aksi takdirde döngünün dışında kalarak yok olma tehdidiyle karşı karşıya kalacaktır. Durumu tarif etmek için abartılı görünse de bu tabirler yeni bir aşamaya dikkat çekmek için gerekli görünmektedir.

Bireysel kimlik, yeni bir form olarak ortaya çıkmış ve içinde bulunduğu çoklu ilişkiler ağında temas noktaları hayli fazlalaştığı için kontrolü zor bir hal almıştır. Önceden belirlenmiş kurallarla çok da sınırlandırılamayacağı anlaşılan bu noktada birey, kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenen ve referans noktası olarak kendisini bulan bir pozisyonda konumlanmaktadır. Beck'in (2013) vurguladığı gibi kolektif hayat biçimleri erozyona uğramakta ve meşruiyetini kaybetmektedir. Bu noktada Giddens'ın belirttiği gibi bireysel kimlik "bireyin eylem sisteminin devamlılığının bir sonucu olarak verili bir şey değil, aksine bireyin refleksif etkinlikleri içinde rutin bir biçimde yaratılması ve sürdürülmesi gereken bir şeydir…. [ve] kişinin kendi biyografisinden hareket ederek refleksif olarak kavradığı benlik" (Giddens, 2014a: 74-75) biçiminde ortaya çıkmaktadır. Özellikle kimlik tanımlarındaki belirsizlik artmıştır. Bu ortamda kimlik sorunu ortaya atıldığında kişi 'içe doğru' dönmektedir. İşte bu belirsizlik dolayısıyla da sürekli olarak bu sorun ortaya çıkmaktadır. 'Ben kimim?' sorusuna verilen cevap 'nesnel' toplumsal konum ve rollerde değil, daha çok öznel deneyimlerde aranmaktadır. Yeni durum çoğul ve belirsiz tanımlanmıştır; bu şekilde modern birey, kimlik sorununu cevaplayabilmek için içsel bir müzakereye zorlanmaktadır. Bu nedenle kimlik öznelleştirilmektedir (Zijderveld, 2007: 130-131).

Türkiye özelinde benzer gelişmelerin yaşandığı dönem, Türkiye'nin 'Özal'lı yılları olarak bilinen periyoda ya da daha sonra bu periyodun etkisiyle şekillenen sürece tekabül eder. Türkiye'de bu sürece neoliberal politikalar damgasını vurmuş ve toplumsal alanda da önemli yansımaları olmuştur. 1980'lerin sonlarından 1990'ların sonlarına dek süregiden bu aralıkta kamusal hayat canlanmış ve renklenmiş, 1980

öncesinin daha kasvetli ve gri havası görece dağılmıştır. Daha önce kamusal yaşam denince zihinlerde beliren donuk görüntü yerini ekranların önünde kişilerin özel hayatlarının alabildiğine sergilediği, magazin dergilerinin ve benzeri tv programlarının sayıca çok arttığı bir 'cilalı imaj devri' (Kozanoğlu, 1992) ortaya çıkmıştır. Artık kişisel olan, bireysel olan ya da mahrem olan kapalı kapıların ardında değil gözler önünde yaşanmaya başlamıştır (Gürbilek, 2014). 1980 öncesinin gündelik yaşantısında toplumsal kavgaların da büyük etkisiyle önemli bir yaşam stratejisi haline gelen ortalıkta görünmeme, tanınmama bu yeni dönemde tersine dönmüştür. Artık gözler önünde olma, on yıl içinde gelişen yeni yaşam tarzlarına adapte olarak kamusal alanı 'renklendirme' kişisel bir istekten olmaktan da öte özellikle üst sınıflarda birer norm halini almıştır (Bali, 2015). Toplumsal uzamın medya katkısıyla da renklendiği bu ortamda farklı renklerin bir arada görünmesi sıklaşmış, farklı kimlikler ve görüşler özel kanalların da yaygınlaşmasıyla ekranlarda birbirleriyle müzakereye girmiştir.

İslamcılar için de bu yıllar kendisi gibi görece toplumsal uzamın çeperlerinde kalmış çevrelerde olduğu gibi bir farklılığı ifade etmektedir. Oluşan bu ortamda farklı görüşlere sahip toplumsal aktörler arasında birbirlerini keşfetmeye ve anlamaya yönelik hamlelerin yoğunlaştığı görülür. Soldan gelenler, liberallerle ve İslamcılarla ilişki kurmaya başlamış, aynı biçimde İslamcılar da liberalleri kendi masalarına davet etmiştir. Şiddetle örülmüş ve katılaşmış duvarların yumuşadığı görülmüştür (Göle, 2011). Tarafların yüzlerini devlete çevirmek yerine birbirlerine çevirdiği bir dönem yaşanmaya başlamıştır. Bu dönemin İslami kimliğin kamusallaşması ve siyasallaşması açısından önemli olduğunu belirten Bayramoğlu'na göre, bu kimlik; kamusal alanda görünürlük, etkinlik, talep ve etkileşimle sosyolojik bir öyküyü; kamusallaşmayla birlikte farklı kesimlerle doğan sıcak temastan doğan yaşam biçimi ve yaşam alanı merkezli bir aktörleşme ve çatışmayı işaret eden bir siyasi öyküyü imler (Bayramoğlu, 2001: 11). Çatışma devam etse de bir arada yaşamanın yeni biçimleri de aranmıştır. Örneğin İslamcı bir dergi olan *Bilgi ve Hikmet* dergisinin bu yıllarda özellikle 5. sayısı içinde 'Medine Vesikası' temelinde çok hukuklu, çok kültürlü yeni bir toplum tasarımının oluştuğu görülür. Medine Vesikası'nın Müslümanlar, Yahudiler ve Müslüman olmayan

Araplar arasında eşitlik temelinde kurguladığı yapının referans alınıyor olması, yeni kamusal yaşantının da ipuçlarını vermektedir. Siyasi kulvarda ise RP 1995'e gelinceye kadar MNP ve MSP geleneğinin cemaatçi ve dışlayıcı dili yerine yaratılanı yaratandan ötürü sevme düsturunu ön plana çıkarmıştır (Çakır, 2011: 549). Farklı olanlarla bir arada yaşama isteği toplumsal dinamiğin yeni anahtarı konumundadır. Örneğin RP rakiplerini artık 'kötü Müslüman' değil 'kötü politikacı' olarak nitelemeye başlamıştır. Kötü Müslüman tabiri açık biçimde kişiliği hedef alan bir yaklaşımı işaret ederken kötü politikacı daha çok siyasal kimliğe yöneltilmiş bir eleştiridir. Özetle 1980'lerin devrimci İslamcısı 1990'larda sivilliğin, yerliliğin, çoğulcu bakış açısının savunucusuna dönüşmüştür (Aktaş, 2014: 63).

1990'ların başında Olivier Roy (2015) siyasal İslam'ın iflasını ilan ettiğinde onun yerini alan yeni köktenci yapının başarısızlığa mahkûm olduğunu söylüyordu. Roy, dünyada İslam devrimi olarak anladığı bu fikrin tarihselliği reddettiği için başarısız olacağını söylemişti. Aktay ise Roy'un söylediğinin tersine iflastan ziyade İslam'ın siyasetle ilişkisinin yeni bir boyuta geçtiğini belirtmiştir. Ona göre Roy'un iflasını ilan ettiği İslam, siyasal değil 'siyaset öncesi İslamcılık'tır. Türkiye'de 1990'larla birlikte İslamcılar siyasal ile daha sağlıklı ilişkiler kurabilmişlerdir (Aktay, 2011a: 22). Dolayısıyla 1990'lı yıllar bir çöküş değil bir başlangıcı ifade eder. Reel politiğe uygun ilişkiler geliştiren İslamcılar siyasal arenada daha çok görünür olmuştur.

Bu yıllarda İslami siyaset bir taşra güzellemesi yapmak yerine taşralı kitlelerle şehirleri bütünleştirmeyi seçmişti. Üstelik bu bütünleşme sürecinde şehirlerin de dönüşmesini sağlayabilmişlerdi (Tuğal, 2014: 69). Kentte İslami hareket yalnızca bir siyasetin adı olmaktan öte yeni bir toplumsal tabanın üreticisi durumundadır. Yeni hayat tarzları karşısında bir seçim arifesinde olan bu kentli Müslümanlar, bu seçimlerin sancısını kendi içlerinde yaşamışlardır ve bu durum yeni bir 'Müslüman öznelliği' oluşturmuştur. Bireysel arzular ve kolektif eylem, inanç dünyası ile laik yaşam arasında denge kurmak önemli bir problemdir (Göle, 2011). Bu yeni iklim "toplumsal taleplerin yalnızca bireyler ve ekonomik göstergeler bazında değil atomize toplumsal kimlikler ve kültürel-geleneksel göstergeler bazında da ifade bulacağına" (Bayramoğlu, 2001: 18) işaret etmektedir. Önceleri kültürel

farklılıklara kapalı bir görüntü arz eden kamusal alanın çoğulcu bir tarzda genişletilme talebinde İslami kimliğin başı çektiği söylenebilir. Kültürel niteliklerini siyasal taleplerine göre daha ön planda tutan bu yeni anlayış, kültürel nitelikli talepleri olan diğer insanlarla da bir arada olma gibi bir durumu ortaya koymuştur.

1990'larla içine girilen durum hakkında çok çeşitli yorumlar yapılmaktadır. İslami çevrelerden gelen kalemlerin bu konularda söyledikleri de bizim için hayli önemlidir. Bu yeni sürece mesafeli ve kuşkucu yaklaşan Yıldırım, -bu çalışmada öz eleştiri süreci olarak adlandırılan dönemde- İslamcıların bireysel söylemlere yönelerek önceki tavırlara karşı mesafeli duruşlarını mevcut postmodernist söylemin araçlarını benimsemiş olmalarına yorar (Yıldırım, 2016). Postmodernizmin moderniteyi yeren ve farklılıklara ve bunun içinde geleneğe göz kırpan yaklaşımı hayatın kıyılarına itilmiş birçok kesim gibi İslamcılar için de sığınılacak bir liman olmuştur ona göre. Yine İslami çizginin önemli kalemlerinden Ali Değirmenci'nin 90'larla başlayan süreci 70 ve 80'lerle kıyasladığında, "dikey anlamda bir canlılık ve yükselişin yaşanamadığı, duyarlığın kapsamlı ve kuşatıcı bir açılıma, tutarlı bir muhalefete ve içi doldurulmuş toplumsal, inkılapçı bir umut eksenine yönelemediği" (Değirmenci, 2000) bir dönem olarak değerlendirmesi dindarların yapıp etmelerinde İslam'a olan vurgunun yoğunluğu yetersiz bulması açısından dikkat çekicidir.

Bu dönemin romanları 'öz eleştiri romanları' (Çayır, 2008) olarak adlandırılmıştır ve büyük oranda otobiyografik karakterdedir. Örneğin Mehmet Efe'nin *Mızraksız İlmihal* romanının önemli bir bölümü günlük şeklinde yazılmıştır ve aynı zamanda otobiyografik özellikleri yoğundur. Bu iki edebi türün ortak özelliği bireyin iç dünyasını ve öznelliğini yansıtıyor olmasıdır. Yeni Müslüman öznellik biçimi bu türle kendi küçük dünyasını okuyuculara açar. Göle'ye göre bu romanı İslamcılığın bir özeleştirisi olarak görmek eksik kalacaktır. Bu roman "İslamcı eylemcilerin siyasal İslamcılıktan, ortaya çıkmakta olan Müslüman öznelliklere doğru evrimleşmeleri sürecine tanıklık eder ve o sürece katkıda bulunur. Yazar, kendi üzerine düşünmenin modern bir aracını kullanarak 'Müslümana' ses verir ve onu özneleştirir" (Göle, 2011: 149). Aynı şekilde 1987 yılında Zaman gazetesinde feminizm tartışmalarıyla adını duyuran Halime Toros'un *Halkaların Ezgisi* romanı, örtülü bir kadının örtüsünü çıkarmaya karar verdikten sonraki iç hesaplaşmalarını ve

geçmişle hesaplaşmasını dışa vuran bir monolog niteliğiyle bir günlük olarak düşünülebilir. *Yağmurdan Sonra* romanı ise yazarının deyimiyle 'sürekli bir gerilimi taşıyan, bütün gelecek telakkisi altüst olmuş, siyasal ve çevresel koşulların ağır baskısı altında bunalmış' (Kekeç, 2000) kırklı yaşlarında bir Müslüman erkeğin kendisiyle ve çevresiyle olan hesaplaşmasını anlatır.

Hepsi de 1960'larda doğmuş ve İslami çizgiden gelen bu yazarlar roman tekniği açısından da önceki döneme göre önemli ilerleme kaydetmiştir. Roman bu yazarlara önceki dönem yazarlarına olduğu kadar uzak bir tür değildir. Gerek kurgu gerekse dil açısından önceki romanlara atfedilen ve estetik yönlerinin eksikliğine vurgu yapan 'popüler roman' vasfından uzaklaşmışlardır. Hatta *Mızraksız İlmihal* romanında olduğu gibi farklı anlatı türlerini birleştirerek yer yer farklı bir forma sokabilecek kadar türe hâkimiyet gözlenmektedir.

4.4.1. Romanlarda Özeleştirel Söylem

Biz şehir ahalisi, kara şemsiyeliler!
Kapçıklar! Evraklılar! Örtü severler!
Çığlıklardan çadır yapmak şanı bizdedir
Bizimdir yerlere tükürülmeyen yerler
……
Biz şehir ahalisi, üstü çizilmiş kişiler
Kalırız orda senetler, ahizeler ve tren tarifesiyle
Kimbilir kimden umarız emr-i b'il-ma'ruf
Kimbilir kimden umarız neyh-i ani'l-münker
……

İsmet Özel (Dişlerimiz Arasındaki Ceset)

İslami hareketin seyrine özellikle 1970-1990 arası dönemde damgasını vuran romanlar, birkaçı dışında kentte geçiyordu ve romanlardaki kentli alt sınıflar kente, kente ait kamusal mekânlara pek adapte olmuş görünmemekteydiler. *Huzur Sokağı*'nda gördüğümüz gibi alternatif bir kamusal mekân oluşturma çabası olmuşsa da bunun sürdürülebilirliği tartışma konusu olmuştur. Nitekim 1990'lı yıllarda önceki döneme karşı eleştirel bir duruş sergilenir. Çayır'a göre bunun sebebi 90'lı yıllardaki Müslüman aktörlerin artık kente yeni göç etmiş insanlar olmaktan çıkması ve kentte yeni pozisyonlar edinmiş olmalarıdır. Bu nedenle de önceki anlatılar yeni aktörlerin durumunu karşılamaktan uzaktır (Çayır, 2008: 118). Fatma Barbarosoğlu ilk dönem romanlarını değerlendirirken, romanlarının bittiği yerde gerçek hayatın

başladığını belirtmektedir (Şişman, 2004: 85). Ona göre, hidayete eren kadın kahramanın bunun temel göstergesi olarak başını örtmesiyle biten romanların devamında nelerin yaşandığı hidayet romanlarınca pek anlatılmaz. 1990 sonrası İslami romanların yaptığı ise o süreçten sonra nelerin yaşandığını anlatmaktır. Bu nedenle aynı kişiler tarafından yazılmış olmasalar da 70 ve 80 döneminde yazılan romanlarla aralarında bir süreklilik ilişkisi olduğu söylenebilir. Önceki dönem yazarlarının çalışma hayatı gibi konulara hiç girmediklerini çünkü bu alanın romancı açısından özellikle kadın üzerinden büyük bir 'risk' alması demek olduğunu belirtmektedir Barbarosoğlu. (Şişman, 2004: 86). 1990 sonrasında ise romanlar bu tartışmalı meselelere girerler. Zira bu dönemde İslami roman yazarlarının Barbarosoğlu'nun 'hidayet romancıları' için söylediği tartışmalı meseleleri konuşacak birikim eksikliği gibi bir sorunları yoktur. Hepsi kentli üniversite mezunu, entelektüellerdir. İkinci bir husus ise 1980'li yılların ortasından itibaren İslami aktörler kentli, eğitimli profesyoneller olarak çalışma hayatında ve birçok alanda görünür hale gelmişlerdir (Göle, 2011; 2013; 2014a; 2014b).

Romanlarda 80'lerin sonlarında başlayan kamusal alan serüveni 1990'lardan sonra hem farklıklaşır hem de yoğunlaşır. Önceki romanlarda kimliklerin yerine kişiliklerin karşılaştığı bir kamusal alanda kamusallığı sürdürebilecek ilişkilerin kotarılması zor olmaktaydı. Kişiliklerin iyi - kötü hattında derecelendirildiği bir alanda kötünün kabul edilmesi, onunla aynı ortamda bulunmak ve hele ki ilişki geliştirmek pek mümkün olamamıştı. Ancak kimlikler bazında geliştirilen ilişkiler, kimlikler kişiliğe eşitlenmediği sürece daha sürdürülebilir görünmekteydi. 'Kemalist' ya da 'Atatürkçü' kavramları bir kimlik olarak algılandığı ve görece objektif bir sosyo-politik konum olarak kabul edildiği müddetçe bir ilişki geliştirmeye müsait olurken; bu kimliklerin sübjektif kişiliklere eşitlendiği durumlarda yani iyi ya da kötü olarak değerlendirildiğinde İslami çevrelerin talip olduğu 'gerçek' kamusal alanda tutunabilmek pek mümkün görünmüyordu. 90'larda yazılmaya başlayan romanlar kimlik ile kişiliği ayırt etmeye başlayan ve 'modern kamusal yaşantı'nın gereklerine uygun hareket etmek isteyen roman kişilerini anlatır. Sevgi Engin'in *Bir Nehir Gibi* adlı otobiyografik romanında bu durumu işaret eden satırları dikkat çekicidir:

...kendilerinin devrimci kimliğini yansıtan siyahlarından soyunarak

giderek ve daha giderek yaşanılan çevreyle uyum içerisindeki renklerle ifade ettiler kendilerini. Yeni renkleri mi onları daha önce sorguladıkları ve negatif etkilerine karşı kalelerinde direndikleri topluma karşı uyumlu hale getirdi, yoksa topluma entegre çabaları mı renklerini değiştirdi, çözümlenemez, ama sonuçta değiştiler.

Zamanla birer birer vazgeçişlerle. Görünüşleri, renkleri, sloganları, yeni yaşam felsefelerine bağlantılı olarak değişti. Çoğu değiştiklerinin farkına varmadan hem de. Toplumun yarısı kadının değişimi tek başına değerlendirilemezdi elbette, erkeklerde değişiyordu. Okullar bitiyordu yavaş yavaş, RP'li belediyelerin artmasıyla belediyeler de ve sistemin kurumlarındaki çalışmalar, onların sadece giyim kuşamlarında değil, birbirlerine hitaplarında, evlerini döşeme tarzlarında, çocuklarının okul seçimlerinde ortaya çıkıyor, dünün devrimci ve radikal Müslümanları, "yaş"landıkça "sahip oldukça", inandığı gibi "inandığı gibi yaşamayı beceremedikçe", düne kadar eleştirip karşısında durduğu sisteme tutunmaya başlıyor… (Engin, 2004: 87).

4.4.1.1. Erkeklerin Hesabı

'İslamcılık dediğinizin futbol taraftarlığından farkı yok.'

1990'lar İslami hareket ve roman açısından bir farklılığa işaret eder. Bu farklılık önceki anlatıların toptan ortadan kalktığı bir durumu değil bir yandan kolektif İslam anlatısının devam ederken bir yandan da farklı İslam yorumlarının romanlarda yer bulduğu bir dönemi işaret eder. Önceki anlatılara bir eleştiriyi içeren bu dönem yeni bir anlayışın da habercisidir. Kendini bir şekilde sorgulama, kendi gibi olanı sorgulama, kendisi ve kendisi gibi olanların birleşiminden oluşan kolektiviteyle bir muhasebeye girişen refleksif tavır bu dönem romanlarının tümünün bir özelliği değilse de bu hesaplaşmaların içinden kaleme alınmış romanlar kesinlikle münferit ya da istisna olarak adlandırılamaz. Bu romanlarda İslamî aktör bir yandan hem bireysel bir iç muhasebeye girişir hem de kolektiviteyle bir hesaplaşma eğilimindedir. Bunu da öncelikle İslamcılığı bir ideoloji görüp onunla hesaplaşma şeklinde yapmaktadırlar. *Mızraksız İlmihal* romanında Erkan, gençliğini İslamcı mücadelenin içerisinde geçirmiş olan arkadaşı İrfan'a İslamcılığı değerlendiren şu düşüncelerini iletiyor:

İdeolojik mücadele yöntemleri türünden numaralara insanların karnı tok. İslamcılık dediğinizin futbol taraftarlığından farkı yok. İnsanları kamplara bölmekten, kin ve nefretin yön verdiği bir yaşama biçimine şartlandırmaktan başka bir işe yaramıyor.

> *İdeoloji, aynı hakikatler ve değerler üzerinde duran insanları bile birbirine düşürüyor. İnsanların doğru olanı seçmesine, hür iradesiyle sözün güzelini seçmesine engel oluyor. Kulaklarına filtreler, gözlerine gözlükler, yüreklerine şifreler, parolalar yerleştiriyor!*
>
> ***İnsanın kendi düşüncesini, kendi iç sesini, kendi yaradılışından gelen yönelişlerini boğuyor, eziyor…*** *İnsanı aşağılıyor, insanı küfre zorluyor. Savunmasız insanın en büyük düşmanı ideoloji! Dost kılığında geliyor ve zayıf insanların omuzlarında iktidarlar, ağabeyler, otoriteler, ustalar, efendiler üretiyor (Mızraksız İlmihal, 113-114).*

Erkan'ın söyledikleri İslamcılığı sadece bir ideoloji olarak mahkûm etmekle kalmamakta onu insanın kendi düşüncesini ve iç sesini engelleyen bir yük olarak görerek bireysel potansiyellerin önünde bir engel olarak görmektedir. Benzer biçimde *Yağmurdan Sonra* romanının kahramanı Murat da geçmişi düşündüğünde orada kendilerine pek de faydası olmayan 'ithal' bir 'proje' görmektedir.

> *Ölmeli öldürmeli bir cinnet ortamından geçiyorduk. Ülke uçurumun kenarındaydı. Biz kurtaracaktık. Az yazı yazmadık duvarlara. Az pankart taşımadık. Sonra birileri bir yerlerden düğmeye bastı. Düdük çaldı ve oyun bitti. Gençtik, kıpır kıpırdık, hayat doluyduk, dünyayı değiştirecek cesametteydik. Ama çok sonra anladık ki, hayatımızın en güzel, en verimli olması gereken yıllarını, içini dolduramadığımız kavramlarla, o kavramların taşıdığı* ***ithal ikameci bir uygarlık projesini savunarak tüketmişiz*** *(Yağmurdan Sonra, 29).*

Mızraksız İlmihal romanının İrfan'ının sözleri geçmişle hesaplaşma adına söylediği sözler geçmişten kasdedilenin daha çok 1980'lerle birlikte İran etkisinde gelişen devrimci İslam anlayışı olduğunu göstermektedir. Geçmişte okuduğu kitapları karıştırdığında o zamanlarda dikkatini çeken yerlerle ilgili olarak İrfan'ın gördüğü hep çatışmacı ve dışlayıcı olan 'devrimci, radikal' bir dildir.

> *Oturup altını çizdiğim bütün cümleleri yeniden okumaya başladım. Hep tepkiden, karşı çıkmaktan, devirmekten, değiştirmekten, bilinçlenmekten, bilinçlendirmekten söz eden cümleler…*
> *Zulüm ve haksızlık dolu, kötülük dolu bir dünya çizmişlerdi ve hepsi bana, ya bu dünyayla savaşmak, onu değiştirmek ya da yok etmek görevini yüklüyordu…*
> ***Tarih, dünya, gelecek hep çatışma esasına dayalı olarak kurulmuş bende.***
> ***Kafam, hep çatışacak kötülükler, yıkacak putlar aramaya şartlanmış*** *(Mızraksız İlmihal, 91).*

Bu paragraf sadece bu anlayışı eleştirmekle kalmıyor elbette. Aynı zamanda

yeni bir anlayışın nasıl olması gerektiğinin ipuçlarını da veriyor. Bu yeni kimlik ötekilere de söz hakkı tanıyan bir anlayışa sahiptir. 'Yeni' İslami aktörler öz eleştiri yaparak öncelikle diğerleriyle bir arada yaşamaya razı olduklarını gösterirler. İkinci durum ise bunun ardılıdır. Rıza bir talebe dönüşecektir. 'Diğerleriyle bir arada yaşayabilirim'den 'diğerleriyle bir arada yaşamalıyım'a geçiş söz konusudur.

Ana kahramanı bir erkek olan *Yağmurdan Sonra* romanı 28 Şubat döneminin izlerini taşır. Bu romanda 'eskiden' yaptıklarıyla ilgili kovuşturmaya uğrayan ve sonunda ceza alan Murat'ın hikâyesi anlatılır. Murat için 28 Şubat sürecinde yapılanların tek suçlusu 28 Şubat'ı tasarlayanlar ve hayata geçirenler değildir. Durumun böyle olmasında İrfan Bulut gibi eski 'devrimci İslamcıların' da payı büyüktür. Murat'a göre onlar insanları tahrik edip meydandan çekilerek süreçten bir zarar görmeden çıkmışlar, üstelik 28 Şubatçılara karşı hiçbir karşı duruş sergilememişlerdir. Romanlarda sıkça dillendirilen bu türden durumlar roman kahramanlarının bir yandan geçmişte beraber saf tuttukları arkadaşlarından kopmalarına hatta onlardan nefret etmelerine neden olmakta bir yandan da onların geçmişte yaptıklarını veya yapmadıklarını, kendilerinden alıp götürdüklerinin envanterini çıkarmaya vesile olmaktadır. Aşağıda tipik bir örneğini gördüğümüz bu durum kimi zaman geçmişte kitapları ellerinden düşürülmeyen kişilere 'kıytırık' diyecek kadar ya da İslami kimliğin oluşumunda önemli rol üstlenen romanları da 'beş para etmez' şeklinde değerlendirecek kadar ileri gidebilmektedir. Aşağıdaki satırlar İrfan Bulut ile bir görüşmesinden sonra Murat'ın 'kendi kendine' yaptığı bir muhasebeyi aktarmaktadır.

> *Süreç sert işliyorsa yalnızca süreci başlatanlarda değil, senin gibi vaktiyle dindar çoğunluğu azdırıp bu sonucu hazırlayanlarda da aramak gerekli kabahati… Geleneksel kültür verimlerini tanıyamadık sayende, ağız tadıyla oturup Ahmet Cevdet Paşa'yı, Yahya Kemal'i, Tanpınar'ı okuyamadık. Sonra gelsin "evrensel devrimcilik" adına kıytırık Mısır, Pakistan, Afganistan uleması. Sahi vaktiyle Necip Fazıl'la Sezai Karakoç'u da yetersiz bulurdu bunlar… "Süreç sert işliyor", öyle mi? Generallerin ağzına bakıp evrensel demokrasi, çoğulculuk, hukuk diye kıç atmayı biliyorsunuz ama. "Cık cık cık" mış… Beş para etmez hidayet öykülerini roman kılıfı geçirip satarken neden aklına gelmedi "cık cık cık?" (Yağmurdan Sonra, 145).*

4.4.1.2. Kadınların Hesabı

'Değişmeyen tek şey varsa o da bu kadın.'

Erkeklerin kendi geçmişlerine yani 80'lerdeki durumlarına bakışı böyleyken romanların kadın kahramanları da geçmişi eleştirme noktasında erkeklerle hemfikirdir. Onlara göre de geçmiş hesaplaşılması gereken bir dönem olarak durmaktadır. *Halkaların Ezgisi* romanının kadın kahramanı Nisa o dönemi, *serabı görünce mataramızdaki suyu dökmüştük* diyerek en iyi şekilde özetler. Bu cümle eldeki gerçekliğin bir hayale feda edildiğini vurgulamaktadır. Nisa için o dönem açık biçimde bir ütopyadır.

> *O ülke bir ütopyaydı.*
> *Bir el kitabıydı,*
> *Yutarcasına okuduğumuz…*
> *İçli bir öyküydü.*
> *Düşlerimize vura huzursuzluğumuzu kamçılayan …*
> *Dalgalardı.*
> ***O ülke zihnimizde yeniden inşa ettiğimiz bir "yok ülke"ydi.***
> *……*
> *Ne yaşamış isek dilde, ne söylemiş isek yazılarda mı kaldı?*
> *Sözcüklere kendi başlarına bir şey iletebilirlermiş, her şeye gücü yetermiş gibi davrandık.*
> *Sözcüklerle başımıza taçlar yaptık.*
> *Adlar seçtik ve kendimize ve "ad"ın bilgisine ve ahlakına sahip olduğumuzu sandık.*
> *(Halkaların Ezgisi, 23-24)*

Nisa sadece yakın geçmişle değil İslam'ın ilk dönemlerinde yaşanmış bazı olaylarla da hesaplaşma içerisindedir. Hep başkalarını hesaplaşacak kişiler olarak görmek yerine 'kendimize' bir dönüp bakmayı önermektedir Nisa. Zira ona göre İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Müslümanların canını yakan yine başka Müslümanlar olmuştur. 80'lerdeki anlayışın benzerleri İslam'ın ilk dönemlerinde de yaşanmış ve Peygamber'in çok yakın çevresindeki insanlar da dâhil olmak üzere pek çok insanın hayatına mal olmuş ya da birçok çatışmaya yol açmıştır. Nisa dışlayıcı, ötekileştirici bulduğu bu anlayışa roman boyunca karşı durmaktadır. Bunun yolunun da kendisiyle ve yakınındakilerle (özellikle kocasıyla) hesaplaşmadan geçtiğini düşünmektedir.

> *İskilipli Atıf Hoca'yı İstiklal Mahkemesi değil Şeriat Mahkemesi de asabilirdi pekâlâ. Yüzyıllar önce yaşamış olsaydı eğer… Hangi devirde yaşarsa yaşasın, ilkeli olmanın, HAYIR demenin, ahlakın bir bedeli olacaktı.*
>
> *Ötekinin vahşeti değil asıl bizim vahşetimizdi burkulmamız, öfkelenmemiz, incinmemiz gereken… Sevgisizliğimizdi. Trajik, Hz. Osman'ın kanı akarken insanların evine bile yanaşamamasıydı. Trajik, Peygamber sülalesinin başına gelenlerdi. Hayatın hiçe sayılması, sünnetin başkalaşmasıydı (Halkaların Ezgisi, 216).*

Yeni bireysel kimlikler geçmişin izlerinden kurtulabildiği ölçüde özgür kabul edilmektedir ve bu özgürleşmenin geçmiş dönemde en çok baskı altında tutulduğu kabul edilen kadınların bedenleri üzerindeki iddiaların gevşetilmesiyle hatta tamamen yok edilmesiyle sağlanacağı düşünülmektedir. *Halkaların Ezgisi* romanı neredeyse tamamen bu minvalde gelişen bir romandır. Romanın kadın kahramanı Nisa'nın bir birey olmasının ön şartı erkekte beliren ataerkil otoritenin karşısına dikilmesi ve onun 'din kisvesine bürünmüş' isteklerinden uzak durulmasına bağlanmış görünmektedir. Nisa sadece bir Müslüman değil aynı zamanda bir kadın olduğunu da hatırlamış bir roman kahramanıdır. Bu nedenle kocası Tahsin ile yüz yüze yaptığı müzakerelerde ya da kendi iç muhasebelerinde kadınlık kimliği ön plana çıkmaktadır.

> *Radikaller liberal oldu, demokrat oldu, partilerde görev aldılar,* ***kara sakallarını kestiler. Yakasız gömleklerini belki özel günlerde giymek üzere****, hanımlarına uzattılar. Her şey hey gidi günler oldu… Radikaller; münafıkların, müşriklerin, taguti düzenin yardakçılarının, şeytana ruhunu satmış modern Müslümanların arasına karıştılar.* ***Değişmeyen tek şey varsa o da bu kadın. Bu kadının başındaki bu kadının üstündeki.*** *Bir tek o değişmiyor. Bir tek o sorgulanmıyor. Konu kadına gelince bütün gruplar birleşiyorlar. Konu hayata gelince bütün gruplar ayrılıyorlar. Konu bana gelince hiç söz hakkı tanımıyorlar (Halkaların Ezgisi, 24-25).*

Bunu, kocası Tahsin nezdinde İslami hareketin geçmişte kadına bakışına eleştiriler getirerek yapmaktadır. Bir yandan da Allah'a sonuna kadar itaat edeceğini fakat erkek tahakkümüne ram olmayacağını belirterek yeni bir kadın kimliğinin işaretlerini vermektedir. Nisa'nın bu yeni yorumunda örtü dine itaatten çok kocaya itaati ifade etmektedir. Bu nedenle örtü olmadan da Kuran okunup namaz kılınabilir, kısacası din böyle de yaşanabilir ona göre.

Tahsin birden fark ediyordu ki aslında kendi serüveninin, cinsinin serüveninin izini sürmeye başlamış. Ya da bu iki serüven birbirinden ayrılmayacak kadar iç içe geçmiş. Kadınların incinmişliği bir anlamda bütün insanlığın incinmişliği. Kayıpları da öyle. Yitik yaşamları… Onlara duyulan bu şehvet, hem o kadar istek duyup hem gözün göremeyeceği dar alanlara iteklemeler, bütün günahların kışkırtıcısı, çığırından çıkan nefsin biricik kurbanı olan KADIN. Kadına uymak ile şeytana uymanın ne zaman ve nasıl birebir örtüştüğünü, Peygambere sevdirilen üç güzel şeyden birinin nasıl böyle şeytani bir imgeye dönüştüğünü, nasıl olup da çoğu kadının bu imgeden hiş gocunmadan yaşayabildiğini, daha doğrusu Nisa'nın İslam külliyatını okurken takındığı öfkeli tavrı anlamaya çalışıyor. Nisa'nın kendine duyduğu saygının hep yara aldığını, erkeğin sınır tanımaz şehvetinin niçin bu kadar fıtrata bağlandığına akıl sır erdiremediğini hatırlıyor. En yakınındaki insana, yani Tahsin'e dönüp: "Sokakta gördüğün her kadın seni kışkırtıyor mu?" diye soruyor. Cevabını bildiği bir soruyu sormasına öfkelenen Tahsin, dudaklarından dökülecek bir "Hayır" lafını Nisa'ya çok görüyor. Onun o kadar ihtiyaç duyduğu şeyi söylemiyor.

……..

Kavgaya ya da suskuya dönüşecek bir konuşma Nisa'nın ısrarıyla biraz daha sürüyor: "Kadınlar, her şeyden bu kadar utanmasınlar artık. Biraz da erkekler utansın. Biraz da onlar haya duysunlar. Herkes kendi bedeninin, ahlakının, gözünün, kulağının efendisi olsun. Köşe başında bir 'kuyruk karaltısı' gördüğü zaman peşine takılmasın. Bunu bir hakka dönüştürmesin. Siz bütün erkekler kadınların örtünmesi konusunda mutabıksınız. Ama erkeğin nefsini örtmesi, erkeğin gözlerini yere indirmesi, nefsin örtülmesinin kadının örtülmesinden daha ahlaklı ve anlamlı bir eylem olduğunu düşünülmüyor hiç (Halkaların Ezgisi, 182-183).

Mızraksız İlmihal romanının iki kahramanı İrfan ve Nurhan arasındaki çeşitli diyaloglar da kadına geçmişte yüklenen anlam konusunda önemli ipuçları vermektedir. Örneğin Nurhan, İrfan'la başörtüsü yasağını protesto eden eylemlerle ilgili girdiği bir diyalogda erkeklerin kadınların başörtülerini kendileri için bir araç haline getirdiğini belirtmektedir.

"Bu eylemler neye yarıyor?" diye sordu bir gün Nurhan.
Yine şaşırdım.
"Şimdi bu eylemleri yapmazsak, yarın asıl savaşı da yapamayız…" dedim.
"Ne savaşı? Yarın ne zaman? Bütün yaptığınız, tabiatınızı bozmak! Mücadele etmek bir sabit fikir oldu sizde. ***Bizim başörtüsü de olmasaydı, mücadelesizlikten kırılacaktınız*** *(Mızraksız İlmihal, 30-31).*

İrfan'a göre kadınların bu serzenişi pek de haksız değildir.

> ***Adeta can havliyle yapışmıştık başörtülerine kızların. Bayrak olmuşlardı, slogan olmuşlardı, sembol olmuşlardı; namusumuz, umudumuz, ebedi kurtuluş vesilemiz olmuşlardı.***
> *Her gün yeni kahramanlar çıkıyordu aramızdan.*
> *Bir sürü yazar, bir sürü dergi, bir sürü yeni yayınevi, altı çizilecek yeni cümleler (Mızraksız İlmihal, 17).*

Bu satırların hem geçmişte İslami hareket içerisinde bedenle ilgili görüşlerin anlaşılması açısından hem de romanın yazıldığı 1990'lı yıllar açısından anlamları var. Özellikle 1980'li yıllarda İslami hareketten kadınların üniversitelerde sık sık boy göstermesiyle oluşan yeni durumun bedene yaklaşımda bir değişimi işaret ettiği daha önce belirtilmişti. Üniversite sıralarında çıkan tartışmalar bedene ilişkin yaklaşımları 'deneyim' boyutundan 'tartışma' boyutuna taşımıştı. Yani İslami hareket açısından bedene bakışın sadece kendilerinin belirlediği saiklerle değil başkalarının belirlediği kurallarla da belirlenmekte olduğu bir döneme girilmişti. Bu nedenle kadınların bedenleri hem kendileri hem de erkekler için birer sembol olma vazifesi görmeye başlamış ve bedene ilişkin deneyimler yerini bedene ilişkin tartışmalara bırakmıştı. Ancak bütün bunların erkek bir kahramanca dile getirildiği görülmemişti bu romana kadar. İrfan'ın sözleri bu nedenle önemlidir. Örtünün umut olması, slogan ya da sembol olması onu açık biçimde bedene ilişkin bir deneyim olmaktan, bir başka deyişle daha önceki dönemlerdeki romanlarda görülen beden benlik ilişkisini kuran *dini habitus*'u üretebilecek bir bedenselleşmiş özne olmaktan alı koymaktadır. İrfan'ın sözleri 80'lerdeki durumun beden ile özneyi birbirinden ayırdığını göstermektedir; ancak yeni eleştirel pozisyonu da beden ile özneyi birbirinden ayrı konumlandırmaktadır.

4.4.2. Eleştirel Söylemin Bedensel Boyutu

4.4.2.1. Kadının Bedeni

'Bir gövdenin kaldırabileceğinden daha çok anlam yükleniyor.'

Geçmişe yönelik hesaplaşmacı ya da eleştirel söylemin önemli dayanaklarından birisi geçmişte bedenin her şeyin ölçütü olarak görüldüğü yönündeki düşüncelerdir. Bu büyük oranda bir önceki başlıkta dile getirilen bedenin simgeselleşerek bir mücadele aracı haline gelmesiyle ilişkilidir. Örtü, sakal, cübbe

gibi kılık ve kıyafetlerin tek giyilme sebebinin bir şeyi inkâr ya da reddetmek ya da başka bir şeyi kabul etmek anlamına geldiği bir dönem olarak görülmektedir geçmiş dönem. *Halkaların Ezgisi* romanında ise bu durum o dönemin bir meselesi olarak görülmemekte daha Cumhuriyet'in ilk yılları ile başlayıp devam eden bir mücadelenin kalıcı izleri olarak değerlendirilmektedir. Nisa'nın ulaştığı sonuç da az önce belirtilen *Mızraksız İlmihal* romanının kahramanlarının ulaştığı sonuçtan pek farklı değildir.

> *Biz mesela, bütün 'ben'lerin toplamından oluştuğunu varsaydığımız ve her 'biz' dediğimizde bir 'ben'i anlattığımız BİZ?... Red ve inkârın dilini kullanarak mı örtündük? Kocaman bir hayır mıydı örtünmelerimiz? Giysinin kışkırtıcı olduğunu, gizleyici olduğunu, iletici olduğunu, gösteren olduğunu, bir gösteri merkezi olduğunu biliyorduk. Giysileri ve gövdeleri üzerinde bu kadar tasarruf edilen, bu yüzden insanların asıldığı, zulme uğradığı bir kültürün ve geleneğin çocukları olarak giysilerimizle bir şeyler anlatmaya çalışmamız son derece olağandı. Yani böyle davranmayı açık-örtük iktidardan öğrendik. Bu topraklar üzerinde yaşayan bütün insanlar…(Halkaların Ezgisi, 82).*

Dahası, Nisa'ya göre bedene böyle kaldırabileceğinden fazla anlamlar yüklemek, belli beden formlarını iyi, diğerlerini ise kötü kabul etmek konuşma alanlarını kapatmakta ve başkalarıyla bir arada olma imkânlarını yok etmektedir. Beden en önemli referans noktası olarak görüldüğü için kişilerle herhangi bir konuşma ya da tartışma yapmadan görünüşlerine göre haklarında karar verilebilmektedir.

> *Öyle olsun istemesek de* ***biricik referansımız örtü, sakal, cübbe, asa, takke, gül suyu, esans oldu.***
> *Bireyin gövdesine sahip çıkması, gövdesi üzerindeki tasarruf hakkının kime ait olduğunu hatırlatması açısından kullanılan göstergeler son derece önemli belki de…*
> *Gövde üzerindeki kirlenmeden bu şekilde biraz olsun kurtulabiliriz diye düşünmek mümkün görünüyor.*
> *Ama öyle olmuyor.*
> *Temizlemeye çalışırken başka taraflarımız kirleniyor.*
> *Öyle oluyor.*
> ***Gövdeler kendi başına bir anlatım biçimine dönüşüyor.***
> ***Bir gövdenin kaldırabileceğinden daha çok ANLAM yükleniyor.***
> *Dile hiç ihtiyaç kalmıyor.*
> *Bütün sakallılar iyi,*
> *Bütün örtülüler ahlaklı,*

Dini bütün oluyor…
Alnının kaç kez yere değdiği,
Nerelerde onurunu koruyabildiği,
Nerelerde onursuzlaştığı
SORULMUYOR (Halkaların Ezgisi, 82-83).

Sadece İslami hareketten gelenler için değil farklı kesimlerden kimselerin geçmiş yaşantısında kendisine bakışına karşı da eleştirel bir tutum sergilemektedir Nisa. Bu eleştirel bakışın sebebi sadece dış görünüşünden dolayı kendisine yüklenen anlam ve biçilen rolle ilgili değil aynı zamanda örtülü bir kadından beklenecek bedensel pratiklerin de kendisi üzerindeki olumsuz etkisinden dolayıdır. Nisa örtülü olmayı ağır bir 'sorumluluk' olarak görenlere karşı eleştirel bir duruş sergilemektedir. Örtülü olmanın bazı davranışlar için (örneğin sigara içmek için) engel olarak görünmesi geçmiş dönem romanlarında kadın kahramanlar tarafından hararetle savunulan bir durumken, Nisa'nın bakış açısına göre 'sıradan insanın' davranışlarını kendisinin gerçekleştirmesinin önünde örtülü olmak bir engel haline gelmiştir/getirilmiştir.

Bana bakılırken aslında adı, sanı, aklı, yaşı, başı, kocası, çocuğu olan bir şeye bakılmıyor. ***Başörtülü bir kadından beklenen davranış biçimlerini göstermek zorundasın.*** *Sigara içerek Müslümanlığına halel getirmemelisin. Söz düşürmemelisin. Açık vermemelisin. İbadetin açık, kabahatin gizli olmalı. İçeceksen o zıkkımı, git evinde iç. Ulu orta dolaşma sokaklarda. Şimdi dostlarına parkta bir kadın gördüklerini 'ay şekerim hiç sorma' şaşkınlığıyla anlatacaklar. Parkta bir kadın, sıkma başlı bir kadın sigara içiyordu diyecekler. Hem de dumanını burnundan çıkarıyordu. Bu nasıl Müslümanlık böyle diyecekler. Örtünü hoş görecekler, içindekini hor görecekler. Örtünün en derin kıvrımlarına gizlensen de gelip seni bulacaklar.* ***Büyük bir iddiayı taşıdığını hep hatırlatacaklar.*** *Seni, bir kez daha hoşlanmasalar da kutsal yapacaklar. İnsanların o ya hep ya hiç mantığına bir türlü uymayacaksın (Halkaların Ezgisi, 95).*

Nisa'nın gözünde büyük iddiaların taşıyıcısı olan bedenler kadın kimliğini perdeleyen hatta yok eden beden biçimleridir. Eski beden anlayışı cinsiyetsizleşme üzerine kuruludur ona göre. Bu beden *yabanıl, buruk, çiğ beyaz bir gövde. Belki yıllardır onun adına hiç kaygı duymadığı, hatta kıskanmadığı, sakınmadığı… Bir çeşit erkeksileşen, bir çeşit cinsiyetsizleşen bir gövde (s.184)* olarak tanımlanmaktadır. Ancak gövdenin sahibinden başka bir kişinin, başka bir kurumun,

ideolojinin heveslerini, istek ve amaçlarını seslendirdiği müddetçe bir işe yarar görünmektedir. Nisa ise geçmiş dönem için tanımladığı bu duruma isyan etmektedir: *Giysilerin kışkırtıcılığına inanmıyorum. Onların bir şey taşıyabileceğine inanmıyorum. Bunların hepsi yalan! Jestlere, selamlaşma biçimlerine inanmıyorum (s. 166).* Nisa'nın tek isyan ettiği nokta bedenin bir işaret olması ya da sürekli özel anlamlara gelmesi değildir. O, aynı zamanda bir önceki dönem romanlar bahsinde sıklıkla vurgulanan örtünün performatif olarak tabir edilen niteliğini de reddetmektedir.

> *İnsanın kendini nasıl hissettiğinden önce başkalarınca nasıl göründüğünün daha önemli olduğu, inancın mutlak olarak tescil edilmesinin gerektiği dönemde bana hep, bir tarafım eksikmiş gibi bakılıyordu. Çünkü Kur'an kadınlara hitaben "Örtünün" diyordu. Zaten bunu yapınca her ameli yerine getiriyormuşsunuz gibi davranılıyordu.*
>
> *Zamanla buna da inanılıyordu.*
>
> *Kadınlar için ölçüt "La ilahe illallah" dedikten sonra Saman Pazarı'ndan satın alınan örtülerdi. Asker yeşili, bozkır rengi pardösülerdi. Genç kızlar hayallerini süsleyen Zetina dikiş makinelerini, kırmızı panjurlu evlerini, beyaz atlı prenslerini, üniversitelerin Arabistan çöllerinden, eski zamanlardan, bu toplumsalın dışından geldiğini zannettikleri düşsel sevgililer için bir çırpıda gözden çıkardılar. Düşlerine ulaşmaktansa düş olmayı yeğleyip erkeklerin zihinlerine, hayallerine teslim oldular. Erkeklerin düşü oldular. Orada üzerlerine yeni libaslar giydirildi.* ***Yeni alışkanlıklar, davranış biçimleri biçildi.*** *Başka bir hissedişti bu. Bulucinlerin, hafta sonu giysilerinin, gece kıyafetlerinin, uzun dar eteklerin, dantelli gömleklerin içine girdiğinizde takındığınız eda, adımlarınızdaki rahatlık ya da ölçülülük, başınızı ve ellerinizi kullanış biçiminiz artık işinize yaramazdı.* ***Yeni giyinme tarzı kurallarını da taşıyordu zaten. Sakınma yeni tarzın biricik kuralıydı. Pardösünün sarmaladığı beden insana bir belinin, omuzlarının ve bacaklarının olduğunu unutturdu. Yürümeseniz de olurdu o yürürdü. Çeneyi ve alnı kuşatan örtü omuzların üzerine salındığında yapmanız gereken, rüzgâra ve başın ağır aksak devinimlerine göre dalgalanan ya da gevşeyen örtüyü buna çok önem verdiğinizi hissettirerek düzeltmekti*** *(Halkaların Ezgisi, 39-40).*

Aslında burada eleştirel bir gözle aktarılmış olsa da önceki dönem romanlarında (1970 ve 1980'lerde) örtüye verilmek istenen anlam tam da budur. Örtünme eyleminin maddi yanıyla onun bilişsel boyutu bedenlerde tecessüm ederek bedenselleşmiş özne ortaya çıkacaktır. Bu öznenin temel özelliği inancıyla amel etmek, bedeninin içiyle dışını İslam'ın emirleri doğrultusunda bir kılmaktır. Bu

satırlarda bedensel görünüm ve pratiklerin bir bilinç oluşturma kapasitesini görebiliyoruz. Ancak bu paragrafı iki dönem arasında kırılma noktası yapan bir yanı var. Önceki romanlar için bu paragraf olumlu anlamlar taşır. Hatta o romanlarda tesettürden beklenen işlev budur. İnanç ve ameli birleştirmek olarak görülür bu durum o romanlarda. Bu romanlarda bedenin örtünmesinin kendiliğinden sakınma bilincini oluşturması olumlanan bir durumdur. Oysa yukarıda görüldüğü gibi Halime Toros için bu durum kadını silikleştiriyor, onu örtüye indirgiyor. İlk dönem romanlarında bu durum inancın bir gereği, İslam'ın emri olarak duyurulurken, *Halkaların Ezgisi* romanı daha çok erkeğin emri olarak yansıtılıyor.

Kitabın yazarı Halime Toros'un, bu satırları yazarken Pierre Bourdieu'den etkilenmiş olduğu rahatlıkla görülebiliyor; zira romanının bir bölümünün başlangıcını (s.22) Bourdieu'den aldığı bir cümleyle yapıyor. Yukarıdaki paragraf da *Eril Tahakküm* kitabında Bourdieu'nün düşüncelerine çok yakınlık gösteriyor (Bkz. Bourdieu 2014: 37, 38, 42). Bourdieucü bu yaklaşım açık biçimde bu dünyanın erkek egemen maddi şartlarının koşullandırdığı bir bedenselleşmiş özneyi aktarıyor. Oysa ilk dönem romanları için aynı paragraf birkaç rötuşla *dini habitus*'un ürettiği bedenselleşmiş özneyi ifade etmekteydi. Ancak yeni kimliğin küçük bir resmini sunan yazar, kadın-erkek ilişkisini fıkıh kitaplarından çok Bourdieu'den okumayı tercih etmiş görünmektedir. 1990'ların kendinden önceki dönemden ayıran önemli noktalardan birisi burasıdır.

4.4.2.2. Erkeğin Bedeni

'İçimde denetlenemez bir arzu, bir sıcaklık…'

Beden konusunun üzerinde *Halkaların Ezgisi* romanı kadar durmasa da *Yağmurdan Sonra* romanının erkek kahramanı Murat'ın deneyimleri bedene ilişkin değişimlerin erkekler açısından nasıl vücut bulduğunu anlamaya yardımcı olabilir.

Yağmurdan Sonra romanının kahramanı Murat'ın sosyal hayatta canlı biçimde varlık gösterdiği söylenemez. Ancak önceki dönem romanlarında erkekler için çizilen nefsine hâkim, bedensel uyarımlara, hazlara prim vermeyen Müslüman erkek profilinin gösterdiği değişimi görmek için önemli bir kişidir. Murat evli bir erkektir. Eşi Rana, örtülü bir 'ev hanımı'dır. Murat ise kırtasiye işiyle uğraşmaktadır.

Murat eşini sevmemekte hatta zaman zaman boşanmayı düşünmektedir. Onun ilgisi daha çok dışarıdaki kadınlaradır. Örneğin babasının üvey kızı Hülya'ya yakın bir ilgi duymaktadır. Neredeyse ilk karşılaşmalarında vurulmuştur ona: *Tam kapıyı açmış çıkıyordu ki, sarı perçemlerini alnına düşürmüş bir kız… Şaşırmış, irkilmiş bir hali vardı. Ürkek, tanımaya çalışan gözlerle bakıyordu. Murat da şaşırmıştı (s.12).* Yine bir kafede tanıştığı Müge'yle ilgilenmektedir. Onları dikkat çekici bulmakta kimi zaman aklından çıkaramadığını belirtmektedir. Sadece bu ikisi değil dükkânına gelen diğerleri de dikkatini çekmektedir:

> *Müge'ye baktı Murat. Sabahları televizyonda gördüğü VJ kıza ne kadar benziyor. Güzel kız. Güzel değil de dikkat çekici. Son on yıldır gördüğü, rastladığı bütün kızlar dikkat çekici geliyordu Murat'a. Nasıl da doğal ve rahatlar. Hele o dükkâna alışverişe gelen Cerrahpaşalı kızlar… Onları karşısında gördüğünde her defasında aklı karışıyor, eli ayağı birbirine dolaşıyordu. Ya o merdivenlerde karşılaştığı sarı perçemli kız? Öyle içten öyle yumuşacık gülmüştü ki… Yaşlılık kompleksi dedikleri bu mu yoksa? (Yağmurdan Sonra, 50).*

Romanın farklı bölümlerinde Murat Hülya'ya karşı duygularını dile getirmektedir. Babasının üvey kızı olmasına rağmen onu bir yakını, akrabası ya da kardeşi olarak görmekten ziyade bir karşı cins olarak görmektedir.

> *Hiç konuşmadan indiler merdivenlerden. Yağmur kesilmişti. Murat, gözucuyla Hülya'yı süzüyordu yürürlerken. Değişik bir havası vardı. **Çalımı mı**? Kolay kız havası belki de. **Çekici**. İnsanda "**asılayım şuna**" duygusu uyandırıyor (Yağmurdan Sonra, 70).*

> *İlk kez sahiplenme duygusuyla baktı Murat. Gülüyordu kız. Hep güler mi bu böyle? Sonra elini uzattı. Tokalaştılar. Bu bakış, bu gülüş… Murat, uzun süre kopamadı Hülya'dan. İçinde ılık ılık bir şeylerin yürüdüğünü hissetti. Kız dönüp uzaklaşıncaya kadar da baktı arkasından (Yağmurdan Sonra, 72).*

> *Murat dönüp ilk kez dikkatli baktı Hülya'ya. Bugün bir değişiklik var bunda. Saçlarını arkaya toplamış, göz kapaklarının üzerinde hafif bir mavilik. Gözlerini kırptıkça tatlı tatlı uçuşuyor. Alnı ortaya çıkınca skandinavlara benzemiş. İsveçli, Norveçli gibi (Yağmurdan Sonra, 114).*

> *Ama Hülya, o gün… Ne zaman? Hatırlamıyorum. O gün elini uzatıp, gözlerinin derinliklerine baktığında, **içimde denetlenemez bir arzu, bir sıcaklık, nasıl derler bir hoşluk**… (Yağmurdan Sonra, 156).*

Kekeç'in romanındaki bu paragraflar aslında bedenle ilgili üç temel boyutta

da (iç beden-dış beden-politik beden) önemli verileri barındırıyor. Birincisi Murat artık bir önceki dönemde görülen iç bedenine hâkim olan erkek manzarasının uzağındadır. Karşılaştığı hemen her genç kadın (Hülya, Müge, Cerrahpaşalı kızlar) onda çeşitli dürtülerin harekete geçmesine sebep olmaktadır, burada nefsiyle mücadele etmek gibi bir derdi yoktur. Bunu salık veren geçmişiyle de bir diyalog içindedir. Murat kendisini çeşitli sınırlarla mukayyet kılan bütün bağlardan da özgür olmayı düşünmektedir. Hülya'ya duyduğu ilgi için kendi iç konuşmalarından sunulmuş şu kesit durumu ortaya koymaktadır:

> *Murat telefonu kapatıp kulübeden çıktığında, yaptığı işin ne kadar gereksiz olduğunu düşündü. Ama olmuştu bir defa. İnsan duygularını denetleyemiyor her zaman. Hülya da benim zayıf tarafım. Onu seviyorum. Tek taraflı bir sevmek de olsa bu bana güç veriyor. Hayatımı anlamlandırıyor. Belki tehlikeli bir yakınlaşma; ahlak dışı örf dışı bir bağlanma biçimi ama…* ***Yasaların bağlayıcılığı, ahlak, örf, gelenek… Umurumda değil bütün bunlar… Bu da benim hayatımın, yıllardır biriktirdiklerimin, kurmaya çalıştığım düzenin inkârı olsun…*** *(Yağmurdan Sonra, 130).*

Dış beden açısından ise güzellik yerini dikkat çekiciliğe bırakmıştır. Güzellik gibi maddi boyutundan çok manevi anlamı öne çıkartılabilecek bir kavram yerine 'dikkat çekici' gibi romanda bedenin maddi yönüne vurgu yapan bir kavramı tercih etmektedir. Burada karşılaştırma yapmak açısından *Huzur Sokağı* romanında Bilal'in Feyza'yı ilk gördüğünde yaptığı değerlendirmeler hatırlanabilir. Feyza dikkat çekici değildir, güzeldir. Bu güzellik ise her anlamdadır. Yalnızca bedenini değil kalbini de işaret eder. Üçüncü olarak ise Murat kadınlara karşı daha önce görülen 'bacı' yaklaşımını terk etmiş görünmektedir. Kadın onun için artık yan yana mücadele verdiği dava arkadaşı değil karşısına alıp yüzüne baktığı karşı cinstir. Cemaatte şekillenen politik beden bir anlamda iç ve dış bedende ve bedene bakışta yaşanan dönüşüm sonucu tehlikededir. Burada hemen eklenmesi gereken Murat'ın karısı Rana ile kurduğu ilişki biçimidir. Rana aslında ilk dönem romanlarında anlatılan temel iyi ölçüleri taşır nitelikte bir kadındır. Hem eş hem de bir dava arkadaşıdır. Ancak roman boyunca Murat ona cemaatin ilişkileri nispetinde bir bakıştan uzaktır. Yani eşiyle dayanışma gösterecek bir pozisyonda değildir. İkincisi, eşi onun için ne güzel ne de dikkat çekicidir.

4.4.3. İslami Toplumsal Beden (Body Politic) *Versus* 'Müslüman Bedeni'

'*Bu bizde bir kekremsilik var.*'

70'li ve 80'li yılları konu alan romanlarda beden temelinde kurulmuş bir *body politic* (toplumsal beden) anlayışının söz konusu olduğu vurgulanmıştı. Bu kimi zaman bedensel niteliklerin benzerlik gösterdiği daha doğru bir deyişle bedenselleşmiş öznelerden kurulu bir birlikteliğe işaret ediyor kimi zaman da *Huzur Sokağı*'nda olduğu gibi mekânsal olarak da diğerlerinden ayrılmış bir kolektiviteyi gösteriyordu. Bu durum bir yandan insanlara İslami konularda birbirlerini simetrik biçimde gözeten ve hal ve hareketlerinde 'doğruyu' salık veren bir yapıya yol açıyor ama öbür yandan da diğerleriyle ilişki kurmada önemli sınırlar getiriyor ve ayrımlar gitgide derinleşebiliyordu. Sennet'in deyimiyle bir tür 'mahrem cemaat' tablosu ortaya çıkabilmekteydi.

Özeleştiri romanlarında bu cemaatçi söylem terk edilmiştir hatta kıyasıya eleştirilmektedir. *Yağmurdan Sonra* romanının kahramanı Murat bu türden ilişkiler geliştirebileceği kimseleri neredeyse hiç sevmemektedir. Karısından oldukça uzaktır, yıllardır soğuk ilişkiler yürüttüğü babasını ziyaretlerini ancak hastalığında sıklaştırmıştır. Üstelik ona baba diye değil kendi içsel konuşmalarında 'Cengiz Bey' diye hitap etmektedir. Bacanağından ise her fırsatta kurtulmaya çalışmakta, o geldiğinde mümkün olduğu kadar dükkânda olmamaya çalışmaktadır. Bu durumun aksine Murat, Hülya ve Müge gibi bir önceki dönem romanlarında 'öteki' tarafta bulunan ve pek de İslami bir yaşamı benimsememiş 'karşı cinse' yakınlık duyar. Sadece karşı tarafa yakınlık duymakla kalmaz aynı zamanda geçmişte oluşan 'Biz' fikrine de mesafelidir. Bacanağının bir keresinde 'Sizinkiler [RP] iktidara gelince' diye başlayan cümlesini 'Nereden bizimkiler oluyor?' diye cevaplamıştır.

Başkalarının hep kötü olduğunun düşünüldüğü geçmiş dönem burada da eleştirilerin odağındadır. Oysa bu yeni roman kahramanlarına göre başkaları ile bir arada yaşayabilmek önemli bir değer olarak sunulmakta hatta kimi zaman onlarla empati yapılabilmektedir. Hidayet romanlarında sıkça dillendirilen bir tehdit ve tehlike olan Komünizm ve Sosyalizm bir tehlike değildir bu romanlarda. Tıpkı İslamcıların mücadelesi gibi bir mücadele olarak değerlendirilir. Onlar da İslamcılar gibi üniversitelerde çeşitli acılara maruz kalmaktadır (Erkol ve Çalışkan, 2016: 35-

36). Başka bir örnek Emine Şenlikoğlu'nun değişen tavrıdır. Şenlikoğlu önceleri kadınların çalışmasına karşı çıksa da *Kadınları Kadınlar da Eziyor* romanında çalışan kadınları anlatır. Burada bir Müslüman kadının bir erkekle bir olup başka bir Müslüman kadına kötülük yapması anlatılır. Kötü sadece ötekilerden değil bizden de çıkabilir anlayışını (Şişman, 2004: 96) düşüncesi ağır basar bu romanda. Dolayısıyla birbirlerini suçlayan iki tarafın olduğu ve mücadeleci bir dilin kullanıldığı geçmiş dönem mücadelenin her iki tarafı açısından da eleştirilmektedir.

> *Biz işte, birbirimizi anlamayacak ve yer yüzünde ömrümüz karşılaşmamaya çalışarak geçecekti.*
> *Ama böyle de olmazdı.*
> *Aynı topraklar üzerinde yaşıyor, aynı türküleri seviyor ve aynı şeylere kızıyorsak çoğunluk, karşılaşacaktık.*
> *Akıl almaz kazalarda beraber ölecektik.*
> *Meydanlarda dayak yiyecek, medyada teşhir edilecektik.*
> *……..*
> *[Oysa] kara cahil imajının böyle pervasızca salonlara girip, yanı başlarındaki koltuklara kurulmasından tedirginlik duyuyorlar. Biz orada ne geziyoruz? Niye zihinlerde durduğumuz gibi durmuyoruz. Niçin ortalıklarda dolaşıyoruz. Bütün genç kız yüzlerinde ablam… Bütün yaşlı kadınlarda o ince gerdanlığıyla parklarda dolaşan kamu suratlı geçkin kadın… Erkek yüzlerinde devlet daireleri, köşe yazıları, beyaz suratlı akademisyenler… (Halkaların Ezgisi, 70-71).*

Geçmiş dönemde önemle üzerinde durulan 'Biz' duygusu bu duyguya duyulan bir şüpheyle yer değiştirmiş görünmektedir. Özellikle kadınların kendilerini yalnız hissettiği sahnelere daha çok şahit olmaktayız. Kadınların, erkekler tarafından yalnız bırakıldığı romanlarda en sık tekrarlanan cümlelerden birisidir. Önce dava arkadaşı olarak başlayan ve sıkı bir birliktelik bilincine dayanan ilişki kadınların erkeklere ilişkin kendilerini kullandıkları yönündeki şüphelerin artmasıyla sekteye uğramıştır. Artık kadınlar ne erkeklere ne de hep vurgulanan 'Biz'e güvenmektedir. *Halkaların Ezgisi* ve *Mızraksız İlmihal* romanının kadın kahramanlarının değerlendirmeleri bu durumu iyi örneklendirmektedir.

> *Kortej o kadar uzundu ki geçmek bilmiyordu. Otobüs gelmek bilmiyordu.* ***Görünürlüğümle kendimi o kadar açıkta, o kadar savunmasız hissediyordum ki****… Şu koskoca yeryüzünde sanki bir tek kortej, durakta bekleyen insanlar ve ben vardım****. Sanki tek başına temsil ediyordum her şeyi. Bütün "suç"u tek başıma taşıyordum.*** *Müslümanlar yer yarılıp da içine girmişlerdi. Ya da*

gizlenmişlerdi. ***Her yerde olduğu gibi burada da BİZ bir saymacadan ibaretti.***
BİZ, dilde yaşayan bir aidiyet ve sahiplenişti.
Konuşurken bir kullanım değeri taşıyan BİZ, sokakta öylesine yalnız kalakalmaktan başka bir şey değildi. (Halkaların Ezgisi, 50).

İnsanın insanı yargılaması, birbirini karalaması çok kolay. Dışlamak insanın tabiatında var herhalde. Bugün kendilerinde insanları yargılama yetkisini bulanlar, kibir denilen şeytandan soyutlanmışlar; biraz da kendi kusurlarını görme zahmetine katlansınlar.
Bakıyorum da maalesef cemaatleşme amaç olmuş.
Beni bugün cemaatten (evlerden) atma yetkisini bulan insanlar, (ki zaten kalmayı düşünmüyordum ve ne kadar doğru düşünmeye başladığını da ispatlandı) İslamiyet'ten de atsınlar bakalım!
……
Sizin için bir tek insanın ne önemi var değil mi?
Önemli olan hizmet, önemli olan cemaatin şahs-ı manevisi! Bu şahs-ı manevi dediğiniz şey ne kadar da acımasız? Hata mı yaptın, kusurların mı var? Allah affeder; hizmet affetmez değil mi? *(Mızraksız İlmihal, 58).*

Toplumsal anlamda bir yere (grup, cemaat vb.) bağlı olabilse de Müslüman aynı zamanda yalnız yaşayabileceğine de inanmaktadır artık. Aidiyet bağlarının çok daha gevşek olduğu bir döneme geçilmiştir, ilk dönem romanlarının kardeşlik hukukuna dayalı ilişkilerinden kopulmuştur. Tefessüh etmiş cemiyetten iğrenerek güvenli bir limana sığınmaktansa, bizatihi kendisi bu cemiyetin temellendirdiği gevşek bağlarla örülü bir ilişkiye girmeyi arzulamaktadır. Artık topluma daha çok inanan bir kimlik yapısı vardır. Cihan Aktaş'ın (2014: 68) belirttiği gibi 80'lerde Hanefi fıkhının bir kadının yalnız başına 1990 kilometreden fazla yol gitmesine izin vermediği kabulüyle hareket eden bir yaklaşımdan artık bunun mümkün olduğu bir yaklaşıma geçilmiştir. Hep gelenek ve kurumlarla örülü ideal bir yaşam sürmekten vazgeçilmiştir. Davaya adanmak eskisi kadar revaçta değildir. Sıradan bir birey olmak arzulanmaktadır. Bunun önündeki en büyük engel olarak ise 'geçmişin büyük anlatısı' görülmektedir.

Herkes bize bakıyor. Herkes bizi konuşuyor. Gazetelerin objektifleri, o iğrenç bir şekilde sübjektif olan objektif üzerimize çevrili! Başörtülerimiz; iktidarın, muhalefetin, basının, solcunun, sağcının, burjuvanın, işçinin, köylünün, memurun, amirin; hepsinin dikkatle baktığı bir şey oldu. İnsanlar bizi anlatıyor, militanlar bizi bayrak yapmış, ağabeyler, ablalar bize kader çiziyor. ***Stratejilerin, taktiklerin, komploların, amacı ya da nesnesi olduk! Gerçek olamaz bütün bunlar! Sıradan bir insanım ben!*** *(Mızraksız İlmihal, 43).*

Toplumun hatalarını, hurafelerini tespit etmek; çağımızın insanla Tanrı arasına giren putlarını, kötülüklerini araştırmak türünden uyanık durma, göz açık olma, bilinçli bakma çabaları beni kendime karşı körleştirdi. ***Kendimin körü oldum.*** *(Mızraksız İlmihal, 103).*

"Diyorum ya adam olamazsın!" Ne yapalım, olamadım. Olmayacağım da. Ben de herkes gibi hepiniz gibi, zaaflarıyla öfkeleriyle malul bir kulum. ***Ama, hiç değilse, birey olduğumun farkındayım. Birey olamamış, dahası birey olmanın problematiğiyle tanışmamış ve galiba bundan sonra da tanışmayacak olan sizler düşünün…*** *(Yağmurdan Sonra, 41).*

Nitekim *Yağmurdan Sonra* romanının yazarı Ahmet Kekeç, romanın kahramanı Murat'ı bir yazısında tarif ederken onu sıradan insanın bütün kusurlarıyla malul birisi olarak tarif etmeyi tercih ediyor. Murat ideali değil sıradanı temsil etmektedir.

Önyargılı biri Murat... İçten pazarlıklı, rahatsız, kuşkucu... Kendisiyle ve çevresiyle ilgili sorunlarını çözememiş; daha doğrusu "hayatın üstesinden" gelememiş. Sürekli bir gerilimi taşıyor. Belki de içinde bulunduğu halet böyle davranmasını gerektiriyor. Bütün gelecek telakkisi altüst olmuş, siyasal ve çevresel koşulların ağır baskısı altında bunalmış. Kurtulmaya çabalıyor. Ama kurtuluşun ondan uzak olduğunun farkında bile değil. Hayatı hep yenilgilerle, düş kırıklıklarıyla geçmiş. Mutsuz. İnsanları anlamıyor. Anlamaya çabalamıyor. Çokça septik. Anlasa, kurtulacak belki de (Kekeç, 2000).

Mızraksız İlmihal romanında iki kahraman İrfan ve Nurhan artık idealin peşinden koşmaktan yorulduklarını çeşitli defalar belirtirler. Artık gerçeğe, bugüne dâhil olma, onu kabullenme zamanının geldiğine inanmaktadırlar. Onlar da bir tür 'sıradanlaşma' peşindedir. Dava uğruna değil birbirleri için yaşamaları gerektiğine inanmaktadır Nurhan. Bu nedenle günün gerçeğini vurgulamaktadır. *Nerede oturacağız? Ev kiralarından haberin var mı?* (s. 81) soruları gerçeğin ideale feda edilmemek istendiğini göstermektedir. Bu gerçeğe, Nurhan'ın günlükleri eline geçtikten kısa bir süre sonra İrfan da buna razı olmuştur. Çünkü günlüklerde yazılanlar İrfan'ı bir iç muhasebeye itmiştir ve Nurhan'ın söylediklerinde haklı olduğunu düşünmektedir. O da tıpkı Murat gibi tercihini dava adamı olmaktan değil sıradan birey olmaktan yana kullanmıştır.

Ben konuşmak değil, göstermek, üzerimde görmek istiyorum. Benim olduğuna benden menkul olduğuna emin olmak istiyorum.
Taktikler, stratejiler, reçeteler icat etmekten bıktım, keşfetmek istiyorum. TANRI

DEĞİLİM BEN!...
İcatlara uymak kimseyi kendime itaat ettirmek istemiyorum.
Üstelik galiba korkağım ben…
Öğrendiklerim bana sadece acı verdi. Ben de acı çektirdim. Ne deve ne kuş olan bir devekuşu gibi, kafamı metotlara, kurallara, reçetelere gömmekten bıktım. Ne istemem gerektiğini KEŞFETMEK istiyorum…
Belki o zaman ne istediğimi bilirim ve belki o zaman herkesin anladığı bir isteğim olur…
BU PARKAYI ÇIKARTMAK İSTİYORUM… (Mızraksız İlmihal, 149).

Bu yeni kimlik modern dünyanın insana verdiği adları reddederken ona karşı eleştirelliğini sürdürüyor ama aynı zamanda İslamcılığın tuttuğu çizgiyi yanlış bulup ona karşı da bir o kadar eleştirel durmaktadır. Bu şartlar altında kendini İslamcı değil fakat Müslüman olarak niteleyenleri ön plana çıkaran bu roman 'yeni' Müslüman kimliğin ipuçlarını verir: Moderniteye ve İslamcılığa karşı eleştirel duran bireysel bir Müslüman kimliği. Müslüman, insanların kendini (Siyasal) İslamcılardan ve modernlerden ayıran *bireysel kimliğin* adı haline gelmiştir.

'Bireysel Müslümanlık' (Çayır, 2008) olarak adlandırılan bu yeni durumda birey kendi bedeniyle baş başa kalmıştır. Ancak geçmişin bedenine 'sirayet etmiş' izleri de orada durmaktadır. Önceki dönem romanlarında bu sirayet etme övülerek anlatılan bir durumdur. Yani bedensel niteliklerin benliğin bir parçası olarak içselleştirilmesi, kaçınılması gereken değil ulaşılması gereken bir durum olarak arzu edilmekteydi. Oysa bu dönemde bedenin maddi boyutuyla bilişsel düzeyde kurulan ilişki tamamen reddedilmekte, bedenin maddi boyutu (dış görünüşü) sadece fiziksel alana ait bir durum olarak görülmektedir. *Halkaların Ezgisi* romanında Nisa'nın örtüsünü çıkarma kararını verdikten sonra yaşamaya başladıkları hem bedene yüklenen anlamlarla bir hesaplaşmayı hem de *eski habitus'un* yükünü sırtından atma çabasını göstermektedir.

Açılmış bir yaraya benzeyen boynumu artık fular olarak kullanacağım örtüyle kapatıp sınırın ötesine geçiyorum. Birkaç adımdan sonra kendiliğinden çözülmesi onun, bir tür direnişi olamaz! Saçma bu! Onun bir belleği olamaz! Olsa olsa benim beceriksizliğim… Yeniden bir daha örtü olmaklıktan çıkarıyorum. Eğer varsa bir direnişi, kırmak üzere, kocaman bir düğüm atıyorum. Boğazımı kavradığını, dişlerini geçirdiğini o minik morluğa ve tenimle didiştiğini… Nefesimi kestiğini…

Avucumda hiddetle sıkıp cebime basıyorum.

Herkes sana bak(m)ıyor. Bu hafiflik duygusu, bu çıplaklık hissi seni yanıltmasın. Adımların… Başını tutuşun… Gözlerindeki anlam… Gölgen sonra, kaldırımlara düşen gölgen, öyle tuhaf… Parmakların… Rüzgar saçlarını karıştırıyor. Şimdi ellerini yıllar öncesinin jestleriyle kullanabilir misin? Dene bakalım.

*Olmuyor. **Her şeyi yeni baştan öğrenmek gerekecek.** Genç kız kayıtsızlığını, saçımı geriye atışları, çevik yürüyüşleri bu gövdenin üstlenemeyeceğini biliyorum. Nicedir güneş görmemiş, nicedir rüzgar değmemiş saçlarım ne yapacaklarını bilmez bir halde sağa sola savruluyorlar. Vitrinlere bakmaktan çekiniyorum. Baktığımda gördüğüm ben olmayacağım (Halkaların Ezgisi, 54-55).*

*Tahsin yüzüne bakmıyor kadının. Hiç bakmıyor. Başını yıkıntılara gömüyor. Kadın işine gidemiyor. Ne şaşırmaları kaldıracak ne de soruları cevaplayacak gücü var. Kendisini bu kadar tanınmaz kılan, erkeği bu kadar ağlatan yeni çehresinin nasıl bir şeye benzediğini görmek üzere aynanın karşısına geçiyor. O on yıl önce, 1980'li yıllarda terk ettiği genç kızın saçları gün yüzü görmemekten solmuş, seyrelmiş, ışıltısını yitirmiş. Göz kenarlarına yaşlılığın derin çizgilerine doğru mecrasını sürdürecek olan kırışıklıkların gölgeleri düşmüş. **Gözleri on yıllık bir saltanatın çöküşünün yılgınlığını taşıyor. Koca yalanın ve aldanışın izlerini… Çenesinin hemen altında, o gün boyu duran, o egemenliğini sürdüren minik çengelli iğnelerin oluşturduğu morluk, sanki on yılın sonunda takılan bir nişan gibi duruyor** (Halkaların Ezgisi, 57-58).*

1970 ve 1980 dönemi romanlarında erkeklerin kadın bedeni hakkında görüşleri dolaylı yollardan aktarılmaktaydı. Romanların erkek kahramanları ve yazarlarının kadın bedeni hakkında görüşleri onun nasıl olması gerektiği ile daha çok ilgiliydi. Bu tartışmalar da genellikle örtünme pratiği üzerinden yürütülmekteydi. Bu noktada kadın kahramanlar ya da yazarlardan pek ayrıldıkları görülmezdi. Örneğin *Yalnız Değilsiniz* (Üstün İnanç) romanında Murtaza Bey'in kadın bedenine ilişkin görüşleriyle *Huzur Sokağı* (Şule Yüksel Şenler) romanında Feyza'nın görüşleri arasında bir fark görmek pek mümkün değildi. Ancak aşağıda *Mızraksız İlmihal* romanında İrfan'ın evlenmeyi düşündüğü Nurhan'la ilgili kurduğu hayali önemli bir farklılaşmaya işaret etmektedir. İrfan'ın örtünme pratiği dışında bir kadının saçları hakkında yorum yapabiliyor olması, kadının bedenini sadece 'kadın bedeni' olarak algıladığını göstermektedir. Bütün toplumsallığından arınmış bütün 'yüce gayelerden' el çektirilmiş bir beden hayal etmektedir İrfan.

Saçlarını başının üzerine toplayacak.
Fışkırıp dökülen bir su gibi, durmadan ve bozulmadan etrafına dökülen pırıltılı

bir su gibi başının etrafına salınacak saçları.
Saçlarını yukarıya doğru tarayarak bağladığı için, kaşları uçlarından kalkık olacak.
Bu da yüzüne çocuksu, aynı zamanda hamarat bir hanım ifadesi verecek.
……..
Gözlerinde parıldayan, dudaklarının kenarına bir lale kıvrımı çizen bir gülümseme olacak bu. Dudaklarını birbirinden ayırmadan gülümseyecek.
Tıpkı az sonra açacak, ama hep öyle kalması arzulanacak bir nilüfer goncası gibi…
Çiçekli emprimeden bir elbise alacağım ona. Bir de mutlaka ipekli bir başörtüsü. O da çiçekli (Mızraksız İlmihal, 172).

Özeleştiri romanları 1980'li yıllardaki tavrın eleştirisi üzerine kuruludur; fakat 1970'li yıllardaki durumla ilişkisi daha kısıtlıdır. Özeleştiri romanları, 1980'li yılların romanlarında bedenin simge haline gelmesini eleştirir. Bu romanlar, bizim çalışmamız açısından o dönemde simgeselleşmenin nasıl başladığını anlamak için önemli ipuçları verir fakat bir yandan da 1970'li ve 1980'li yıllarda işlenen performatifliği de eleştirir. O zamanlar iştahla savunulan bedenselleşmiş bilince eleştiriler getirirler ve bedenin benlikle ve bilinçle ilişki kurularak ele alınmasını da yanlış bulurlar. Örtünmeye karşı değillerdir; ancak örtüye yüklenen bilinç inşa edici nitelikleri yanlış bulurlar. Bu romanlarda beden için önerilen temel yaklaşım onun bireysel bazda ele alınması yönündedir. Yani beden bireyin kişisel tercihleri doğrultusunda dekore edilebilen bir varlık olmalıdır. Bu romanların yansıttığı tipik yaklaşım beden ve benliğin birbirinden çok ayrı düşünülmesi gereken şeyler olduğudur. Önemli olan bedenin dışı değildir, önemli olan beynin içindekilerdir. Geri kalanın ise şekle ait olduğu düşüncesi hâkim olur. Daha önce şekle ait unsurlar öze ait unsurlarla birlikte düşünülürken artık şekil ve öz, iç ve dış, beden ve benlik birbiriyle ilgisi olmayan ayrı dünyalar olarak tasavvur edilir olmuştur.

1980'li yıllarda kamusal alanda özellikle de üniversitelerde yaşanan ve erkeklerin bedeninden çok, doğrudan kadın bedenini ilgilendiren uygulamalar, örtü meselesi, bunun her iki tarafın erkeklerinin elinde tartışılması, öz eleştiri romanlarını birinci dereceden etkilemiş görünmektedir. Bu nedenle romanların kadın kahramanları ve kadın yazarlar artık kendi bedenlerini erkeklerin bir tartışma nesnesi olmaktan çıkarmak istediklerini belirtmektedirler. 1980'lerin sonlarında hem erkek hem de kadın yazarların ve roman kahramanlarının üzerinde onur bayrağı ya da

simge olması noktasında ittifak ettikleri örtüler 1990'larda rahatsızlık konusu haline gelmiştir. Örtü ne ilk dönem romanlarında anlatıldığı gibi giyildiğinde performatif nitelikler sergileyerek Müslüman kişilikler inşa edebilir ne de 1980'lerde olduğu gibi bir davanın onuru ya da simgesidir artık. O artık kadının öz dünyasında kendi tercihleri doğrultusunda hayatında ne kadar yer kaplayabileceğini kendinin belirleyebileceği bir şeydir. Örneğin *Halkaların Ezgisi* romanında Nisa, başını açsa da namaz kılmaya kuran okumaya devam eder. Müslüman kimliği elden bırakmaz. Başörtüsü olmadan da İslami bir yaşam olabileceğini düşünür. Böylelikle hem başörtüsünü erkeklerin başını çektiği 'davaların' aracısı olmaktan kurtardığını hem de İslam'ı yaşamaya devam edebileceğini düşünür.

4.5. 2000'li Yıllarda İslami Romanlar: 28 Şubat Sancısında Bedenselleşmiş Öznenin Durumu

1990'lı yıllarda ortaya çıkan ve İslami çevreler açısından kısaca 'bireysel Müslümanlık' şeklinde tanımlanabilecek bir merhaleye ulaşan süreç 1997 yılında önemli bir imtihanla karşı karşıya gelmiştir. Bir önceki dönemde, demokratik kanalların kendinden önceki döneme göre nispeten daha açık olması ve aktif kullanımıyla kamusal alana talip olma yolunda ilerleyen İslamcılar için önemli bir dönemeç 28 Şubat olarak adlandırılan süreç olmuştur. Bu süreçte farklı kimliklerin siyasi taleplerinin farklı siyasi tercihlerle birlikte gün yüzüne çıktığı görülmüş ve bunun sonucunda değişim, merkezi aktörlerce hastalıklı bir durum olarak yorumlanmıştır. Askerler, sistemin merkezinde bulunan partilere göre bu farklı toplumsal ve siyasi taleplere karşı çok daha sert yanıt vermiştir (Bayramoğlu, 2001). 28 Şubat süreci 1990'lı yılların görece 'özgürlükçü' ortamından istifade eden bütün grupları tekrar eski konumlarına geri çekilmeye zorlamıştır. Süreçten etkilenen başkaca kesimler olmakla birlikte en önemlisinin İslamcılar olduğunu söylemek yanlış olmaz.

İslamcılar açısından bu süreç giriş bölümünde de vurgulandığı üzere kendi kimliklerini anti-seküler bir noktaya konumlandırırken başvurdukları en önemli dayanak noktası olan bedenler üzerinde işlemiştir. 28 Şubat süreciyle hedef alınan 'irtica' çeşitli sembollerle gayet başarılı biçimde somutlaştırılmıştır. Yeşil bayraklar,

çember sakallar ve özellikle ‘türban’ bu süreçte mücadeleyi meşrulaştıracak en önemli simgeler durumundadır. Bu nedenle kadınların ‘simgeselleştirilme’ yarışında diğerlerinden açık ara önde olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kadınlar, kimi zaman Fadime Şahin olayındaki gibi ‘aldatılmış, cahil ve dolayısıyla kurtarılması gereken bir varlık’, kimi zaman da Merve Kavakçı olayında olduğu gibi ‘rejimi yıkmaya kararlı sinsi bir düşman’ olarak temayüz etmişlerdir (Özipek, 2011: 641). 1980’lerin ortalarından başlayarak süregelen on yıllık süreç içerisinde örtü bir dini kıyafet olmaktan öte birçok anlama bürünmüştü ki bunların başında ulusal güvenlik meselesi haline gelmiş olması sayılabilir (Çınar, 2008). Kamusal alan ise Habermas’ın dediği gibi bütün tekil kimliklerin paranteze alınarak ortak iyiye ulaşılmak için bütün vatandaşların katılımıyla demokratik bir çaba gösterilen bir yer olmaktan ziyade iktidar ilişkileri üretebilen bir yapı halini almıştır (Çınar, 2005; 2008).

Resmi görüşün klasik kamusal alan tanımı büyük oranda kamusal kabul edilenlerin özel olanı sınırlamasıyla şekillenmişti. Bu nedenle başörtüsü özel olanın bir parçası olarak görüldüğü için kamusal alandan dışlanmıştı. Bir başka deyişle kadınların saçları ve boyunları hep yapılagelen düzenlemelerle kamusal alan için bir sınır çizilmesi tartışmasında belirleyici olmuştu. Saç ve boyunları açık olmak kamusal bir bedeni imlerken aynı bölgelerin kapalı olması özel alana ilişkin bir beden tasavvurunu yansıtmaktaydı. Ancak bu net ayrımın sınırlarının yerinden edilmesiyle veya değiştirilmesiyle birlikte kamusal alan meydan okumaların, karşı çıkışların ve mücadelenin alanı haline gelmiştir (Çınar, 2008: 903). Bu durum aynı zamanda bedenin hangi parçasının görüneceği hangisinin kapalı olacağı ve buna ilişkin davranış kodları, bedenin kamusal ve özelin ayrımında sadece edilgin bir konumda olmadığını göstermektedir (Çınar, 2005: 54). Beden kamusal alana sadece tabi olmamakta onu şekillendirici bir etkiye de sahip olabilmektedir. 28 Şubat büyük oranda bedenin bu beklenmedik reaksiyonuna geliştirilmiş sert bir devlet cevabı olarak okunabilir. Bu sert cevabı güdüleyen önemli bir faktörün ise saçın bir kısmını ve boynun tamamını açıkta bırakan başörtüsünün ‘pre-kemalist’ bir imayı barındırdığı düşünülürken saçı ve boynu aynı anda örten ve omuzların üzerine yayılan türbanın tamamen ‘anti-kemalist’ iddialar taşıdığının düşünülmesidir (Kadıoğlu, 1994: 648).

2000'lerin arifesinde Türkiye'de manzara İslamcılar açısından bu şekildeydi. 1990'lardaki süreçten çok 1980'lerin ikinci yarısını andıran bu manzara sonuçları itibariyle de o dönemle benzerlikler taşımaktaydı. Resmi görüşle ne zaman karşı karşıya gelinse oklar kadınları gösteriyordu. Erkekler ikinci planda kalırken bazen adları bile anılmıyordu. 28 Şubat'ın etkisiyle oluşan 2000'li yıllardaki yazın bunu göstermektedir. 1980'lerin ikinci yarısını anlatan romanlarda erkekler kadınların destekçisi konumunda kalıp onları öne çıkarırken 2000'li yılların anlatılarında artık bu desteğin de ortadan kalktığı, erkeklerin romanlarda tamamen geri plana itildiği ve hatta çoğunlukla sert eleştirilere muhatap oldukları görülmektedir.

2000'lerin ilk on yılında kaleme alınan İslami romanların 1970, 1980 ve 1990'lı yıllarda yazılan İslami romanlarla önemli bir farkı vardır. Önceki dönemlerde yazılan romanlar büyük oranda yazıldığı dönemi yansıtmaktaydı. Bir başka deyişle bu romanlar yazıldığı yılların içinden çıkma romanlardı. İki binli yıllarda yazılan romanlar ise 2000'li yılların etkisinden ziyade 28 Şubat sürecinin bıraktığı etki ile kaleme alınmıştır. Bu nedenle çoğunlukla 28 Şubat'ın üniversiteler üzerindeki etkisinden başlayarak ilerleyen süreçlere doğru yayılan etkisini anlatır. Dolayısıyla 28 Şubat'ı anlatan az sayıda roman sıcağı sıcağına değil genelde aradan sekiz on yıl geçtikten sonra kaleme alınmıştır. İslami çevrelerde bu durum önemli bir rahatsızlık konusu olarak görülmüş, 28 Şubat'ın romanının neden yazılmadığı sorgulanmıştır. Fatma Barbarosoğlu bu durumdan duyduğu hoşnutsuzluğu şöyle dile getirir[25]:

> *İslami kesimin edebiyatçılarının gündelik hayata ilgisinin boyutlarından haberdar mıyız? Hidayet romanları ve tarihi romanların dışında yayınlanan kaç roman var? Sosyalist düşünce 12 Mart'ın ve 12 Eylül'ün romanını yazdı. Nereden yazdı? Gündelik siyasete koyduğu tepki ve mesafe üzerinden yazdı. Grup kimliğinin bireyi ezen damarını teşhir etmek üzerinden yazdı… Muhafazakar edebiyat ise bugünü ya "hidayet" ile sonlandırarak donuklaştırıyor ya da geçmişin ışıltısından nostaljik tatlar devşiriyor." (Dursun, 2016).*

[25]Dursun, Sevda (2016). 28 Şubat'ın Romanı Henüz Yazılmadı. http://www.gercekhayat.com.tr/kitap/28-subatin-romani-henuz-yazilmadi/. Erişim Tarihi: 23. 07. 2016.

Bu durum, 28 Şubat'ın etkisinin 2000'lerde hala sürüyor olmasıyla ilgili olduğu kadar, iktidarda olma ile iktidarın mağduru olma durumunun oluşturduğu kafa karışıklığıyla da ilgilidir. İslami çizgiden gelen önemli yazarlardan biri olan Sibel Eraslan 28 Şubat'ı anlattığı romanı *Saklı Kitap* üzerine bir söyleşide 28 Şubat edebiyatının yapıl(a)mamasını şöyle açıklamaktadır[26]:

> *Anlatmaya yatkın yapımızın olmadığı bir gerçek. Bunun yanı sıra kamusal alanla ilişkimiz de umulandan erken oldu. Çok kısa bir sürede devletle ters yüz bir ilişkiden, devletle iç içe bir ilişkiye geçildiği için, böyle bir sessizliğe bürünmek zorunda kaldık. Burada Hayrunnisa Gül örneğini anlatmadan geçmek istemiyorum. Hayrunnisa Hanım üniversite sınavlarına girip Arapça Dil ve Edebiyatı bölümünü kazanmıştı. Okula kayıt yaptırmaya gittiğinde onu almadılar. O da Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne başvurdu. O sırada Abdullah Gül Bey Dışişleri Bakanı oldu ve Hayrunnisa Hanım davasını geri çekmek zorunda kaldı. Dışarıdan bakıldığında, kısa süre içerisinde hayatımıza özgürlük ve kolaylık geldiği zannediliyor. Fakat susmak, feragat ve tahammül etmek zorunda kalmıştık. Adeta buharlaştırılmış bir öyküdür 28 Şubat (Dursun, 2016).*

Eraslan'ın bahsettiği suskunluk, tahammül ve feragat halinden sesini yükseltme haline geçilmesiyle birlikte yazılmaya başlayan romanlar bu geç kalmışlığı telafi etmeye çalışırken kadın bedeninin merkezde olduğu bir tartışmayı sıcak tutmuş ve bir yandan sürecin 'karşı taraftaki' mimarlarına bir yandan da 'içerde' özellikle erkeklere önemli eleştiriler getirmiştir. Bu eleştiri sürecinde kendisiyle baş başa kalan ve erkeklerce yalnız bırakıldığını düşünen kadınlar kendi bedenlerine daha sıkı sarılarak bir 'monolog'a yönelmişlerdir. Bu durumun 'bedenselleşmiş özne' anlayışı ve yaşayışı açısından birtakım sonuçları olmuştur.

4.5.1. 28 Şubat: Neye Kime Karşı?

Bir önceki bölümde 1990'ların görece 'serbest' ortamında bireysel kimliğin 'Müslüman' şeklinde tezahür ettiği ve 1990'larda yaşanan gelişmelerin İslami kimlik açısından ileriye doğru atılmış önemli bir adım olarak algılandığı gösterilmeye

---

[26] Dursun, Sevda (2016). 28 Şubat'ın Romanı Henüz Yazılmadı. *http://www.gercekhayat.com.tr/kitap/28-subatin-romani-henuz-yazilmadi/.* Erişim Tarihi: 23. 07. 2016.

çalışılmıştı. Fakat az önce bahsedildiği gibi 28 Şubat süreci sadece İslami çevreler için değil kendini ifade etme imkânına erişir gibi olmuş bütün çevreler açısından bir fetret devrine işaret etmekteydi. İslamcılar 1980'lerle birlikte karşılarına çıkan sorunlarla yeniden karşı karşıya kalmıştı ve bu süreci *Öz Yurdunda Garipsin* romanının kahramanı Meral gibi yükselmekte olan bir değere indirilmiş bir darbe olarak algılamaktaydılar.

> *1980'li yılların ortalarından itibaren memleketi gerçekten düşünen, sadece bazı insanlar, seçkin birkaç ailenin değil de bütün toplumun, bilhassa geri bıraktırılmış, horlanmış, kafasına vurularak ekmeği elinden alınmış Anadolu insanının kalkınmasını, mutlu olmasını isteyen insnların çabalarıyla;* ***bin dokuz yüz 1990'lı yıllara girildiğinde toplumda gözle görülür bir rahatlama, maddi manevi bir kalkınma açıkça görülüyordu.***
> *İnsanlar rahattı, düşünce ve inancın önünü tıkayan, insanların vicdanlarını rencide eden engeller birer birer kaldırılıyor, her kalkan engel toplumun daha da ileri gitmesine, biraz daha hızlı kalkınmasına vesile oluyordu…*
> *Medya tekelinin kırılmasıyla, insanlar dünyada olan bitenden daha kolay haberdar oluyorlar,* ***teşebbüs hürriyetinin önündeki engeller kalktıkça, heyecanla dolu, ülkesini gerçekten seven, ülkenin ilerlemesini isteyen genç genç insanlar, dünyayı dolaşıyor, yeni yeni iş imkânları, yeni yeni ufuklar keşfediyorlardı.*** *Bu da tekelci, sömürücü sermayenin, bir avuç mutlu azınlığın işine gelmiyordu. Çünkü taşlar yerinden oynuyor, saltanatları sallanıyordu.*
> *Gümrük duvarlarının arkasına gizlenip, bazı güçleri arkalarına alarak, en çürük malı üretip en pahalı fiyatla, hem de Avrupa'daki benzeri fakat kat kat üstün kalitedeki mallardan, daha yüksek, belik de iki üç kat fiyatla satıyorlardı, çünkü.*
> *Avrupa'ya giden genç işadamları bunu hemen fark ettiler ve yüksek gümrüklere rağmen Avrupa'dan mallar ithal edip daha ucuza satmaya başlayınca; yıllardır kendilerini yenileme ihtiyacı duymayan, dünyaya açılamamış Sultanahmet Meydanı'ndaki bir boyacı çocuk kadar bile ülkeye döviz kazandırmayanları bir telaştır aldı… Eğer böyle giderse işleri bitikti. Toplum, Anadolu insanı bunların gerçek yönlerini görüp onların yıllardır kendilerini sömürdüğünü anlarlarsa işler iyice sarpa saracaktı. Bunun için de tedbir almak gerekiyordu. Ne edip edip bunu önlemek için çareler bulmak lazımdı…*
> *Vakit kaybetmenin zamanı değildi. Yoksa ülke kalkınır, Anadolu'nun cefakâr insanları uyanır, gözleri açılır, yapılan haksızlıkları, vurgun ve soygunları görmeye başlarlardı.*
> *Refah seviyesi yükselen insan okur, düşünürdü. Düşünen insanı kandırmak, sömürmek, oyalamak çok zor, hatta imkânsızdı (Öz Yurdunda Garipsin IV, 421).*

Türkiye'de Özal'lı yıllara ait politikalara ve o dönemde oluşan toplumsal

iklimden duyulan memnuniyeti dile getiren bu satırlar dindarları ülkenin ivmesini sağlayan bir motor olarak tarif etmektedir. Fakat 'seçkinler' olarak adlandırılan insanlar bu durumdan rahatsız olmuş ve kendi toplumsal ve siyasal konumlarını elden bırakmamak için bu 'iyi' gidişe dur demek istemişlerdir. Meral'in anlattıkları 28 Şubat sürecinde dindar-seküler ayrımının sınıfsal temelli bir ayrışmanın tezahürü gibi görmektedir. Tam tartışmanın boyutu değişiklik mi kazanıyor derken aslında gerek bu satırların aktarıldığı roman gerek diğer romanlar meselenin hala eski boyutlarıyla gündemde olduğunu göstermiştir. Zira romanda bu satırlardan sonra aktarılan olaylar 28 Şubat'ın İslami harekete değen en önemli yanının hala kadim bir tartışmanın, beden tartışmasının, ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Aslında mesele seçkinlik gibi sınıfsal bir düzlemde değil hala bedenler etrafında şekillenen bir yaşam tarzı temelinde tartışılmakta ve anlaşılmaktadır.

Bu durumda 28 Şubat sürecinin en çok etkilenenlerinin başında olan İslami çevrelerden gelen kadınlar tartışmaların odağında yer almıştır. Bu bölüm kapsamında ele alınan üç romanın kahramanları da kadınlardır ve bu kadınların merkezinde bulunduğu anlatılarda odak noktası bedenlerdir. *İkna Odası* romanının yazılmasına sebep olan üç kahraman Nermin, Seher ve Nuray'ın arkadaşlıklarının yanında ortak noktaları üniversite sıralarında karşı karşıya kaldığı yasaklar sonucu bedenlerine ilişkin farklı tasarruflarla hayatın farklı yönlerine savrulmuş olmalarıdır. Nermin örtüsünü çıkarmayı reddederek evine geri döner, Seher peruk takarak üniversite eğitimini tamamlar, Nuray ise örtüsünü çıkararak üniversite hayatına devam eder ve sonra iş hayatına dâhil olur. *Saklı Kitap* romanının kahramanı ise yasaklar nedeniyle girdiği bunalımla saçını kazıtarak ülkeyi terk edip yurt dışında okumaya karar veren bir kadındır. *Öz Yurdunda Garipsin* romanı ise 1980 dönemi ile ilgili incelemede sözü edilen Meral ve arkadaşlarının 28 Şubat sonrasına sarkan hikâyelerinin bir devamı niteliğindedir. Romanlarda 'dindar erkekler' de konu edilir fakat daha çok eleştirilecekleri zaman sahne alırlar. Onun dışında ikinci plandadırlar. *Saklı Kitap* ve *İkna Odası* romanının yazarları İslami çevrelerden gelen kadınlar iken *Öz Yurdunda Garipsin* romanı bir erkek tarafından kaleme alınmıştır; fakat konu ya da kahramanların niteliği üç romanda da hemen hemen aynıdır.

1990'ların sonu ile 2000'lerin ilk on yılını kapsayan süreçte alınan bu üç

romanın kahramanları 1990'larda oluşan ve 'bireysel Müslümanlık' adı verilen anlayışı sürdüren insanları konu alır. Bu nedenle bu romanlar da şehirli, eğitimli orta sınıf Müslümanların romanıdır. Örneğin *Saklı Kitap* romanında yer alan Mahidevran adlı kadın karakter hukuk sınavına çalışırken Yasin suresini ezberler, okul gazetesinde basketbol yorumcusudur, kaligrafiden anlar, ütü, kalorifer gibi tamirat işlerinden anlar, birçok yabancı dile de vakıftır. Eski kadınlar gibi geri planda minyon bir fiziğe değil 180 cm boyuyla heybetli, her yerden kendini belli eden bir görünüşe sahiptir. Geleneksel Müslüman kadın tiplemesinden hayli ayrıksı bir konumu temsil eden bu durum diğer iki roman için de geçerlidir. *Öz Yurdunda Garipsin* romanında Meral bir diş hekimidir. İkna odasında Nuray bir iş kadını olmuştur ve yoğun çalışma temposundan vakit bulduğunda da hayır işleriyle uğraşır. Bu kişiler tıpkı 1990'lardaki romanlarda anlatıldığı gibi geçmişe karşı eleştirel bir duruşa sahiptir ve geçmişin 'aşırılıklarından' kaçınmak isterler. Örneğin *Saklı Kitap* romanında Nermin 1980'lerde İslami hareket içinde hayli popüler olan Mevdudi, Yaşar Kaplan, İsmet Özel, Meryem Cemile, Zeynep Gazali gibi düşünürlerin kitaplarını artık ideolojik bulmaktadır.

Bütün bunların arasında yeni gelişen bu Müslüman tipolojisine 28 Şubat sürecinde ağır bir müdahale gelir ve bu müdahale her zaman olduğu gibi bedenlerle başlar ve hatta bedenlerle devam eder. Bu bakımdan tartışma yine bir döngüsellik içinde tıpkı 1980'lerin ikinci yarısında olduğu gibi bir kez daha kadın bedenine oradan da bedenin belli bir bölgesine yani saçların ve boynun örtülmesine ya da açılmasına odaklanır. Bu durum, romanların kadın karakterlerinde yalnız kalmışlık duygusuyla birleşince tereddüte, kafa karışıklığına dönüşür. Bu nedenle romanlarda bir iç dökme ve iç muhasebe havası hâkimdir. Sitemkâr bir üslup ile birlikte hayal görme, kendini soyutlama gibi psikolojik niteliği ağır basan durumlara sık rastlanır. Kadın karakterler erkeklerce terk edilmişliklerinde karşı karşıya kaldıkları zor durumları kendileri tartmalı ve kararı da kendileri vermelidir. Cemaatsel yapıdan hayli uzak düşülen bu anlarda çetin bir iç mücadele başlamaktadır. Bu mücadele mevcut dünyevi meselelerle ilgili olduğu kadar dini meselelerle de ilgilidir:

> *Başını açabilir miydi Nermin? Bunu aklından bile geçirme, diyen bir ses yankılanıyordu içinde. Sadece okul içinde ve okumak için buna katlansa,*

dışarıda başörtülü olmayı sürdürmek mümkün olur mu? Günahtan kurtulabilir miydi mecburiyet gerekçesiyle. Zorunluluk neyin zorunluluğu. ***Günah nedir tam olarak, hiçbir kuşkuya yer vermeyecek şekilde nasıl belli eder kendini? Tam ne zaman zedelenir masumiyet?*** *Böyle bir durumda, seçeneklerin tükendiği bir noktada, başka bir farziyet olan ilim için vazgeçse miydi başörtüsünden.* ***Bu seçenek bir ruhsata yaslansa bile bunun otoriter duruşları pekiştirmeye katkısını nasıl görmezden gelebilir? Baş eğdikçe baş eğdirmek isteyenlerin bir parçası olmalı mı? Varoluşun dayanaklarına dair iddialarından vazgeçtikçe zamanla kendisi olma melekesini kaybedebilir mi*** *(İkna Odası, 46).*

4.5.2. Kadın Bedenine Bir Müdahale Olarak 28 Şubat ve Sonrası

'Kadınlar mesela unutmak için keserler saçlarını.'

Romanlara bakıldığında 28 Şubat sürecinin doğrudan kadını ve bedenini hedef aldığı algısı hâkimdir. Kadınlar bu konuda hem kendilerini hedef alan seküler kesimden erkeklere hem de kendilerini yalnız bırakan kendi çevrelerinden erkeklere tepkilidirler. *Saklı Kitap* romanında bu durum için kullanılan metaforik anlatıda 'Kral' nitelemesinin her iki kesimden erkekler için kullanıldığı söylenebilir.

Bazen, aslında çoğu zaman, farklar acı verir bize, nasıl vermesin ki, ayrılık gibi ağır bir bedeli olsun da yaralamasın insanı…
İşte böyle zamanlarda unutmak ister insan.
Kadınlar mesela unutmak için keserler saçlarını.
Sırdaşıdır ustura kadınların.
Bu yüzden…
Ayrılık kokusunu şehirdeki herkesten sonra işiten kızların, o gecikmiş ve çaresiz ellerine verirler maharetli usturalarını ***Krallar…***
Çünkü bilirler ki şehirleri en son terk edecek olanlardır kadınlar.
Saç kesilir ve ihramdan çıkılır. (Saklı Kitap, 13).

İşin cilvesi de buradadır zaten, ***işlerini gayet iyi bilir o Krallar.*** *Bilirler ki; saçlarını kendi elleriyle usturaya vuran kızlar,* ***ancak kızlıklarından eksilttikleri sürece yürüyebileceklerdir tam'lığa…***
Şehrin bayramı ancak bundan sonra gelir işte, yani unuttum dediğinde kesik saçlı kızlar.
"Tam olarak unuttum" dediklerinde…
Ben unutmadım.
Saçlarımı kökünden kazıttığım halde unutamadım.
Bu yüzden çıkamadım acının ihramından.
Bayram bir türlü gelemediyse bana, belki bundan (Saklı Kitap, 14).

Erkekler yollarına devam ederken kadınlara acıyı sırtlamak düşmüştür. Bu

nedenle dindar kadın yalnızdır ama bir yandan da tek başına taşıdığı mücadele yükünü hafifletecek mekanizmalar üretmelidir. İlerleyen başlıklarda bunlara değinilecektir.

4.5.2.1. Travma

'Her bir makas darbesi ruhundan bir parça kesiyordu.'

Kadınların, bedenlerine yönelik müdahalelerde içinde bulundukları durum bir travma olarak adlandırılabilir. Hatta bu konuya ilişkin bir çalışmada o dönemde kadınların travma sonrası stres bozukluğunun belirtilerini gösterdiği belirtilmiştir (İşıker, 2011). Romanlarda bu durum, çeşitli hayaller görme, kendine yabancılaşma, saç kesme gibi belirtilerle aktarılmıştır.

> *İkna odası çok soğuk.*
> *Yapay, yabancı, plastik.*
> *Gitmek, kaçmak, kurtulmak istiyor bir çırpıda…*
> *Sanki büyük bir merceğin altına koymuşlar onu. Küçülmüş küçülmüş mikroskop altındaki bir yabancı doku kadar küçülmüş hissediyor kendini…*
> ***Bir ay taşı gibi hissediyor kendini, uzaydan az evvel getirilmiş bir şey.***
> ***Veya The Thing filmindeki gibi bir yaratık, yabancı, irkilten…***
> ***Bunların hepsi olduğunun hissettiriyor tüm bu üzerine dikilmiş gözetleyici bakışlar****…*
> *Onlar sordukça, itham ettikçe, tüm duvarları odanın yekpare bir göze dönüşüyor.*
> *Sağ sol alt üst hep göz kesilmiş.*
> *Hiç kıpırdamayan bir göz sürekli ona bakıyor.*
> *Behtham'ın dizayn ettiği meşhur panoptikon hapishanesinin gardiyanları gibi iknacılar.*
> *Hiçbir şeyi kaçırmayan, her şeyi dikizleyen koca bir göz! (Saklı Kitap, 17-18).*

İkna Odası romanında Nermin örtü yüzünden okuldan ayrılınca derin bir boşluğa düşer ve neredeyse tüm hayatı bunu telafi etmeye yönelik etkinliklere endekslenir. Romanda hem okuldan uzaklaştırılma bir başka deyişle örtü nedeniyle kamusal alandan dışlanma sahnesinin anlatımı (aşağıda 1. paragraf) hem de sonradan yaşananların anlatımı (2. paragraf) yaşanan deneyimin etkisinin ağırlığını göstermektedir.

> *Bir dakika ya da on dakika sonra bedenini sıkı bir denetim içinde ayağa kaldırmış, çıkış kapısına yönelen ayaklarına tabi olmuştu o kadar. Parçalanmış*

gibi olduğunu fark ediyordu. Ayakları, bedeni ve ruhu ortak hareket edemiyordu ama yine de bir imtizac içinde dışarı süzülmüşlerdi. İnce topuklardan, kayısı rengi etekten, sıra sıra görevlilerden, dizim dizim yetkili makamlardan ve kenarlarına çiçekler ekilmiş iki adam boyu demir parmaklıklarla çevrelenmiş kamusal alandan, emir kulu hizmetlilerden, bende yetki yok diyen karaltılardan ve nihayet ağır bir gıcırtıyla çıkışını kutlayan kapıdan uzaklaştığını berraklıkla hatırladı (İkna Odası, 52).

Boyama kursu, bilgisayar kursu, stand bekçiliği, yardım kuruluşlarında ablalık derken, hayatın ardında koşturup duruyor. Yarım üniversite. Yarım anne, yarım eş. İçinde derin bir tamamlanmamışlık duygusu. Hep bir eksiklik duygusu. Vicdan azabıyla örülüydü hayatı. Ödevler, sorumluluklar. Başkalarının acıları zebellah gibi abanmıştı üzerine. Hiç hız kesmeden gelmişti bugüne kadar. Nereye gittiğine bir de nasıl gittiği sorusu eklenince içindeki hesaplaşma ölçek büyütüyordu. Elini ayağını yavaşlatan bir sorgulama ritmi onu derinden sarsıyordu uzunca zamandır. Hızımı kesmem felaketim olacak dedi. Kendime rastlama riskim artacak. Bir kez rastladığımda artık yokmuş gibi yapamam. Oysa varlığını hep başkaları için koşarken, başkaları için üzülürken, yaşarken duyumsamaya alışmıştı. Bir bakıma kendini dışarıda bırakarak, ilk gençlikte başına gelip bilinçaltına itilmiş sıkıntının arkada kalmasını sağlamıştı. Kendini uzun yıllar orada bloke etmişti (İkna Odası, 121).

Saklı Kitap romanının kadın karakteri ise bu deneyim sonucu saçlarını kazıtmak istemiştir. Böylece yaşadıklarını unutacağını ummuştur.

Gitmek, kaçmak, kurtulmak istiyordu.
Sadece her şeyi bırakıp gitmek. O kadar.
Yirmi dakikanın içinde kuaför salonunu kaplayıvermişti kesik saçları.
Kırp… Kırp… Kırp…
Her bir makas darbesi ruhundan bir parça kesiyordu oysa. *Gözleri florasan lambayla aydınlatılmış aynaya bakmamak için sımsıkı yumulu. Hiç hıçkırmamıştı ama, hiç duymamıştı içinden içinden nasıl da hiç göstermeden inleyerek ağladığını. Sadece sımsıkı kapalı gözlerinden taşan iki sessiz, iki ateşli sel. O kadar (Saklı Kitap, 23).*

Bu deneyimler bedene ilişkin önceki deneyimlerle keskin bir ayrımı işaret etmektedir. 1970'li ve 1980'li yıllarda yazılmış romanlarda gördüğümüz bedeni İslami bir kişiliği oluşturmak için vazgeçilmez olarak gören anlayıştan çok farklıdır. Örtünmek ilim ile amel arasında bağ kurması gereken performatif bir pratik olarak alımlanıp deneyimlenirken bambaşka bir gündemin konusu haline gelmiştir. Bedenle bilinç arasında içten dışa, dıştan içe inşa edici bir görev üstlenen örtü, bilinç üzerinde inşa edici değil tahrip edici bir kavganın nesnesi haline gelmiştir.

> *Nermin'in en büyük direnişi başörtüsüyle ebediyyen okulun kapısından geri dönmekti. Onun gibi çalışkan olmasına çalışkan ama okul hayatında hiç büyük çıkışlar yapmamış, iddiasız bir kız için hiç beklenmedik bir şeydi bu… Görkemli bir başkaldırısı hiç olmamıştı… **Bu acı onun bütün acılarla kesişmesini, her acıya yaklaşmasını, açlığı susuzluğu savaşı ve yıkımı, hepsini bir sınavla kuşatan üst iradeyi iç içe geçmiş daireler şeklinde kavramasını sağlıyordu** (İkna Odası, 131).*

Saklı Kitap romanının kadın karakteri ya da *İkna Odası* romanında Nermin, örtülerini çıkarmayarak kavgayı kazanmış görünürler. Acılara göğüs gerebilmişlerdir. Yani örtüleri hala başlarındadır. Fakat bu mücadele sürecinde yaşananlar beden benlik ilişkisinden beslenen bedenselleşmiş öznenin ve bu tasavvurun zarar görmesine sebep olmaktadır. Bedene ilişkin paradigma değişmiştir.

4.5.2.2. Örtü ve Simgesel Şiddet

'Bedensel bir şiddete uğramıyordum ama bedensel bir şiddete uğruyordum.'

Kimlik konusundaki düşünce yazıları ve romanlarıyla tanınan Amin Maalouf, insanların kimliklerinin tayininde tehdit algısının birinci sırada olduğunu öne sürer. "İnançlarının tehdit altında olduğunu hisseden insanlar arasında bütün kimliklerini özetleyen durum dinsel aidiyet olur. Ama tehdit altında olan ana dilleri ve etnik gruplarıysa o zaman dindaşlarıyla dahi kıyasıya savaşırlar" (Maalouf, 2009: 18). Bir başka deyişle insanlara nereden vuruluyorsa ses oradan yükselmektedir. Türkiye'de İslami kimliğin oluşumu da bu değerlendirmeden pek azade değildir. Özellikle beden üzerinde cereyan eden mücadele kimlik oluşumunda bedenin ilk sıralarda hatta ilk sırada yer alabileceğini göstermektedir. Bu konudaki çalışmalarıyla öne çıkan Nilüfer Göle bu tespiti doğrulayan izahatlar verir.

> *İslamcılık diğer yeni sosyal hareketlerle benzer bir kolektif ve kişisel güçlenme kalıbını paylaşır; yani farklılığı, hem de dışlanmasına ve damgalanmasına neden olan farklılığı benimser… "Batı kültürü" ile eşitlenen "modern medeniyetin" benzeştirici stratejilerini reddeder ve kendi farklılığının altını çizer… İslami giyim ve yaşam biçimi, İslami inanç gibi "gericiliğin", "medenileşmemişliğin" ve "karanlık güçlerin" kaynağı olarak düşünülen simgeler gururla sergilenir. Böylece Müslümanların baskı altında tutulması ve dışlanmasından sorumlu tutulan simgelerin hepsi İslamcı aktörler tarafından yeniden benimsenir ve ortaya çıkarılır (Göle, 2011: 30).*

Bedenlerine müdahale sertleştikçe İslami çizgi için beden vazgeçilmesi

gereken değil üzerinde daha çok durulması gereken bir varlık halini almaktadır. İncelenen romanlarda bu noktada dikkat çeken bedenin münferit bir bölgesinin (saç, boyun) ve onu kaplayan örtünün bütün sorunlar yumağının merkezine yerleşmiş olmasıdır.

> ***Bedensel bir şiddete uğramıyordum ama bedensel bir şiddete uğruyordum.*** *Bana yersiz bir şekilde başörtünü açmalısın, aksi halde… diye tehditler savuran ses, vücudumun her yerine öldürücü darbeler indiriyor, kemiklerim dağılıyordu sanki. İçimde tarifi imkânsız bir bulantı oluşuyor,* ***umutlarım dünyaya dair bütün tasavvurlarım, bedenime tutunmuş, zamanla kaynamış bütün dileklerim,*** *narkoz bile kullanılmadan benden kesiliyordu (İkna Odası, 32).*

Artık hiçbir sorun beden dışında tartışılamaz olmuş, hiçbir hareket onu hesaba katmadan hayata geçirilemez olmuştur. *İkna Odası* romanında Nermin, ikna odasında hocalarla konuştuktan sonra içinde bulunduğu ruh haliyle bir taksicinin kendisini arabasına almamasını örtüye bağlamaktadır. Sadece hocalar değil tüm insanları kendisine cephe almış olarak düşünmektedir (1. paragraf). *Saklı Kitap* romanındaki kadın karakter de benzer hisleri taşımaktadır. Sadece okulda değil diğer kurumlarda ve gündelik hayatında kapılar örtüsü nedeniyle yüzüne kapanmakta insanlar ona sırtını dönmektedir (2. paragraf).

> *Sıradan çıktığımı, kendimi caddeye atıp taksilere fark ettirmek için yırtınmaya başladığımı çok iyi hatırlıyorum. Güç bela durdurduğum bir taksi aniden ortaya çıkan havalı güzel bir kızı aldı. Bir daha el sallıyorum. Yine alımlı bir kadın. Neyse, çekici kadınlar bittikten sonra biri beni almak için durdu. Sıram gelmişti sonunda (İkna Odası, 41).*

> *Nasıl bir şeyle karşı karşıyaydım Allah'ım… Başhekime çıkmak istedim yok dediler, komutanlığa çıkmak istedim yok dediler… Daha da garibi o güne kadar benimle gayet samimi olan, evimden çıkmayan kapı komşularım bile sanki beni hiç tanımazmış gibi davranmaya başlamazlar mı? Nasıl oldu bu bir anda hala bilmiyorum. Ben geçerken kapılar teker teker örtülüyor, perdeler çekiliyor, başlar çevriliyor, bir fısıltı, bir sağa sola kaçmadır gidiyor… Sanki etrafıma duvar çekiliyor… (Saklı Kitap, 116).*

Aşağıdaki örneklerde de görülebileceği gibi bu iki taraflı bir süreçtir. Bir yandan romanlarda örtülü kadınları üniversitenin dışında tutmak isteyenler bunu böyle görür. Örneğin *Saklı Kitap* romanında başörtülü kadın bir "T" olarak kodlanmıştır. Bu "T" başörtülü öğrencilerin dosyalarının hepsinin kapağında

bulunmakta ve "Tesettürlü" kelimesinin kısalmasıdır. Bir birey olarak Müslüman kadın yerine isimlerine kişiliklerine bakılmaksızın hepsine birden verilen bir "T" kodlamasıyla anılmaktadırlar. Örtü onları ifade eden tek şey olarak görülmektedir. Örtülü kadınların kendisi de bir müddet sonra durumu böyle algılamaya başlar. Dikkatler örtü ile gerçekleşmesi umulandan örtünün bizatihi kendisine kayar.

> *Demek ki nişanlısı da "T" olduğu için ismi, bu yüzden sırf bu sebeple atmıştı yüzüğünü parmağından.*
> *"T" olması adının, bir özre, eksiğe, kabahate dönüşüyordu adeta.*
> *"A tamam, mademki 'T' evet, her şeyi hak ediyor, hepimiz baskı altındayız canım!"*
> *Acısın mıydı şimdi ona?*
> *Suçlanması gereken biri varsa o da kendisiydi asıl, böyle mi deseydi aynaya bakıp kendisine…*
> *O bir "kötü örnek"ti işte!*
> *Şayet pişman olur da kötü örnek olmaklıktan vazgeçerse, öğretmenliğe geri dönebilir- mişmiş…*
> *Nişanlısıyla bile belki-belki-belki, yeniden barışma şansı yakalayabilir-mişmiş…*
> ***"Yoksa şu haliyle koca bir sıfır, koca bir yükmüş topluma"** (Saklı Kitap, 22).*

Benzer biçimde *İkna Odası* romanında Nermin karakteri üniversitedeki hocaları tarafından örtüsüne yapılan vurguyla itham edilmektedir. Bunun Nermin'deki karşılığı ise hocalarının paralelindedir. Hocaları onu çok 'farklı' olarak nitelendirirken kendisi de tersi istikamette örtünün ona büyük bir 'fark' kattığını düşünmektedir.

> ***Neden bu kadar farklısın arkadaşlarından?"***
>
> *"Ben mi?"*
>
> *"Sen tabii"*
>
> *Ses o kadar doğal, bu sesin söylediği her şey o kadar hakikatin kendisi ve bunun aksi o kadar düşünülemez ki. Sen dediğinin ben olduğumu tam anlayamasam da, ne kadar çabuk anlasam o kadar iyi olacağını hissetsem de, sempatiyle sanki ve hiç ürkütmemeye çalışırmış gibi ama soğuk ve sert öte yandan, bakan bir çift gözden acıtıcı sinyaller şöyle bir yalımlanarak gelip geçiverse de başımdaki örtünün bana ne yaptığını, beni ne kadar farklı yaptığını anlayacak durumda değilim doğrusu (İkna Odası, 24).*
>
> *Neden bu kadar farklısın. Ne kadar. Sanki dağlar kadar. **Hangi doğrunun eğrisiydim ve test insanı kimdi.** Uyaklar oluşturarak yuvarlanıyordu kelimeler*

*üzerime. **Farklıyım, sevinçliyim** (İkna Odası, 25).*

Bir taraf 'farklı' olmayı, 'böyle olmayı' (her üç romanda da farklı olmanın tek alameti örtülü olmaktır) varoluşunun yegâne anlamı haline getirirken diğer taraf için de varoluşun anlamı bu farklılığa karşı verilecek mücadele olmuştur. İsimlerin, kişilerin, anlamların değeri ortadan kalkmış bir 'nesne'ye açılmış bir savaş söz konusudur. Aynı şekilde buna cevaben kendini anlamdan arındırılmış bir 'nesne'yle özdeşleştiren insanlar boy göstermektedir. Aşağıdaki satırlar her iki tarafın ilişkisinden meydana gelen yeni bir dilin habercisidir. Bu düşünceler kimin düşünceleridir? Romanın 'mağdur' edilen kadın karakterinin mi yoksa onu mağdur edenlerin mi? Tahakküm edenler onu 'böyle olduğu için' suçlarlar, o da kendini 'böyle olduğu için' savunur.

> *Yüzüne kapanan tüm kapılar…*
> *"Giremezsiniz bayan bu şekilde yasak…!"*
> ***İnsan "böyle olduğu için" atılır mı?***
> ***Tüm yaşadıkları başından geçen her şey "böyle olduğu için"di.***
> ***"Böyle olduğu için" sığmamıştı yere göğe, bu yüzden gidiyordu.*** *(Saklı Kitap, 25).*
> *İkna odasındakiler "niye böyle olduğumu" sordukları içindi belki çocukluğuma gidişim, gençliğimi gözden geçirişim. "Böyle olmakla" büyük bir suç işlemiştim ya, böyle olmaklığı her insanın geçmişiyle ilgilidir biraz. Bunun için mi hatırlıyorum ilk gençliğime dair kırgınlıklarımı… Beni kendimden şüphe etmeye, ilkin kendime "niçin böyle olduğumu" sormaya götürüyordu belki 28 Şubat sonrası maruz kaldığım baskı… (Saklı Kitap, 47).*

> *İsmim yoktu. Kim olduğum. Nasıl biri olduğum. Hiç biri yoktu.* ***"Böyleydim…"***
> ***Suçum "böyle olmak"tı…***
> *Böyle olmak'ın üzerine kurulmuş bir suç furyası, herhangi bir savunma alanı da bırakmıyordu bana zaten. Bir eylem ya da eylemsizliğim değil.* ***"Böyle olmaktı" kabahatim.*** *Bir şey yapsam da yapmasam da suçluyum.* ***Çünkü böyleydim. Çünkü var'dım. Var olmaktı benim suçum…*** *(Saklı Kitap, 145).*

Müslüman kadını buraya iten sadece dışarıdan gelen etmenler değildir elbette. Kendi gibi olanlarla, kendine benzeyenlerle ortaya çıkan yeni ilişki biçimleri de onu benzer bir noktaya taşımaktadır. Özellikle bir zaman dava arkadaşlığı yaptığı ve sonra dava uğruna evlendiği/nişanlandığı erkeklerin onlara bakışı kadınları kendilerinde bir sorun aramaya ve tabi ki bu sorunu bedenlerinde bulmaya itmiştir.

AŞTİ'deki son karşılaşmamızda doğru dürüst bakmayışın gözlerimin içine mesela. Sürekli telefonla konuşman sonra… Koluna girmek istediğimde bir dakika anlamında elinle işaret ederken diğer kulağını tıkayarak telefona eğilişin, mavi eşarbımı fark etmeyişin, kızlı erkekli bir arkadaş grubunla aniden karşılaştığımızda çok beklediğim halde beni onlarla bir türlü tanıştırmayışın, pardösümün yakasını düzelterek, eşarbıma çeki düzen vererek senden birkaç adım geride, yerlere bakarak susuşum, ***benden dolayı telaşlanman, utanman hatta benden****…*

…..
Beni fark edemeyişi arkadaşlarının.
Halbuki şöyle diyebilirdin arkadaşlarına, "Biz ona kısaca 'T' diyoruz sizinle tanıştırayım arkadaşlar, 'T'. Uzaktan yakınım olur kendisi. (Saklı Kitap, 140).

Çıkarırım örtümü, peruk takarım yerine de demiştim oysa.
Yeter ki tutunayım kapının halkasına, en ucundan da olsa halkasına.
Ah ne kötü alışveriş!
Onurumu çıkarıp verdim de yine alan olmadı işte.
Leke.
Kara bir delik gibi karın üstünde bir leke.
Sen Cemil. Hep ak tuğlar takınmış sarışın bir şehzade.
Bense siyah.
Siyah zil, siyah şal ve siyah gül, hep çingene.
Bir mühür gibi vurulmuş yanlışlıkla beyaz karların üstüne.
Parmak damgası kadar girift,
Affedilmez,
Kaçınılmaz,
Kara kapkara kız, çıkmaz sokak…
Ben "T".
Benim adım "T"(Saklı Kitap, 148-149).

Beden kadın için en önemli sorun haline gelirken sorunun ele alınış biçimi daha önceleri üzerine titrenen bedenselleşmiş özneyi oluşturan beden-benlik mesafesinin yakınlığını olumsuz yönde etkilemiştir. Beden benliğe onu inşa edemeyecek kadar uzaklaşmaktadır. Ne zaman benlik üzerine etki yapacak olsa bu etki hep olumsuz yönde olmaktadır. Örtüye atfedilen Müslüman kişiliğin oluşturucusu -göstergesi değil- vasfı ise romanlarda hiç anıl(a)maz olmuştur. Öyle ki *İkna Odası*'nın bir diğer kadın karakteri Nuray, örtü üzerinde koparılan fırtınalardan rahatsız olarak 'inançların daha fazla zarar görmemesi için' örtüsünü çıkarmaya karar vermiştir. Nuray'a göre örtünün üzerine sürekli konuşulması onun içinin boşalmasına sebep olmuştur.

İlk gençlik yıllarında sadece ahireti düşünerek, Allah'a sadakatten ayrılmayacağına dair yeminler ederek, dünyadaki her şeyi aşağılayarak geçiren Nuray, şimdi hayata sıkıca sarılmaktan, çalışıp çabalayarak dünyayı erdemliler dünyasına dönüştürmekten söz etmektedir… ***Demesine göre yeni bir zihin dünyası kurmak için üzerine çok konuşulmuş, içi boşaltılmış başörtülü görünürlüğünü değiştirmeyi seçmiştir. İnançlarının daha fazla örselenmesine izin vermemek için*** *(İkna Odası, 90).*

4.5.2.3. Beden ile Özne Arasında Peruk

'Onun kalbini neredeyse iki yakaya ayıran bu naylon peruk.'

İslami çizgiden gelen kadınlar kimi zaman yukarıda Nuray örneğinde olduğu gibi inancını farklı bir mecrada sürdürebilmek için hatta inancına daha faydalı olduğuna inandığı için örtüsünü çıkarıp kendisini tartışmaların dışında tutarken kimi zaman da içinde bulunduğu baskı ortamından kendini soyutlayabilmek ve 'normal' yaşantısına devam edebilmek için peruk kullanmayı seçmiştir ya da seçmek zorunda kalmıştır.

Başımdan aşağı kaynar sular iniyordu…
Her şey eriyordu o anda…
Ayağımın altındaki yer.
Tavan, avize, duvarlardaki tablolar, müdür odasındaki koltuklar eriyip akıyordu o anda…
Hakkımda açılan soruşturmaları savuşturabilmek için artık eve gidip gelirken, çarşıda pazarda bile, o saçma sapan peruklarla dolaşmaya başlamıştım…
Ne mümkün?
Bu sefer de "ideolojik amaçlı peruk taktığım" için başlıyordu aynı takip… (Saklı Kitap, 122).

Romanlarda dikkat çeken nokta peruğun da kadınların derdine çare olmamasıdır. Çünkü birçok kez alaycı bakışlara ya da sataşmalara maruz kalmışlardır. Makus talihleri örtülüyken olduğu gibi perukluyken de kadınların peşindedir. Bu durum yolda, sokakta, evde olduğu gibi üniversite sıralarında da devam etmekte başka kadınlardan kaynaklandığı gibi erkeklerden de kaynaklanabilmektedir.

Saçının şekli, rengi, tarayış tarzı hepsinin de dışarıdan bakanlar için özel anlamları olurmuş demek…
Son beş yıllık hayat tecrübemde acınası, trajik hatta tiksindirici maruz kalışlar

birkmişti…
Önce siyahtı tercih ettiğim peruğun rengi. Ama komik bir saplantısı vardı takma saç işiyle uğraşanların… Böyle acayip, parlak bir siyahtan başka bir rengi bulamıyorlardı nedense… Nasıl bir siyahsa peruklar için tercih ettikleri boyanın tonu… Hani ders çalışırken önemli cümlelerin altını fosforlu kalemle çizeriz ya ayırt etmek için, öyle bir etkisi vardı sanırım bu perukların…
Ya Marilyn Monroe sarısı ya Ukraynalı revü kızlarının siyahı… Parlak ve feci ışın saçan etrafa. Etraftaki erkeklerin testesteron oranlarını aniden yükseltecek, onlara ahmakça, adice bir cesaret yükleyecek, adrenalin patlamasına duçar edecek bir bozulma hali…
Kadınların örtüsü de örtüsüzlüğü de, hatta saç renkleri bile erkek dene zavallı cinsi sarsmaya yetiyordu…
"Pardon hanımefendi, Ukrayna'dan mı geldiniz?"
Hayır kardeş… Sırbistan'dan geldim, var mı bir diyeceğin… Bizanslıyım. Çinliyim. Kandilden geldim. Taşnak partisine üyeyim. Mavri Mira Cemiyeti'ndenim. Ne kadar düşmanın varsa, hepsi benim… 'Birinci Tehlike' diyorlar bana." (Saklı Kitap, 122).

Peruğun dış dünyayla kurulan ilişkiler kadar karakterlerin kendi iç dünyaları ile kurdukları ilişkiler üzerinde de önemli etkileri vardır. Peruk takan kadınlar hem fiziki olarak hem de bunun benlikleri üzerinde oluşturduğu etkileri açısından önemli sorunlarla karşı karşıyadır. Fiziki olarak rahatsız edici görüntüsü ve bedende oluşturduğu tahribat bir yana benlikte oluşturduğu tahribat çok daha fazla önemsenmekte ve vurgulanmaktadır. *İkna Odası* romanında Seher'in ifadeleri durumu iyi örnekler.

*İnsan bilimci olmak kolay değil burada, bunun için bazı kızların saç olmayan ama saç gibi olan bu naylon nesneyi başına geçirmesi gerekiyordu. Lastik kısmı çok sıkıyormuş, suni kıllardan yapıldığından öğrencilerin yüzünde boynunda giderek tüm vücudunda, **sonra da bütün dünyada** alerjiye neden oluyormuş. **Bütün iyi duyguları dumura uğratıyormuş, kızlarda bir dövüş kulübüne yazılmakla bir manastıra kapanmak arasında çıldırtıcı gelgitlere yol açıyormuş, ruhlarında bir uçurum kadar derin fay hatları oluşturuyormuş**, olsun. Kurallar manzumesi denen bir şey vardı. Eğitimli insan olmanın olmazsa olmaz prensipleriydi bunlar. İnsanlığınız aşındırılmadan, içinizde kanatlanıp duran özgür ruh ezilip büzülmeden, varoluşunuza dair bütün belirtiler yok edilmeden, insan bilimlerine girişe bile girebilir miydiniz, ha (İkna Odası, 66).*

Daha önce belirtildiği gibi peruk aslında İslam'ın emrine karşı gelmemek için bulunmuş bir çaredir fakat bunun bir çare olmadığı iğreti ve yasak savma kabilinden bir hareket olduğu kullananlarca da bilinmektedir. *Saklı Kitap* kitabında peruk takan

kadın kendini kargalardan korunmak için bakla tarlalarına dikilmiş korkuluklara benzetmekte veya cin çarpmasına mani olmak için kapı eşiklerine asılan sarımsaklar, üzerliklere benzetmektedir. Peruk takarak başından *cinleri, ifritleri, ayıp ve yasakları* savmaktadır. Bir yandan yasakları dayatanları kendinden uzak tutmakta bir yandan da dine uygun hareket etmeye çalışmaktadır. Fakat bu dindar kadınlar için peruk *dımdızlak ortada kalış. Ayıplanış yanısıra yadırganış[tır.]… Tanımsızlıktır peruk… Ne içerisidir ne dışarısı. Hem içerisidir hem dışarısı. Kesişim bölgesi[dir] (Saklı Kitap, 159).*

Örtü ile çeşitli zorlamalarla bir türlü kurulamayan ve beden ile benliğin (iç ile dışın da denilebilir buna) birbirine giderek uzaklaşmasıyla sonuçlanan ilişki perukla da aynı akıbete uğrar. Peruk bir bakıma özne ile beden arasında mesafeleri daraltacağına giderek açmaktadır. Bir başka deyişle peruk takmak inanç ile amel arasında hep aranıp duran kayıp halka görevini yerine getirememektedir.

> *Onun kalbini neredeyse iki yakaya ayıran bu naylon peruk, sadece bir şapka gibi başını örtmüyordu. İçini öğütebilir, inancını aşındırabilirdi sürgit devam ederse. Bu şekilde bir gün bile yaşamak çok tehlikeliydi aslında (İkna Odası, 68).*

Peruk ile bulunan çare hem İslam fıkhının hem de modern hukukun etrafından dolanmaya yönelik hamlelerdi. Peruk bir aksesuar olarak saçı göstermiyor ama örtünün varlığına dair 'hukuki kanıtları' da muarızların elinden alabiliyordu. Kimse peruk takan bir üniversite öğrencisini İslami olmayan biçimde giyinmekle ya da anayasaya aykırı giyimle suçlayamazdı. Her iki açıdan da yapılan 'caiz'di. Bir yönüyle modern tanıma uyuyordu öbür yönüyle de 'İslami'ydi. Tabi bedene atfedilen performatif özellikleri ya da bedenle benlik arasında kurulmaya çalışılan ilişkileri dikkate almazsak. Örtünme pratiğinde mesele, bunun nasıl daha doğru uygulandığı gibi bir sorundan çıkmış mevcut hukuki zorluk karşısında ne yaparsam İslami açıdan caiz olur ya da asgari şartları sağlarım noktasına ulaşmıştır.

4.5.3. Erkeklerin Bedensizleşmesi

'Kolayca kılık değiştirebilen mahir ve komik kimi dindar adamlar.'

28 Şubat ve sonrasında 2000'lerin başlarındaki süreç dikkate alındığında

bütün romanların kadınlar tarafından kadınları anlatmak üzere kaleme alındığı söylenemez. Fakat meselenin bedene ilişkin boyutunu göz önünde bulundurduğumuzda bedenin merkezde olduğu ve onun üzerine konuşulduğu romanların ağırlıklı olarak kadınlar tarafından yazılmış olması dikkat çekicidir. Erkeklerin gündemi biraz farklıdır. İslami çizgiden gelen bir akademisyen ve yazar olan Mehmet Kara *Düşte Kördüğüm* adlı bir 28 Şubat romanı kaleme almıştır. Fakat Kara, otobiyografik karakter taşıyan romanında İslami hassasiyet taşıyan bir erkek akademisyenin (büyük bir ihtimalle kendisinin) başından geçenleri kaleme almıştır. Yazar romanda endişeli ve tedirgin bir üslupla bir akademisyenin kariyeri önüne inancı dolayısıyla konulan engelleri anlatır. Kara'nın romanı tam da kadın yazarların romanlarında eleştirel bir dille aktardıkları durumu örnekler: *Düşte Kördüğüm*, 28 Şubat'ın en çok mağdur ettiği kesim olarak görülen kadınlardan ziyade kendi kariyerinin peşine düşmüş erkek tiplemesinin romanıdır. Bu roman beden konusunda meselenin kadınlar ve erkekler nezdinde alımlanmasının ne kadar farklılaştığını da gösterir. Zira romanda örtü yasağına ilişkin neredeyse hiçbir şeyden bahsedilmez. Erkeklerin bedenleri ve kılık kıyafetlerinden ya da bunlardan kaynaklı yaşadığı herhangi bir sıkıntıya rastlanmaz. Aynı durumun diğer erkek romancıların ve kadın romancıların metinlerinde de geçerli olduğu söylenebilir. Hatta tersine erkeklerin bedeni kamusal alanda daha kabul edilebilir bir forma bürünmüştür. Bu durum takım elbiselerle sembolize edilir.

Mustafa Kutlu'nun uzun öyküsü *Huzursuz Bacak'*ın eski bir İslamcı olan erkek karakteri uzun süre yurt dışında kaldıktan sonra ülkeye dönüşünde havaalanından başlayarak değişiklikleri hayretle izlerken en çok dikkatini çekenlerden birisi sıradan bir taksicinin şu görüntüsüdür: "Şoförün yüzündeki gülümseme kertenkeleden beter. Düşünün; bu şoförün ne kasketi, ne bıyığı var. Kıravatlı, traşlı, takım elbiseli, alabrus kestirmiş saçlarını" (s.6). Konumuz açısından daha da önemli olanı eski bir 'dava' arkadaşının görüntüsüdür.

> *Şişmanlamış ve saçları dökülmüş. Parlak kumaştan takım elbise giymiş, kırmızı mendil kırmızı kıravat. Ayaküstü, geçen yılların dökümünü yapıyor oracıkta… Bana "Nereden böyle?" diye soruyor. Ona "bilgi ve görgümü artırmak için" dünyanın bir numaralı ülkesine gittiğimi söylüyorum. Üniversiteye intisap etmiş birkaç arkadaşın adı geçiyor. Doktoraların yaptıkları ve konut kredi taksitlerini*

ödediklerini söylüyor (Kutlu, 2015: 8).

Erkek bedeni bir nevi görünmezliğe bürünmüştür. Bu görünmezliği sayesinde kamusal yaşamda rahatça yer edinmektedir. Romanlarda bunlar doğrudan anlatılmaz fakat erkeklerin kadınlarla kurduğu ilişkiden anlaşılabilir.

> *Kim ister ki kesintisiz aşağılanmak. Yukarıdan aşağıya, aşağıdan yukarıya. En çok da* ***kolayca kılık değiştirebilen mahir ve komik kimi dindar adamlar*** *tarafından küçük görülmeyi. Gizli ve sinsi horgörülere uğramayı. Küçük bir kızı başörtüsü örterken görmeyegörsünler, hemen sahiplenip sınırlarını bildirmeye kalkışırlar.* ***Kendi içlerinin bütün ezikliğiyle, hamlığıyla, taşıyamadıkları inancın ağır yüküyle,*** *onları küçük görerek. Böylece yüksekte kalarak. Hepsinin uzağında ve üzerindeyim… Kimse de bilemez başörtü örterken tam olarak ne yaptığını bu kadar taarruza göğüs gererek (İkna Odası, 26).*

Yukarıdaki paragrafta vurgulandığı gibi erkekler**,** *taşıyamadıkları inancın ağır yüküyle* hareket etmektedirler. İnancı taşıyamamadan kasıt erkeklerin dış görünüşlerini *kılık değiştirerek* mevcut duruma çarçabuk adapte etmesidir. Bu daha önce taşınan iddialar açısından bir *bedensizleşme*yi[27] (disembodiment) işaret eder. Özellikle kadın romancıların metinlerinde görülen bu vurgu, erkeklerin çoktan kaybettiği kadınların ise son kale pozisyonunda oldukları yönündedir. İslami çevrelerden bir yazar olan Sibel Cantemir, Başörtüsüne Özgürlük Girişimi tarafından düzenlenen *Dünü, Bugünü ve Yarınıyla Başörtüsü Sempozyumu'*ndaki bildirisini tamamladığı cümleler şöyledir: "Yani Müslüman erkeğin artık *modernleşmede bir sınırı ve toplumsal sembolü kalmadı.* Onlar modern dünya ile barışlarını ilan ettiler, şimdi de sıra kadınlardadır. *Bakalım kadın da modern olana uyum sağladığında (son kale düştüğünde)* Müslüman Türkiyelilerin hali ne olacak" (Cantemir, 2005: 57). (Vurgu eklendi). Çünkü erkeklerin 'o halleriyle' kamusal hayata karışmaları daha önceki dönemde yazılan *Halkaların Ezgisi* romanının kadın karakterinin ağzından

---

[27] *Bedensizleşme* (disembosiment) kavramı *bedenlileşme* (embodiment) kavramının tam tersi bir anlama işaret eder. Burada kast edilen bedenin ortadan kaybolması ya da tamamen görünmez olması değil; bedenin belli bir şeklinin görünmez olmasıdır. Bu bir giyim tarzı ya da bir pratiğin artık görünmüyor ya da uygulanmıyor olduğu anlamını taşır. İslami kimlik açısından bedensizleşme buradaki şekliyle din temelli motivasyonlarla bedenin belli bir tarzda tefriş edilmesi ya da belli tarzda bedensel pratiklerin kullanılarak bedenin içine (benliğe) inşa edici bir başka deyişle performatif bir nüfuzun artık ortadan kalkması ya da bu durumun gündemin ön sıralarındaki yerini yitirmesi olarak tarif edilebilir.

anlatıldığı gibi beden ve benlik bütünlüğünü sağlayıcı ya da onu ifade edici olarak görülmemektedir.

> *İnsan o kılıkla iyiyi de kötüyü de pekâlâ yapardı. Namazını kâh kılar kâh kılmazdı. Orucunu kâh tutar kâh tutmazdı. Kâh korunur kâh korunmazdı.* ***Zihin ve duygu dünyasındaki değişiklik giysilerinden anlaşılmazdı…*** *Eğer Müslümanlığından kuşku duyan olursa karısını yanına alıp ortalıkta dolanması yeterdi (s.112).*

Sehlikoğlu'nun (2013) hayli ilgi çeken bir yazısında genel bir adlandırmayla takım elbisede birleştirerek 'takım elbiseli Müslümanlık' olarak nitelediği bu durum, bedenin erkekler için de simgesel değerini ortaya koymaktadır. Mütedeyyin erkeklerin kamusal alanda göze batmadan iş görebilmesini sağlayan takım elbise yeni bir simge haline gelmiştir. Takım elbise, erkeğin kendini kamusal alanda ilişkiye girdiği 'ötekilere' ispatının bir simgesi olmuştur. Özel hayatında dindar olan bir erkeğin kamusal yaşamda diğerleri gibi olduğunu ve bu haliyle onlardan farkı olmadığını belirten seküler bir 'ruhsat' ya da simge halini almaktadır. Erkekler takım elbiseler içinde aslında görünmeyerek (İslami açıdan bedensizleşerek) kamusal yaşamın önemli bir şartını yerine getirmiş oldular.

İkna Odası romanında Nermin'in eşi olan Ömer 'takım elbiseli Müslüman' tipine bir örnektir. Nermin başörtüsü nedeniyle üniversiteyi terk etmek zorunda kalmıştır. Ömer ise üniversitede öğretim üyesidir. Nermin ile Ömer'in yaşantısı bedenleri sebebiyle birbirlerine ters yönde akmaktadır bir bakıma. Biri bedeni nedeniyle kamusal alandan dışlanırken diğeri 'takım elbisesi' nin sağladığı avantajla ya da konforla kamusal alandadır. Kadın erkek arası 'tesettür beraberliği' nin (Aktaş, 2015; Kara, 2015) 1990'lı yıllarla birlikte kaybolmaya yüz tutması başka ayrışmaların da temelinde yatan etkenlerden birisi konumundadır.

> *Kocası çok ince bir adam olduğundan incinmeler de incelikliydi. Akşamları fazla bir şey konuşamıyorlardı. Üniversitede verdiği dersler Ömer'i yoruyordu. Böyle söylüyordu ya, bir telefon geldiğinde, okuldan biri mesela, kimi konularda dakikalarca tartışacak hali vardı… Bir özür dileme gereği duymadan "Ömer'i verir misimiz?" diyen kimi önemli kadınlarla. Uzun susmalardan kurtulmak için televizyondan akan abur cubur tartışma programlarına atıyorlardı kendilerini… Yaşamların sessizce ayrılışı. Evhamlar içindeydi Nermin. Kırgınlık biriktiriyordu durmadan. Mesela: "Sen yat canım, uykusuz*

kalma. Ben biraz okuyacağım."

Ben okuyamam sanki. Zaten okumadım. Okusam okurdum aslında doktor olurdum. Sen yat hayatım. Sen yatmak zorundasın hayatım… sabah çalar saat gibi beni ve çocukları birer saat arayla kaldırır mısın? Kaldır değil kaldırır mısın? Ne incelik. Bize teker teker kahvaltı ettirmen bizi mutlu ediyor. Asli vazifeni yapmak seni de mutlu kılıyordur eminim… Hepimiz çok çalışıyor, öğreniyor, üretiyoruz. Şu kapıdan çıkıp her sabah gidiyorsak kendimizi aşmak içindir. Akşama bir iş başarmış olarak gelmek içindir. Sana daha çok doğranacak sebze, haşlanacak yumurta, tozu alınacak eşya getirmek için. Hep senin için. Övüneceğin çocukların, gururla yanında yürüyeceğin bir kocan olsun diye (İkna Odası, 59).

Artık yanında ve uzağındaydı. Yaşamını bağladığı her derdin sihirli merhemi Ömer. Hayatları ve ruhları küçük bir olayla ayrışabilirdi her an. Bir adamla yan yana duran ama bitip tükenmeyen müstakil varlığını duyumsadı (İkna Odası, 60).

Saklı Kitap romanında kadın karakterin nişanlısı ile yaşadıkları da benzer niteliktedir. Erkek, kadını yalnız bırakmış onu kendi kariyeri önünde bir engel olarak görmüştür romanda. Cemil'e engel olmak bir tarafa önünü açan beden, kadın için acının ve ayrılığın habercisi olmuştur. Bu durumda yaşadığı kopuş kadının kendi ağzından şöyle anlatılır:

Oysa aradığım kendi yolumdu. Sen değildin…
Sen, yolumda karşılaştığım parlak bir aynaydın belki.
Oyalayan.
Hatırlatan.
Fark ettiren.
Bölen ve kuran.
Kıran ve kırılan.
Kırıldığı yerde parmaklarımı kesip kanatan…
Düşünüyorum da…
İkna Odası'ndakilerden pek de farkın yoktu aslında.
Herkes, sen bile, beni kendinize ikna etmeye çalışıyordunuz.
Oysa benim aradığım kendi yolumdu… *(Saklı Yara, 50-51).*

4.5.4. İslami Toplumsal Beden (Body Politic) *Versus* Kader Birliği

'Senin ve benim bedenlerimizin üzerinden iş görenlere karşı kendimize sahip çıkalım mı?'

Öz Yurdunda Garipsin romanının kadın karakterlerinden Süheyla önceleri dava arkadaşı sonra karı koca oldukları eşinin değişimini anlatırken bir 'dava evliliği' olan

birlikteliklerinin ilk yıllarıyla bir kıyaslamaya gitmektedir. Önceleri israf olarak gördüğü için evde fazla mobilyayı gereksiz bulan kocasının 'piyasaya' girdikten sonra Süheyla'nın muayenehane açmak için paraya ihtiyaç duyması sonucu gelişen olaylar kadın-erkek ilişkilerinin başka boyutları hakkında da fikir verir.

> *Süheyla kulaklarına inanamadı. O kocasının ölse babasından kuruş alamayacağına yüzde yüz inanmıştı. Kocasının paraya pula, zenginliğe zerre kadar önem vermediğini sanıyordu. Sanıyordu değil bundan emindi. Buna kendini inandırmıştı. Zira kocası bir radikaldi. Onun için sade, sahabevari bir hayat, zenginliğe, dünya malına önem vermemek ön plandaydı... Evliliklerinin ikinci yılı dolarken hala evlerinde koltuk yoktu. Kocası bir evin en tabi ihtiyacı olan şeylerin bile alınmasına karşı çıkıyor, adeta isyan ediyordu. Böyle bir adamın "sana para veririm fakat borç, kazanınca ödersin", demesine hele hele, "Kalanını da babandan istersin, onda çuvalla para var." Demesini anlaması mümkün değildi (Öz Yurdunda Garipsin IV, 440-441).*

Dava arkadaşları/eşleri ile yaşanan bu kopuşun iki etkisi olduğu söylenebilir. Birincisi daha önce görüldüğü gibi travma şeklinde iken ikincisi başkalarıyla ittifak kurmak şeklinde olmuştur. Elbette bu ittifakı kuracak dil, 1970 ve 1980'lerin dilinden çok farklıdır. Artık öteki hakkında yapılan değerlendirmeler çok daha ölçülü ve kategorik olmaktan uzaktır. Eleştirel tutum tamamen kaybolmuş değildir; fakat eleştiriler kategorik olarak mahkûm edici değil daha çok karşılaşılan olayın şartlarına göre şekillenmektedir. Örneğin kimi zaman ikna odasında öğrencileri örtülerini çıkarmaya ikna edenlere empatik bir bakış (aşağıda 1. paragraf) sergilenirken kimi zaman ölçülü bir eleştiri (2. paragraf) dikkati çekmektedir.

> *Yuvarlak içine alınmış, kıstırılmış, kapatılmış, ikna edilmesi gereken tehlikeli bir "T"den ibaret, küpeli muhatabının nazarında. Kedili, çocuklu, küpeli bir kadın, niçin bu kadar acımasız olabiliyor ki…*
>
> ***Belki de acımasız değildir.***
> ***Onu da zorlayanlar vardır böyle olmaya…*** *(Saklı Yara, 17).*
>
> *İknacıların en çok merak ettikleri şey, "niçin böyle olduğumdan" sonra, böyle olmaklığa dair "bu direnci nereden bulduğum"du…*
> *İlk bakışta anatomik sorulardı bana ve arkadaşlarıma yöneltilenler. Ama bu iki soru, cevaplanması zor suallerdi de yanı zamanda. Öte yandan anlamak için pek vakti de yoktu faşizmin… Hızlıca tespit edip önlem alma insiyakıyla çarçabuk ilerlemesi gerektiğinden, ilerleme en önemli itkisiydi en başından beri baskıcıların, durup düşünmeye, anlamaya vakitleri yoktu göz sahiplerinin…*

Onların gözü vardı ve bu gözü fabrikasyon bir uygunluk denetiminden başka bir işe yaramıyordu. Seyretmek ve anlamak değil, uygun bulup bulmamaktı yönelttikleri soruların temelindeki saik…
……..
"Niçin böylesin sen?"
"Çünkü insanım…"
"Bu direnci nerden alıyorsun?" (Saklı Yara, 66).

Özellikle de 'ötekileri' dış görünüşe bakarak değerlendirmekten vaz geçildiği görülüyor. İkna odasına giren roman karakterlerinin diğer kadınlar hakkındaki ve özellikle bedensel görünümlerine ilişkin yorumları onları bir 'düşman' olarak görmekten uzaklaştığını göstermektedir. Onlar her şeyden önce birer 'kadın' olarak görülüyor.

Gerçeğin hoş bir kadın suretinde olduğunu bilmiyorduk. *Pek zayıf sayılmazdı. Kadınların artık kilolu olmaya hak kazandıkları bir yaştaydı. Buna rağmen sporla tedip edilmiş esnek bir vücuttu karşımdaki. Sabah kahvaltısına önem veren, bütün vitaminleri dengeleyecek şekilde doğal ve estetik kaygıları bulundurarak beslenen bir üniversite öğretmeni. Hiçbir olağanüstülük yoktu gerçekliğimizin ete kemiğe bürünmüş imgesinde. Hafif makyajlı, bakımlı bir yüz. Pahalı kremler işe yaramış, onu olduğundan biraz daha genç göstermişti muhtemelen (İkna Odası, 24).*

Modaya uygun topuklu ayakkabılar, muhtemelen dizin ortasında dikilmiş ama oturunca epeyce üstüne çıktığında çoraptaki minik kaçığı ele veren kayısı rengi etek. Ortalık renkleniyor. Ayakkabı kahverengi ama. Bluz da. Fedakâr ve güngörmüş birini andırıyor. Saçları sade bir kesimle ensede sonlanmış. Bu sıradan oturuşlu, biraz gergin ama odaya hakim, içine sokulduğu dehşet tünelinin sahipleri olduklarını hissettirerek bakışlarını kontrollü bir şekilde üzerinde gezdiren iki kadın (İkna Odası, 48).

Aslında bu satırlar bir taraftan da kader ortaklığının yönünün kimlere doğru kaydığını da göstermektedir. Mağdur edilenler Müslümanlar mıdır? Yoksa kadınlar mı? Müslüman erkeklerin -bir önceki başlıkta belirtildiği gibi- bir şekilde kamusal alana 'karışma' yolunu bulmuş olması kadınları onlardan uzaklaştırırken bedenleri üzerinden gelişen mağduriyette yeni müttefikleri pek de umulmadık bir 'taraftan' bulunur. *İkna Odası* romanında Nermin'in sokakta karşılaştığı bir ilan panosundaki kadın fotoğrafı hakkındaki düşünceleri bu durumu iyi açıklar.

Başka bir panoda araba lastiğine oturmuş, bacakları ve göğsünü resimden dışarı sarkıtmış bir kız. O bundan ibaret değil ruhu da var ama başka yerde.

> *Ruhum başka yerde dese de kimse bunu anlayamaz, gözlerini bacaklarından alamaz çünkü. Ona bir çift bacak muamelesi yapanlar ruhunu dışarıda bırakmış. Konu ruh değil zaten bu bir iş ve Pazar meselesi. Karşısında durup bakıyorum. O da bakıyor.* ***İşte bu absürd bakışma yeni bir şeylere yol açacak kadar geçirgenlikler barındırabilseydi her şey başka olurdu.*** *İzlenimleri anlatan bir resimde ikimiz de derilerimizin içinden kurtulup yola çıkmıştık, bir şey arıyorduk. Topyekün isyan etmenin vakti gelip çattı mı?* ***Senin ve benim bedenlerimizin üzerinden iş görenlere karşı kendimize sahip çıkalım mı? Birbirimizi duyamazdık. İnce ama geçirgen olmayan örüntüler vardı arada*** *(İkna Odası, 57).*

Esas ilgi çekici nokta ise bu düşüncelerin genişleyerek kendilerini bugün ikna odalarında tutan 'Cumhuriyet kadınlarını' da kapsayacak biçimde ilerlemesidir. Müslüman kadın mağduriyetinin sebebinin kadınlığı olduğunu vurgulayarak resmi ideolojinin mağdur ettiğini düşündüğü Cumhuriyet kadınına zeytin dalı uzatmaktadır. Tıpkı kendileri gibi onlara da bazı erkekler tarafından biçilen elbiseyi giymemeyi önermektedirler.

> *Başımıza gelenlerde, yani öğrencilerin arasında inanışın rengine göre ayrım yapılmaya başlanmasında Jön Türklerin bir dahli var mı? Onların getirdiği bir kadın fotoğrafının.*
>
> *Bak bu resimdeki kadın gibi kaşlarını inceltmelisin. Şu çapkın gülüşü yüzüne eklemelisin. Saçlarını iri dalgalarla dalgalandırıp omuzlarına sermen tercihe şayandır. Bazen de tepede yüksek bir topuzla toplamalısın ki asaletinin nişanesi olsun.*
>
> *O gün bu gündür seçme şansımız olmadı hiç diye düşünüyordu Nermin. Sanki uzak diyarlardan getirilen ve kime ait olduğu bilinmeyen bir kadın resmi elden ele dolaşıyordu. Güzel bir kadındı güzelliğin göreceliliği içinde. Vücudu dar bir korseyle denetim altına alınmış, estetik bir gövde oluşturma zorunluluğu tatlı sert dayatılmıştı görünmeyen bir erk tarafından. Bu bedenin gevşeyip yayılarak bir bebeği beslemek isteyeceğine dair bir emare yoktu… Dışarıdan getirilen bu kutsanmış kadın resminin içine girmeyi kabullenen kadınlar, imgenin içinde birer hayal gibi yerlerini alıyorlardı hala. Yine de bu yeni silüetin içinde oldukları sürece statü düşmedikleri zehabına kapıldıklarından mutluydular. Her ne kadar yatıştırıcı bir hap almış gibi biraz çaresiz biraz sathi bir mutluluksa da. Güçlü bir sakinleştiricinin etkisiyle tarihten sıyrılacağıma, dayatılan imgenin içine gireceğime ant içerim diyen bir akma (İkna Odası, 64-65).*

Bu türden çağrılar *Öz Yurdunda Garipsin* romanında da görülür. Orada da vurgu belli bir kesimin ya da 'dava arkadaşlarının' bir araya gelip harekete geçmesine değil ortak bir kaderi paylaşanların birlikte hareket etmesinedir. Bunun

için de kendi kendilerine eski bazı alışkanlıklarından vaz geçmeleri, 'hata'larından geri dönmeleri gerektiği telkin edilmektedir. Bu şekilde çok farklı kesimlerden kimseleri yanlarına çekebileceklerini düşünmektedirler.

> *Gerçek tövbe yaptığımız hataları, hatayı nerede yaptığımızı, nerede yanıldığımızı iyice düşünüp hatalarımızı kabul edip samimiyetle onlardan dönmek şeklinde olandır. Yoksa hala her cemaat, her hizip, her grup, her hakikat: "Fırka-yı naciye biziz diğerleri fırka-yı dalledir. En doğrusunu biz biliriz. En doğrusu bizim yaptığımızdır." Diye düşünüp kendi yanlışlarımızda devam edersek. Başımıza daha çok gelecek var.*
>
> *Bizim, bizimle birlikte toplumun kurtuluşunun yolu, birlikten, bir araya gelmekten, bütün insanların beraberliğinden geçmektedir. Ezilen, sömürülen, inançlarına müdahale edilen insanlar bir araya gelmedikçe, bir şeyin olacağı yok. Bir araya gelmek de herkesin peşin hükümlerden, peşin yargılardan, kesin kabullerden vazgeçerek bağımsız düşünmesiyle mümkün. Peşin kabulleri olan insanın doğru düşünmesi, doğruyu bulması, birlik noktasına doğru koşması, hedefe varması mümkün değil (Öz Yurdunda Garipsin IV, 391).*

Bu türden çağrılara kulak veren ve başörtüsü tartışmalarında önemli entelektüel destek veren, konu üzerinde yapılan toplantılarda aktif katılımcı olarak bulunanlardan birisi olan Kentel (2007: 62), Hazar Eğitim Kültür ve Dayanışma Derneği'nin 'Türkiye'nin Örtülü Gerçeği' başlığını taşıyan ve başörtüsü yasağını irdeleyen alan araştırması üzerine yaptığı değerlendirmede, başörtüsünün yasaklanmasından dolayı başını açanların oranının %1 olduğunu açmayanların ise %40 olduğunu belirterek başörtüsü yasağından otorite tarafından beklenenin hasıl olmadığını belirtmektedir. "İktidarın gücü" diye belirtir Kentel, "söyleminin bizzat insanlar tarafından içselleştirilmesinde yatar. Ancak bu söylem insanları ikna edebilecek şekilde toplumların ve bireylerin kılcal damarlarına girmek yerine açık bir baskının ifadesi haline dönüştüğü takdirde, iktidar yerine baskının ya da tahakkümün dili haline gelir." Başörtülü kadınlar bu yasağı içselleştirmek bir yana ona karşı apaçık bir direniş sergileyebilmiştir Kentel'e göre. Kentel kadınların başlarını açmaya direnerek mücadelden galip çıktıklarını ima etmektedir. Fakat söyledikleri, bu çalışma bağlamında ortaya konmaya çalışılan sekülerleşme tartışmaları açısından değerlendirildiğinde biraz daha farklı yorumları akla getiriyor. Evet, bu süreç muhatapların içselleştirmesi açısından başarı sağlayamamıştır; fakat önceden içselleştirilmiş olanlarla ilgili ortaya koyulan yeni durumu göz ardı etmemek gerekir.

Bu durum toptan bir mağlubiyet ilanı anlamına gelmez elbette. Az önceki örneğin (Ferhat Kentel'in başörtüsü meselesindeki desteğinin) bize gösterdiği önemli başka sonuçlar da vardır. 28 Şubat sürecinde yaşananlar, bedenler aracılığıyla benlik üzerinde oluşturduğu zararlar açısından İslami kimliğin önemli bir ölçü olarak koyduğu 'bedenselleşmiş özne' anlayışını ve bunun fiziki deneyimlenme biçimlerini ciddi derecede tahrib etmiştir. Beden ve özne/beden ve benlik arasında kurulan bağları zedeleyen bu süreç, bedenin içi ve dışı arasında kurulan kopmaz bağı ayırdığı ölçüde İslami çizgiden gelenleri (bu örnekte kadınları), kendilerine dış görünüş açısından hiç de benzemeyenlerle beden yerine fikir birliği temelinde bir ittifaka da götürebilmiştir. Karşıdakinin dış görünüşüne karşı bir tür 'körlük' durumu onlara baskı altındayken sığınabilecekleri yeni limanlar sağlamıştır. Örneğin yukarıda olduğu gibi bir reklam tabelasında gördüğü afişe edilmiş bir kadınla empati kurabilmiştir. Özellikle 1980 döneminde, bu çalışmanın önceki bölümlerinde (Bkz. Bölüm 4.3.) vurgulandığı gibi bedeni kişilikle eş tutan bir sürecin kamusal ilişkilerde yaşattıkları göz önünde bulundurulursa durum daha iyi anlaşılacaktır.

SONUÇ

Türkiye'de İslamcılık/İslami kimlik üzerine yapılan pek çok çalışma onun geçirdiği dönüşüm üzerine odaklanmıştır. Ekonomik, siyasi, kültürel nedenlerle İslami kimliğin bir değişim içine girdiği sürekli vurgulanmıştır. Dönüşümün ulaştığı nokta çoğunlukla 'mevcut modern sisteme entegre olmak' şeklinde tarif edilmiştir. Bu dönüşüm rüzgârı içerisinde bu çalışmanın konusu olan bedenler adeta sığınılacak bir liman gibi tarif edilmiş, diğer yönlerden gerçekleşen dönüşümün dengelendiği bir varlık olarak görülmüştür. Böylece beden, dönüşüm anlatısının kaçınılmaz biçimde varıp dayandığı sekülerleşme tartışmalarının odak noktası haline gelmiştir. Bu durum üzerine yürütülen tartışmalarda (Bayramoğlu, 2008; Göle, 2011; 2014a; 2014b; İlyasoğlu, 2014) ise bedenin sembollleşme kapasitesine atıfla sekülerleşme ihtimalinden ya da sekülerlerin istediklerinden kaçınmak için önemli bir dayanak olduğu dile getirilmiştir. Bedenin Türkiye'deki sekülerleşme tartışmalarında ayrıcalıklı konumu, evrensel bir sekülerleşme fikrinden ziyade İslamcılığın Türkiye seyri için tarihsel şartlarda oluşmuş farklı bir sekülerleşme biçiminin tarifini elzem kılmaktadır. Bu da Batı sosyoloji literatüründeki tartışmalardan bir ayrışmayı gerektirmektedir. İslami kimliğin şekillendiği süreç dikkate alındığında, sekülerleşme tartışmalarının odak noktasının bir yaratıcıya inanıp inanmama, cami sayısındaki artma azalma, hacca gitme oranı gibi nicel göstergelerden ziyade beden temelindeki yaşam idamesinin 'nasıl'lığı olduğu görülmektedir.

1. Ötekine Benzemek mi?

Çalışmanın en önemli bulgularından birisi, İslami kimlik açısından sekülerleşmeden kaçınmanın bedenlerden ziyade 'bedenselleşmiş özneyle' sağlandığıdır. Dolayısıyla sekülerleşme aranacaksa bu, yalnızca bedenin üstündeki kıyafetlerde değil, bedenselleşmiş öznede aranmalıdır. Türkiye tecrübesinde anti-seküler bir yaklaşımın büyük oranda 'Batılı ötekine' benzeme endişesinden etkilenerek kurulduğunu belirten çalışmalarda (Göle, 2014b), özellikle dış görünüş açısından öteki gibi olma ya da olmama durumu önemli bir ölçüt olarak vurgulanmıştır. İlyasoğlu (2014) ve Göle'nin dindar kadınlar üzerine bu yöndeki çalışmaları 80'lerin sonu 90'ların başına odaklanırken Bayramoğlu 2000'li yıllara

odaklanmış her ne kadar kadın odaklı olmasa da bedenler açısından benzer sonuçlara ulşamıştır. Bayramoğlu, çalışmasında 1980 sonrası süreçte İslami alanın İslami aktörler eliyle kazandığı dinamik yapı sonucu heterojenleştiğini vurgulamıştır. İslamcılar, "İslami kimlik ve sembollerden ödün vermeksizin", dine sıkı biçimde bağlı (siyaset, ekonomi, hukuk gibi) hayat alanlarını heterojenleşip dinle bağlantılarını esneterek sekülerleşmenin önünü açmışlardır. Göle ve İlyasoğlu'na benzer bir yaklaşımı işaret eden bu durum, sembollerin modern dünya ile Müslüman benlik arasında bir tür denge mekanizması kurduğunu ve diğerleriyle ayrışmanın merkezi olduğunu ima eder. Bu dünyada da öte dünyalı kalabilmenin garantisinin bu sembollerle sağlandığını savunur. Bu çalışmada ise İslami kimliğin sadece ötekilere benzeme endişesini değil İslami geleneğe yaslan(a)mama endişesini de taşımış olduğudur. Yani sadece başkalarıyla kurulan ilişkiler değil dinin tesis ettiği yapıyla kurulan ilişkiler de hesaba katılmalıdır. İslamcıların sekülerleşme anlayışı bu iki endişenin bir arada deneyimlenmesiyle oluşmuş bir durum arz eder. Bu yapı, ikili etki sayesinde beden-benlik arasında İslam temelli bir ilişki kurmak şeklinde tezahür etmiştir. Dolayısıyla sonraki dönemlerde İslami kimlikte sekülerleşme olup olmadığını gözlemleyebileceğimiz önemli ölçülerden birisi, dindarların kendilerini kurdukları bu bedenselleşmiş kimlikte/bedenselleşmiş öznede zamanla çeşitli etkilerle oluşan dalgalanmalarda aranmalıdır. Bayramoğlu'nun savından ilerleyerek tartışmayı biraz daha genişletebiliriz.

Bayramoğlu'nun İslami alanın hetorojenleşmesi olarak adlandırdığı sekülerleşme süreci temelde, önceden homojen olduğu varsayılan alanlarda bir ayrışma ve farklılaşmayı tespit etmektedir. Buna göre İslami hareket mensupları; din ile ekonomi, siyaset, kültür, özel ve kamu gibi alanların daha önce birbirlerinden ayrı düşünülmeyen yapısını bu yeni süreçte girdikleri etkileşimlerle ayrı birer alan olarak alımlamaya başlamıştır. Ekonomiyi, siyaseti, kültürü, özel ve kamuyu dinin bir bileşeni olarak görmekten vaz geçerek onları, dinden bağımsız olarak değerlendirmeye başlamaları büyük bir değişimi işaret etmektedir ve Bayramoğlu bunu heterojenleşme ya da sekülerleşme olarak görmektedir. Ancak bu sekülerleşme sürecine şu şerhi de düşmektedir: Ayrışma "İslami kimlik ve sembollerden ödün verilmeksizin" gerçekleştirilmektedir. Yani dindarlar ekonomik ve siyasi yaşantıda dinin etkinliğini azaltmaya bir şekilde razı olurken, İslami kimlik ve simgeleri de bir

tür sigorta olarak yedeğinde bekletmektedir. Bu sayede bir denge mekanizması kurabilmektedir.

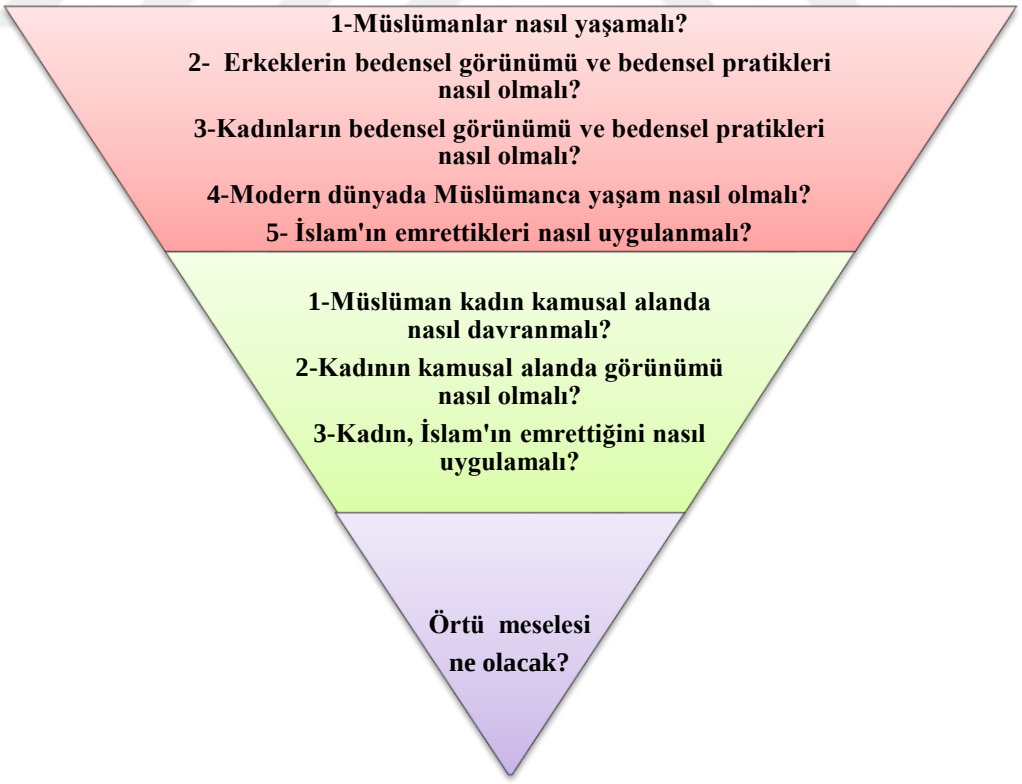
Burada temel soru şudur: İslami kimliğin bir şekilde Tevhid inancına dayalı bütüncüllük ya da homojenlik fikri sadece ekonomi, siyaset, kültür gibi alanlarla mı sınırlıdır? Kendinden ödün verilmeyen semboller homojen alana dâhil değil midir? Eğer ortada bir heterojenleşme varsa bu sembollerin hetorojenleşmeden etkilenmemesinin bir garantisi var mıdır? Örneğin İslami kimliğin bir sembolü olan örtü ya da sakal bu heterojenleşme sürecinden neden etkilenmemiş olsun? Bunların ezelden beri gelen bir sembol olduğunu varsayarak bir çalışmaya girişirsek elbette ortada değişmez bir öz ve dayanak noktası olarak bedenin sembolik yönünü görmemiz mümkün hale gelecektir. Semboller doğası gereği 'özü' temsil eder. Sorgulanmaz bir doğası olduğu için de kolayca dayanak noktası olma niteliği gösterir. Nitekim konuyla ilgili birçok çalışma da buradan hareket eder. Bu çalışmada ortaya konmaya çalışılan ise İslami kimlik açısından bedenin sembol olma durumunun tarihsel olduğu ve bunun 80'lerin sonu 90'ların başına tekabül eden bir dönemde başladığıdır. Bedenin sembolik yönünün ön planda olduğu dönem, kimliğin tarihsel seyrinde bir uğraktır hem de önemli bir uğrak; ama sorgusuz kabul edilebilecek bir sabite değildir. İslami kimlik açısından beden "ta başından beri" hep simge değildi. Aşağıda da bahsedileceği üzere özellikle İslami hareketin başlangıç dönemi diyebileceğimiz yıllarda bedenin değeri, simge olmasından çok kendini Müslüman olarak gerçekleştirmenin önemli bir parçası olarak deneyimler vasıtasıyla üzerine hem görünüş hem pratikler bağlamında emek harcamak gerekmesinden geliyordu. Bir başka deyişle sadece bedenin "gösterdiklerine" bakarak dindarlığın "ölçülmesi" ezelden beri süregelen bir durum değildir.

Dolayısıyla İslami kimliğin sekülerleşmesini bir dizi ekonomik gelişme sonucu hayat tarzlarında oluşan değişim olarak okumaktansa, bir başka deyişle lüks yaşam, pahalı ve gösterişli giyim, modaya uyma gibi tüketim kültürüne göndermede bulunan sekülerleşme biçimlerine odaklanmaktansa, bedenlerle birlikte yaşanan içsel dönüşümü ön plana alan değerlendirmelerde bulunmak bu süreci açıklamada daha makul görünmektedir. Özetle bedenin dönüşümü yerine bedenselleşmiş öznenin dönüşümüne odaklanmanın daha açıklayıcı olacağı bu çalışmanın önemli bir vurgusudur. İslamcıların Bayramoğlu'nun (2008) deyimiyle süreç içerisindeki "içsel

seyyaliyetini" daha iyi anlamak için çalışmada sekülerliğin bedenlerle ilişkili daha farklı bir durumu ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu 'içsel' seyyaliyet aynı zamanda parametreleri bedenin 'dışında' olan bir seyyaliyettir ve İslami hareket içinden gelen kadın ve erkeklerin bedenlerini bir sigorta olarak kullanarak kamusal alanda iş görmelerinden ziyade tam da bu sigortanın yapısını (hem kendilerinin hem de başkalarının bedenlerine bakış açısını) esnetip, heterojenleştirerek kamusal alana dâhil olmalarıyla kendini en net biçimde gösterir. Bu esnetme, kimi zaman zorlama yoluyla gönülsüz biçimde sekülerler tarafından modern şartlara göre 'terbiye edilme'! biçiminde gerçekleşirken kimi zaman da isteyerek kendi elleriyle gerçekleştirilmiştir.

2. Tesettür Beraberliği: 'İlim ile Amel Etmek'

İslami kimliğin 1960'ların sonlarından itibaren gözle görülür müstakil bir iddia olarak taşınmaya başladığı süreçten günümüze gelinceye kadarki süreçte bedenlerle kurulan ilişki aşağıdaki gibi bir ters piramidi andırır. Önceleri bedenle çok farklı boyutlarda kurulmaya çalışılan ilişki giderek tek boyuta indirgenmiştir.



Bu çalışmanın konusu olan romanların beden konusundaki izlediği seyir bu piramidi ortaya çıkaracak niteliktedir. 70'lerden 80'lerin ikinci yarısına kadar uzanan süreçte bedenselleşmiş özne fikrinin kuruluş ve gelişme aşaması piramidin en geniş bölmesine tekabül eden, beden konusunda hayli canlı tartışmaların yapıldığı hatta tartışmaktan çok 'deneyimleme'nin ya da uygulamanın ön planda olduğu bir dönemdi. 1970'lerde ortaya çıkan İslami hareket bütün Müslümanları aktif ve bilinçli birer özne olmaya davet ediyordu (Özdenören, 2009; 2010; Karakoç; 2010). Müslüman yalnızca kendisini kötülükten (bir başka deyişle ötekine benzemekten) sakındırmakla yetinmemeli, aynı zamanda yapıp ettikleri İslami bilincin bir ürünü olmalı ya da yapıp ettikleriyle bu bilincin oluşmasına katkı sağlamalıydı. Bu nedenle özellikle burada inceleme konusu olan romanlarda da görüldüğü gibi yalnızca ötekine benzemek değil Müslüman olduğu halde yaptıklarının bilincinden uzak olmak da kıyasıya eleştirilir. Bir uyarıda bulunulacaksa yalnız ötekilere değil 'bizden' olduğu halde bilinçsiz olanlara da yapılır. Örneğin *Gül Yetiştiren Adam* romanının ihtiyar kahramanı cami cemaatini namaz kıldıkları halde üzerlerindeki kıyafetlerden dolayı kıyasıya eleştirir. Bu eleştiride esas unsur ise yalnızca kıyafetlerin Batılı gibi olması değil bu durumun içsel dünyada yaratacağı tahribattır.

Ötekine benzememe endişesinin dikkati bedene yönelttiği doğrudur; ancak bunun yanında romanlarda sık sık gönderme yapılan çeşitli İslami kaynaklardan edindikleri bilgiler de iman-amel birlikteliğinin vasatı olarak bedeni görmelerini sağlamıştır. Sonuçta ise sadece ötekilere benzemeyle sınırlı olmayan sekülerleşme anlayışı ve ihtimalleri belirir. İslami hareket, bağlılarından bilinç ile eylem arasında, inandıkları ile yaşadıkları arasında, içleri ile dışları, dışları ile içleri arasında bir uyum talep etmektedir. Bedensel hareketler, davranış kodları, yeme-içme, oturma, yürüyüş gibi konuların yanında, bedenin içi ile dış görünüşünün bütünleştirilmesi gereği gibi konular da hep gündemde olmuş, tartışılmış, öğretilmiş ve deneyimlenmeye gayret edilmiştir.

İlim ile amel etmek temel prensip olarak görülmüştür. Bedene bakışı belirleyen başlıca etmen onun Müslüman öznede bedenselleşmesidir. Beden ilim ile amel etmenin bir başka deyişle inanca uygun yaşamanın icra edilebileceği, doğrudan bireyin kendini/varoluşunu ilgilendiren en önemli vasat olarak değerlendirilmiştir. Bu dönemde yine dikkat çeken önemli bir ayrıntı yine beden-benlik bütünlüğünü

önceleyen performatif bedene vurgudur. Beden yalnızca inancın hayata geçirilerek öte dünya-bu dünya bağını sağlamakla kalmamakta aynı zamanda namaz, giyinme gibi pratiklerle İslami kişiliğin oluşumunu inşa edici bir rol de üstlenmektedir. Romanlarda bu durumların kadınlar ve erkekler için farklı yoğunlukta olmakla birlikte her ikisi için de geçerli olduğu görülmektedir. Bu dönemin anlatılarında kadın erkek arasında bir 'tesettür beraberliği' göze çarpmaktadır.

3. Kamusallaşma, Bireyselleşme ve Siyasallaşma

Özellikle 1980'lerin ikinci yarısında İslami kimliğin oluşumunda bedenlerle kurulan ilişkide önemli değişiklikler yaşanmıştır. Büyük şehirlerde üniversite sıralarında başörtülü öğrencilerin boy göstermesi bir başka deyişle kamusallaşma deneyimi bedenle kurulan ilişkide belirleyici olmuştur. Örtü etrafında gelişen tartışmalar bir yandan bedene ilişkin bütün meseleyi kadınlar üzerinden konuşmaya zorluyorken bir yandan da bütün ilginin bedenin belli bir bölgesine odaklamıştır. Erkekler ise romanlarda görüldüğü gibi ya mücadelenin destekçisi ya da kadınlara yol gösterici konumundaydılar. Ama her iki durumda da görünmezlik hali erkeklerin bedenlerine ilişkin hemen hiçbir detayı, cümleyi romanlarda görememe neden olmuştur.

Bedene ilişkin önceki dönemde görülen çok boyutlu (pratikler ve görünüm) yaklaşım yerine kadının baş ve boyun bölgesinin örtülmesinin usül ve esasları yegâne tartışma konusu haline gelmiştir. Bu zoraki durum giderek bedene ilişkin tartışmaları 'nasıl olmalı' boyutundan uzak kılmış, kadınları neyin caiz olup neyin olmadığını aramaya itmiştir. Tartışmalar, devletin isteklerini yerine getirmeye de odaklandığı için saçın kapalı fakat boynun açık olduğu durumlarda (türban ilk olarak böyle tarif edilmişti) başı ve boynu bir bütün olarak kapatan örtü dışında farklı alternatiflerin nasıl üretebileceğine kadar inmiştir. Beden artık deneyimlenen ve bu yolla İslami bedenselleşmiş öznenin oluşturucusu durumunda bir varlık olmaktan ziyade örtü tartışması aracılığıyla bir yandan irticanın bir yandan da İslami kimliğin sembolü haline gelmiştir. Bu nedenle deneyim boyutu yerini tartışma boyutuna bırakmıştır.

1990'lı yıllarda kamusallığı önemli ölçüde artan İslami kimliğin temel özelliği bireyselleşme eğilimi olmuştur. Romanlarda gösterilmeye çalışıldığı gibi bu

durum büyük oranda geçmiş dönemin bir eleştirisini yaparak oradan bir ayrılmayla, eski alışkanlıkları, pratikleri eleştirel bir gözle değerlendirmeyle kendini belli etmiştir. Önceki romanlarda görülen sert ve mücadeleci söylem yerine kamusal yaşama talip olmayla birlikte 'diğerleriyle bir arada yaşayabilirim' hatta 'diğerleriyle bir arada yaşamalıyım' eğilimi ağır basmıştır. 1970 ve 1980'lerde görüldüğü üzere diğerleriyle bir arada yaşama kültürünün oluşumunun önünde önemli bir engel olarak beden temelli ayrışma yatmaktaydı. Dış görünüşün kamusal alanda karşıdaki hakkındaki değerlendirmede en önemli ölçü olması her iki taraf için de zor bir süreci haber vermekteydi.

1990'lı yıllardaki incelenen romanlarda görüldüğü gibi İslami kimlik açısından kamusal alanda diğerleriyle beraber yaşamak için ödenmesi gereken bedel bu mücadeleci söylemden ve onun bedensel tezahürlerinden vazgeçmek olmuştur. İslami çizgideki roman karakterleri, inanç ile amel arasında, beden ile benlik arasında, iç ile dış arasında bir bağ kurmaktan vazgeçtiler. Böylelikle ötekilerin dış görünüşleriyle iç dünyaları arasında bir nedensellik ilişkisi kurmaktan vaz geçebildikleri ölçüde diğerleriyle bir arada yaşayabilecek asgari vasatı elde etmiş oldular. Bir başka deyişle beden-zihin/beden-ruh bütünlüğü anlayışında, beden tarafından vazgeçilebileceği, önemli olanın bir arada yaşamaya yetecek kadar 'kalp temizliği' olduğu fikri belirdi. Böylece dış görünüş kaynaklı kavgaların önü alınabilecekti. Romanlarda görüldüğü kadarıyla bu durumun doğrudan bir sonucu, roman karakterlerinin aynı işlemi kendileri üzerinde de gerçekleştirmeleri olmuştur. Yani roman karakterleri sadece ötekiler için değil kendileri için de beden ile benlik, iç ile dış arasında bir bağın gerekli olmadığına karar vermişlerdir. Beden öze değil şekle ait bir mesele olarak görülmüştür. Beden ile benlik/zihin iki ayrı uç haline gelmiştir. Dolayısıyla beden ne zihin dünyasının bir tezahürü olabilir ne de beden ile yapılanlar veya bedene giyilenler zihin dünyasına bir etkide bulunabilir. 'Beden ve özneyi' 'bedenselleşmiş özneye' tercih etmişlerdir bir bakıma.

Antropolog Saba Mahmood'un üçüncü bölümde zikredilen Mısır örneğindeki çalışması[28], Türkiye'de aynı tarihlere (1970'ler) tekabül eden ve sonra ivme kazanan

[28] Saba Mahmood (2005), Mısır'daki İslami Uyanış (Takva) Hareketi üzerine yaptığı incelemede bu uyanışın temel taşı olarak, 1970'lerde başlayıp süregelen süreçte kadın ve erkeklerin camilerde

İslami uyanış hareketinin 2000'lere uzanan seyrinin bedensel boyutta soruşturulmasında bir izlence sunabilir. Türkiye'de 1970'lerde başlayıp 2000'lere uzanan süreci kapsayan böyle bir hareket veya benzeri bir hareket var mıdır? Varsa benzer bir işlevi icra etmiş midir? Yoksa onu ikame edebilecek bir hareket olmuş mudur? Ve bu ikameyi hangi yolla yerine getirmiştir?

1970-80 dönemi romanlarında toplumsal yapılanma açısından İslami hareketin cemaatsel bir yapılanma içinde olduğu görülür. Bu dönem İnsanlığı, insanı ve Müslümanları kurtarmayı hedefleyen, yeni, farklı ve adil bir dünya özlemini dillendiren İslamcıların faaliyet gösterdiği bir dönemdir. Şiddete meyil etmemişler, modern dünyanın şartlarını gözeterek oluşturmaya çalıştıkları cemaatleşmenin katkılarıyla, başarıya, dikey bir sıçrama ile değil yatay ve dostluğa dayalı ilişkiler ekseninde süregiden sosyal ve kültürel faaliyetlerle ulaşmaya çalışmışlardır (Aktaş, 2014: 31). Ancak, Mısır'daki Takva Hareketi gibi cami temelli bir yapılanmadan söz edilemez. Bu, elbette İslami meselelerin müzakere edilmediği anlamına gelmemektedir. Romanlarda da görüldüğü burada müzakere kurumsallaşmış bir İslami hareketin belli mekânlarında (örneğin camide) olmasa da ev içinde ya da herkesin birbirini denetleyebildiği simetrik bir gözetim aracılığıyla cemaatsel bir yaşantı içinde yapılmaktadır. Örneğin romanlarda iki kişinin birbirine Kuran ve Hadis kaynaklarından örneklerle neyin nasıl yapılacağı, dinin nasıl pratize edileceği (bedenselleştirileceği) konusunda telkinlerde bulunduğu görülür. Bu durum, pedagojik ve diyalojik bir süreçte icra edilir; fakat ne Mısır'daki gibi 25-30 yıllık bir periyotta süreklilik göstermiştir ne de onun gibi kitleselleşerek Takva Hareketi benzeri bir harekete dönüşebilecek potansiyele sahip olmuştur. Türkiye tecrübesinin Mısır'dan en büyük farkı, Mısır'da kamusallaşmanın cemaatle el ele gitmesiyken

---

birbirlerinden ayrı gün ve saatlerde bir imam ya da vaiz/vaize önderliğinde İslami konularda (tefsir, kıraat, fıkıh, hadis, sünnet ya da kısaca muamelat, ameliyyat, ibadat) geçtikleri pedagojik süreçleri ve bu süreçlerle birlikte oluşturdukları temel yaşam prensiplerini buralarda birbirleriyle ve imam ya da vaizelerle tartışarak gündelik hayatın uygulanabilir bir parçası yapmalarında bulur. Mahmood özellikle kadınlar üzerine eğilerek bu İslami harekete mensup kadınların içine girdikleri bu cami ve cemaat temelli pedagojik ve aynı zamanda diyalojik sürecin onlara modern hayatın içinde temel İslami prensiplerle nasıl yaşanabileceğini öğrettiği kanaatindedir.

Türkiye'de kamusallaşmanın bireyselleşmeyle el ele gitmesidir. Bireyselleşme eğilimleri büyük oranda cemaatten kopma hatta ondan 'kurtulma' şeklinde tezahür ettiğinden cemaat türü bir yapılanmanın sunabileceği beden temelli pedagojik potansiyelin gün yüzüne çıkması mümkün olmamıştır. Bedenler bağlamında ise 1990'lardaki söylemin gösterdiği, bedenselleşmiş öznenin dönüşümü ya da farklı bir formda tezahür etmesi değildir; bu romanlarda görülen daha çok bedenselleşmiş özne anlayışının reddedilmesi ya da terk edilmesidir.

2000'li yılların romanlarında ise en önemli belirleyicinin 28 Şubat sürecinin yaşattıkları olduğu söylenebilir. Bu dönemde, kadınların başörtüsü meselesi nedeniyle erkeklere göre çok daha önde gelen bir tartışma konusu olmaları söz konusudur. Hem kamusal alanda 'bu halleriyle' (başörtülü) bulunmalarını istemeyen resmi görüş hem de bu halleri nedeniyle dindar erkeklerin kendilerini yalnız bıraktıklarını hissetmeleri onların da 'bu hallerine' odaklanmalarına neden olmuştur. Örtü bedene ilişkin yegâne belirti durumuna gelmiştir. Bedenle örtü birbirine eşitlenmiştir. Dolayısıyla deneyimler pratikler ve bunlardan umulan benlik tezahürü olma ya da benlik oluşturucu nitelik bu tartışmalar arasında çok daha geri planda görülür. Romanlarda dikkat çeken ise bunların bahsedilen boyutlarıyla hiç anılmamasıdır. Taşıyanın bedenine ve benliğine göndermede bulunmak ve performatif bir etki oluşturmak yerine simgesel düzlemde tek tek taşıyanlardan bağımsız bir gerçekliği ifade eder olmuştur örtü. İslami kimliğin (kadın ya da erkek farketmeksizin) odak noktası bedensel pratik ve görünümlerin bütünlüğü yerine başörtüsüdür artık. Rejim için siyasal bir 'tehdit' olarak görülen örtü aynı zamanda üzerindeki baskı oranında kimliğin bir ifadesi haline gelmiştir. Aynı dönemde, romanlarda görülen bu durumu doğrular nitelikte başka araştırmalar da yapılmıştır. Örneğin, Çarkoğlu ve Toprak'ın 1999 ve 2005 yıllarında yaptığı iki ayrı araştırma bize bunu net biçimde göstermektedir. Bu iki çalışmanın bize gösterdiği en önemli bulgulardan birisi toplumda örtünmenin giderek azalırken algıların bunun tam tersi yönde olmasıdır. 1999'da yapılan araştırma kadınların kendilerinden önceki kuşağa göre başörtüsü takma oranının düştüğünü gösterirken, 2005 yılındaki araştırma da aynı biçimde örtünme oranının 1999'a göre hem kırda hem kentte gerilediğini göstermiştir. Oysa aynı araştırma katılımcıların %64'ünün başörtülü sayısında artış yaşandığını düşündüğünü ortaya koymuştur. Yine 1999 araştırmasında dindar

insanlar üzerinde baskı olup olmadığı sorulduğunda katılımcıların %42'si baskı yapıldığını düşünmektedir. Baskı yapıldığını düşünenlerin %78'i ise bunun başörtüsü tartışması temelinde olduğunu düşünmektedir. Namaz, oruç gibi ibadetlere yönelik baskılar olduğunu düşünenler, %3-4 seviyelerindedir.

Bireyselleşme, kamusallaşma ve siyasallaşma sürecinde buraya kadarki tartışmalarda özellikle 1980'lerin sonlarıyla birlikte kadınların daha ön planda olduğu görülür. Fakat bu İslami kimlik açısından bedene ilişkin tartışmalarda erkeklerle ilgili söyleyecek hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelmez. Bu konuda iki durum ön plana çıkar.

Birincisi hemen bir paragraf önce sonucu belirtilen araştırmadaki bir soruyla yakından ilişkilidir. Dindar insanlar üzerinde baskı olup olmadığı sorulduğunda baskı yapıldığını düşünenlerin % 78'inin bunun başörtüsü nedeniyle olduğunu düşünmesi aslında başörtüsü meselesinin sadece kadınların değil kadınlar kadar doğrudan olmasa da 'dindar insan' grubunu teşkil eden diğer parçanın yani erkeklerin de meselesi olduğunu göstermektedir. İslami kimliğin, dindarlığın başörtüsüyle ifade edilmesi, konunun erkekleri de ilgilendiren boyutları olduğunu gösterir.

İslami iddiaların erkekler eliyle fakat kadınlar üzerinden yürütüldüğü tezi çokça dillendirilir. Bu iddialar doğruysa şu basit sonucu da kabul etmeliyiz. Erkeklerin kadınlar üzerinde kurduğu iktidarın nasıl işlediği ayrı bir soru olarak baki kalmak şartıyla, İslami kimliğin kadınlar üzerinden konuşuluyor olması, erkeklerin kadınlar üzerinden de olsa ortaya koydukları söylem ve eylemler İslam'a bakışlarının anlaşılması için, İslami kimliğin hallerinin anlaşılması için bir araştırma zemini sunabilir. Yani erkeklerin 'ataerkil' eylem ve söylemlerinin kadınlarla kurdukları ilişkideki yeri ayrı bir çalışma konusuysa da aynı erkeğin kadın için söyledikleri aynı zamanda onun İslam'ı nasıl algıladığının da bir işareti değil midir? Örneğin bir erkeğin, başörtüsü üzerine ürettiği düşünceler veya başörtüsüyle ilgili tutumları aynı zamanda onun İslam algısını ortaya koymuş olmaz mı? İslami bir yaşam iddiasındaki bir erkek, başörtüsü üzerine yorumda bulunuyorsa elbette aynı zamanda 'kadın' üzerinde de yorumda bulunuyordur; ancak 'sadece kadın' üzerinde yorumda bulunmuyordur. O aynı zamanda bir inancın pratikleri hakkında da yorumda bulunuyor ve tavır sergiliyordur. Dolayısıyla İslami çevreden bir erkeğin başörtüsüne ilişkin konuşması, tartışması, yazması daha özelde örneğin bir roman yazması onun

İslam'a ilişkin bakışını da açık eder. 'Kadın' aynı durumu (örtünmeye ilişkin pratikler) deneyimlerken 'erkek' üzerine konuşur; fakat son kertede her ikisi de inanca ilişkin bir söz ve eylem alanının içindedir. Erkeğin örtüye ilişkin görüş beyan etmesi sadece onun 'ataerkil tahakkümü' olarak yorumlanamaz, o aynı zamanda dine ilişkin bir konuya bakışı sebebiyle de mercek altındadır. Örneğin bir kadının örtünme pratiklerine bakarak onun sekülerleşip sekülerleşmediğine ilişkin bir araştırma yürütebiliriz; ancak bu pratikler üzerine yapılan yorumlar da -örneğin bir erkeğin yorumları- aynı soruya cevap aramak için veriler sunabilir.[29] Belirtildiği gibi erkeğin bunu neden kendi üstünde değil de kadınlar üzerinde yaptığı ayrı bir tartışma konusudur ve bugüne kadar bu konuda oluşmuş hayli geniş bir literatür de mevcuttur.

Bu noktadan romanlara bakıldığında 1980'lerin ikinci yarısıyla birlikte başlayan tesettür beraberliğindeki (Aktaş, 2015; Kara, 2015) ayrılma ile birlikte erkekler bedensel anlamda bir 'görünmezlikle' birlikte bedene ilişkin tutumlarını, fikirlerini kadınlar üzerinden dile getirmişlerdir. Kendi mücadelelerinin de önemli bir bileşeni olan kadın bedenleri konusunda başörtüsü üzerinden yorumları ya da yaptıkları tartışmalar, örneğin *Yalnız Değilsiniz* romanının Murtaza Bey'i ya da Abdullah'ı gibi, onu bir simge düzeyinde değerlendirdiklerini göstermektedir. Örtüyü kadınların beden-benlik ilişkisini kuracak kıyafet olmak yerine içlerinde kendilerinin de bulunduğu -belki de daha çok kendilerinin bulunduğu- bir topluluğunun bayrağı gibi görmektedirler. Erkeklerin, yaptıkları bir yana, konu üzerinde sarf ettiği sözler, kendilerinin de bir dönem dikkatle üzerinde durdukları (Bkz: *Gül Yetiştiren Adam*, *Minyeli Abdullah* ve *Maznun* romanları) bedenle özne arasında 'manevi' bir bütünlük kurma fikrinin eskiye göre daha geri planda kaldığını göstermektedir.

Bedene ilişkin tartışmalarda erkeklere ilgili söylenecek bir şey olup olmadığı konusunda bir diğer önemli nokta ise erkeklerin süreç içerisindeki görünmezlikleriyle alakalıdır. Özellikle 1990'larla başlayıp 2000'li yılları da kapsayan süreçteki romanlarda erkeklerden bedenleri bağlamında hiç

[29] Bu konuda Navaro-Yaşın'ın (2012) çalışmasına bakılabilir. Yaşın'ın Tekbir Giyim'in -dindar bir erkek olan- sahibiyle yaptığı görüşmeler bu durumu iyi örnekler.

bahsedilmemesi bir görünmezliğin söz konusu olduğunu göstermektedir. Romanlarda kadınların evde ya da kamusal alan dışında tarif edilirken görünürlüğün en yoğun olduğu bölgede bulunan erkeklerin görünürlükleriyle (bedenleriyle) gündemde olmaması ilgi çekicidir. Bu durumu İslami 'bedenselleşmiş özne' kavramı açısından bedensizleşme (disembodiment) olarak tanımlamıştık. İslami olduğu *kabul edilen* bir görüntüye bürünmek yerine İslami olduğu doğrudan *reddedilmeyen* bir görüntüye bürünerek, böylece tıpkı perukta olduğu gibi bir strateji kullanarak hayatın 'normal' akışına karışmak erkekler için sıkça rastlanan bir durumdur. Elbette burada vurgulanmak istenen, erkeklerin neden sakal ve bıyıklarını kesip takım elbiselere büründüklerinin bir eleştirisi değil, bedensel pratikler açısından tavsiye edileni yapmaktan ziyade yasaklanmış olandan kaçınmayı tercih etmiş olmalarıdır. Burada 90'lar öncesiyle bedenler açısından erkeklerde görülen en önemli farkın bu olduğu söylenebilir. Nasıl görünmeliyim ya da davranmalıyım endişesinin yerini nasıl "görünmemeliyim" ya da "davranmamalıyım"a bıraktığı düşünülebilir.

4.Bedenselleşmiş Özne Versus *Beden ve Özne (Desacralization)*

"Ne zaman kimlikten söz etsek" diye belirtir Bauman, "aklımızın bir köşesinde, silik de olsa hep bir uyum, mantık ve bütünlük imgesi bulunur" (2017: 130). 'Akışkan' hayatlarımızda bunlar elimizde bulunmayan ya da kaybettiğimiz şeylerdir. İslami kimlik için bedenler böyle bir noktada tebarüz etmekteydi. Akışkan hayatı katılaştırıp ona 'doğru modeli' verebilme özelliği olan bir malzemeden dökülmüş bir kalıptı bedenler. Akışkan olan onun içine döküldüğünde kalıbın şeklini alabilecek, böylece akışın istenmeyen yöndeki hareketi önlenebilecektir. Zira bu kalıp, doğru modele göre çıkarılmış bir kalıptır. Fakat hayatın akışı bu kalıbın bizatihi kendisini de esnetip akışkanlaştırabilmektedir. İslamcıların 1970'lerde müstakil bir hareket olarak ortaya çıkarken beden ve benliğin sıkı ilişkisiyle oluşturduğu bu kalıp, bu iki bileşenin birbirinden uzaklaşmaya meyletmesi sonucu özelliğini kaybetmeye yüz tutabilmektedir. Fakat kalıbın sağlamlığından hiç kimsenin bir şüphesinin olmaması, sorunun kalıpta değil kalıba dökülenlerde aranmasına sebep olmaktadır. Bu da bu çalışmada gözler önüne serilmeye çalışılanların gözden kaçmasına sebep olabilmektedir.

İslami kimliğin içinden geçtiği uzun süreç, bedenlerin güvenilir liman olma

düşüncesinin daha temkinle karşılanması gerektiğini göstermektedir. Ne yaptığımızdan çok kim olduğumuzla ilgilenildiği durumların artan bir yoğunluk kazandığı dönemlerde, gözler hep kimliğin işaretini arayacaktır. Bu durumda esas işi 'yapmak'[30] olarak kabul edilen bedenin zamanla yalnızca 'göstermek'le ya da 'göstermemek'le mükellef kılınmasının bazı sonuçları olmuştur elbette. Zira temelde 'yapma' edimiyle gerçekleşeceğine inanılan 'bedenselleşmiş özne'nin, 'gösterme' ya da 'göstermeme'nin geçer akçe olduğu durumlarda yeşerecek verimlilikte toprak bulması hayli zordur.

İnanç ile amel edip bu amelden inanç üzerine tekrar kuvvetlendirici bir etki oluşturacağı umulan bir durumdan ya da bir başka deyişle din kaynaklı dış görünüşün ve pratiklerin iç dünyayı performatif biçimde oluşturacağı inanılan bir durumdan, bedensel dış görünüşün 'kimlik' kartına yerleştirilen fotoğrafı çeken bir makine haline gelmesi, beden-benlik ilişkisindeki metafizik ve bilişsel boyutu tahrip ettiği ölçüde sekülerleşmenin çok rafine bir biçiminin önünü açabilmekte, bir başka deyişle beden-benlik ilişkisi önceleri kendisine atfedilen kutsallığından ayrışabilmektedir (desacralization). Bu sürecin rafineliği ise beden ile benlik arası homojen ilişkinin heterojen bir karaktere bürünmesiyle tebarüz eder. Elbette bu söylenenler İslami kimliğin ölümünü ilan etmek anlamına gelmez. Son tahlilde, heterojen bir karaktere bürünmüş de olsa bu bedensel pratikler ya da görünümlerin hepsi dini alanın içinde gelişir. Dolayısıyla burada vurgulanan dini terk etme ya da ötelemekten ziyade belli süreçler sonucu bakışta ve anlayışta oluşan bir kırılmadır. Bu bakışı seküler kılan ise dine verdiği referansın azalmasından çok önceden *manevi* önem atfettiği bir sürecin bir tür *yapısökümüne* uğramasıdır. İslamcıları kamusal alanda etkin biçimde bulunması ise bu yapısökümü süreciyle yakından ilgilidir. Daha doğru bir ifadeyle onları kamusal alanda etkin kılan şey, sembollerden ödün vermeksizin gösterdikleri duruştan ziyade, bir sembol özelliği kazanan bedeni daha önceki dönemlerde görülen özneyle bütünleşmiş yapısından azad ederek yeni bir

[30] Yapmak fiili burada iki anlam ifade eder. Birincisi, bedenin isteneni yerine getirmenin gerçekleştiği merkez olması konumuna göndermede bulunur ve daha çok ritüel ve pratikleri ifade eder. İkincisinde, ise doğrudan gözle görülür bir eyleme göndermede bulunmaz; fakat burada beden mevcut görünüşüyle ya da pratiklerle benliği inşa eder yani 'yapar'. Burada 'yapma' bir oluş (becoming) sürecini ifade eder.

anlayışla ele almalarıdır.

5. Mübadele

Beden-benlik/zihin/ruh bütünlüğünün heterojen bir karaktere bürünerek bir tür sekülerleşmenin önünün açıldığı vurgusu ana bulguyu teşkil etse de bu durumun İslami kimlik açısından tamamen karamsar bir durum oluşturmadığı da bir gerçektir. Çünkü romanlarda anlatılanların gösterdiği önemli bir diğer husus, bu bütünlük anlayışının yavaş yavaş terk ediliyor oluşunun gündelik hayatta önemli 'fayda'ları da beraberinde getirdiğidir. Beden ve benlik arasındaki uyuma, bütünlüğe eskisi kadar önem vermemek aynı zamanda diğerleriyle bir arada yaşamanın önemli bir ön şartı halini de almıştır. Hoşgörü ve empati temelli bir yakınlaşma ile başkasının dış görünüşü üzerinde 'yıkıcı' düşüncelerden kaçınmayı sağlayan motivasyon, onun seküler dış görüntüsünün iç dünyası üzerinde hiçbir etkisinin olmayacağı yönündedir ya da bu görüntünün iç dünyaya ilişkin hiçbir ipucu vermediğini varsaymaktadır. Aynı düşünce tarzı kendi üzerine düşünme biçimini aldığında, önemli olanın 'dış görünüş' değil 'zihniyet ya da kalp' olduğu sonucuna kolaylıkla ulaşılabilmiştir. Örneğin tavsiye edilen 'İslami' bir giyim olmadığı, hatta kimi zaman İslam'a ters bir düşünceyi temsil ettiği iddiasıyla geçmişte tartışma konusu olan kıyafetlerin (Bu noktada *Gül Yetiştiren Adam* romanı ve *Huzursuz Bacak* öyküsü hatırlanabilir) iç dünyayla hiçbir ilgisinin olmadığının kabullenilmesi, aynı zamanda bu kılık ve kıyafetin kapı araladığı mekânlarda bulunmayı da kolaylaştırabilmiştir. Ya da örtünün sadece vücudun dışını örttüğü ama içini örtmediği (örneğin başörtüsünün sadece başı örttüğü, beyni örtmediği) fikri, zihni etkinliğin maksimum seviyede işlev gördüğü kamusal alana katılımın önünü açmıştır. Aynı şekilde peruk romanlarda görüldüğü gibi, açık biçimde beden benlik bütünlüğünü ortadan ikiye yaran bir nesne olarak kabul edilirken bir yandan da üniversiteye girişte kolaylık sağlamıştır.

Hem başkaları için hem de kendileri için beden benlik bütünlüğünü bir zorunluluk olmaktan çıkarmak, dış görünüş üzerindeki yükleri hafifletmektedir. İnancın dışsallaşması ya da dışsallığın içselleşmesi bir kaygı olmaktan çıktığında, algı bedenden benliğe ve zihne, dış görünüşten 'iç güzelliğe ve kalp temizliğine' kaymıştır. Dolayısıyla modern-seküler hayat alanında sürekli biçimde bulunmak için ödenebilecek bedellerin maliyeti görece düşük hale getirilebilecektir.

Kendileri için ölçünün kalp temizliği olduğu gibi daha önceleri (90'lardan önce) bedenleri/dış görünüşleri nedeniyle ilişki kurmakta zorlandıkları insanlarla da kurulan ilişkinin niteliğinin belirleyicisi bedensel görünüm olmaktan çıkmıştır. İslami çevreler, kendilerine hiç benzemeyen daha doğrusu kendileri gibi görünmeyenlerle bağlantılar, ittifaklar kurabilmiş ya da en azından bir arada yaşamanın asgari koşullarını sağlayabilmiştir. İlişki kurmanın gerekli şartı olarak bedensel uyum yerine zihinsel uyum ön plana çıkınca, bedenlerin eski değerini görmesi de pek mümkün değildir. Böylece 'Müslüman' benliğe önceleri pek münasip görülmeyen bedensel görünümler, önemli olanın kalp ve zihin olduğundan bahisle yadırganmadığı gibi kamusal dünyaya açılan bir kapı da olabilmiştir. Simmel'in belirttiği gibi sonsuz bir mübadele ile şekillenen toplumsal uzamda, İslami kimlik açısından önemli görülen bütünlük fikri (beden-benlik bütünlüğünü) geri planda kalırken mübadelenin altın kuralı gereği bu fikir kadar değerli görülen başka şeyler de kazanılmıştır.

KAYNAKÇA

Akçay, Ahmet, Sait (2006). *Bellekteki Huriler: İslamcı Popülist Kültüre Eleştirel Bakış*. İstanbul: Selis Kitaplar.

Akın, Yiğit (2014). *Gürbüz ve Yavuz Evlatlar: Erken Cumhuriyet'te Beden Terbiyesi ve Spor* (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktaş, Cihan (2006). *Tanzimat'tan 12 Mart'a Kılık Kıyafet ve İktidar* (2. Baskı). İstanbul: Kapı Yayınları.

Aktaş, Cihan (2014). *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey: İslamcılık*. İstanbul: İz Yayınları.

Aktaş, Cihan (2015). Tessettür Beraberliği. *Nihayet*. Sayı: 11, ss. 50-51.

Aktay, Yasin (1997). *Body, Text, İdentity: The İslamist Discourse Of Authenticity İn Modern Turkey*. Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara.

Aktay Yasin (2011a). Sunuş. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce C.6: İslamcılık* (Editör: Yasin Aktay) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 13-25.

Aktay Yasin (2011b). Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz Diyar Algısı . *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce C.6: İslamcılık* (Editör: Yasin Aktay) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 68-95.

Alver, Köksal (2002). Züppelik Anlatısı ve Toplum: Türk Romanında Züppe Tipi. *Hece Dergisi*. Sayı: 65/66/67, ss. 254-271.

Alver, Köksal (2004). Hayatın Akışına Tanıklık Bağlamında Edebiyat Sosyolojisi. *Hece Dergisi*. Sayı: 90/91/92, ss. 376-380.

Alver, Köksal (2013). Züppelik Üzerine Bir Deneme. *Kültür Sosyolojisi* 3. Baskı (Editörler: Köksal Alver-Necmettin Doğan). İçinde. Ankara: Hece Yayınları, ss. 309-323.

Alver, Köksal (2016). *İnanç ve Ritüel Arasında Huzur Sokağı Romanı: Eleştirel Bir Okuma*. 1. Uluslarası Sosyal Bilimler ve Müslümanlar Kongresi Bildiri Metni. Konya, ss. 370-383.

Arat, Yeşim (2005). *Rethinking İslam and Liberal Democracy: İslamist Women in Türkish Politik.* Washington: State University New York Press.

Asad, Talal (1986). *The İdea of An Anthropology of İslam.* Center For Comperative Arab Studies Washington D.C: Georgetown University.

Asad, Talal (2014). *Dinin Soykütükleri* (Çeviren: Ayet Aram Tekin). İstanbul: Metis Yayıncılık.

Asad, Talal (2016). *Sekülerliğin Biçimleri* 2. Baskı. (Çeviren: Ferit Burak Aydar).

İstanbul: Metis Yayıncılık.

Atay, Tayfun (2016). *Din Hayattan Çıkar* (5. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Aydın, Suavi (2011). Cumhuriyet'in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce C II* : *Kemalizm* (Editör: Ahmet İnsel) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 344-369.

Bahtin, Mihail (2005). *Rebelais ve Dünyası* (Çeviren: Çiçek Öztek). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bahtin, Mihail (2014). *Karnavaldan Romana* 2. Baskı. (Çeviren: Cem Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bal, Hüseyin (2013). *Nitel Araştırma Yöntemleri.* Isparta: Fakülte Kitabevi.

Bali, Rıfat N. (2015). *Tarz- Hayattan Life Style'a* (11. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Baudrillard, Jean (2013). *Tüketim Toplumu* 6. Baskı. (Çevirenler: Hazal Deliçaylı & Ferda Keskin). İstanbul : Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Zygmunt (1997). *Modernite ve Holocaust.* (Çeviren: Süha Sertabiboğlu). İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Bauman, Zygmunt (2011). *Bireyselleşmiş Toplum* 2. Baskı (Çev.: Yavuz Alogan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Zygmunt (2014a). *Yasa Koyucular İle Yorumcular* 4. Baskı. (Çeviren: Kemal Atakay). İstanbul: Metis Yayınları.

Bauman, Zygmunt (2014b). *Modernlik ve Müphemlik* 2. Baskı. (Çeviren: İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Zygmunt (2017). *Akışkan Modernite* (Çeviren: Sinan Okan Çavuş). İstanbul: Can Yayınları.

Baylak, Ayşen (2012). Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject (Kitap Değerlendirmesi). *İnsan ve Toplum Dergisi*. Sayı: 4, ss. 237-241.

Bayramoğlu, Ali (2001). *Türkiye'de İslami Hareket.* İstanbul: Patika Yayıncılık.

Bayramoğlu, Ali (2008). *"Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz" Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler* (3. Baskı). İstanbul: TESEV Yayınları.

Beck, Ulrich ; Bonns, Wolfgang ; Lau, Christoph (2003). The Theory of Reflexive Modernization. *Theory, Culture & Society*. 20 (2), pp. 1-33.

Beck, Ulrich (2013). *Siyasallığın İcadı* 3. Baskı. (Çeviren: Nihat Ülner). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bedir, Mürteza (2010). Sünnet. *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*. Cilt:

38, ss. 150-153.

Belge Murat (1983). Türkiye'de Günlük Hayat. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi C. 3* (Editör: Murat Belge) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 836-860.

Bell, Daniel (2014). Kutsalın Dönüşü (Çeviren: Ali Köse). *21. Yüzyıla Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü* (Hazırlayan: Ali Köse) içinde. İstanbul: Timaş Yayınları, ss. 229-242.

Berger, Peter L. (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği* (Çeviren: Ali Coşkun). İstanbul: İnsan Yayınları.

Berger, Peter L. (2014). Sekülerizmin Gerilemesi (Çeviren: Ali Köse). *21. Yüzyıla Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü* (Hazırlayan: Ali Köse) içinde. İstanbul: Timaş Yayınları, 40-59.

Berger, Peter L.; Berger, Brigitte; Kellner, Hansfried (1985). *Modernleşme ve Bilinç*. (Çeviren: Cevdet Cerit). İstanbul: Pınar Yayınları.

Berger, Peter L. ve Luckmann, Thomas (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi* (Çeviren: Vefa Saygın Öğütle). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Berger, Peter L. ve Luckmann, Thomas (2015). *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi* (Çeviren. M. Derviş Dereli). Ankara: Heretik Yayıncılık.

Berthelot, Jean-Michel (1991). Sociological Discourse and The Body. *The Body: Social Process and Cultural Theory* (Ed.: Mike Featherstone et al.). London: Sage Publication, pp. 390-404.

Berkes, Niyazi (2004). *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (Çeviren: Ahmet Kuyaş). İstanbul: Yapıkredi Yayınları.

Bilgin, Nuri (2014). *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi* (3. Baskı). Ankara: Siyasal Kitabevi.

Bora, Tanıl (der.) (2016). *İnşaat Ya Rasulullah* (2. Baskı). İstanbul: Birikim Yayınları.

Bottomore, Tom ve Nisbet Robert (2010). Yapısalcılık (Çeviren: Binnaz Toprak). *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (Hazırlayanlar: Mete Tunçay ve Aydın Uğur) içinde. İstanbul: Kırmızı Yayınları, ss. 605-646.

Buğra, Tarık (2013). *Osmancık* (56. Baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice* (Translated by Richard Nice). Cambridge: Cambridge Universty Press.

Bourdieu, Pierre (1991). Genesıs And Structure Of The Relıgıous Fıeld. *Comperative Social Research.* Vol. 13, pp.1-44.

Bourdieu, Pierre (2006). *Pratik Nedenler* (Çeviren: Hülya Uğur Tanrıöver). İstanbul: Hil Yayıncılık.

Bourdieu, Pierre ve Wacquant, Loic (2012). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* 6. Baskı. (Çeviren: Nazlı Ökten) İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, Pierre (2014). *Eril Tahakküm* (Çeviren: Bediz Yılmaz). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Bourdieu, Pierre (2015). *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi.* (Çeviren: Derya Fırat ve Günce Berkkut). Ankara: Heretik Yayıncılık.

Bozdoğan, Sibel ve Kasaba, Reşat (2016). Giriş. *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (Editörler: Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba) içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss. 9-19.

Bulaç Ali (2012). Üçüncü Nesil İslamcılar. *İslamcılık Öldü mü?* (Hazırlayan: Seyfullah Özkurt) içinde. İstanbul: Ufuk Yayınları, ss. 34-36.

Bulut, Mehmet (1999). Osmanlı Devletinde Dini Teşkilatlanma ve Yaygın Eğitim. *Diyanet İlmi Dergi*. Sayı: 2, ss. 101-116.

Bulut, Ramazan (2015). *İslami Kesimlerdeki Değişimi Romanlardan (2000-2010) Okumak.* Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Isparta.

Burkitt, İann (1999). *Body of Thougts.* London: Sage Publication.

Burr, Vivien (2012). *Sosyal İnşacılık* (Çeviren: Sibel Ayşen Arkonaç). İstanbul: Nobel Basın Dağıtım.

Butler, Judith (2013). *Sorunsallaşan Bedenler.* (Çeviren: Özgü Ayvaz). *Felsefelogos Dergisi*, Sayı: 51, ss. 69-95.

Butler, Judith (2016). *Cinsiyet Belası.* 5. Baskı. (Çeviren: Başak Ertür). İstanbul: Metis Yayınları.

Canatan, Kadir (2011). Profetik Dinlerde "Dünya ve "Beden"in Değeri: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım. *Beden Sosyolojisi* (Editör: Kadir Canatan) içinde. İstanbul: Açılım Kitap, ss. 191-215.

Cantek, Levent (2013). *Cumhuriyetin Büluğ Çağı* (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Cantemir, Sibel (2005). Osmanlının Son Döneminde Kadın Kılık ve Kıyafetinin Değişimi. *Dünü, Bugünü ve Yarınıyla Başörtüsü* (Sempozyum Kitabı) (Düzenleyen: Başörtüsüne Özgürlük Girişimi) içinde. İstanbul: Pınar Yayınları, ss. 43-58.

CHP (1935). *Cumhuriyet Halk Partisi Programı*. Ankara: Ulus Basımevi.

CHP (1942). *Halkevleri ve Halkodaları (1932-1942).* https://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE%20BULUNAN%20DIJITAL%20KAYNAKLAR/KITAPLAR/SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI/197404024%20CHP%20HALKEVLERI%20HALKODALARI%201932-1942/197404024%20CHP%20HALKEVLERI%20HALKODALARI%201932-1942.pdf. Erişim Tarihi: 14. 08.2016.

Connell, Raewyn W. (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* (Çeviren: Cem Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Coşkun, Seyit (2013). Jean-Jacques Rousseau. *Siyaset Felsefesi Tarihi* (Derleyenler: Ahu Tunç ve Kurtul Gülenç) içinde. Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 294-308.

Cregan, Kate (2006). *Sociology of The Body: Mapping The Abstraction of Embodiment*. London: Sage Publication.

Crossley, Nick (2001). *The Social Body: Habit, İdentity, and Desire.* London: Sage Publication.

Crossley, Nick (2012). *Phenomenology and The Body. Handbook of The Body Studies* (Editör: Bryan S. Turner). London: Routledge, pp. 130 - 143.

Çaha, Ömer (2011). Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce C.6: İslamcılık* (Editör: Yasin Aktay) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 476-492.

Çakır, Ruşen (2000). *Direniş ve İtaat: İki İktidar Arasında İslamcı Kadın.* İstanbul: Metis Yayıncılık.

Çakır, Ruşen (2011). Milli Görüş Hareketi. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce C.6: İslamcılık* (Editör: Yasin Aktay) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 544-575.

Çarkoğlu, Ali ve Toprak, Binnaz (1999). *Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset.* İstanbul: TESEV Yayınları.

Çarkoğlu, Ali ve Toprak, Binnaz (2006). *Değişen Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset.* İstanbul: TESEV Yayınları.

Çeğin, Güney ve Göker, Emrah (2015). Araştırmasından 50 Yıl, Kitabından 35 Yıl Sonra Ayrım. *Ayrım* (Pierre Bourdieu) içinde. Ankara: Heretik Yayıncılık, ss. 10-21.

Çınar, Alev (2005). *Modernity, Secularism and İslam in Turkey.* University Of Minnesota Press.

Çınar, Alev (2008). Subversion on Subjugaiton in the Public Sphere: Secularism and the İslamic Headscarf. *Signs: Jorunal of Women in Culture and Society.* Vol. 33, No. 4, pp: 891-913.

Değirmenci, Ali (2000). Bizim Öykümüz Hangisi? http://www.haksozhaber.net/okul/article_detail.php?id=2714 Erişim: 16. 12. 2016.

Değirmenci, Ali (2004). Sanat, Hayat ve Müslümanlar. *Hece Dergisi*. Sayı: 90-91-92, ss. 390-396.

Delaney, Carol (2014). *Tohum ve Toprak* 5. Baskı (Çevirenler: Selda Somuncuoğlu-Aksu Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.

Demirci, Süleyman ve Köseli Mutlu (2009). İkincil Veri ve İçerik Analizi. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Editör: Kaan Böke) içinde. İstanbul: Alfa Yayınları, ss. 320-364.

Dereko, Ayhan (2011). *Marleau-Ponty'de Kartezyen Özne Eleştirisi ve Tensel Özne* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.

Derin, Funda (2010). *Türkiye'de Dinsellik, Edebiyat ve Kimliğin Dönüşümü: Dindar Kadın Romancılar Üzerine Bir İnceleme.* Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara.

Descartes, Rene (2014). *Yöntem Üzerine Konuşma* (Çeviren: Özcan Doğan). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Direk, Zeynep (2003). Giriş. *Dünyanın Teni* (Hazırlayan: Zeynep Direk) içinde. İstanbul: Metis Yayınları, ss. 9-44.

Diyanet İşleri Başkanlığı (2012). *İlmihal II* (İslam ve Toplum). Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.

Dolezal, Luna (2015). *The Body and Shame.* Lanham: Lexington Books.

Douglas, Mary (2007). *Saflık ve Tehlike* (Çeviren: Emine Ayhan). İstanbul: Metis Yayıncılık.

Durkheim, Emile (2005a). The Dualism Of Human Nature and İts Social Condition (Translated By. İrene Eulriet & William Watts Miller) . *Durkheimean Studies*. Vol 11, pp. 35-45.

Durkheim, Emile (2005b). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* (Çeviren: Fuat Aydın). İstanbul: Ataç Yayınları.

Efe, Mehmet (2016). *Mızraksız İlmihal.* İstanbul: Kapı Yayınları.

Elias, Norbert (2013). *Uygarlık Süreci: Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler* 7. Baskı (Çeviren: Ender Ateşman). İstanbul: İletişim Yayınları.

Emirbayer, Mustafa ve Mische Ann (2012). Faillik Nedir? (Çeviren: Devrim Evci). *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar* (Derleyenler: Güney Çeğin ve Emrah Göker) içinde. Ankara: Nota Bene Yayınları, ss. 65-135.

Engin, Sevgi (2004). *Bir Nehir Gibi.* İstanbul: Ekin Yayınları.

Eraslan, Sibel (2013). *Saklı Kitap.* İstanbul: Timaş Yayınları.

Erkilet, Alev (2004a). *Eleştirellikten Uyuma: Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*. Ankara: Hece Yayınları.

Erkilet, Alev (2004b). İslam Medeniyetinin Kesik Damarı: Arabeskten Pragmatizme İslami Edebiyat. *Hece Dergisi*, 90-91-92, ss. 381-389.

Erkol, Çimen Günay ve Çalışkan, Uğur (2016). 1960'lardan 28 Şubat'a Cemaati Romanlarla İcat Etmek: Siyasal İslamın Popüler Tezahürleri. *Moment Dergi*. 3 (1), ss. 21-47.

Esenbel Selçuk (2000). Türk ve Japon Modernleşmesi: 'Uygarlık Süreci' Kavramı Açısından Bir Mukayese. *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı:84, ss. 18-35.

Falk, Pasi (1997). *Consuming Body.* London: Sage Publication.

Foucault, Michel (1987). *Söylemin Düzeni* (Çeviren: Turhan Ilgaz). İstanbul: Hil Yayınları.

Foucault, Michel (2001). Benlik Teknolojileri (Çeviren: Gül Çağalı Güven). *Kendini Bilmek* (Editörler: Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton) içinde. İstanbul: Om Yayınevi, ss. 22-75.

Foucault, Michel (2003). İktidar *ve Beden*. (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (2011). *Özne ve İktidar.* 3. Baskı (Çeviren: Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (2013a). *Hapishanenin Doğuşu.* 4. Baskı (Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi.

Foucault, Michel (2013b). *Cinselliğin Tarihi* 5. Baskı. (Çeviren: Hülya Uğur Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Frank, Arthur W. (1991). For A Sociology of The Body. *The Body: Social Process and Cultural Theory* (Ed.: Mike Featherstone et al.) London: Sage Publication, pp. 36-102.

Freud, Sigmund (1996). *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi* (Çeviren: Şemsa Yeğin). İstanbul: Payel Yayınevi.

Freud, Sigmund (2014). *Uygarlığın Huzursuzluğu* 5. Baskı (Çeviren: Haluk Barışcan). İstanbul: Metis Yayınları.

Freund, Peter (1988). Bringing Society İnto The Body: Understanding Socialized Human Nature. *Theory and Society*. Vol. 17, No.6 , pp. 839-864.

Gencer, Bedri (2010a). "Kent Dindarlığında İslam'ın Kaybı." *Demokrasi Platformu Dergisi*. Sayı: 21, ss. 91-117.

Gencer, Bedri (2010b). "Seküler Gelenekten Seküleristik Modernliğe." *Rıhle Dergisi.* Sayı: 10 , ss. 21-27.

Gencer, Bedri (2012). "Modernleşme Bunalımından Sünnetle Kurtulmak." *Vuslat Dergisi.* Sayı: 129, ss. 3-8.

Gencer, Bedri (2016). "Sünnet Cemaatinden Kültür Cemiyetine". *Mukaddime Dergisi.* C.7, Sayı: 1, ss.73-113.

Giddens, Anthony (2013). *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları* 2. Baskı (Çevirenler: Ümit Tatlıcan – Bekir Balkız). Ankara: Sentez Yayıncılık.

Giddens, Anthony (2014a). *Modernite ve Bireysel Kimlik* 2. Baskı. (Çeviren: Ümit Tatlıcan). İstanbul: Say Yayınları.

Giddens, Anthony (2014b). *Modernliğin Sonuçları* 6. Baskı (Çeviren: Ersin Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Goffman, Erving (1951). Symbol of Class Status. *The British Journal Of Sociology.* Vol. 2 No: 24. pp. 294-304.

Goffman, Erving (1963). *Behavior in Public Places, Notes On The Socila Organization Of Gatherings.* Newyork: The Free Press.

Goffman, Erving (2014a). *Gündelik Hayatta Benliğin Sunumu* 3. Baskı (Çeviren: Barış Cezar). İstanbul: Metis Yayınları.

Goffman, Erving (2014b). *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar* 2. Baskı (Çeviren: Ş. Geniş, L. Ünsaldı, S. N. Ağırnaslı). Ankara: Heretik Yayınları.

Goffman, Erving (2015). *Tımarhaneler: Akıl Hastalarının ve Kapatılmış Diğer Kişilerin Toplumsal Durumu Üzerine Denemeler* (Çeviren: Ebru Arıcan). Ankara: Heretik Yayınları.

Gökarıksel, Banu (2009). Beyond The Officially Sacred: Religion, Secularsim, and the Body İn The Production of Subjectivity. *Social &Cultural Geography.* Vol. 10, No. 6, pp. 657- 674

Gökçe Orhan (2001). *İçerik Çözümlemesi: Teori- Metod- Uygulama* (3. Baskı) . Konya: Selçuk Üniversitesi Yaşatma Geliştirme Vakfı Yayınları.

Gökyaran, Erdem (2003). Başkası ve Aşkınlık. *Dünyanın Teni* (Hazırlayan: Zeynep Direk) içinde. İstanbul: Metis Yayınları, ss. 45-79.

Göle, Nilüfer (1997). Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites. *Middle East Journal.* Vol. 51, No. 51, pp. 46-58.

Göle, Nilüfer (2011). *Melez Desenler* (4. Baskı). İstanbul: Metis Yayıncılık.

Göle, Nilüfer (2013). *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* (4. Baskı). İstanbul: Metis Yayıncılık.

Göle, Nilüfer (2014a). *Modern Mahrem* (12. Baskı). İstanbul: Metis Yayıncılık.

Göle, Nilüfer (2014b). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar* (2. Baskı). İstanbul: Metis Yayıncılık.

Gön, Aslı (2015). *Performatif Toplumsal Cinsiyet ve Erkeklik: Küf, Yozgat Blues ve Ben O Değilim.* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitütüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara.

Gülalp, Haldun (2014). *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri* (2. Baskı). İstanbul : Metis Yayıncılık.

Güler, Mesut (1975). Weber ve İdeal Tip Bürokrasi Anlayışı. *Amme İdaresi Dergisi* Cilt: 8 Sayı:1, ss. 47-73.

Güntekin, Reşat Nuri (t.y.). *Yeşil Gece* (28. Baskı). İstanbul: İnkılap Yayınları.

Gürbilek, Nurdan (2014). *Vitrinde Yaşamak* (7. Baskı). İstanbul: Metis Yayıncılık.

Habermas, Jurgen (2014). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* 12. Baskı (Çevirenler: Tanıl Bora ve Mithat Sancar). İstanbul: İletişim Yayınları.

Harootunian, Harry (2006). *Tarihin Huzursuzluğu: Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu* (Çeviren: Mehmet Evren Dinçer). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Hekimoğlu İsmail (2014). *Maznun* (32. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.

Hekimoğlu İsmail (2014). *Minyeli Abdullah* (92. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.

Husserl, Edmund (2012). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* 2. Baskı (Çeviren: Harun Tepe). Ankara: Bilge Su Yayıncılık.

Hutton, Patrick H. (2001). Foucault, Freud ve Benlik Teknolojileri (Çeviren: Gül Çağalı Güven). *Kendini Bilmek* (Editörler: Luther H. Martin, Huck Gutman, Patrick H. Hutton) içinde. İstanbul: Om Yayınevi, ss. 102-127.

Işık, İ. Emre (1998). *Beden ve Toplum Kuramı.* Ankara: Bağlam Yayıncılık.

İmbusch, Peter (2000). Uygarlık Kuramları ve Şiddet Sorunu (Çeviren: Ender Ateşman). *Toplum ve Bilim Dergisi.* Sayı. 84, ss. 91-110.

İnanç, Üstün (1987). *Yalnız Değilsiniz* (2. Baskı). İstanbul: Kamer Neşriyat Dağıtım.

İşıker, Deniz (2011). *Bir Zorunluluk Alanı Olarak İçerisi Ve Dışarısı: "28 Şubat Ve Başörtülü Kadınlar: Bir Zihinsel Ve Ruhsal Dönüşümün Anlatıl(A)mamış Hikayesi."*Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul.

İzzetbegoviç, Aliya (2012). *Doğu Batı Arasında İslam* 4. Baskı (Çeviren: Salih Şaban). İstanbul: Yarın Yayınları.

Kadıoğlu, Ayşe (1994). Women's Subordination in Turkey: İs İslam Really the Villain?. *Middle East Journal,* Vol. 48, No. 4, pp. 645-660.

Kahraman, Hasan Bülent (2007). *Modernite İle Postmodernite Arasında Türkiye*. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Kahraman, Hasan Bülent (2009). *Post-entelektüel Dönem ve Edebiyat.* İstanbul: Agora Kitaplığı.

Kahraman, Hasan Bülent (2014). *Türkiye'de Yazınsal Bilincin Oluşumu*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Kara, İsmail (2009). İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Batılılaşalım Hem de Müslüman Kalalım. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce C.I: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* (Editör: Mehmet Ö. Alkan) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 234-264.

Kara, İsmail (2014). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1* (2. Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.

Kara, İsmail (2015). Erkeklere de Başörtüsü. *Nihayet*. Sayı: 11, ss. 20-21.

Kara, Zülküf (2013). *Toplumla "Yüzleşme" Yüz Nakli Üzerine Fenomenolojik Bir Çözümleme.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadir (2004). *Yaban* (50. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Karakoç, Sezai (2010). *Diriliş Neslinin Amentüsü* (12. Baskı). İstanbul: Diriliş Yayınları.

Karpat, Kemal H. (2007). *Türkiye'de Siyasal Sistemin Evrimi* (Çeviren: Esin Soğancılar). Ankara: İmge Kitabevi.

Kasaba, Reşat (2016). Eski İle Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm. *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (Editörler: Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba) içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss. 21-38.

Katırcı Turhal, Şerife (1999). *Müslüman Kadının Adı Var.* İstanbul: Adese Yayıncılık.

Keat, Russel ve Urry John (2016). *Bilim Olarak Sosyal Teori* 3. Baskı. (Çeviren: Nilgün Çelebi). Ankara: İmge Kitabevi.

Kekeç, Ahmet (1999). *Yağmurdan Sonra.* İstanbul: Şehir Yayınları.

Kekeç, Ahmet (2000). Bir Eleştiri. http://www.yenisafak.com/arsiv/2000/mayis/16/akekec.html. Erişim: 19.12.2016

Kentel, Ferhat (2007). Yeni Bir Laiklik Yeni Bir Modernite…. *Türkiye'nin Örtülü Gerçeği* (HAZAR) içinde. İstanbul: Hazar Eğitim Kültür ve Dayanışma Derneği. ss: 57-68.

Kepel, Gilles (1992). *Tanrının İntikamı* (Çeviren: Selma Kırmızı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Keskin, Ferda (2011). Özne ve İktidar. *Özne ve İktidar* (Michel Foucault) içinde. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss. 11-24.

Keyder, Çağlar (2016). 1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğuşu. *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (Editörler: Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba) içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss. 39-53

Kırbaşoğlu, M. Hayri (2015). *İslam Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım* (12. Baskı). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Ki Kim, Kwang (2003). *Order and Agency İn Modernity*. New York: State University of New York Press.

Koçak, Orhan (2007). Sunuş. *Roman Kuramı* (Georgy Lukacs) içinde. İstanbul: Metis Yayınları.

Kozanoğlu, Can (1992). *Cilalı İmaj Devri: 1980'lerden 1990'lara Türkiye ve Starları.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Köroğlu, Ahmet (2016). Türkiye'de İslamcılık Düşüncesinin Seyrini Dergiler Üzerinden Okumak. *1960-1980 Arası İslamcı Dergiler* (Editörler: Vahdettin Işık, Ahmet Köroğlu, Yusuf Enes Sezgin) içinde. Ankara: Nobel Yayıncılık, ss. 5-40.

Köse, Ali (2014). Modernleşme, Sekülerleşme, Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar (Çeviren: Ali Köse). *21. Yüzyıla Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü* (Hazırlayan: Ali Köse) içinde. İstanbul: Timaş Yayınları, ss. 11-39.

Köse, Elifhan (2014). *Sessizliği Söylemek: Dindar Kadın Edebiyatı Cinsiyet ve Beden.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Kulak, Önder (2013). *Thomas Hobbes*. Siyaset Felsefesi Tarihi (Derleyenler: Ahu Tunç ve Kurtul Gülenç) içinde. Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 217-235.

Kutlu Mustafa (2015). *Huzursuz Bacak* (15. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kühle, Lene (2012). İn The Faith of Our Fathers?: Religious Minority Socialization İn Pluralistic Societies. *Nordic Journal Of Religion and Society*. 25 (2), pp. 113-130.

Kütükçü, Tamer (2010). *Türk Kadın Yazınında Kadın Bedeni ve Cinselliğin Temsili*. İstanbul: Cinius Yayınları.

Lekesiz, Ömer (2011). "İslami Türk Edebiyatının" Değişen Yüzü. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce C.6: İslamcılık* (Editör: Yasin Aktay) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 962-978.

Lekesiz, Ömer (2013). Siyasetten Edebiyata İslamcılık. *Türkiyede İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri* (Editörler: İsmail Kara ve Asım Öz) içinde, ss. 633-638.

Lukacs, Georgy (2007). *Roman Kuramı* 2. Baskı (Çeviren: Cem Soydemir). İstanbul: Metis Yayınları.

MNP (Milli Nizam Partisi) (1969). *Kuruluş Beyannamesi*. http://acikerisim.tbmm.gov.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11543/798/197600498.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Erişim Tarihi: 30. 08. 2016.

Mahmood, Saba (2005). *Politics Of Piety: The İslamic Revival and The Feminist Subject.* United Kingdom: Princeton University Press.

Maalouf, Amin (2009). *Ölümcül Kimlikler* 29. Baskı (Çeviren: Aysel Bora) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Mardin, Şerif (2010). *Din ve İdeoloji* (19. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2015a). *Türkiye'de İslam ve Sekülarizm* (4. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin Şerif (2015b). *Türkiye'de Din ve Siyaset* (19. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mauss, Marcell (2005). Techiques of The Body. *The Body: A Reader* (Ed.: Mariam Fraser & Monica Greco). London: Routledge, pp. 73-77.

Mellor Philip A.& Shilling Chris (2010a). Body Pedagogics and The Religious Habitus: A New Direction for The Sociological Study of Religion. *Religion*, No: 40, pp. 27-38.

Mellor, Philip & Shilling Chris (2010b). The Religious Habitus: Embodiment, Religion and Sociological Theory. İn *The Sociology of Religion* (Ed.: Bryan S. Turner). United Kingdom: Wiley-Blackwell, pp. 201-220.

Mellor Philip A. & Shilling Chris (2014). "Re-conceptualising the Religious Habitus: Reflexivity and Embodied Subjectivity in Global Modernity." *Culture And Religion*. Vol. 15, No. 3, pp. 275-297.

Mouzelis, Nicos (2012). Öznelci-Nesnelci Bölünme: Aşmaya Karşı. *Tözcülüğün*

Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar (Çeviren: Ümit Tatlıcan). (Derleyenler: Güney Çeğin ve Emrah Göker) içinde. Ankara: Nota Bene Yayınları, ss.193-216.

Muslu Hazal (2011). *Changing Representation of İslamist Women in the İslamic Novels after 1980*. Marmara Üniversitesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul.

Mutlu, Kayhan (1996). Examining Religious Beliefs among University Students in Ankara. *The British Journal of Sociology*. (47) 2, pp. 353-359

Navaro-Yaşın, Yeal (2012). Kimlik Piyasası. *Kültür Fragmanları* (Hazırlayanlar: Deniz Kanidyoti ve Ayşe Saktanber) içinde. İstanbul: Metis Yayıncılık, ss. 229-258.

O'Neill, John (2004). *Five Bodies: Re-figuring Relationships.* London: Sage Publication.

Öncü, Ayşe (2000). Elias ve Medeniyet Öyküsü. *Toplum ve Bilim Dergisi*. Sayı: 84, ss. 8-16.

Öz, Asım (2013). İslamcılığın Muhafazakârlaşması Eleştirisi Üzerine Bazı Dikkatler [Video]. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu* https://www.youtube.com/watch?v=CTDBB8kyCVg. Erişim Tarihi: 09.12.2016.

Özalp, Ahmet N. (1999). Edebiyatta Dirijizm: Çalıkuşu Operasyonu. *Kaşgar Dergisi*. Sayı: 10, ss. 29-36.

Özdenören, Rasim (2009). *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler* (16. Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.

Özdenören, Rasim (2010). *Müslümanca Yaşamak* (11. Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.

Özdenören, Rasim (2016). *Gül Yetiştiren Adam* (26. Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.

Özipek, Bekir Berat (2011). 28 Şubat ve İslamcılar. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* C.6 (Editör: Yasin Aktay) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 640-651.

Özkan, Kaan (2013). Yeni Bir Özne Anlayışının İmkânı Olarak Beden. *Felsefelogos Dergisi*, Sayı: 51, ss. 17-40.

Öztan, Güven Gürkan (2013). *Türkiye'de Çocukluğun Politik İnşası* (2. Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Ponty – Marleau, Maurice (2010). *Algılanan Dünya* 3. Baskı (Çev: Ömer Aygün). İstanbul: Metis Yayınları.

Pomarska, Kristina (2005). Önsöz. *Rebelais ve Dünyası* (Mihail Bahtin) içinde. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss. 9-14.

Ramazanoğlu, Yıldız (2014). *İkna Odası.* İstanbul: Kapı Yayınları.

Rosenau, Pauline Marie (2004). *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri* 2. Baskı (Çeviren: Tuncay Birkan). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Rousseau, Jean Jacques (2012). *Toplum Sözleşmesi* 9. Baskı (Çeviren: Vedat Günyol). İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları.

Sağlık, Şaban (1999a). Kitle Kültürü ve Popüler İslami Romanlar II. *Dergah Dergisi*, Sayı: 107, ss. 19-21.

Sağlık, Şaban (1999b). Kitle Kültürü ve Popüler İslami Romanlar III. *Dergah Dergisi*, Sayı: 108, ss. 17-19.

Sağlık, Şaban (1999b). Kitle Kültürü ve Popüler İslami Romanlar IV. *Dergah Dergisi*, Sayı: 109, ss. 20-21.

Saktanber, Ayşe (2001). Türkiye'de Müslüman Olarak 'Öteki'ye Dönüşmek: Türk Kadınları İslamcı Kadınlara Karşı (Çeviren: Erol Mutlu). *Tezkire Dergisi*, Sayı: 19, ss. 64-93.

Savaşçın, Zeynep (2003). Algısal İnanç. *Dünyanın Teni* (Hazırlayan: Zeynep Direk) içinde. İstanbul: Metis Yayınları, ss. 45-79.

Sehlıkoğlu Sertaç (2013). *Takım Elbiseli Müslümanlar: Edeb, Kulluk ve Dönüşüm.* http://www.edebifikir.com/buz-gibi-ofsayt/takim-elbiseli-muslumanlar-edep-kulluk-ve-donusum.html. Erişim: 04.09.2016.

Sennet, Richard (2002). *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir.* (Çeviren: Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

Sennet, Richard (2013). *Kamusal İnsanın Çöküşü* 4. Baskı (Çevirenler: Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sennet, Richard (2014). *Karakter Aşınması.* 9. Baskı (Çeviren: Barış Yıldırım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Seyhan, Azade (2014). *Dünya Edebiyatı Bağlamında Modern Türk Romanı* (Çeviren: Erkan Irmak). İstanbul: İletişim Yayınları.

Shilling, Chris (1991). Educating The Body: Physical Capital and The Production of Social İnequalities. *Sociology*. Vol. 25, No. 4, pp. 653-672.

Shilling, Chris (2003). *The Body and Social Theory* (2. Edition). London: Sage Publication.

Shilling, Chris (2005). *The Body, İn Culture, Technology and Society.* London: Sage Publication.

Shilling Chris & Mellor Philip A. (2007). "Cultures of Embodied Experience: Technology, Religion and Body Pedagogics." *The Sociological Review*. 55 (3), pp. 531–549.

Simmel, Georg (2009a). Metropol ve Zihinsel Hayat. *Bireysellik ve Kültür* (Çeviren: Tuncay Birkan) İçinde. İstanbul: Metis Yayıncılık., ss. 317-329.

Simmel, Georg (2009b). Sosyoloji Sorunu. *Bireysellik ve Kültür* (Çeviren: Tuncay Birkan) içinde. İstanbul: Metis Yayıncılık, ss. 47-57.

Smith, David A. (2013). Algının Teni: Marleau Ponty ve Husserl (Çeviren: Sercan Öztekin). *Felsefelogos Dergisi*, Sayı: 51, ss. 41-59.

Stark, Rodney (2014). Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme: Sekülerizmin Gerilemesi (Çeviren: Ali Köse). *21. Yüzyıla Dinin Geleceği: Kutsalın Dönüşü* (Hazırlayan: Ali Köse) içinde. İstanbul: Timaş Yayınları, ss.60-99.

Stauth, Georg ve Turner, Bryan S. (2005). *Nietsche'nin Dansı* 2. Baskı (Çeviren: Mehmet Küçük). İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.

Subaşı, Necdet (2004). *Gündelik Hayat ve Dinsellik.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Şenlikoğlu, Emine (2016). *Bize Nasıl Kıydınız.* İstanbul: Mektup Yayınları.

Şenler, Şule Yüksel (2012). *Tesettürün İçini Boşalttılar.* http://www.yenisafak.com/roportaj-haber/tesetturun-icini-bosalttilar-20.03.2012-318080 Erişim: 21.08.2016.

Şenler, Şule Yüksel (2016). *Huzur Sokağı* (113. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.

Şişman, Nazife (2013a). Türk Akademisinin İmkânsızı: Başörtüsünü Anlamak. *Türkiyede İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu Tebliğleri.* İstanbul: Zeytin Burnu Belediyesi, ss. 579-590.

Şişman, Nazife (2013b). *Emanetten Mülke* (3. Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (2004). *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* (9. Baskı) İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (2011). *Sahnenin Dışındakiler* (9. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tatlıcan, Ümit ve Çeğin Güney (2014). Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği. *Ocak ve Zanaat* (Derleyenler: Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 303- 366.

Taylor, Charles (2014). *Seküler Çağ* (Çeviren: Dost Körpe). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Thompson, Craig J & Hirschman, Elizabeth C (1995). Understanding socialized Body: A Poststructuralist Analysis of Consumers' Self-Conceptions, Body İmages, and Self-Care Practices. *Journal of Consumer Research*. Vol. 22, No. 2, pp. 139 - 153.

Toprak, Binnaz v.d. (2012). *Türkiye'de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakârlık*

Ekseninde Ötekileştirilenler (4. Baskı). İstanbul: Metis Yayıncılık.

Toros, Halime (1997). *Halkaların Ezgisi.* İstanbul: Kırkambar Yayınları.

Tuğal, Cihan (2014). *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi* 3. Baskı (Çeviren: Ferit Burak Aydar). İstanbul: Koç Üniversitesi Yyınları.

Turner, Bryan S. (1991a). Recent Development İn The Theory Of The Body. *The Body: Social Process and Cultural Theory* (Ed.: Mike Featherstone et al.) London: Sage Publication pp. 1-35.

Turner, Bryan S. (1991b). The Discourse of Diet. *The Body: Social Proces nd Cultural Theory* (Ed.: Mike Featherstone et al.). London: Sage Publication, pp. 157-169.

Turner, Bryan S. (1991c). *Religion and Social Theory.* London: Sage Publication.

Turner, Bryan S. (1997). Preface. *Consuming Body* (Pasi Falk) . London: Sage Publication, pp. vii-xvii.

Turner, Bryan S. (2002). *Regulating Bodies Essay in The Medical Sociology*. London: Routledge.

Turner, Bryan S. (2008). *The Body and Society* (3. Edition). London: Sage Publication.

Turner, Bryan S. (2012). Embodied Practice: Martin Heidegger, Pierre Bourdieu and Michel Foucault. *Handbook of The Body Studies* (Editör: Bryan S. Turner). London: Routledge, pp. 62-74.

Turner, Bryan S. (2014). *Klasik Sosyoloji* (Çeviren: İdil Çetin). İstanbul: İletişim Yayınları.

Ural, Türkan (2008). *1930-1939 Arasında Türkiye'de Adab-ı Muaşeret, Toplumsal Değişme ve Gündelik Hayatın Dönüşümü* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.

Ünsaldı, Levent (2014). Takdim ve Heretik'in Onuncu Kitabı Vesilesiyle. *Damga* (Erving Goffman) içinde. Ankara: Heretik Yayıncılık, ss. 9-21.

Wacquant Loic (2012). Sunuş. *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* (Pierre Bourdieu ve Loic Wacquant) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 7-45.

Weber, Max (2008). *Sosyoloji Yazıları.* 12. Baskı (Çeviren: Taha Parla). İstanbul: Deniz Yayınları.

Weber, Max (2010). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* 2. Baskı. (Çeviren: Gülistan Solmaz). Ankara: Alter Yayıncılık.

Weber, Max (2012). *Din Sosyolojisi.* (Çeviren: Latif Boyacı). İstanbul: Yarın Yayınları.

Weinberg, Darin (2012). Social Constructionism and The Body. *Handbook of The Body Studies* (Editör: Bryan S. Turner). London: Routledge. pp. 144-155.

White, Jenny B. (2012). İslamcılığın Açmazları. *Kültür Fragmanları* (Hazırlayanlar: Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber) içinde. İstanbul: Metis Yayıncılık, ss. 201-226.

Williams, Simon J. & Bendelow, Gillian (1998). *The Lived Body.* London: Routledge.

Winchester, Daniel (2008). Embodying the Faith: Religious Practice and The Making of a Muslim Moral Habitus. *Social Forces*. Vol. 86, No. 4, pp. 1753-1780.

Wrong, Dennis H.(1961). The Oversocialized Of Man in Modern Sociology. *American Sociological Assocation.* Vol: 26, pp. 183-193.

Yel, Ali Murat (2014). Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, İktidar ve Modernlik. *Ocak ve Zanaat* (Derleyenler: Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 559-580.

Yıldırım, Ercan (2016). *Neoliberal İslamcılık: 1980-2015 İslamcıların Dünya Sistemine Entegrasyonu.* İstanbul: Pınar Yayınları.

Yıldız, Ahmet Günbay (2008). *Romanla Hidayete Erilmez.* http://www.timas.com.tr/kurumsal/roportajlar/-romanla-hidayete-erilmez-.aspx. Erişim: 26.08.2016.

Yıldız, Ahmet Günbay (2012). *Roman Kahramanlarım Hep İyi Olsun İstiyorum*. http://www.yenisafak.com/roportaj/roman-kahramanlarim-hep-iyi-olsun-istiyorum-363419. Erişim: 22. 08. 2016.

Yıldız, Ahmet Günbay (22016). *Boşluk* (46. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.

Yılmaz, Vacit Ertan (2000). *Bir Kimlik Oluşturma Aracı Olarak İslami Popüler Romanlar.* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara.

Yumul, Arus (2000) . Bitmemiş Bir Proje Olarak Beden. *Toplum ve Bilim Dergisi*. Sayı: 84. ss. 37-50.

Yücel, Tahsin (2010): *Bıyık Söylencesi* (3. Baskı). İstanbul: Can Yayınları.

Zeren Mehmet (2014). *Öz Yurdunda Garipsin.* İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Zijderveld, Anton C. (1985). *Soyut Toplum* (Çeviren: Cevdet Cerit). İstanbul: Pınar Yayınları.

Zijderveld, Anton C. (2007). *Sahnelik Toplum* (Çeviren: Kadir Canatan). İstanbul: Pınar Yayınları.

Zweig, Stefan (2011). *Dünün Dünyası - Bir Avrupalının Anıları.* (Çeviren: Gülperi Sert) İstanbul: Can Yayınları.

T. C.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı:	Hüseyin Çil
Doğum Yeri:	Manavgat
Doğum Tarihi:	15/05/1983
Medeni Durumu:	Bekâr

Öğrenim Durumu

Derece	**Okulun Adı**
İlköğretim	Manavgat Çağlayan İlköğretim Okulu
Lise	Manavgat Lisesi
Lisans	Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih Coğrafya Fakültesi Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü
Yüksek Lisans	Selçuk Üniversitesi-Sosyoloji Bölümü
İlgi Alanları:	Edebiyat Sosyolojisi, Beden Sosyolojisi.
İş Deneyimi:	2007-2014 MEB'de öğretmen 2014-2017 Araştırma Görevlisi (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyoloji Bölümü)
Tel:	0505 902 49 47 (hcil_07@hotmail.com)
Adres	Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü. SAMSUN.