Elifhan Köse • SESSİZLİĞİ SÖYLEMEK



Elifhan Köse

Sessizliği Söylemek

Dindar Kadın Edebiyatı, Cinsiyet ve Beden

iletişim

ELİFHAN KÖSE • **Sessizliği Söylemek**

ELİFHAN KÖSE Fethiye doğumlu. Öğretmen ailesinin sürgün hayatını Anadolu'nun değişik kasaba ve ilçelerinde tecrübe ederek Türkiye'yi tanıdı. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü mezunu. Doktorasını aynı fakültede siyaset bilimi alanında yaptı. İlgi alanları içerisinde taşra, edebiyat ve toplumsal cinsiyet çalışmaları var. Halen Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi'nde öğretim üyesidir.

İletişim Yayınları 2012 • Araştırma-İnceleme Dizisi 337
ISBN-13: 978-975-05-1553-8
© 2014 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2014, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora
YAYINA HAZIRLAYAN Derviş Aydın Akkoç
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Mustafa Şentürk
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ ve DİZİN Birhan Koçak
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ELİFHAN KÖSE

Sessizliği Söylemek

Dindar Kadın Edebiyatı, Cinsiyet ve Beden

iletişim

İçindekiler

GİRİŞ 7

BİRİNCİ BÖLÜM

BEDEN VE TERBİYE 13

MODERNLİĞE KALAN MİRAS: İKTİDAR VE BEDEN 13

Beden morfolojisi 13

Simgesel evrenin nötrleşmesi: Modern siyasal bedenin doğuşu 17

Modern bedenin pozisyonu 24

Bakış hiyerarşisi: Aydınlanmış beden 26

Dişil bedenin tıbbi terbiyesi 31

Bedenin işaretleri: Farklı bedenler 36

BEDENİN CİNSİYETLENMESİ: CİNSEL OLUŞ 40

İkiliklerin yaratılması: Doğa ve kültür 40

Doğanın simgesi: Kadının bedenselliği 42

Kültüre "yuva"lanan doğa: Ev 47

TÜRK MODERNLİĞİNİN MİRASI: CUMHURİYETÇİ BEDEN İMGESİ 52

Öjenik açılım: Milliyetçi beden 53

Mekânın modern terbiyesi: Özel-kamusal alan ayrımı 58

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM, BEDEN TERBİYESİ VE TÜRKİYE'DE DİNDAR KADIN YAZININDA BEDEN 65

İSLÂMİ SOSYO-BİYOLOJİ: FITRAT 65

Çift halinde yaratılış: Âdem ve Havva 67

Doğru cinselliğin unsurları 69

Cinslerin tamamlayıcılığı 76

Türk İslâmcılığında yaratılışçılık ve hidayet romanları 78

Gelenek ve fitrat: Eksik kadın 81

Dindar kadın yazınında fitrat dili 86

ATAERKİNİN YENİLENMESİ 89

Modern ataerki ve kutsal kökleri 89

Ataerkinin İslâmî görünümleri 93

Dindar edebiyatta umutsuz arayış: Kaybolan erkeklik 101

Yeni sağ ethos: Ailecilik ve ev kadınlığının kültürel değerlenmesi 112

"Müslüman evi" kadınlığı 115

Evlilik ve aşk: Hidayet romanlarından dindar kadın edebiyatına 128

Aşırı Batılılaşmanın sureti: Feminizm 136

İSLÂMCILIĞIN BEDEN VE TERBİYE UNSURLARI: HİYERARŞİLERİN YARATILMASI 142

Nefsin terbiyesi: Temizlik ritüelleri 142

Arınma ritüeli ve dişil sembolizmi 149

Beden ve parçaları 153

Sessizliğin sesi 156

Bakışın terbiyesi: Hicap 169

Hicap ve mekân 171

Hicap ve beden: Tesettür 195

KAYNAKÇA 237

DİZİN 253

GİRİŞ

Edebiyat ve İslâmcılık ilişkisinde Türkiye'de ilk kez ortaya çıkan ve bugün dahi hegemonik etkisini sürdüren türdür *Hidayet Edebiyatı*. Müslümanca bir yaşam için *ideal olanı* arayan hidayet romanları, 1970'li yıllarda yükselişe geçen İslâmcılığın etkisiyle yazılmış metinlerdir. Bu metinlerde çoğunlukla ana karakterlerin kötücül iç/dış çatışmalardan sıyrılarak huzurlu bir dindar kimliğe doğru yönelmeleri anlatılır. Bu değişim anlatısını güçlendirmek için karakterler, zamanlar ve mekânlar arası çelişkilerin kutuplaştırıldığı anlatılar (öyküler) geliştirilmiştir.

Dindar kadın edebiyatıysa 1990'lardan sonra ortaya çıkan bir türdür. Ne var ki, yazarlarının hepsinin kadın olması ve dindarlık süreçlerinin çelişkilerini aktarmadaki gerçekçiliğiyle hidayet romanları kulvarından kesin bir şekilde ayrılmaktadır bu tür. *Dindar Kadın Edebiyatı* yazarları kendilerini "mütedeyyin" olarak tanımlamaktan başka herhangi bir ortak bağa sahip değillerdir. Bu türün hidayet romanlarından farkını açık etmek için tutarlı bir dönemselleştirme ve adlandırma yapmak şarttır. Fakat bu kitaptaki öncelikli niyet adlandırma yahut dönemselleştirme yapmaktan ziyade güncel siyasetin tesettür söylemi gibi "cinsiyet" odaklı meseleler üzerinde yoğunlaşan, Kemalizm-

İslâmcılık ikiciliğine saplanmış yapısına yönelik bir *sınır aşımı* denemesi yapmaktır.

Kitap iki bölümden oluşuyor. Birinci bölümde siyasal beden ve kadın bedeni arasındaki metaforik ilişki modern ataerkil iktidar ekseninde analiz edilmeye çalışılıyor; kadının bedenselleşmesi ile modern cinsellik kültürü arasındaki paralelliklere temas ediliyor. İkinci bölümdeyse Cumhuriyet'in beden imgesini oluşturma süreçlerine değinilirken; dindar kadın yazarların cemaatin kurulmasında beden terbiyesini nasıl kurup tartıştıkları ele alınıyor.

Modern beden algısı, bedenin denetlenmesi, düzenlenmesi ve hâkim olunması gereken bir ifrazat, zorunluluklar ve tutkular alanı olduğu yönündedir. Kadınların cinsel kodlara hapsedilerek bedenselleştirilmeleri, kadınların bedenlerine ilişkin bir hâkimiyet sorunu yaşadıklarını ve 'rasyonel bir birey' olarak bedenlerine hâkim olmak yerine, bedenlerinin onlara hâkim olduğunu ima eden bir düşünce düzeneğiyle çalışır. Bu düzenekte sosyo-biyolojik akım, heteronormatif cinsiyet sistemine özgü toplumsal hiyerarşi ilişkilerini *doğal*laştırarak ataerkil iktidara katkıda bulunur. Bu kitapta temel argümanlardan biri olarak, dindar kadınların, modern sosyo-biyolojik akımı İslâmî "fıtrat" kavramıyla buluşturduklarını, bu yolla kadını mekânsallaştıran muhafazakâr eğilimi güçlendirdiklerini öne sürüyorum. Elbette kadın bedeninin cinselleştirilmesi muhafazakâr ideolojiye özgü etik-biyolojik yaklaşımların çok ötesine geçmektedir. Kadın bedeninin denetim altına alınması modern yaşamın her türlü siyasal ve kültürel yapısına içkindir.

Kadınlar *yaşayan beden*leriyle *politik beden*in dışına atılmışlardır. Modern politik beden kurucu ilkesini ve sürekliliğini bu atılışta bulmuştur. Gelgelelim siyasal düzenin kendisini ilkesel olarak doğrulaması için kadınların kamusal katılımına ihtiyaç vardır: Kadınların nötr olan politik bedenin bir parçası haline gelmesi koşuluyla. Bu da hangi ideoloji olursa olsun özellikle dişil bedenlerin etkili bir beden terbiyesi yoluyla kamusal katılıma dahil olabileceği anlamına gelmektedir.

Modern siyasetin etik ilkeleriyle, pre-modern bir etik anlayı-

şa sahip olan İslâmiyet'in ve modern bir ideoloji olarak İslâmcılığın işleyiş ilkeleri, eril kurucu ilkenin zarar görmemesine yönelik olarak birbirlerinin krizlerine verilen yanıtlar; kopuşları gözeten süreklilikler olarak değerlendirilebilir. Türkiye'deki İslâmcılık cereyanı kendi modernliğini yaratma iddiasıyla yola koyulduğundan, kopuş ve süreklilikleri kendi tarihini yaratma adına okumuş ve yorumlamıştır. Dindar kadınların oluşturduğu literatürün modernlikle, Türk modernizmi olan Kemalizmle, İslâmcılığın Türkiye tezahürleriyle ve nihayet kendi kendileriyle olan hesaplaşma "niyeti"ni barındıran bir karşı-tez olma özelliği taşıdığı da unutulmamalıdır.

Ataerkil simgesel düzen, politik beden ile yaşayan bedenin metaforik geçişliliğini, *yaşayan beden*in sınırda yahut dışarıda tutulması şartıyla işletir. Her siyasal rejimin ataerkil simgesel düzeninin sınırlarını kadın bedeni belirlemektedir. Mekân, zaman ve bedenin tevhidiliğine (bütünlüğüne) dayanan İslâmcı Yönetimsellik ise, politik bedenin (ümmetin) sınırlarını çizme kudretinin ayrıca artması anlamına gelmektedir.

1990'lardan sonra İslâmcılık içerisinde dindar kadınların söyleminde meydana gelen değişimi, bir kırılmadan çok, ataerkil söylem içinde cereyan eden bir fay hattı değişimi olarak yorumlamak mümkündür. Kamusal alanın erilliği dindar kadın yazarlar tarafından sorgulanırken, atıflar ümmetin en adil koşullarda yaşadığı dönem olarak Asr-ı Saadet düzenine ve *Kur'an*'ın etik söylemlerine göndermede bulunmaktadır. Bu göndermeler politik bedeni kurarken dışarıda bırakılan *yaşayan beden*in özelliklerini de tanımlamaktadır. Dindar kadın yazarların metinlerinde bazen toplumsal cinsiyet rollerindeki değişimin gelenekte olduğu gibi "bozulma," "çürüme" gibi bedensel metaforlarla anlatıldığı da görülmektedir. Bu durum siyasal bedenin sınırlarının hangi kesinliklerle belirlendiğinin ipuçlarını veriyor.

Dindar kadın yazarlar modern kamusal alanın işleyişini eleştirirken feminist literatürden eklektik de olsa faydalanmaktan geri durmamaktadır. Fakat aynı yazarlar, feminizmi neredeyse Batılılaşmanın güncel tek biçimi olarak reddediyorlar da. Ya-

zarlar kendilerinin İslâmcı feminist olmadıklarını, hatta anti-feminizm konusunda tutarlı davrandıklarını iddia ediyorlar. Feminizm kadınların gündelik/özel hayatını kamusal düzeyde tartışılabilir bir dile tercüme edip politikleştirirken, dindar kadın yazarlarsa özel yaşamın ayrıntılarını bilinçli ve oldukça seçici bir "sessizlik"le depolitize ediyorlar. Modernliğin içinde kaybolmuş mahremi yeniden kurmaya metinsel olarak özen gösteriyorlar. Bununla birlikte, atıfta bulunmak zorunda kaldıklarında feminizmin değişik dalgaları arasında seçim yaptıkları, özellikle birinci dalga ve post-feminizm literatürüne yakın durdukları görülüyor. Dindar kadın yazarları anti-feminist kılan unsur da bu seçici tutumda açığa çıkmaktadır en çok.

Dindar yazarların metinlerinde İslâmî politik toplumun eril kurucu ilkeleri sorgulanmaz; aksine zayıflatılmış modern erillik ve ataerkil aile kurumu, sosyo-biyolojik söylem aracılığıyla güçlendirilmeye çalışılır. Tesettür, ev kadınlığı gibi İslâmî terbiye unsurları ise stratejik olarak hem seküler ilişkiler içinde, hem de muhafazakâr çevredeki cinsiyet ilişkileri içerisinde daha fazla güç edinmek için kullanılıyor.

Kitapta dindar yazarlar olarak Cihan Aktaş, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Yıldız Ramazanoğlu, Nazife Şişman, Sibel Eraslan entelektüel düzeyleri ve sahip oldukları metin zenginlikleriyle öne çıkıyorlar. Bu yazarlar kendilerinden önceki Emine Şenlikoğlu, Sevim Asımgil gibi hidayet romanı yazarlarından farklı olarak ayrıca edebi/estetik kaygılara sahiptirler. Bu yazarların edebi metinlerin yanı sıra, siyasi ve ideolojik yazıları da bulunmaktadır ama elinizdeki kitap edebi metinlerle kendini sınırlı tutmuştur. Bu seçimin nedeni dindar kadınların, yasadıkları parçalanma deneyimlerini edebiyatta kolayca dışa vururlarken, siyasal yazılarında daha çelişkisiz, total bir ideolojik kimlik sunmalarından kaynaklanır. Gündelik yaşamın ayrıntıları ve Müslüman beden terbiyesinin izleri edebiyatta kolaylıkla izlenebilecektir. Son olarak, kitapta karşılaştırma imkânı sunması açısından geleneğin içerisinde yer alan iki kadın yazarın, *Huzur Sokağı* ve *Müslüman Kadının Adı Var* adlı hidayet romanlarına da yer verildi.

En nihayetinde bir doktora tez çalışması olan bu kitap, yazımında ve yayımlanmasında akademik olmanın ötesine geçen destekleriyle en başta Elif Ekin Akşit ve Funda Cantek'e özel bir teşekkür borçludur. Öte yandan Mülkiye'nin diğer kadınları Serpil Sancar, Alev Özkazanç tez sürecimde yanımda oldular; Simten Coşar ise destekleyici ve güleryüzlü emeğini benden esirgemedi. Her zaman söylendiği gibi ortaya çıkan bütün hatalar ve eksiklikler ise tümüyle bana aittir.

BEDEN VE TERBİYE

MODERNLİĞE KALAN MİRAS: İKTİDAR VE BEDEN

Beden morfolojisi

Beden teorilerinin pek çoğunun temel varsayımı, bedenin yorumlanmaya ihtiyaç bırakmayan bir görünürlülüğe ve ayrıca kendiliğinden bir maddeselliğe sahip olduğudur. King'e bakılırsa bedenler "o denli belirgin, o denli hazır ve nazırdırlar ki, insanlık tarihinin büyük bölümünde eleştirel düşünceye değer bulunmamışlardır" (Marcos, 2006: 13). Bedeni sosyal teori için önemli kılan özelliklerden biri de, siyasal ve kültürel bir metafor olarak iş görmesidir. Bedenin metaforik dinamizmi, toplumun denge, sağlık, doğurganlık gibi kavramlar üzerinden okunabilmesinde devlete ve topluma simgesel bir evren sunar. Bu metafor, toplumsal kurumsallaşmanın sonuçlarını doğallaştırabilen bir niteliğe sahiptir. 'Doğal' olan –modern düşüncede kendisine atfedilen saflık ve tarihdışılık gibi özellikler nedeniyle– yapay olana karşı kendi referans sistemini kurmuştur. "Bedenimiz gibi" işleyen her şey meşrudur. "Doğal olana başvuru (...) bizim müdahalelerimizden bağımsız bir düzen, failliğimizle ve hayatlarımızla modifiye edilemeyecek bir dünyaya" refe-

ransta bulunur (Alsop ve diğ, 2002: 14). Bedene ilişkin epistemik çerçevenin ve bağlı olduğu simgesel evreninin değişiyor olması, mevcut referans çerçevesinin doğallığının her seferinde yeniden çözümlenmesini şart koşar:

> 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 semboldür. Bedeni toplumun bir simgesi olarak görmediğimiz ve toplumsal yapıya atfedilen güç ve tehlikelerin insan bedeni üzerinde incelikle yeniden temsil edildiğini kabul etmediğimiz sürece ifrazat, anne sütü, tükürük gibi maddelerin kullanıldığı ritüelleri açıklamamız olanaksızlaşır (Plumwood, 2004: 147).

Gatens siyasal bedenin kuruluşunda, siyasal beden imgesinin önemli bir model ya da metafor olarak kullanılan bir yaratı sanatı olduğunu öne sürer. Siyasal bedenin temsilinde hangi bedenin ya da failin veyahut bedenin hangi ayrıcalıklı organının temsil yetkisini haiz kılındığı da ayrıca önem arz eder. Sözgelimi erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliğini doğallaştıran erkeğin evin "başı" olduğu ve haneyi temsil ettiği görüşü bu temsil sürecini ifade eder (Gatens, 1996: 21).

Katolikler 17. yüzyıla kadar kiliseyi İsa'nın "bedeni" yahut "gelini" olarak anlamlandırmışlardır (Battaglia, 2006: 156). Uzunca bir süre İsa'nın bedeninden Hıristiyan toplumunun bütünlüğünü anlatan bir imge olarak yararlanılmıştır (O'Neill, 1986: 70). İsa'nın çifte bedeni, *corpus christi* (Hıristiyan toplumu) ve *corpus mysticum* (kilise) olarak anlam kazanıyordu. O'Neill Ortaçağ düşüncesine hâkim olan "çift beden" düşüncesinin, "kralın çifte bedeni" düşüncesine aktarıldığını belirtir (O'Neill, 1986: 73). 15. yüzyıldan itibaren "İsa'nın mistik bedeni" ile kralın mistik bedeni arasında paralellik kurulması "müminlerin oluşturduğu ruhani cemaat" ile "uyrukların oluşturduğu politik cemaat"in birbirleriyle kıyaslanmasına neden olmuş, iktidarın temeli ve süresi değişmişti: Ölümden ve iktida-

rın el değiştirmesinden etkilenmeyen bir bütünsellik, yani yekpare bir devamlılık" (Vigerello, 2008: 315). Hıristiyanlık bedenle iki türlü ilişki kurdu: Bir yanda Mesih'in bedenine duyulan inanç ve bağlılıktan ötürü beden yüksek bir mertebeye erişiyor, diğer yandan etine söz geçirmek için bedeni disiplin altına almaya yönelik çilecilik uygulamaları gelişiyordu (Gelis, 2008).

Ortaçağda kilise dinsel düşünceyi, erkeklerin "baş" iken kadınların "beden" olduğu bir cinsel hiyerarşi figürasyonuyla açıklıyordu. Nasıl ki İsa kilisenin başı ise erkek de kadının başıydı. (Blamires, 1997: 13). Bu düşünce erkeğin kadını tıpkı kendi bedeni gibi koruyup sevmesine; kadının erkeğin fikirlerini kendi fikirleri gibi benimsemesine neden oldu. Havva'nın cennetteki yasak elmadan yemesi de, kadının karar alma yetisinde noksan olduğunun, bedensel dürtülerine kapıldığının, erkeğinse akıl üstünlüğüne sahip olduğunun göstergesiydi (Blamires, 1997: 18).

Lloyd Batı düşüncesinde aklın eril karakterini ortaya koyarken erkekliğin ve kadınlığın, erkek ya da kadın özne olmakla ilgili değil, simgelerin işleyişiyle ilgili bir durum olduğunu belirtir (Lloyd, 1996: 7). Simgesellik sadece yatay-karşıt ikiciliklerle değil, ast-üst hiyerarşileriyle de kurulur. Hıristiyan tinsel eşitlik varsayımı akıl alanında tinsel eşitlik fikrini geliştirmeye çalışmıştır.[1] Augustinus'a göre, simgesel yükü taşıması gereken sadece bedensel farklılıktır. Bu minvalde kadın:

> Rasyonel zihinsel zekâ kapasitesi bakımından eşit yaratılışa sahiptir; fakat taşıdığı bedenin cinsiyeti nedeniyle eyleme arzusunun rasyonel zihinle doğru edimde bulunma becerisi kazanması için bağımlı yaratılmış olmasına benzer bir biçimde erkek cinsiyete bağımlı kılınmıştır. Taşıdığı rasyonel zekâ bakımından kadın tıpkı erkek gibi, yalnızca Tanrı'ya boyun eğer. Fakat

1 Sennett Hıristiyanlık düşüncesinde bedenlerin önemsizlik ve yaralanabilirlik açısından eşit olduklarını belirtir. Hıristiyanlıkta bedenlerin önemsizliği daha çok beden-mekân kavrayışının bedensizliğiyle ilgilidir: "Hıristiyan kişi zaman içinde hac yolculuğunu yapar, çünkü azizlerin gerçek şehri cennettir" (Sennett, 2002b: 114).

> onun erkeğe göre taşıdığı bedensel farklılık ve Augustinus'a göre bu farklılıktan ayrılamaz gibi görünen fiziksel bağımlılık simgesel olarak aklın iki yönü arasındaki ast-üst ilişkisini temsil eder (Lloyd, 1996: 53).

Bynum, Ortaçağ dindarlığının ve kadın tefekkürünün İsa'nın temsillerinde ifadesini bulan eril-dişil, ruh-beden, kendilik-madde ikiliklerinin ötesine geçen bir aşkınlık içinde gerçekleştiğinin altını çizer (1991). Ortaçağ dindarlığında dinsellik sadece ruhsallıktan ibaret değildi: Beden ruhun aynası olarak değerlendiriliyordu. Beden ile ruh arasındaki ilişki yaralar, apseler gibi imgeselliğe yer bırakmayan hallerde açığa çıkıyor, bedenin kalıntıları kutsal addediliyordu. Gelis'e göre, "bir azizin ölümünden sonra dilinin çıkarılıp bakır bir muhafazaya konduktan sonra müminlere gösterilmesi," bedenin cismi ile imgesi arasında kurulan modern ilişkiden çok farklı içeriklere sahiptir (2008: 68). Ölen azizlerin "cesetlerinin hiç çürümediğini, tenlerinin bal renginde olduğunu, kollarının ve bacaklarının sapasağlam durduğunu, yüzlerinin ne kadar güzel göründüğünü" anlatan pek çok hikâye vardır (Gelis, 2008: 69). Bynum 12. yüzyılda gerçekleşen kimi mistik hikâyeleri inceler. Hipnoz, havaya yükselme, stigmata, mistik süt verme veya hamilelikler, vecd aşamasında gerçekleşen burun kanamaları, mucizevî anoreksiya gibi doğaüstü olayların genellikle kadınların başına geldiğini belirtirken; kadınların İsa'yı erkek dindarlara kıyasla daha fazla bedenselleştirildiklerine dikkat çeker (1991: 191). Ancak, kadın ve erkek dindarlığının arasında bu konuda mutlak bir farklılık görmek Bynum'a göre yanlış olacaktır (1991: 191). Tanrı insanı beden ve ruh birlikteliğiyle yaratmıştır: Pre-modern dönemde erkek ve kadın arasındaki farkı tanrının bütünlüğünde ruhsal ve bedensel bütünlüğe ulaştırarak silmeye çalışan Hıristiyanlık, dönemin tıp bilgisiyle de beslenir.

Ortaçağ biyologları kanın, spermin, yumurtanın ve embriyonun uygun koşullarda birbirine dönüşebilen bedensel salgılar olduklarını düşünüyorlardı. Kadın veya erkeğin birbirine

dönüşmez bedensel yapılar olmadığı zımnen kabul ediliyordu. Dişil beden erilin yetkinleşmemiş eksik bir kopyası olarak değerlendiriliyordu. Münzevilerse insan bedeninin otarşik bir sistem olduğunu düşünüyorlardı. Buna göre beden ideal koşullarda kendi ısısıyla yetinebilirdi. Bedenin sadece ısıyı sürdürmeye yetecek kadar besine ihtiyacı vardı. Doğa durumunda beden iyi ayarlanmış bir makine olarak işliyordu. Bedeni fazladan yiyecekle doldurmak yanlıştı. Fiziksel iştah, öfke ve cinsel itkide beliren aşırı enerji, düşkün insanların çarpık iradelerinden kaynaklanıyordu (Battaglia, 2006: 158).

17. yüzyıldan itibaren tıbbileşmeyle birlikte "beden-makinesine" dair algılayış kozmik yapıdan ya da ruhla dindar ilişkisinden koparılarak, "daha doğrudan bir şekilde kendisiyle ilişkilendirilen beden" haline dönüşmüş gibidir (Porter ve Vigerello, 2008: 283). İnsan bedenini "doğal eylemleri bakımından aslında kimyasal-mekanik hareketlerin bir toplamından ibaret gören ve bu hareketlerde katıksız mekanik hareketlerle aynı ilkelere bağlı" olduğunu öne süren "makine-beden" fikri, ilk tıbbi araştırmaların modernliğe bıraktığı miras olarak görülebilir. Fakat bir farkla: Biyoloji artık, sadece bedenin işleyişine değil, toplumsal ilişkilerin doğallaştırılmasına yönelik bir referanslar sistemi yaratacaktır. Biyolojinin soyut bir beden imgesiyle siyasal düzeni meşrulaştırma hizmeti gördüğü, yani "siyasal bedenin canlandırıldığı" bu evre *radikal antropomorfizm* [insanbiçimcilik] olarak tanımlanabilir (O'Neill, 1986).

Simgesel evrenin nötrleşmesi: Modern siyasal bedenin doğuşu

Radikal antropomorfizmin asli özelliği siyasal bedenin canlandırılması sürecinde iktidar momentini kuran zaman, uzam ve beden gibi simgesel evrenlerin nötrleşmesi, bedenlerin toplumsal yaşamda görünmez kılınmasıdır. Bedenlerin görünmezleştirilmesi, her türlü bedensel farklılığın "insan özne" imgesi içinde aynılaştırılmasına dayanır. "İnsan özne," Gatens'e göre, 17. yüzyılda aklın ve mantığın insani tutkulara ve bedene hükmet-

tiği anlayışını merkez alan modern iktidar ilişkileri uyarınca yaratılmıştır. Bu yaratım aynı zamanda insani arzu ve ihtiyaçların yönetilmesi üzerine dizayn edilmiş, aklın bir ürünü olarak sunulan modern siyasal bedenin de (*body politic*) doğuşudur (1996: 50). Toplumsal sözleşme teorilerinde ifadesini bulan siyasal bedenin "doğum"u meselesinde ihmal edilmemesi gereken önemli parametrenin sözleşmede siyasal bedenin yaratılmasının "annesiz bir doğum," yani kendi kendinden eril bir üreme (*masculine auto-reproduction*) şeklinde gerçekleşmesidir. Eril aklın doğurganlığının ürünü olan bu annesiz doğum, "ölüm"den muaf olduğu için aynı zamanda sonsuz bir ömre sahiptir (Gatens, 1996: 53).[2] Sözleşmeye katılanlar, kadının doğurganlık yetisiyle donatılmış erkek figürüdür. Sembolik bir değiş tokuş ilişkisidir bu. Siyasal beden erkeksi ve soyut bir "birliğe," aşkınlığa; "insan özne" imgesiyse erkeğe, erkek zihnine işaret eder.

17. yüzyılda *insan* anatomisi tıp literatüründe erkek bedeni üzerinden anlatılmıştır. Burada kadın bedeni, üreme organlarının erkek anatomisine "ilave" edilmesinden ibarettir (Jordanova: 1989). Gatens "asıl" olana "dişil" ilavelerin eklenilmesiyle oluşturulan "insan özne" imgesinin, kadın bedenin parçalılığı algısını güçlendirildiğini belirtir: Kadın bedenine, erkek be-

2 Bedensel semptomlar, özellikle ölüm, modern toplumda gündelik yaşamdan ötelenirken, doğum ise tıbbileştirilerek "insan özne"nin "kontrol"ü altına alınmıştır. Modernlikte ölüm ve yas, hem Elias'ın (2000) hem de Aries'in (1991) dikkat çektiği gibi yaşamın görmezden gelinen parçaları haline gelmiştir. Aries doğum için çocuklara söylenen modern öncesi yalanların bugün ölüm üzerine kurulduğunu söyler: "Eskiden çocuklara leylek tarafından getirildikleri söylenmekte ama ölmekte olan kişinin yatağı çevresinde düzenlenen büyük veda sahnesine de kabul edilmekteydiler. Bugün ise çocuklar erken yaşlardan itibaren aşk fizyolojisi konusunda bilgiler edinmeye başlamakta fakat dedelerini uzun zaman göremeyip de şaşkınlıklarını belirttiklerinde onlara dedenin güzel bir bahçede çiçeklerin arasında olduğu söylenmektedir" (Aries, 1991: 91). Beden-akıl bölünmesinin radikalleşmesi ile ölüm-hayat ve diğer ikiliklerin birbirinden kopuşu arasında güçlü bir bağ vardır. İkiliklerin modernlikteki dengesi Marcos'un söylediği gibi artık akışkanlığın değil, sabitliğin dengesidir (2006: 102). Bu ikiliklerin birbirinden ayrılıp kendinde sabitlenmesi hayatın kederini, ölümünse neşesini ortadan kaldırır. Bu bahiste eziyet törenlerinin ve öldürmenin modernlikte sahne arkasına çekildiğini gösteren Foucault'yu anmadan geçmek olmaz (Foucault, 2000a).

deninin bütünlüğüne süt veren göğüsler, vajina, rahim gibi beden parçaları ilave edilerek ulaşılmıştır (Gatens, 1996: 24). Fakat bu tasavvurda siyasal bedeni oluşturan bedenler erilse de, bedensel imge olabildiğince nötrleştirilmiştir.

"İnsan özne"nin eril göndermeler taşıması politik olarak "erkek bedeninin insan bedeni; aklının genel akıl ve ahlakının sistemin etiği olarak ele alındığı bir modelin" yaratılmasıyla sonuçlanmıştır (Gatens: 1996: 24). Siyasal beden adına konuşmaya çalışan her kadının "dışarıda" tutulması da bu modelle alakalıdır. "İnsanlık" adına konuşan kadının sesi "hayvani"[3] bir formda gösterilmeye çalışılmış, varlığı tümüyle cinsiyete indirgenmiştir:

> Kadının sadece "erkekle" türevsel ve belirsiz bir bağı yok, aynı zamanda, "siyasal beden"le de bir ilişkisi var: Kadın ve erkek, kadın ve yasa, kadın ve siyaset, kadın ve politik beden, kadın ve etik. Bu tür toplumsal imgeler birbirlerine bağlandıklarında bozucu özellikler gösterirler. Bağlanırlar fakat birleşik ve değiştirilemez bir cephede değil, tam tersine bu çağdaş liberal sosyallikler bir diğerini itip kakarak, her çeşit paradoksallığın, politik eylem ve değişmenin oluşmasını sağlar. Pek çok yasal, etik ve politik varsayım kadının tamamlanmamışlık imgelerini tekrar etmeyi içerir. Bu yolla da erkeğin bütünleyici rolü ifade edilmiş olur (Gatens, 1996: 10).

Nötrleşme, bedenin cinselleştirildiği, modern döneme özgü bir politik reflekstir. Standart "yurttaş" nosyonunun zorunlu bir özelliği olan nötrleşme, siyasal imgelemde cinsiyetten ve diğer farklılıklardan azade olmak anlamına gelir. Diğer yandan sadece politik bedeni oluşturan beden imgelerinin cinsiyetsizliği değil, yaratılan politik bedenin cinsiyetsizliği de dikkat çekmektedir (Grosz, 1995: 106). Beden ve politik beden arasındaki bağın doğal olanın kültüre olan baskınlığı şeklinde kurulmasına rağmen bu bedensel analojinin cinsiyetsizlikle sonuçlan-

3 Gatens burada Türkçede karşılığı bulunmayan *harpy* (yarasa kadın, vampir), *vixen* (tilki kadın, şirret), *shrew* (farekadın, cadaloz) gibi birtakım hayvan-insan kullanımlarından örnekler verir (1996: 24).

ması Grosz'a göre önemli bir noktadır. Bedensel imgenin nötrleşmesi ile bedenin bir makine olarak (*body-machine*) ele alınması arasında paralellikler vardır. Bedenin bir makine olarak anlamlandırılması modern iktidar oluşumunun bir sonucu olarak 17. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Disiplinleri şekillendiren iktidar yöntemleriyle "bedenin terbiyesi, yeteneklerinin arttırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkârlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi" sağlanarak "insan bedenin anatomo-politikası" oluşturulmuştur (Foucault, 2007: 102).

Bedenin bir makine olarak ele alınıp disipline edilmesi, kapitalist emeğin standartlaştırılıp disipline edilmesinin zorunlu bir sonucudur (Federici, 2012; Foucault: 2011). Beden somut dünyanın ve bütün simgesel düzenlerin bir parçasıdır. Rasyonel düzenin sağlamaya çalıştığı zihinsel hijyen karşısında ikincil kılınarak temizlenip disipline edilir, bunun sağlanamadığı yerlerdeyse görmezden gelinir. Modern toplumlarda bedensel sınıflandırma bedenlerin birbirlerine benzeştirilmesinde önemli bir işleve sahiptir. Foucault, bedenin nesneleştirilmesini ve terbiyesini, emeğin metalaşması süreciyle paralel bir gelişme olarak değerlendirir:

> Yasadışılık, üretim aygıtından ve toprak mülkiyetinden çok, işçinin vücuduna ve üretim aygıtlarına uygulanma tarzına ilişkindir. Yetersiz ücretler, makinenin emeği vasıfsız hale getirmesi, çalışma saatlerinin aşırı ölçüde uzun oluşu, bölgesel ya da yerel bunalımların artması, birlik kurmanın yasaklanması, borçlandırma mekanizması; işçileri kaytarma, iş sözleşmesini bozma, göç etme, düzensiz yaşam gibi davranışlara iter. Bu durumda ortaya çıkan sorun işçileri üretim aygıtına kıpırdayamaz biçimde bağlamak, bu aygıtın gereksinimlerine göre bir yerde tutmak ya da yerlerini değiştirmek, aygıtın ritmine boyun eğdirmek, aygıtın gerektirdiği değişmezliği ve düzenliliği kabul ettirmek, kısacası bir işgücü haline getirmektir (Foucault, 1995: 69).

Biyopolitika, nüfusa yönelik bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm

koşullar; yani tür-bedenin düzenleyici denetim yoluyla ele alınmasıyla çalışır (Feher, 1994: 10). Feher ve Heller, Foucault'nun biyopolitika kavramının, Hıristiyanlıkta mevcut olan ruh-beden ayrımına ve ruhun hapsolduğu beden düşüncesinden bir kopuş olarak başka bir terime, yani "ruhsallık"a işaret ettiğini belirtirler. Feher'e göre, Hıristiyan kültürde baskın olan "ruh" yerine modernitede "ruhsallık" kavramı öne çıkmıştır. Modern ruhsallık kavramı artık kişisel değil, kolektif ve modernitenin egemen "ruhu"nu ifade edecek şekilde rasyonel bir anlama sahiptir (1994: 13).

Ruhsallık kavramı, 'anima'ya (ruha) sahip 17. yüzyıl makine-beden düşüncesini miras almış gibidir.[4] Makine olarak beden, sadece kendine referans veren bir işleyişi ifade eder. Disipline edici kurallar, beden ancak bir makine gibi tasavvur edildiğinde mümkün olabilir. Makine imgesi, her yerde ve zamanda aynı şekilde uygulanabilir mekanik yasalar varsayımına dayanan homojenleştirilebilir bir dünya öngörür. Bu öngörüde beden, kendine özgü işleyişi olan makine imgesi sayesinde zaman ve mekândan etkilenmeden fakat onu etkileyerek bağımsızcasına hareket eden bir "varlık" olarak tasarlanır. Bedenin makrokozmostan kopuşu olarak görülebilecek bu işleyiş, zaman ve mekânı birbirinden bağımsızcasına ele alan modern Newton mekaniğiyle ilgili olarak bedene ilişkin dolaylı anlamlar üretir. Newton'un mekaniği, uzamın homojen, evrensel ve düzenli bir form olarak düşünüldüğü Öklit matematikleştirilmesinin bedenlerin hareketine uygulama denemesidir (Grosz, 1995: 94).

Nötrleşme kavramıysa simgesel evrenlere ilişkin genel bir homojenleşmeye karşılık gelir. Modernlikte erillik ve dişillik,

4 Aslında anima'ya sahip beden imgesi 17. yüzyılda anti-mekanik argümanların savunucusu G. Ernst Stahl tarafından beden mekaniğine karşı ileri sürülmüştü: "Bütünler" kendilerini oluşturan parçaların toplamından daha büyüktür... Birtakım hedeflere yönelen insan etkinliği kesintisiz olarak işleyen organizmanın özü olan idari güç manasında bir ruhun varlığına işaret eder. "Bir makinedeki" Kartezyen "hayaletten" (makinede mevcut olsa da esasen ondan ayrı olan) çok daha fazlası olan Stahl'ın anima'sı (ruhu), bilinci ve fizyolojik düzeni taşıyan, aralıksız çalışan bir araçtır: "Hastalıklara karşı bir bekçi, bir koruyucudur... Açık konuşmak gerekirse bedene kılavuzluk eden ölümsüz gayrı maddi bir varlık vardı" (Porter ve Vigerello, 2008: 287).

birbirine dönüştürülemez ve birbirini dışlama üzerine kurulan karşı kutuplu statik bir düzen içerisinde kurulur. Bu sabit heteronormatif cinsiyet düzeni, cinsiyeti kadın ve erkek varoluşu ve ilişkisi içerisine hapseder ve cinsiyetler arasındaki akışkanlığı kırar. Nötrleşme ve homojenleşme, simgesel düzenler arasındaki sınırların netlikle çizilmesini gerektirir.

Nötrleşme ve homojenleşme eğiliminin beden ve cinsiyet algısı üzerindeki etkilerini anlayabilmek için modern öncesi "gender"in modern "cinsiyet"e nasıl dönüştüğüne bakmak gerekir. Illich'e göre, "gender" kavramı özne, zaman, mekân ve araçlar birliğine işaret eden bir cinsiyet halidir:

> Bu terim [*gender*] erkeklerle bütünleşen yerleri, zamanları, aletleri ve görevleri, konuşma biçimlerini, jest ve kavrayışları kadınlarla bütünleşenlerden ayırt eder (...) Bütünleşme bir zaman ve yere özgü olduğu için toplumsal *gender*i oluşturur (...) Cinsiyet 18. yüzyıl sonlarından itibaren bütün insanoğluna atfedilen ortak karakteristiklerdeki bir kutuplaşmanın sonucudur (Illich, 1996: 13-4).

Nötrleşme kavramı, sanayi kapitalizminde farklılıkların yok edilmesi olarak "uniseks" kavramıyla bağdaştırılabilir: "Modern cinsiyetin yeni *gender*siz anlamı 'cinsellik' gibi terimlerle açıkça ortaya çıkar (...) *Gender*siz cinselliğin oluşumu *homo economicus*un ortaya çıkmasının zorunlu ön koşullarından biridir" (Illlich, 1996: 26). Dil, din, zaman ve mekân gibi bedeni saran simgesel düzenlerin cinsel nötrlüğü asıl olarak eril bir baskınlığa işaret eder.[5] Illich bu noktada "gender"i yerel ve ilişkisel bir bağlamda teorize eder:

---

5 Rose, zaman-mekân nötrlüğü içerisinde "insan özne"nin nasıl bedenselleştiğini anlamak için "eril hiç-kimselik" tabirini kullanır: "Zaman-coğrafyada insanmış gibi davranan faillik, bedenselleştirildiğinde eril bir hiç-kimselikte yaşar" (Rose, 1999: 362). Rose'un makalesinde "eril hiç-kimseliği" anlatan şey, erilin "işaretlenmemiş bir kategori (*unmarked category*)" olarak kamusala dağılmasından, nüfuz etmesinden başka bir şey değildir: "Erillik bedensel değil, simgesel bir düzenin işleyişidir" (Lloyd, 1996: 9). Egemen simgeselliğin kamusaldaki bedenselleşmesi (orta sınıf, kentli, beyaz erkek gibi) transparandır, diğer bedenlerse bütün farklılıklarıyla görüş alanına dahildir.

> Dilin dişil ve eril özellikleri, dil henüz çok canlıyken bile onun en nazik ve kırılgan yanlarıdır (...) Dil standartlaştırıldığında tehdit altına ilk giren dişil ve eril ayırt edici özelliklerdir. Vernacular konuşma öğretilmiş ulusal anadil içinde emilerek tahrip edildiğinde onun dilbilimsel ikiliği salt farklı kalıplara, tonlamalara, konulara ve gramerik genderdeki eril egemenliğe indirgenir (...) Demek ki dil ne kadar gramerik "gender"e sahip olursa olsun, eril egemenliğine sıçrayış –yeni uniseks iletişim araçlarında olduğu kadar sınai yaşam tarzında da– bir vakıadır (Illich, 1996: 174-5).

Dil, din, zaman ve mekân bir topluluğun temel simgesel düzenleridir. Bu düzenlerin işleyişinde yer alan bedenlerin hangi simgesel değerlerle ritim kazandığını ortaya koymak o topluluğa ilişkin kültürel ipuçlarını serimler. Öte yandan, dilin standartlaştırılmasıyla zaman algısının standartlaştırılması arasında da paralellikler vardır. Çizgisel zaman algısı, geçmişin döngüsel zaman algısına galebe çaldı. Modern düşüncenin başlangıcında evren bir saat, Tanrı da bu saatin yaratıcısı olarak hayal ediliyordu. Graffiths'e göre zamana yapılan müdahaleyle kadına yapılan müdahale kültürel olarak etkileşim halindedir. Döngüsel zamanın egemenliği ve kadınların bilgeliğine duyulan saygı cadı avlarıyla[6] birlikte sona ermiştir: "Kadınlara, kadınların bilgisine, gücüne, ebeliğine ve döngüsel zaman deneyimine duyulan nefret, 1484'te başlayıp 1640'a kadar süren vahşice cinayetlerle ortaya çıktı: cadı avları. Böylece döngüsel zamanın klasik bilimin ellerindeki son yenilgisi yaşandı" (2003: 132). Anlaşılacağı üzere kadınlar dilin yanı sıra, cinsiyetli bir zaman[7] algısının da baskısı altındadır (Illich, 1996: 137).

---

6 "Cadı" avları toplumun standartlarına uymayan ve otacılık gibi pre-modern tıbbi bilgilere sahip kadınların cezalandırılmaları olduğu kadar, kapitalistleşme sürecini ifade eden "çitleme" harekâtı sürecinde tek başına yaşayan kadınların da mülksüzleştirilmesini içeren ve ilkel birikimi sağlayan ekonomik/politik bir şiddet biçimiydi. Ayrıntılar için bkz. Federici, 2012.

7 Griffitths'in klasik zamanın savlarının zaman ve mekân birlikteliğini yeniden tesis eden Einstein fiziğiyle sona erdiğini belirtmesi, kadınlar açısından önemli görünüyor. "Akış" ve "biçim" klasik fizikte birarada düşünülebilir şeyler değildi. İlya Prigogine'nin çalışmalarında bu ikisi "saçılan yapılar" şeklinde bir

Modern bedenin pozisyonu

Beden sosyal teoride, "üzerine hiyerarşilerin, temel kuralların ve hatta bir toplumun metafizik taahhütlerinin yazıldığı güçlü bir sembolik form" olarak değerlendirilir (Mary Douglas'tan alıntılayan Bordo, 1989: 13). Farklı kültürlerdeki bedenlerin farklı davranışlar sergilediğini belirten Mauss, "beden teknikleri"ni *habitus* kavramıyla açıklar: "Habitus 'habitude'den farklı olarak kişisel değildir. Toplumlar, eğitimler, mülkiyetler, modalar ve prestij biçimlerine göre değişim gösteren davranışların yansıması olarak bedene hareket katar" (1992: 461). Mauss'ta beden, doğallığıyla ve direnişsiz aracılığıyla gerçek bir '*tabula rasa*'dır[8]; cinsel farksa "biyolojik fark" olarak bedenin fiziksel gücüyle ilgilidir. Mauss'a bakılırsa beden tekniklerinin nasıl kazanıldığı biyografik bir düzeneğe göre işler: doğum teknikleri, çocukluk dönemi teknikleri, ergenlik ve yetişkinlik dönemi teknikleri (1992: 460-74).[9] Üzerine kuralların direnişsiz bir şekilde işlendiği varsayımı ve bedenin maddiliğini sorgulamayan sosyolojik beden kavrayışı Connell'in "tuval olarak beden" diye adlandırıp eleştirdiği bir kavrayıştır (Connell, 2002: 37): Bedenler bu teoride kültürel kuralların taşıyıcılığını yaparlar, fazlaca pasiftirler ve disipline edilmeye uygundurlar.

araya gelir: "Prigogine'nin bakışının radikal doğası, bu temel fikirlerden geleneksel bilimde nadiren bahsedilmesinden, genellikle olumsuz yan anlamlarla kullanılmasından bellidir. Dengede *olmama*, çizgisel *olmama*, değişmez *olmama*, kararlı *olmama*, vs. hepsi olumsuzdur. Saçılan yapıların ayırt edici özelliklerinin çoğu (çevredeki küçük değişimlere duyarlı olma, kritik karar anlarının kendilerinden önceki tarihle ilişkisi, geleceğin kesin olmayışı ve tahmin edilemezliği), klasik bilimin bakış açısıyla devrimci yeni kavramlardır, ama bunlar insan deneyiminin önemli bir parçasını oluştururlar aslında. Saçılan yapılar (insan dahil) tüm canlı sistemlerinin temel yapısı olduğu için, bu, büyük bir sürpriz olmamalıdır. Doğa bir makine olmak yerine, insan doğasına yakın bir şeye dönüşür: Önceden tahmin edilemezdir, çevreye karşı hassastır, küçük dalgalanmalardan etkilenir" (Fritjof Capra'dan alıntılayan Griffiths, 2003: 142).

8 "Beden insanın en doğal aracıdır, araçlardan bahsetmeden kesinlikle söylersek, insanın ilk ve en doğal nesnesi bedenidir" (Mauss, 1992: 461).

9 Mauss çalışmada yetişkinlik dönemi tekniklerinden saydığı üreme tekniklerine ayrıca dikkat göstermiştir: "Hiçbir şey *sex* pozisyonlarından daha teknik olamaz" (Mauss, 1992).

Sosyolojik ve kültürel yanı ağır basan beden kavrayışlarında gösteren olarak beden çok fazla önem kazandığı için gösterilen olarak beden önemsizleşmektedir. Klasik sosyolojide beden "olmayan bir varoluştur (*absent body*)" (Shilling, 1993: 18); tümüyle istisnai durumlarda karşımıza çıkmak üzere dışlanmıştır (*excluded body*) (Witz, 2000: 2). Sosyal bilimlerde bedenle ilgili çalışmalarda sosyal inşacı (*social constructionism*) teori, biyolojik ya da diğer yapısal farkları temel alan yaklaşımların özcülükle bir tutularak eleştirilmesiyle öne çıkar. Özcülük, özellikle kadın ve erkek gibi birtakım fenomenlerin doğasını oluşturan tarih-aşırı değişmez özelliklerin meydana getirdiği bir "öz" olduğu, değişmezlik özelliğininse biyolojik farklılıktan kaynaklandığı varsayımı çerçevesinde şekillenir.[10] Bedenin modern gündelik hayata hareketli ve durağan olarak nasıl katıldığını kavrayabilmek için bedenin biçimlenmesinin sadece kültürel-sembolik bir form olmadığını, aynı zamanda bu biçimlenmenin toplumsal kontrolün sağlanmasına yönelik olarak gerçekleştiğini göz önüne almak gerekir. Toplumsal kuralların işleyişi toplumsal hiyerarşilerin işleyişinden bağımsız değildir.

Toplumsal kuralların işleyişinin ve bu kuralların bedenleri harekete geçirmesinin moderniteye özgü formlarını ayrıntılı biçimde Foucault analiz etmiştir. Foucault bedeni, iktidar ve özne ilişkisinin ortasına yerleştirir. İktidar tarihini beden tarihi olarak analiz edip öznenin oluşumunda bedenin ayrıcalıklı yerine dikkat çeker. Foucault'nun çalışmalarının önemi öznenin oluşumunda beden disiplininin bir iktidar pratiği olarak çalıştığını göstermesi, cinsellik tertibatını disipline etme biçimlerinden biri olarak tahlil etmesidir.

---

10 Fuss ise özcülüğün sadece biyolojik yaklaşımlara özgü olmadığını, kendi başına idealist ya da materyalist, ilerlemeci ya da gerici, insan doğasını mitleştiren ya da buna karşı direniş söylemi yaratan bir teori sayılamayacağını, bu şekliyle de her tür durum için güçlü bir meşrulaştırma stratejisi yaratabileceğini söyler. Başka bir deyişle, "özcülüğün bir özü yoktur" (Fuss, 1989). Fuss her türlü teorinin kendine özgü özcülükler yarattığını söyleyerek, özellikle feminist teoride baskı yaratan özcülük-inşacılık karşıtlığını ortadan kaldırmaya çabalar. Anti-özcülüğün (post-yapısalcı yaklaşımlar) içindeki özcülük Fuss'a göre özellikle "pozisyon" ve "yer" nosyonlarının kullanımıyla kendini dışa vurur (1989: 29).

Foucault bedenin biçimlendirilmesi ve kültüralize edilmesi hususunda bedende bir değişmez yapı yahut öz olduğu varsayımını reddeder. İktidar bedenlerin işleyişiyle kurulur; bütün pozitif ve negatif aksanıyla yeniden düzenlenir. Beden söz konusu olduğunda "öz" addedilen kavrayış, iktidarın bastırma değil, disipline etme, kışkırtma ve düzenleme ile çalışan yöntemi dolayımıyla oluşturulur (Foucault, 2007, 2000b). Modern iktidar bastırmaya değil, yaşamı yönetmek üzere işleyen biyoiktidara dayanır. Beden bu yaklaşımla üzerinde öznenin fail olduğu pozisyonundan kurtarılır. Bu yaklaşım *cinsiyet* (sex) ve *toplumsal cinsiyet* (gender) ayrımına dayanan klasik toplumsal cinsiyet teorilerinin eleştirilmesine de imkân tanır. Foucault bedenin oluşturulması sürecindeki terbiye-disiplin kavramını özellikle vurgular.

Büyük oranda mikro iktidar analizlerine odaklanan Foucault'nun çalışmaları 1970'lerden itibaren feministlerin ilgi alanına girmiştir. Foucault cinselliğin, Freud'da olduğu gibi, iktidara ve kültüre karşı "insan doğası"na ait bir "içgüdü" olduğunu düşünmez. Benliği oluşturma adına bizzat iktidarın kışkırtarak dolaşıma soktuğu bir yönetme biçimidir cinsellik. Foucault cinselliğin iktidarın bir *dispositifi* olarak işin içine dahil edildiği bir "kendilik" oluşumu sürecine işaret eder, ki çalışmalarını modern bedeni analiz etmek açısından önemli kılan da budur.

Bakış hiyerarşisi: Aydınlanmış beden

Geleneksel iktidar yapılanmasının çifte beden teorisinde, iktidarın bakışı kralın bakışlarında cisimleşmişti (Vigerello, 2008: 327). Modern iktidar yapılanması *soyut* bir şekle büründüğünden ötürü, gözün/bakışın yeri ve sahipliği görünmezleşmiştir. Foucault'nun altını çizdiği üzere, gözetlenenin görülmediği, Bentham'ın 19. yüzyılda geliştirdiği modern hapishane modeli olan "panaptikon," toplum ve iktidar arasındaki görme ve görülme ilişkisine yeni bir çehre kazandırmıştır. Modern iktidarın soyut yapısı, bürokratik kurumların çalışma ilkelerine, sınıflandırma ve bilgi sistemlerine dayanır. Sistemlerin yaratıl-

ması ve işlemesi için toplumsal ve bireysel yaşamlar farklı *açı*lardan ele geçirilmelidir. Yasaya değil, *norma* dayalı bir gözetleme ve kontrol sistemi gereklidir bunun için de. Çünkü iktidar bedenleri norma göre sınıflandırır.[11] Terbiye eden, disiplin altına alan egemen öznenin gözetleyen bakışı, normalleştirme adına her yerde olmalıdır; bakış ancak nesneleştirerek düzen sağlayabilir. Kısacası iktidarın dayandığı biyopolitik ve anatomopolitika biçimlerinin sınıflandırma nesnesi bedenden başkası değildir. Tam da bu bağlamda modern toplum "bitip tükenmeyen görünürlük, bireylerin sürekli sınıflandırılması, hiyerarşikleştirme, nitelendirme, sınırların oluşturulması, teşhis koyma" türünden tekniklerle şekillendirilirken, bu süreçte "norm, bireyleri bölümlere ayırmanın ölçütü haline" gelmiştir (Foucault, 2003: 78).

Crary, başta *camera obscura* olmak üzere 19. yüzyılın farklı optik aygıtlarını inceler. Bu aygıtlar sadece gözlenilen bedenleri değil, gözleyicinin bakışını da biçimlendirir: "19. yüzyıl optik aygıtlarında en az panoptikonda olduğu kadar bedenlerin uzamda düzenlenmesi, etkinliğin düzene sokulması, bireysel bedenlerin kullanılması söz konusudur. Böylece gözlemci, katı bir şekilde tanımlanan görsel tüketim sistemlerinde kodlanmış, normalleştirilmiş olur" (Crary, 2004: 31). Burada görmenin "ampirik olarak yalıtılması," bakışı öznesizleştirir; bu da aslında "görmenin niceliksel olarak saptanabilir ve homojen hale getirilebilir" panoptik bir hal almasıdır (Crary, 2004: 32). Görmenin nicelleştirilmesi görme işlemini yerine getiren özneyi bedensizleştirir de: "Gözlemci, aygıtın saf işleyişinden ayrı bir yerdedir; nesnel dünyanın mekanik ve aşkın bir biçimde yeniden temsil edilmesinin bedensiz tanığıdır" (Crary, 2004: 54).

Bakış bedensizleştikçe dağılmakta, odağını kaybetmekte fakat bu dağılma, bakışın bedenler üzerindeki gözetleme kapasitesini daha da derinleştirmektedir. Haraway bütün bakışla-

11 "Bir delinin bedbahtlığından ya da bir suçlunun şiddetinden daha toplum içi olan bir şey yoktur, hiçbir şey toplumun iktidar etkilerinin bunlar kadar içinde değildir. Başka deyişle, her zaman toplumun içindeyiz. Marj bir mittir" (Foucault, 2003: 79).

rın cisimleşmiş olmasının bakışın doğası gereği olduğunu söylerken işaretlenmemiş öz-kimliğe sahip, bedensiz, aşkın bakışın sadece egemenlere ait bir pozisyon olduğunu belirtir (1997: 289). Esasında konumlanmışlık ve yerleşiklik, yaralanabilirlik demektir (Haraway, 1997: 291); bedensizleşmiş bakış iktidarın kudretini arttırmaktadır.

Optik aygıtların gelişimi öznenin dışarıya bakışını terbiye eder. Bakış, sadece otoriteyle işlerlik kazanmaz ama. Bireylerin bakışları aynı zamanda kendilerine de yöneltilir; bu yolla vicdan yönetimi sağlamak üzere öz-denetim sağlanır. Kendine yönelen ve kendini iktidara açan bakış, Foucault'ya göre, "itiraf"ta açığa çıkar. İtiraf, Hıristiyan inanışta günahları dile getirmektir. Modern yaşam öznenin kendisiyle ilişkisini "en mahrem düşüncelere kadar kesinlikle her şeyi itiraf etmek" şeklinde güçlendirir ve sürekli kılar (Foucault, 2003: 267). Her türlü deneyim itiraf edilmese dahi, itirafa uygun şekilde biçimlenmesi gerekliliğiyle normallik standartları yaratılır.

Bakışın bir hiyerarşisi vardır (Löw, 2006: 127). Kimin kime ve nereye, nasıl ve hangi süreyle bakacağı toplumsal hiyerarşinin işleyişine bağlıdır. Modern koşullarda bakış, diğer simgesel düzenler gibi nötrleşmeye tabi tutulmuş; bakışın etkisi, medeni davranış kurallarının ayrıntılı hale gelmesiyle arttırılmıştır. Bir başka ifadeyle, bedenle ilgili tüm kurallar, onu gözetleyen bakışlara sunulmuştur. Aries'e göre, Erasmus'un 16. yüzyılda yazdığı *Adab-ı Muaşeret* kitabının amacı "ortak bir jest terbiyesine dayalı toplumsal saydamlık kurmak"tır. Bedenleri hizaya getiren bir terbiye söylemine yaslanarak, toplumsal saydamlığa halel getirecek tüm tehlikeleri ortadan kaldırmaya çalışır Erasmus. Beden kullanma teknikleri, uygar terbiyenin bir parçasıdır. Elias'ın Erasmus'tan aktardığı biçimiyle "uygar ve terbiyeli" insan için:

> Bakışlar rahat, saygılı ve bir noktaya yönelik olmalıdır. Öfkeli olmamalıdır, çünkü bu bir kabalık işaretidir, güvenilmez ve sinirli olmamalıdır, bunlar insanın kendisine hâkim olmadığını gösterir, sürekli sağa sola kaymamalıdır, bunlar şüphecilere ve

kafalarında her zaman bir şeyler bulunan insanlara ait bakışlardır (...) Sonuna kadar açılmış gözler aptallığın, bir yere dalmış gözler ilgisizliğin, son derece keskin bakışlar öfkeye eğilimin, aşırı canlı ve çok şey anlatan bakışlar ise arsızlığın işaretidir (...) Bakışlar sakin bir ruha ve saygılı bir dostluğa işaret etmelidir, en iyisi budur. Eskilerin ruh gözde yer alır deyişi rastlantı değildir: *"animi sedem esse in oculis"* (Elias: 2000: 137).

Aries'e göre, 16.-18. yüzyıl arasında yazılmış, davranış biçimlerini uygarlık söylemi uyarınca geliştiren kitapların esas meselesi, yalnızca nasıl servis yahut selamlama yapılacağını öğretmek değildir. Bireye kendisini diğer bedenlerden uzak tutacak, başkasının bakışından ve dokunuşundan saklayacak muhafazalı bir alanı bedeni çevresinde nasıl yayacağını da öğretmektir (Aries, 2007: 11). Moderniteye girişle birlikte bedenler arası sınırlar, dokunmaların azaltılması gibi unsurlar önem kazanmıştır. bundan böyle bedenle ilgili aktivitelerin başkalarının bakışlarından uzakta gerçekleşmesine özellikle dikkat edilecektir. Sözgelimi "çıplaklık," modern öncesi dönemlerde zamana, mekâna ve sınıflar arası ilişkilere göre değişen bir unsur olarak ele alınıyordu. Fakat 16. yüzyıldan itibaren "çıplaklık" güçlü bir öz-denetime tabi tutulmaya başlamış, beden ve terbiye ilişkisi kapsamında yeniden anlamlandırılmıştır. Elias, 1729 tarihli bir görgü kitabından şu paragrafı aktarır: "Terbiye ve saygı, baş ve eller hariç bütün vücudun örtülmesini gerektirir. Vücudun normalde kapalı olması gereken kısımlarına çıplak elle dokunulmamalı, dokunulmak zorunda kalınırsa bu iş son derece özenle yapılmalıdır" (2000: 233). 1774'te yazılmış bir başka metin de şunları dile getirir: "Vücudun örtülmesi gereken kısımları ya da doğal faaliyetleri hakkında konuşmak iyi değildir, hatta bunlar ima dahi edilmemelidir" (Elias: 2000: 234). Bedenin 'doğal ihtiyaçları,' çıplaklık ve terbiye arasında kurulan söyleme çekilmiş, bu süreçte vicdan yönetimi devreye sokularak söylem güçlendirilmiştir. Panoptik bakış sonsuzca genişleyebilir bir uzam yaratma potansiyeline sahiptir. Bakış, her halükârda mekânı homojenleşti-

rir; dahası bedenleri uzamın bir parçası kılarak mekâna dahil eder. Mekânların kuruluşu bedenler olmaksızın düşünülemez (Löw, 2006: 122).

Bakışa sahip egemen öznenin pozisyonu, bakılan nesneyi pasifleştirir. Bu pasifleşmenin gözlemlenebileceği alanlardan biri de cinselliktir. Irigaray'a göre, mevcut cinsellik düzeni erkeğin bakışına dayalı (skopik) olup, kadın bu bakış alanında, nesneleşip pasifleşerek yer bulur. Kadın görünmeyen, içeride olan üreme organı nedeniyle kaygı ve korku uyandırır: "Görülecek bir şey olmamasının dehşeti" (1997). Kadının kaygı verici cinsel "deliği," egemen arzu düzenindeki "bir delik"tir de. Deliğin dehşetinin üstesinden tıp gelmeye çalışır:

> Dr. Sims'in öyküsü: 1845'te Bayan Merril'i dört ayaklı yapma düşüncesi vardı (O zamandan beri Sims pozisyonu diye terimlendiriliyor). Vajinayı açık tutmak için bir kaşık sapı uyarladı. Günlüğünde şunları diyor: Kıvrık sapı içeri sokunca hiçbir erkeğin daha önce görmediği, asla görmemiş olduğu her şeyi açıkça görüyordum (...) Spekülom, girişten itibaren her şeyi açıkça gösteriyordu (...) Kendimi tıpta yeni ve önemli bir şeyi keşfeden bir kâşif gibi hissediyordum. Bir meslektaş olan Dr. Baldwin bunu şöyle yorumladı: "Sims'in spekülomu rahim hastalıklarına ulaşmak oldu, tıpkı denizciler için pusula gibi" (Illich, 1996: 39).[12]

Bedenin sadece dışının değil, tıp yoluyla içinin de görünür kılınması artık bakıştan kaçmanın mümkün olmadığı modern tarihsel evreyi işaret eder. Modern tıbbileştirme sürecinde, kadın bedeninin içi ayrıntılı araştırmalara konu olmuştur.

12 Bakışın kadın bedenini ele geçirişinin bir keşif olarak tanımlanması, yeni bir kadınlık hakikatinin yaratılmasında kâşifin eril dilini açık eder. Bedenin eril keşfi çoğu zaman tıbbi bir dille örtbas edilir: "Dil [kadının üreme organlarına ilişkin] daha açık olduğu zamanlarda bile çok kuru ve tıbbi kalır. Vajina, yumurtalık ve dudakların resimleri –hatta günümüzde bile gerçek fotoğraflar değil, çizimler kullanılır– hep aynı mesajı içerir: tüm bunlar cinsel ilişkiyle ilgili, ama bakın ne kadar sıkıcı ve renksiz (Houppert, 2004: 74). Böylelikle eril gözünde kadın bedeni, üreme ve cinsellik olmak üzere çifte anlamla üretilir. Bu analiz eril kültürde farklı kadın kategorilerinin nasıl kurulduğunu anlamaya ilişkin faydalı olabilir.

18. yüzyıla kadar rahmin ters bir penis olduğu iddia ediliyordu (Laqueur, 1997). Kadın, bu anlamda erkeğin ters bir kopyasından ibaretti. Tıbbi araştırmalarla "ana rahmi kamu alanı ilan edilecek" (Illich, 1996: 156), bedenin içine yönelen bakış yeni bir üreme ve kadınlık *hakikati* yaratacaktır. Bedenin içi ile ilgilenen araştırmalar sonucunda içeride olan, 18. yüzyıldan itibaren tıp sayesinde "aydınlanlanırken," *bakış* artık bedeninin sadece dışını değil, içini de kontrol edecektir.

Dişil bedenin tıbbi terbiyesi

Foucault iktidar ve beden arasındaki ilişkinin sadece bastırma üzerinden gerçekleşmediğini, bu ilişkinin arzunun üretilmesine dayanan bir veçhesinin de olduğunu belirtir. Modern iktidar bedenler üzerinde çalışarak kendini gerçekleştirir. Biçimlendirilebilir, müdahale edilebilir bir yapıya sahip olan beden, iktidarın temel nosyonlarındandır. Bedenin biçimlendirilmesinde terbiye, "kendilik" süreçlerinin oluşumunu sağlar. Elias'a göre, uygarlıkla da bağlantılı olan "vücudun duruş biçimi, davranışlar, giysiler, mimikler, bütün dışsal davranışlar; insanın içini yansıtır" (Elias: 2000: 38). Ellerin, ayakların bakışların yani bedenin bütün hareketlerinin, zaman ve mekânla uyumlandırılması, bütün bu bileşkelerin iktidarla bağlantılı hale getirilmesi olarak "terbiye", aslında bir tür Foucaut'nun davranışların yönetilmesi olarak tanımladığı (*conduct of conduct*) modern yönetimselliğe denk düşer.

Modern tıbbileştirme ve kriminalize etme pratikleri, eski kültürlerde ayrı ve sabit alanlar olarak tanımlanmayan cinselliği daha ziyade tek kutupluluğa indirgiyor, sınıflandırma esnasında belirsizlik yaratan süreçler hastalık ve suç kategorileri altında inceliyordu. Sınıflandırma pratikleri ikiciliklerle işleyen bir sistematiğe sahipti. İkicilikler bastırma mekanizmaları olarak "hem-hem de" deneyimlerini "ya – ya da" ayrımlarına dönüştürerek çalışır. Böylelikle geleneksel cinsiyet evreninde birbirine dönüşebilen ikiciliklerin oluşturduğu kültürel kodlar, moderniteye geçişle birlikte, yerini "açık seçik" ifade edilebilir,

itirafa uygun ve müphemliğin sona erdirildiği ilişkiler sistemine bırakmıştır. Beden-zihin, zaman-mekân, dişi-eril, sıcak-soğuk, ölüm-yaşam gibi hallerin birbirine dönüştüğü ilişkilerin kaybı ve ikiciliklerin ortaya çıkışı, doğumun ve dönüşümün sadece cinsel üreme kapasitesi olarak kadın bedenine tıbben "tıkıştırıldığı" modern dünyayı serimler.

Premodern zamanlarda kadınlık hali yaşama içkindi: "Kadın her edime –tohum ekmeye, sevişmeye, gebe kalmaya, çocuk doğurmaya, öğretmeye, tedavi etmeye, oğullarını ve kızlarını eğitmeye, çömleğe biçim vermeye, süslemeye– hatta ölüme hazırlanmaya bile nüfuz etmişti" (Mchale, 2006: 67). Kadınların bilgileri kendi bedenlerinin çok ötesine uzanıyor, yaşamın dönüştürülmesi için gerekli bilgiyi tedarik ediyordu. Kadınlardan kadınlara aktarılan bilgi, bir tür ağ vazifesi görüyordu. Kadınların çocuk düşürme için yapraklarını kullandıkları ağaçların otoriteler tarafından ortadan kaldırılması, sağaltıcı bilgilere sahip olduğu iddia edilen kadınların Ortaçağda cadılar olarak yakılması türünden gelişmeler, modern tıbbın bedenler üzerinde kendiliğinden kazanılmış sanılan otoritesinin tarihsel koşullarını ifşa eder (Binkert; Çabuklu, 2007; Griffiths, 2003). Bu zafer kesinlikle zor yoluyla kazanılmış bir zaferdir. Modern tıp, iktidarın hakikatini, düzenlediği, yani makineleştirdiği bedenlere sabit bir "doğa" atfederek kurmuştur. Kadınların Aydınlanma'nın önünde engel oldukları öne sürülmüş, özellikle çocuk bakımının yönetimi kadınlardan erkeğe, devlete geçmiştir. 18. yüzyılda Fransa ve Britanya'daki ebe kadınlar "pis" yahut "ayyaş" gibi gösterilerek, aşağılayıcı karikatürlerin hedefi haline gelmişlerdir (Jordanova, 1989: 51).

Aydınlanma döneminde ebe kadınla hamile arasındaki ilişkiye genç erkek doktorlar dahil edilmeye çalışılmış, bu da, doğuma "yardımcı" olması beklenen yaşlı ebe ve genç doktorlar arasında otorite problemlerine neden olmuş, ebeler "doğanın kölesi" olmakla suçlanmışlardır (Jordanova, 1989: 53). Kadın ve bedeni arasına iktidar sızmıştır:

> Kadınların çoğul ve kolektif halde yaşamın kaynağı oldukla-

rına dair anlayış ancak *ancien regime*'in son kuşağında değişti. Bu dönemde hukuk dili, kadın cinsel organının eşiğinden içeriye bir adım attı. Henüz doğmamış olmasına karşın ceninden bir vatandaş gibi söz edilmeye başlandı. İçindeki yaşamı korumak için rahmi polis korumasına alan yasalar çıkarıldı. Geleceğin vatandaşı ve askerini tehdit eden esas mütecaviz artık anneydi, özellikle anne yoksul ve yalnız yaşıyorsa. 1735'te Prusya polisi âdet kanamaları sona eren evlenmemiş kadınları fişlemeye başladı. Otoritelerin pazardan uzaklaştırdıkları ilk ilaçlar arasında eskinin bitkisel düşük yapma ilaçları vardı. Bu tür ilaçların temini eczacı reçetelerine bağlandı. Parklardaki thya ağaçları polis tarafından kökünden sökülerek yok edildi – bugün esrar otu için yapıldığı gibi (Illich, 1996: 155).

Kadını bedenselleştiren, biyolojisinden ötürü zayıf ve kırılgan bularak, üreme ve çocuk bakımı gibi işlere uygun olduğunu söyleyen, "doğal" mekânının ev olduğunu öne süren görüşler, 19. yüzyılda egemen hale gelen *naturalistik* (doğalcılık) görüşlerle bağlantılıdır (Shilling, 1993: 44). Bu dönemde kadını temsil eden organın üretraya dönüşmesi, doğum da dahil her belirtinin "hastalık" addedilmesi, "kadın bedeninin patolojikleştirilmesine" neden oldu (Shilling, 1993: 45). Irigaray'ın kadına ilişkin bütün karanlığın-gizin ortaya dökülmesi olarak tanımladığı dönem, kadınlık *hakikatinin* yaratılma sürecidir. Bu süreçte "tıp polisinin dilinde ana rahmi, bebek üreten özel organ" haline geldi (Illich, 1996: 156).

Tıbbi illüstrasyonlarda kadın bedeni üretrasıyla, erkek bedeniyse kaslı yapısıyla resmediliyordu. Kadınlığı tanımlayan organlar, tıbbın farklı tarihsel evrelerinde değişiklik arz etmiştir. Sözgelimi 19. yüzyılda kadını tanımlayan organ rahimken, 18. yüzyılın tıpçıları, kadını tanımlayan organ olarak –aileyi besleyen– göğüsleri öne çıkarıyorlardı (Jordanova, 1989: 49). 19. yüzyılda cinsel farklılıklar, zıt hücrelerin gelişimiyle açıklanmaya çalışılıyordu: "Farklı hücreler nedeniyle erkekler daha aktif, enerjik, hevesli ve gayretliyken; kadınlar çok daha pasif, muhafazakâr, ağırkanlı ve durağandır" (Alsop ve diğerle-

ri, 2002: 18). Kadını biyolojikleştirme eğilimi, sosyobiyolojik araştırmaların gen teknolojileriyle birleşmesiyle hız kazanmıştır. Kadına dair biyolojik bir doğa keşfetme eğilimi, kadın bedenini ve kadınlığı terbiye etmeye yönelik söylem düzeninin sürekli yenilenmesine yol açmaktadır. Tıbbi araştırmalar sayesinde kadınlar sosyal pozisyonlarına sabitlenmeye; "bilimsel" savların desteklediği doğalcılık, kadınları değişen modernliğin değişmez yapıtaşları olarak kuran söylemi beslemeye, tüm bunlar da modernliğin muhafazakâr özünü perçinlemeye devam etmektedir.

Plumwood'a göre, bedendeki delikler bedenin özellikle savunmasız noktalarını simgeler: "[Deliklerden] çıkan maddelerin marjinal maddeler olduğu gün gibi ortadadır. Tükürük, kan, süt, idrar, dışkı ve gözyaşı dışarı çıkarak bedenin sınırlarına karşı gelir. Bedensel kabuklar, deri, tırnak, saç ve ter için de bu böyledir. Hata bedensel uçları diğer bütün uçlardan ayrı olarak değerlendirmekten kaynaklanıyor. Kişinin bedensel ve duygusal deneyimine karşı tavrını kültürel ya da toplumsal deneyiminden öncelikli saymak için bir neden yoktur" (Plumwood, 2005: 153). Houppert kadınların regl ile ilgili hikâyelerinin çoğunun onları utanca boğan "sızıntı"yla ilgili olduğunu belirtir. Bu sızıntı "bedendeki kontrol kaybı"na işaret eder (2004: 85). "Uygar beden," her zaman hâkimiyet altına alınabilen sınırlara sahip bir "alan" olarak simgelenmesine rağmen, beden ifrazatları sınırları durmadan ihlal etmektedir. Sınırları ihlal şekillerinin düzenlenmesi, tıbbileştirme sürecinin önemli bir parçası, kadın bedenini denetlemeye dönük en verimli düzeneklerden biridir.

Menstürasyon, kadınların bedensel hareketlerinin patolikleştirilmesine örnek olarak incelenmeye değerdir. Olumlu ve olumsuz anlamlarıyla "kan," ilk dinsel simgelerden biri olarak eski kültürlerde kozmosun bütünlüğünü işaret eden bir simgeydi (Binkert, 1995: 132). Bazı yerli kültürlerde, "âdet olan kadınlarla temasta bulunmanın –bozma büyüsünün olmadığı durumlarda– erkeği hasta edeceğine, devamlı kusmaya yol açacağına, erkeğin kanını 'öldürüp' karartacağına, yaşamsal sı-

vıları bozacağına, bu yüzden de derisinin koyulaşacağına, etinin çürüyüp cildinin kırışacağına, aklının sönükleşeceğine, sonunda ağır bir çöküşe ve ölüme doğru yol alacağına inanılır" (Plumwood, 2004: 182). Ortaçağ sonlarına kadar bütün simgeler ve dönüşümler gibi kanın ve menstrasyonun da birbirinden ayrıştırılamaz ve birbirine dönüştürülebilir ikili bir anlamı vardı. Ortaçağ tıp bilgisine göre, uygun koşullarda bedensel sıvılar yumurtaya, kana ya da bebeğe dönüşebildiğinden, menstrasyon bebeğe dönüşmeyen bir döngüyü ifade ediyordu.

Menstrasyonun modern anlamı negatif sonuçlarının tıbbileştirilmesiyle yaratılmıştır. 1930'larda âdet sürecinde gerilim yaşayanların (PMS sendromu) "çocuk sahibi olmaya duyulan doğal arzularını inkâr eden, bedeni hamile kalamadığı için her ay acı çeken, çalışan ve çocuksuz kadınlar olduğu" iddia ediliyordu (Houppert, 2004: 153). Benzer şekilde, 1910'da yazılmış bir kişisel gelişim kitabında, üreme işlemi hücrelerin bölünmesinden üreme evresine kadar kendini kurban etme eylemi olarak görülüyor, âdet görmek rahmin gözyaşı dökmesi olarak anlamlandırılıyordu: Âdet kanaması "hamileliğin oluşmamasına karşı, rahmin duyduğu hayal kırıklığı" idi (Houppert, 2004: 75). Modernlikte tıbbi bilgilerle ahlaki açıklamalar iç içe geçmiş, yeni bir dişil beden etiği oluşturulmuştur.[13] Kadının "duygu ve düşüncelerini" ifade etmede konuşkan yegâne organının üretra/rahim olarak öne çıkması, kadın bedeninin tıbbileştirilmesi ve cinselleştirilmesi süreciyle çakışır: Rahim ve hormonlar kadın adına konuşur, hüküm verir ve kadın bedenini adeta bir "beyin" gibi yönetir.[14] Kurallara uygun ve "tutarlı" bir şe-

13 Houppert'e göre, günümüzde âdet görme hâlâ acıklı bir hikâye olarak ele alınmaktadır. Âdet görme edebiyatta "parçalanma," "çürüme," "küçülme," "akıtma," "damlatma" ve "deri değiştirme"ye karşılık gelir. Âdet kanaması erkeklerin "ürettiği," "sertleştiği," "aktığı," "yüzdüğü," "yarıştığı" ve "atağa geçtiği" boşaltım diliyle karşılaştırıldığında çok farklı bir cinsel etiğe göndermede bulunur (2004: 75).

14 1900'lü yıllarda rahim aynı zamanda kadınlarda rastlanan her türlü hastalığın kökeni olarak görülüyordu. Kadının histerikleştirilmesine hizmet ediyordu bu da. Buna göre yumurtalıklar kişiliği kontrol ettiği için bütün psikolojik sorunlardan sorumluydu. 1893'te doktorlar, yumurtalıkları alınan kadınlar için şöyle notlar düşüyorlardı: "Hastalarda gelişme görülüyor, bazıları iyileşti (...) Has-

kilde davranmayı beceren kadının âdet döneminde kendi bedenine hâkim olamamasına ruhsal çalkantıların eşlik etmesi, hormonal değişimine bağlanmış, tıp geliştikçe bu durum bir hastalık olarak tanımlanmıştır (Houppert, 2004: 160). Âdet dönemi kadınların kleptomani gibi suçlara, alışveriş çılgınlıklarına yatkın oldukları bir çaresizlik, güçsüzlük ve kendine hâkim olamama evresi olarak da mitleştirilmiştir (Çabuklu, 2006). Hâkim kadınlık hakikatini aşan her türlü davranışın öznesi "histerik"; *normal*in altında kalan yönelimlerse "frijit" olarak tanımlanmıştır.

Bedenin işaretleri: Farklı bedenler

Toplumsal cinsiyet teorisi, evrensel "insan" ölçütlerini belirlemeye yönelik "uygarlaşma" hareketinin bir refleksi olarak modern bir teoridir (Connell, 1998). Feminizm, siyasetin *insan*i, moral ve politik ölçütlerine "kadın"ların kendilerini diğer dışlanmışlarla birlikte sığdırma mücadelesidir. Kadınların "öteki" haline getirilmiş diğer gruplarla "uygarlıktan" pay alma mücadelesi arasında kökensel bir birlik vardır: "Kadın hareketinin kökenleri kölelik karşıtı hareketlerdedir" (Danovan, 1992: 50). Nitekim "ilk kadın gruplaşmalarının," Amerika'daki "kara derili" insanların oy hakkına sahip olması için verilen mücadeleler esnasında, kadınlara da oy hakkı tanınması talebinde bulunan Seneca Falls Haklar Bildirisi'nde oluşması, söz konusu kurucu kökene delalet eder.

İnsan davranışlarını açıklama iddiasındaki sosyo-biyolojik yaklaşım, 1900'lerden itibaren türler, ırklar ve bireyler arasındaki nitelikleri anlamlandırmak için "zekâ" kavramını öne sürmüştür (Haraway, 1978: 28). Zekâ/beden ikiliği, insan/doğa, medeni/ilkel ve erkek/dişi ikilikleriyle birarada işleyerek modern tahakküm ilişkilerine zemin hazırlamıştır. Bu ikilikleri zekâ, erkek ve insan lehine kuran bir anlam evreni söz konusudur ve bu evrende zeki olmak ayrıcalıktır. Zekânın "üstünlü-

tanın ahlak anlayışı düzeldi (...) Daha uysal, daha düzenli, çalışkan ve temiz oldu" (Houppert, 2004: 138).

ğü," bedenin sömürülmesini doğallaştırma yönünde çalışmakta, bir başka ifadeyle zekâ, bedenlere ve emeğin ürünlerine el konulmasını meşrulaştırmaktadır: "Kölelerin ve diğer 'beden insanları'nın ürettiği yaşamsal ihtiyaçlar, elbette kendi yaşamlarının değil, efendilerin yaşamsal ihtiyaçlarıdır" (Plumwood, 2004: 69). "Beden insanları," yeterince zeki olmadıkları için bedenlerine mahkûm olan insanlardır. Bu halleriyle uygarlıktan uzaktırlar ve üstelik boyunduruk altına alınmaları işten bile değildir. Kendileri (bedenleri) adına karar verme yetkisine sahip daha "zeki" insanlara bağlıdırlar.

İnsan davranışlarını denetlemenin en kestirme yolu, tüm davranışları "doğa" kategorisine dahil etmektir (Plumwood, 2004: 146). Çocuklar, kadınlar, köleler ve hayvanlar, kültürel tamamlanmışlıktan yoksun doğa varlıklarıdır. Özellikle akıldan yoksunluk ve bedensel hâkimiyet eksikliği, farklı grupları kolaylıkla birbirleriyle ilişkili hale getirir. Elias uygarlığın gelişiminde yetişkinlerle çocuklar arasındaki bedensel ve psikolojik uzaklığın artmasının önemli olduğunu vurgular. Kendini ve duygularını kontrol etme kabiliyeti, çocukların topluma dahil olabilmelerinin ilk koşuludur, bu koşulun gerçekleşebilmesi için ayrıntılı kurallar gereklidir (Elias, 2000; Shilling, 1994: 160). Çocuklarla kadınların ortak kaderi, bedenen baskı altına alınmalarıdır. Firestone'a göre, çocukluk modern çekirdek ailede tıpkı kadınlık gibi güçsüzlüğe işaret eder (Firestone, 1993: 83). Bedenen denetlenmedeki "ortak kader," sadece kadınlar ve çocuklar arasında değildir tabii, içinde delilerin, çalışanların, hastaların, yabancıların, kısacası farklı olanların yer aldığı geniş bir toplumsal düzleme yayılır.

"Günümüz sınıf hiyerarşisinde yoksullar hayvan olarak ve çocuk (hazzı erteleyebilme kabiliyetinden yoksun) olarak gösterilirken, işçi sınıfı da bedenle eşleştirilir" (Plumwood, 2004: 68). Toplumsal hiyerarşilerin ve eşitsizliklerin hüküm sürdüğü bir sistemde, "beden insanları"nın aşağıda olmalarının kanıtları, bedenlerinden ve davranışlarından hareketle izah edilmiştir. Örneğin Welles'e göre:

> Tipik negro için şunları söyleyebiliriz: Huy olarak yavaş ve uyuşuk, fakat çok dayanıklı ve direngendir [ki bu yeni lağvedilmiş köleciliğin başarısının özüydü – Leppert]. Beyinsel gelişim açısından şehvetli, tutkulu, sevecen, iyiliksever, uysal, taklitçi, adakçı, hurafeci, heyecanlı, patavatsız, kibirli, savurgan, kurnaz, kibar ve ilkesizdir. [Bu özellikler o dönemde daha çok ya kadınlarla ya da evcil hayvanlarla özdeşleştirilen özelliklerdi – Leppert]. İdealden ziyade gerçekle yaşar ve kafasını ne geçmişe ne de geleceğe takıp şimdiki zamanın keyfini çıkarır. *Zihinsel gelişim açısından bir çocuktur*, bir çocuğun erdem ve kusurlarına sahiptir ve tıpkı bir çocuk gibi denetlenme, disipline edilme, eğitilme ve geliştirilme kabiliyeti vardır (Aktaran, Leppert, 2002: 269).

Duyguların, tutkuların ve davranışların yüzlerden okunabilmesi, "beden insanları"na ait bir özellik olarak ortaya çıkmıştır. Bu itibarla, Welles yüz fizyonomisinin insan karakterine ilişkin doğru bilgiler verebileceğini düşünüyordu. Yüz, zamanla bireylerin sınıfsal özelliklerini okuyabileceğimiz bir sinyaller yumağına dönüşmüştür. Leppert'e göre, "beden insanları"nın hareketli yüzlerinden farklı olarak, 17. yüzyıl sanatında burjuvanın zarif bedeni, büyük ölçüde sakinliğiyle resmedilmiştir.

Modern kamusal alanda, kamudan dışlanmak için temel referans noktası, 'doğal'ı ima eden, farklı biyolojik göndermelerle kurgulanmış "iç denetim"den yoksunluk fikridir. "İç denetimsizlik" söylemi, farklı bedenlerin ortaklıklarının da zeminini sunar. "Dışarıda kalan" ötekilerin oy veya eğitim hakkı gibi taleplerle ön plana çıktığı zamanlarda bedensel ortaklıklar daha belirgin bir nitelik kazanır. Sözgelimi 18. yüzyılda kadınların doğaya, erkeklerinse toplumsala ait olduğunu öne süren ideolojik tartışmalar, genel oy hakkı mücadeleleriyle paralel yürümüştür (MacCormack, 1980: 6).

Dönemin doğa-kültür tartışmalarında, kadınların eğitim hakkı tıpkı oy hakkında olduğu gibi akıldan yoksunlukla izah ediliyordu. Bedensel farklılıkların öne çıkarılması, bu farkların ayrıca cinselleştirilmesi ve politize edilmesi, toplum-

sal eşitsizlikleri normalleştirmek için kullanılan başlıca yoldur. Cinselleştirme salt erkek-kadın farklılığını değil, aynı zamanda, arasında bir iktidar ilişkisi mevcut olan her türlü grup için aşağılamaya yönelik kullanılan bir yöntemdir. Siyah insanların modern Batı kültürünü tehdit eden genellikle medenileşmemiş, kontrol edilemeyen bir cinsel ve fiziksel yaratılışları olduğu, siyah bedenleri ötekileştirmek için kullanılan temel argümanlardan biri olarak görülebilir (Shilling, 1993: 55). Siyah bedenler cinselleştirildikleri oranda "beyaz kadınlara tecavüz etme" potansiyellerinden ötürü kolayca kriminalize edilmekte (Shilling, 1993: 57); AIDS gibi hastalıklar onların "musibet"i olarak afişe edilebilmektedir (Shilling, 1993: 58; Abelove, 1994: 3).

Fransa'da psikoloji ve kafataslarını ölçme "bilimi"nin kurucusu olan Gustave Le Bon, 1879'da kafataslarını ölçtükten sonra şu sonuçlara vardı: "Kadınlar insan evriminin erken bir dönemini temsil ederler; yetişkin uygar insanlarla kıyaslandıklarında çocuklara ve vahşilere (barbarlara) daha yakındırlar. Onlara eğitim verme yahut belli amaçlar belirleme arzusu tehlikelidir, gerçekleşmesi olanaksız bir umuttur bu" (Shilling, 1993: 46). Öte yandan, eğitim gören kadınların üreme kapasitelerinin azalacağı düşünülüyordu. Shilling, kadınlar açısından yoğun entelektüel faaliyetlerin jinekolojik bozukluklara ve hastalıklara yol açacağına dair bilimselleştirilmiş söylemleri, kadınların artan entelektüel faaliyetlerinin erkeklerde ve toplumda yarattığı huzursuzluğa bağlar (1993: 46). Histeri, çok fazla roman okuyan kadınlarda genel bir hastalık olarak somatize ediliyordu (Çabuklu, 2007).

Bedenin cinsiyetlendirilmesi benzer ve karşıt kategorilerin tahakkümcü bir şekilde yeniden birleştirilmesiyle gerçekleşir. Haraway'a göre, toplumsal cinsiyeti kavrayabilmek için yerleşik ve cisimleşmiş bir bedenden hareket etmek yerine, farklı yönelimlerdeki kırılmalara, düğüm noktalarına odaklanmak gerek (1997: 290). Bunun için cinsel farklılıkları da yörüngesine alan "doğa" kategorisine daha yakından bakılmalıdır.

İkiliklerin yaratılması: Doğa ve kültür

Plumwood zihin-akıl ikiliğinin kültür/doğa ikiliğine dönüşmesi için modernitenin ve hümanizma fikrinin doğuşunun beklenmesi gerektiğini belirtir (2004: 145). Aydınlanma'ya kadar akıl eril ve dişil olmak üzere ikiye bölünmüş olarak ele alınıyordu (Lloyd, 1996: 53). Aydınlanma'yla birlikte ikilikler arasındaki farklılıklar keskinleşecek, akıl tümüyle erkeksileşecek, kadın dört başı mamur bir kültür söylemi içinde doğaya havale edilecektir. İkiliklerin birbirlerine dönüşmesi artık tek yönlüdür. Eril, dişilin yetkin ve geri dönüştürülemez formudur. Dişil uygun koşullarda erilleşmeyi bekleyen, eksiklikle tanımlı saf bir potansiyeldir:

> İkicilikte daha değerli görülen taraf (erkek, insan) daha "düşük" olan, aşağılanan tarafa yabancı olarak ve farklı bir doğa ya da türe ait olarak kurgulanır ve her iki taraf da herhangi bir örtüşmeyi, akrabalığı ya da sürekliliği mümkün kılan özelliklerden yoksun addedilir. Her birinin doğası ötekiyle paylaştığı niteliklerin dışlanmasıyla, kutupsallaştırıcı biçimlerde inşa edilir, egemen taraf asli görülüp, tabi kılınan taraf buna göre tanımlanır. Böylece kadın öteki, istisna, sapma ya da alt sınıf olarak inşa edilmiş, erkekse asli model sayılmıştır. Rosemary Radford Ruether'in sözleriyle ikiciliğin etkisi "tahakkümü doğallaştırmaktır," tahakkümü hem egemen hem de tabi kılınmış birimlerin doğalarının ya da kimliklerinin parçası haline getirerek kaçınılmaz ve "doğal" kılmaktır (Plumwood, 2004: 50).

Doğanın ve kadının ele geçirilme süreciyle erkek aklının hâkimiyet kurma süreci arasında paralellikler vardır. Ortner, kadınların kültürel olarak değersizleştirilmesinin kökenini her toplumda bulunan doğa/kültür ayrımından hareketle açıklar (1974). Ortner'e göre, kadın bedensel (üreme) fonksiyonlarından ötürü doğaya ait kılınmış; bedensel fonksiyonlarının kül-

türel ve sosyal düzeyde karşılık bulması, onu erkekten aşağı bir konuma yerleştirmiştir. Bu iki durumun kadına farklı bir ruhsal nitelik kazandırdığı düşünülmüştür. Yaygın düşünceye göre kadın bedeninin doğaya sığdırılması hususunda anne ve çocuk arasındaki ilişki üzerinde durulur: Anne, bebek odaklı yaşar; buna göre kadının yeri evidir. Ortner'e göre ise, kadının eve bağlılığı onu doğaya yakın hale getirmekteyse de; kadının ev içi sorumlulukları daha çok onu doğayla kültür arasında –yıkıcı dişil sembollerin bulunduğu– müphem sınırda bir yerde tutmaktadır: cadılar, regl kirliliği, hadım eden anneler vb.

Bu metaforik ve metonomik göndermelere tamamlayıcı bir unsur olarak cinsiyet (*sex*) / toplumsal cinsiyet (*gender*) ikiliği dahil edilebilir. Toplumsal cinsiyet kavramı özellikle cinsel rol modellerini eleştirmek ve dönüştürmek üzere feministler tarafından 1970'lerden itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Gatens cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında yapılan ayrımın işlevlerini şu şekilde ortaya koyar (1996: 29):

- Biyolojik sınıflandırma olarak cinsiyet ile cinsel davranış arasındaki karışıklıktan kaçınmak. Feminist eleştirinin düşmanının ya da hedefinin biyolojik erkekler olmadığını işaret etmek. Gerçekte hedef, erkekliğin iktidar ve egemenlikle ilişkili olduğu yerde ortaya çıkan tarihsel ve kültürel kurulumdur.
- Sosyolojik bir kategori olan toplumsal cinsiyete yapılan vurgudan hareketle cinsiyetler arasındaki sosyal ve siyasal ilişkileri biyolojikleştirmekten ve özselleştirmekten kaçınmak. Böylelikle halihazırdaki sosyal ilişkilerin değişkenliğine dikkat çekmek ve sosyal değişim olasılıklarına açık kapı bırakmak.
- Kadınlar ve erkek söz konusu olduğunda insan yaşamı ve davranışlarının karmaşıklığına dikkat çekmek: "Kadın doğulmaz, kadın olunur."

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının kullanımları her ne kadar kadın ve erkeğe dair özcü yaklaşımlardan ka-

çınsa da, kadın bedenini değiştirilemez ve üstüne sosyal kuralların yazılabildiği boş bir levha olarak ele aldığı gerekçesiyle 1980'lerde eleştirilmeye başlanmıştır. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramları cinsiyetçi toplumsal rolleri eleştirirken, kadınları değiştiremeyecekleri ve kaçamayacakları bir biyolojiye hapsetmiştir. Kısacası doğa ve kültürün birbirine karşıt olarak kurulduğu varsayımıyla kadın bedenselleştirilmiş, doğallaştırılmış ve cinselleştirmiştir.

Doğanın simgesi: Kadının bedenselliği

Cinsellik söz konusu olduğunda kadının diğer canlılarla ortak noktalarının "keşfedilmesi"ne özel çabalar harcanmıştır. Cinsellik pratikleri verili bir doğa *hakikat*inin yaratılabilmesi için anlamlandırma çeşitliliğine *hapsedilmiştir*. Cinsellik doğrudan üreme faaliyetine indirgenmesinden ötürü bir içgüdü olarak tanımlanmış,. kültürel ve sosyal değişimlerden dışlanarak, insanın tarihsel dönüşümünden bağımsız, tekil bir deneyim alanı olarak görülmüştür. Thomas Aquinas cinselliğin doğallığını, "doğanın tüm hayvanlara öğrettiği şey," olarak betimlemişti (Battaglia, 2006: 149). Bu yaklaşım, Hıristiyan etiğinden günümüze aktarılan cinsellik bilgisine işaret etmesi nedeniyle önemlidir. Cinselliğin üremeyle bağdaştırıldığı, sorumluluğun kadına ait kılındığı bir cinsel ekonomide, cinselliğin "doğal"lığı da kadına aittir. Daha doğrusu, cinsellik kadına ait değildir, cinsellik kadınları, kaçamayacakları bir kategori olarak içine alan bir ilişkiler sistemi şeklinde çalışarak kadını cinselleştirir.

Kadın, cinselliği doğaya ait kılan ve hayvansı bulan yaklaşıma göre, bedeni itibariyle cinselliğe zimmetlenmiş bir varoluşa sahiptir. Üretranın tıp tarafından cinsiyetlerin farklılığını ortaya çıkaran bir araştırma nesnesi haline getirilmesine psikanaliz de katkıda bulunmuştur. Sigmund Freud, 1925'te kaleme aldığı "Kadın Cinselliği" adlı makalesinde, cinsiyetler arasındaki anatomik ayrımların fiziksel sonuçları üzerinde durur (2011). Freud'a göre, cinsiyet ayrını penisin yokluğuna dayanır. Kadı-

nın penisinin olmayışı erkekte kastrasyon korkusuna yol açar. Bu "eksik"lik analizinde sağlıklı bir kadın cinselliği mümkün değildir. Kadın cinselliği, "kastrasyona uğradığı gerçeğinin" reddedilmesi, aşağılık duygusunun gelişimi, bir karakter özelliği olarak kıskançlık, annenin sevgi nesnesi olarak kaybolması, mastürbasyonun reddi ve "klitoral seksin elenmesi" gibi sonuçlardan ötürü sorunludur. Freud'a göre, "erkek bedeni" arzu edilebilir formdur; öte yandan, penis yokluğu erkek ve kadın arasındaki entelektüel ve ahlaki farklılıkları belirlemek için de merkezî önemdedir. Weedon'a göre, Freud'un çözümlemeleri döneminin biyolojik determinizminden bir nebze sıyrılır (1999: 79). Freud nezdinde kadınlık ve erkeklik ruhsal olarak kurulur. Cinsiyet doğuştan değildir, fakat "normal" cinsiyetin kazanılması için belirleyici tek biyolojik faktör vardır: penis. Freud'un kadınlığı "penis-kıskançlığı" olarak tanımlaması, özellikle ikinci dalga feminizm tarafından eleştirilmiştir. S. de Beauvoir ve B. Friedan kadını erkeğe göre ikincilleştirdiği için psikanalizi mahkûm etmiş; K. Millet ve S. Firestone gibi feministlerse kadınlığın sosyal olarak kurulduğunu öne sürerek psikanalizi reddetmişlerdir (Weedon, 1999: 80).

Freud çocukların cinsiyetsiz olduklarını öne süren yaklaşımlara karşı radikal denebilecek bir cinsiyet teorisi geliştirdi. Buna göre, çocuklar anatomik olarak cinsiyetlenmiş bedenlere sahip olsalar da, cinsel psişeye sahip değillerdir (Weedon, 1999: 80). Freud'a göre cinsiyetler sadece psişik-seksüel gelişimle kazanılmaz. Lacan Freud'un cinselliğin kazanılmasıyla ilgili teorisini genel bir toplum teorisine doğru geliştirdi. Lacan'a göre, anlam ve öznellik temel bir gösterenle, yani *phallus*'la ilişki içinde yapılanır, *phallus* hukuk ve toplumsal anlam üzerindeki kontroldür (Weedon, 1999: 80; Rose, 2009).

Wittig'e göre, ikili cinsiyet sistemi tümüyle tarihseldir. Ayrıca cinsiyet kategorisi bütün toplumlardan önce gelen *a priori* bir kategori değil, toplumu heteroseksüel düzlemde kuran politik bir kategoridir (Wittig, 1996: 27). Toplumun heteroseksist kuruluşu, cinselliği üremeye eşitleyen bir cinsel ekonomi yaratır ve insanları erkek ve kadın olarak ikiye ayırır. Cin-

selliğin üremeye, heteroseksüel toplumsal forma endekslenmesi, cinselliği doğallaştıran ve bedenselleştiren bir sistematikle işlerlik kazanır. Wittig'e göre, cinsiyet kategorisi, kadınla erkek arasındaki ilişkiyi kadınları heteroseksüelleştirerek, heteroseksüel ekonomiye teslim ederek doğallaştırır: "Heteroseksüel toplumun ürünü olan cinsiyet kategorisi, nüfusun yarısını cinsel bir varoluşa dönüştürür, cinsiyet kadınların dışında kalamadıkları bir kategori haline gelir" (1996: 28).

Erkeğin cinselliği kendisine bedensel olarak zimmetlenmediği için, kamusal alana çıkarken cinsel kimliğinden sıyrılabilme, yani *insan*laşabilme kabiliyetine sahiptir. Erkeğin bedeninin nötr olduğunu düşünmemize neden olan unsur, heteroseksist bir toplum düzenine dayanan cinsiyet kategorisidir. Wittig cinsiyet kavramının totaliter bir kavram olarak mental üretimi kontrol ettiğini belirtir: "[Cinsiyet kategorisi] zihnimizi, dışında düşünemeyeceğimiz şekilde sıkı sıkıya yakalar, bedenler kadar zihni de biçimlendirir" (1996: 29).

Kadının cinselliğe zimmetlenmesi ve üremenin doğaya ait bir özellik olarak gösterilmesi, ekonomik ve politik tahakküm ilişkilerini gizleyen önemli sonuçlar doğurur. Üremenin doğallaştırılması, kadınların emeklerinin karşılık görememesine neden olur. Mies "doğa," "aile" ve "üretkenlik" gibi temel kavramların yeniden düşünülmesi gerektiğini öne sürer:

Çocuk doğurma sancıları da dahil olmak üzere, yaşamın üretilmesi için sarf edilen onca zahmet, bir insanın doğa ile etkileşimi hakiki bir insan eylemi olarak görülmez; daha ziyade bitkileri ve hayvanları bilinçsizce meydana getiren ve bu süreç üzerinde hiçbir kontrolü olmayan doğaya ait bir eylem olarak nitelenir. Kadınların doğayla karşılıklı etkileşimlerinin (kendi doğası da dahil olmak üzere) doğaya ait bir eylem olduğu şeklindeki bu tanımın dönemi artık geçmesine karşın, sonuçları hâlâ geniş bir alanı etkilemektedir (Mies, 2008: 104).

Sadece çocuk bakımına değil, evle ve yeniden üretimle ilgili diğer sorumluluklara ilişkin cinsel işbölümünün doğallaştırılmasına sosyo-biyoloji de farklı açılardan destek sunmuştur. Diğer sosyal bilimlerle ittifak halinde iş gören sosyo-biyolo-

ji, 1970'lerde Harvard Üniversitesi'nde geliştirildi. Sosyal eşitsizliklere yönelik doğal, genetik referanslar yaratmakla kalmadı, aynı zamanda rekabet, ataerki, heteroseksüellik ve çekirdek aile konusunda kriz yaşayan muhafazakârlar için de reçeteler sundu (Shilling: 1993: 49). Sosyo-biyoloji kendi döneminde bir devrim niteliği taşıyordu, çünkü Euchner'in Wilson'dan aktardığı sözleriyle:

> Tarihte ilk kez biyoloji, insan doğasını ve insanların oluşturduğu toplumsal örgütlenmelerin temellerini açıklamayı amaçlayacak şekilde formüle edilmektedir. Artık biyoloji, insanlarla hayvanları karşılaştırmak ve benzeşimler kurmaktan (bu etimolojinin göreviydi) çok daha fazlasını yapabilmektedir. Başvurduğu yöntemlerle – genetik, ekoloji ve popülasyon biyolojisiyle ilgili kuramlarla toplum bilimlerinin içeriği yeniden belirlenebilir; egemenlik bölgesi davranışı, çok eşlilik, nepotizm, cinsel bağlanma, çocuk cinayeti, hatta diğerkamlık ve din konuları yeniden yorumlanabilir, yeni ve çok daha derin açıklamalar sunulabilir (Euchner, 2004: 21).

Üretra ve hormonlarla açıklanmaya çalışılan kadınlık hakikatinin referans sistemi bugün "genlere" kaymış; sosyo-biyolojinin politikaya muhafazakâr refaranslar sağlama kapasitesi giderek artmıştır (Çankaya, 2012). Sosyo-biyolojik açıklamalar kadınların davranışlarının kaynağı olarak üreme içgüdüsüne ve genlere işaret edip, evi kadınların doğal yaşam alanı kılan cinsel işbölümünü erkek egemen sosyal yapının değiştirilemez sonuçları olarak gösterir. Sosyo-biyoloji, "doğal" olanı keşfedebilmek amacıyla farklı ırklar, kültürler, cinsler ve hatta hayvanlar ve insanlar arasında ortaklıklar kurar.

1920'lerden sonra sosyal Darwinizmi psikolojiyle birleştiren çalışmalar yapılmaya başlandı (Haraway, 1978: 29). Hormonlar, davranışlar ve cinsiyetler arasında indirgemeci ve seçmeci bir ilişki kuruldu (Shilling, 1993: 51). Maymunlar üzerinde yapılan araştırmalarda cinsel işbölümü ve cinslerin kendi arasındaki ilişkilerin gözlemlenebilir ve yorumlanan sonuçları insan toplumuna genişletildi. Erkek maymunların baskınlığının kay-

bolduğu ortamlarda grubun üreme ve üretme hayatının düzensizliğe sürüklendiği iddia ediliyordu (Haraway, 1978: 34). Dişilerin doğal görevi sadece üremek değildi. Bu doğal vazifeleri erkek egemenliğinin gözetiminde düzenlenebiliyor, grup düzeni ancak bu şekilde sağlanabiliyordu. Sosyo-biyolojik araştırmalara göre hiyerarşik kurumların sağlam olmasının nedeni, hiyerarşi içinde sadece en üst noktada bulunan bireyin çıkarına uygun olması değil, ayrıca "baskın olmayan bireyler"in de çıkarına uygun olmasıdır (Euchner, 2004: 43).

Ortner kadının kültürel açıdan değersizleştirilmesinin nedeni olarak biyolojik determinizme işaret eder (1974). Biyolojik determinizm eşitsizlikleri meşrulaştırmanın bir başka yoludur. Kadınların ve diğer ikincil grupların, bu eşitsizlik durumuna neden karşı çıkmadığına dair sorunsallaştırmanın önünü kapatılmıştır. Örneğin biyolojik deterministler tarafından "erkek"te, onu doğal olarak dominant, kadında bulunmadığı için de kadını bağımlı kılınmaya karşın durumdan memnun kılan "doğal bir şey varmış gibi sunulur" Kaldı ki, ikincil gruplar eşitsizliği sorgulamayı mümkün kılacak – "doğal" fazlalıktan (zekâ, teknik, kültür vs.) zaten yoksundurlar.

Laqueur, 18. yüzyılda "insan" ve "kadın"ın yaratılması süreçleriyle politik haklara sahip olmanın şartlarının nasıl belirleneceğine ilişkin tartışmaların birarada yürüdüğüne; kadınlarla ilgili tartışmalarda kadın biyolojisini ve psikolojisini üreme kapasitesine ve bedensel özelliklerine göre açıklayan düşüncelerin yoğunlaştığına dikkat çeker (1997: 219). Modern kamusal akılda kadın bedeninin doğurganlığı üzerinden geliştirilen aşağı dişillik varsayımı siyaset dilinde "fark" diline hizmet eden *doğal* bir kapasite olarak iş görmüştür. Değiştirilemez ve cisimleşmiş bir doğaya sahip olduğunu iddia edebilmek için, kadının erkek biyolojisi ve psikolojisiyle farklılıkları öne çıkarılmış, fark ve karşıtlık iki cinsin özelliklerini belirleyen temel parametreler olmuştur. Bu varsayımlar, kadın ve erkeğin birbiriyle hiçbir ortak noktası olmayan iki varlık olarak öne çıkarılmasına neden olmuştur. Freud'un da ortaya koyduğu gibi, her iki cinsiyette de dişil ve eril özellikler bulunmasına rağmen, han-

gi özelliklerin baskın olduğuna bağlı olarak cinsiyet kendisini ortaya çıkarır (Gatens, 1996: 30). Alsop'a göre, "fark"ı belirleyen sosyal beklentiler ve amaçlardır: "Görünür bedensel farklar, özellikle penisin varlığı ya da yokluğu sorunu erkekliğin ve dişiliğin güvenilir işaretleri olmasına rağmen, bu yüzeysel bedensel farklar aslında bizi erkek ve kadınlar olarak sabitleyen karakterlerimizin bir manifestosudur" (Alsop, 2002: 18).

Bedensel faaliyetlerin kültüre ait olmadığına ilişkin düşüncenin modernliğe içkinliği, modernliğin doğa ve kültür ikiliği üzerine temellenen varoluş prensipleriyle uyumludur. Elias'ın belirttiği üzere "uygarlık kavramı Batılı özbilinci ifade etmek için kullanılır. Batılı toplumlar bu kavramla kendilerine ait özellikleri ve övündükleri şeyleri ifade etmeye çalışırlar" (2000: 61). Bir grubun medenileşmesi ise diğer bir grubun beden üzerinden sömürgeleştirmesini gerektirmiştir.

Kültüre "yuva"lanan doğa: Ev

Bedene hâkimiyet uygar bir bireyin temel bedensel terbiye ilkesidir (Elias, 2000: 141). Kadınlar menstrasyon,[15] doğum veya süt verme gibi çoğu zaman denetleyemedikleri, tümüyle *doğa*ya ait kılınan üreme faaliyetlerinin getirdiği sorumlulukları yerine getirmek, dahası çocuklarının özel hayattan kamusal hayata geçişlerini sağlamak için eğitimlerini üstlenmek zorunda kalmışlardır. Aydınlanma dönemi feministlerinin çabalarının kadınları annelikle bağdaştıran; kamu için fazla subjektif, bağlayıcı ve tutarsız bulan, bu nedenle kadınları oy hakkından uzak tutan savları değiştirmeye yönelik olması tesadüf değildir.

15 Menstrasyon kadının kendisinden çok çevresini "mağdur" kılan bir hastalık olarak tanımlandığından kadınlar bu dönemlerini evde yalnız başlarına geçirmeye zorlanırlar. Bu 'kapatılma' için elbette "tıbbi" bir dil kullanılacaktır: 20. yüzyılın başlarında "rahatsızlığı olanlara her şeyden el ayak çekmeleri, kafalarını ve vücutlarını yormamaları, karanlık bir odada hiçbir şey yapmadan uzanıp yatmaları öneriliyordu" (Houppert, 2004: 139). Bugün kamusal alan/kent yaşam dizaynlarının, örneğin bebekli/çocuklu anneleri dışarıda bırakma halleri aynı kültürel dışlamayı barındırır. Bu konuda etkileyici bir araştırma için bkz. L. Şentürk, 2009. Anneliğin görünmez kılan hallerini *kamu*sallaştıran güzel bir blog: http://feministanneler.blogspot.com/

Kadın cinsel varoluşu nedeniyle "içeri"yle, cinselliğin meşru "olabildiği" tek yere, yani "ev"e ait kılınmıştır.

Mekânların cinsiyetlenme formu ve bu mekânların birbirine geçişlilik ölçütleri, halihazırdaki cinsiyet rejimini analiz edebilmek için önemli ipuçları sağlar. Sözgelimi *ancien regime*'in "evi," üstü kapatılmış sokak gibiydi (Sennett, 1999: 44). 19. yüzyıla kadar –kapı "eşik"lerine ve sokaklardaki faal yaşama bakıldığında– ev ve kamusal alan ayrımının kesinleşmediği görülür. 19. yüzyılın beden ve yaş hiyerarşilerine göre biçimlendirilen ev içi mimari stratejileri, aile bireylerini birbirinden ayırmakla kalmadı, aynı zamanda bedensel gereksinimleri de (mutfak ve tuvalet gibi) evin kuytularına gizledi (Sennett, 1999: 44).

Ev metaforu kapitalist üretimin hane dışına çıkmasıyla üst sınıf kadınların basitçe vahşi doğayla bağdaştırılmasından daha çok "duyguların hanesi"nde yer alan unsurlar olarak değerlendirilmesinin yolunu açtı ve kadınlığı üretim-yeniden üretim işlevleri açısından ev içi sınırları içinde ele alarak daha kendince saygın bir pozisyona yerleştirdi (Plumwood, 2004: 146). Evle bağdaştırıldığı sürece kadınla birlikte ele alınan ikiliklerin esnekliği, doğanın olumsuz değil, bu kez olumlu yönleriyle ilişkilendirilmiş; kadınlık yeniden değerlendirilerek kimlik kazanmıştır. Doğanın "vahşiliği" türünden olumsuz algılamalar evin sınırlarından dışarı sürülerek, başka türde "kadınlık" ve insanlık biçimlerine atfedilen bir özellik haline gelmiştir.

1850'lerde işçi sınıfına mensup kadınların zorunluluklardan ötürü ev dışında çalışmaları; erkek işçilerle *cafe* ve *pub*larda aynı iş dışı mekânları paylaşmaları, özellikle orta sınıf kadınlar açısından ahlaksal ve fiziksel tehlikeler olarak görülüyordu (Sennett: 1999: 46). Ahlaki değerler, Fransız Devrimi'nden sonra orta sınıf kadın değerleri olarak yeniden anlam kazandı. Bunun iki sonucu oldu: Bir yanda işçi kadınları evin dışına çıkaran yoksulluk, diğer yanda aristokrat kadınların 'serbest' yaşamına duyulan nefret. Yuvanın oluşturulması için ailenin kan bağına dayalı üyeleri arasındaki ilişkinin saf ve kirlenmez olması gerekiyordu. Ailenin bir parçası olarak görülen ve evde

yaşayan hizmetçiler, 19. yüzyılın başından itibaren binaların en üst-konforsuz mekânlarına yerleştirildiler (Aries, 2008: 361). Alt sınıflar kapitalizm geliştikçe kendilerine ancak kentlerin uzak semtlerinde yaşam alanları bulabileceklerdir.

Ev ve kamunun ayrım sınırlarının belirgin bir şekilde çizilmesiyle, meşru cinsel yaşamın sadece aile ve ev içinde yaşanabilir olduğu fikrinin oluşumu arasında paralellikler vardır. Moderniteden önce, aile erkeklerinin fahişelerle ilişki kurmasına pek iyi bakılmıyordu. Fakat erkeklerle fahişeler arasındaki ilişkilerin tümüyle "sahne arkasına" atılmadığı da malumdur (Elias, 2000: 289, Aries, 2008). Ev içi yaşam, diğer cinsel paylaşım biçimlerini sadece meşru bulmamakla kalmamış, fahişelik örneğinde olduğu üzere, aynı zamanda, farklı kadınlık durumlarını vahşileştirme yoluyla değersizleştirmiştir.[16] Foucault'ya göre, "toplumsal uzamda olduğu gibi evin de merkezinde resmen tanınan, fayda ve verim getiren tek bir mekân vardır: Ana-babanın yatak odası" (2007: 12). Ana-babanın yatak odası dışında kalan her tür cinsellik pratiği, bundan böyle sadece genelevler ve sağlık evleri gibi kâr çarklarının işlediği mekânlarda mümkün olabilecektir (Foucault, 2007: 13).

Evin kadının uzamı, hatta Coward'ın söylediği gibi kadının bir parçası haline gelmesi, endüstrileşme ile birlikte erkeği evden uzaklaştıran çift yönlü bir hareketin sonucu olarak gerçekleşmiştir. Baba figürü 18. yüzyıla kadar evini işyeri olarak kullanan erkeğin evle ve çocuklarıyla kurduğu farklı bir ilişkiye ve erkeklik modeline göre şekillenmişti (Çabuklu: 2007: 101). Baba figürü, 19. yüzyılın sonuna kadar ailenin ve evin idaresinde, çocukların yetiştirilmesinde sosyal ve hukuki olarak önemli bir güçtü. Mobilyaların seçiminden halıların desenine kadar evle ilgilenen, modernitenin başlangıç safhasında erkek tipi, kamusal ve özel alan ayrımlarının keskinleşmesiyle birlikte yerini başka bir erkek tipine bırakmıştır (Aries, 2008: 135-330). Bu yeni erkek tipi, "yaşamın dişileşmesinden" kaygı duyan bir

16 Bu cinsel ekonomi içinde meşru bulunmayan cinsel ilişkilere girenler sadece alt sınıf kadınlar (Plumwood, 2004: 146) değildir; keza köylüler de vahşileştirilmişlerdir (Leppert: 2002).

erkektir. Endüstrileşmeyle birlikte erkeğin/babanın evle ilişkisi tümüyle değişmiş; çalışma dışı boş zamanlarını dahi dışarıda geçiren erkeğin evde fazla zaman geçirmesi "erkeksi olmayan" bir davranış olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.

Erkek figüründeki bu dönüşümlerin yanı sıra, 19. yüzyıl mekân boyutuyla sabitlenmiş bir kadın türünün, "ev-kadını"nın da doğum tarihidir. Evin işyerinden ayrılması, orta-üst sınıf kadınları imalathanelerden ayırdı. 19. yüzyılın ortasına gelindiğinde, ailesinin ihtiyaçlarını karşılayan koca ve kendisini evine adayan eşten oluşan burjuva aile ideali öylesine yaygınlaşmıştı ki, genel nüfus sayımında "ev kadınları" diye yeni bir kategori ortaya çıktı (Aries, 2008: 72). Öte yandan, özel alan olarak evin öne çıkması, pazar ekonomisi sistemindeki değişiklerle de ilgiliydi. Kapitalizm 19. yüzyılda piyasayı kişiler üstü kuralları/stratejileri olan bir alana dönüştürüp, kişilerin pazarlık gücünü elinden alarak onları pasif alıcılar haline getirdi (Sennett, 2002).

Evle çekirdek aileyi birbirine eşitleyen tarihsel gelişim yuva kavramını derinleştiren, yuvayı "kalpsiz dünyanın cenneti" (Abbott ve Wallace, 1992) olarak tanımlayan bir sahiplenmeciliğin önünü açmıştır. Bir zamanların sıcak "yuva"sının modernleşmeyle birlikte giderek soyut ve anlamını kaybetmiş "ev"lere, "konut"lara dönüşmesi, aslında modernliğin zamanı ve mekânı birbirleriyle takas edilebilir birimlere dönüştüren standartlaştırıcı gücüyle ilgilidir. Eve bir tür sığınak gibi bakılmasının kökeninde, evin cinsiyet açısından nötr bir mekan olduğu yanılsaması yatmaktadır. Bu mekânsal "nötr etki," kadınları sınıfsal kökenine göre evin bir parçası, dekoratif bir unsuru haline getirmiştir. Bu gelişmeler kadını, ev içi emeğin döngüsünü sağlayan basit bir "araç" olarak gören tahakkümcü bakışlarla ilgilidir. Kadınlar mekânla çevrelenmişler, giderek ev mekânının kendisi haline gelmişlerdir. Kadınların mekan olarak düşünülmesi hem kadınların üretrası yoluyla bedenselleşmesi ve mülkleştirilmesine yönelik ataerkil kavrayışla ilgilidir,[17] hem de modernliğin cinsiyet kurgusunun ataerkil düzeneği destek-

17 Kadının rahmiyle toprak arasında kurulan analoji için bkz. Delaney, 2001.

leyecek şekilde kadın için evi "doğal" mekân olarak saymasından ileri gelir.

Modernliğin cinsiyet kurgusu, ataerkil düzeneği destekleyecek şekilde evi kadının "doğal" mekânı olarak görmüştür. Plumwood'un dikkat çektiği üzere kadın, "ev makinesi"nin işleyen bir parçası, "canlı bir aracı"dır. "Ev makinesi" metaforu, zamanın standartlaştırılmasına göndermede bulunması itibariyle önemlidir. Griffiths'e göre, evde "saat aynıyı gösterir" (2003: 23). Simone de Beauvoir'un Sisypos yüküne benzettiği ev işlerinin standartlaşması, zamanın tekdüzeleşmesine neden olmuş, bu da kadını bir üretim aracı haline getirmiştir:

> Bozulacak işlerdir kadınların işleri, yalnız dayanıksız insanlar yaratmak da böyledir. Erkeklerin işleri –çizgisel, kalıcı, köklü gelişimlere yol açan tek seferlik işler– daha değerli kabul edilir (...) Erkekler kanarya iskelesini inşa ettiler, bir kez ve sonsuza kadar. Kadınlarsa tekrar tekrar temizliyor onu (Griffiths, 2003: 124).

"Dışarıda" gerçekleşen yabancılaştırıcı iktisadi yaşam, aileyi ve evi "mahrem" bir sığınak olarak değerlendiren bir anlayışın doğmasına neden olmuştur. Aile artık sadece ekonomik bir birim değil, duygusal ilişkilerin yoğunlaştığı bir birimdir de: "Aile, bireyler için zorlayıcı ihtiyaçların mekânı olmaktan çıkarak daha önce olmadığı bir şeye dönüşmüştür: Dışarının bakışından kaçabildiğimiz bir sığınma ortamı, ebeveyn ile çocuklar arasında (mutlu ya da mutsuz) duygusal ilişkilerin kurulabildiği bir hissiyat zemini, çocukluğa önem verilen bir mekândır aile" (Aries: 2007: 17). Tüm bu dönüşümlerin sonucu olarak modern bireyler, kendilerini diledikleri gibi ifade edebilecekleri tek alan olarak özel alanı görmeye başlamışlardır. Ne var ki, evler kurtarılmış adacıklar olarak inşa edilirken, özellikle erkeklerin yarattığı aile içi şiddet görünmezleştirilmiş; evler "kadınlar için en tehlikeli yerler" haline gelmiştir (Seidenberg ve DeCrow, 1989: 28).

TÜRK MODERNLİĞİNİN MİRASI: CUMHURİYETÇİ BEDEN İMGESİ

Türk modernleşmesinin siyasal boyutu, devlet düzenini merkez alan reformların gerçekleştiği 1923'ten sonraki tarihe odaklanır. Modernleşmenin kültürel ve toplumsal tarihinin kökenleriyse, özellikle kılık-kıyafetle ilgili yasal düzenlemeler, Tanzimat döneminden itibaren başlatılır. Modernleşme hususunda zamansal açıdan iki milat söz konusudur. Modernleşme tartışmaları da, zamansallıklardan hareketle iki farklı şekilde gerçekleşmiştir: Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan modernleşme miladını kabul edenler, Cumhuriyet modernleşmesinin taklitçi ve Batıcı olduğunu iddia etmişlerdir. Buna mukabil, Osmanlı modernleşmesiyle Cumhuriyet modernleşmesinin süreklilik içinde olduğunu ileri sürenlerse, kılık-kıyafet düzenlemelerinde yaşanan farklılıklar da dahil olmak üzere, mevcut toplumsal ve kültürel kopuşları değişiklik arz eden modernleşme paradigmaları kapsamında değerlendirmişlerdir. Bu yaklaşımların ortak paydası ise, Cumhuriyet rejimini farklı bir medeniyet projesi yaratmaya yönelik, köktenci saiklerle hareket eden, çok boyutlu bir dönüştürme iradesi olarak değerlendirmektir.

Modernleşme sürecinde medeniyet kavramının Doğu ve Batı olarak özcü ölçütlerle ikiye ayrılması, Kemalizm ve Türk sağı üzerinde ziyadesiyle etkili olmuştur. Fakat bu çalışmada medeniyet kavramı, "uluslararası sınırları göz ardı eden, davranışlardaki standartlaşmayı ifade eden" bir beden terbiyesi anlamında Eliasçı bir kullanımla ele alınmaktadır (2000: 75). Elias beden terbiyesini sofra, yatak ve sokak adabının yüzyıllar içerisinde gerçekleşen değişimlerinden hareketle açıklar.

Medenileşme süreci, tabu kavramların dönüşümüyle gerçekleşmiştir. Her farklı medeniyet söyleminde, Douglas'ın işaret ettiği üzere, medenilik ve yabanilik anlamında tehlikeli sınırlar (tabular) vardır (2005). Kirlilik ve temizlik, tabuları yaratan temel tematik unsurlardır. Medeniyetin ve tematik unsurların hayata geçirilmesi beden terbiyesine bağlıdır. Cumhu-

riyetçi kamunun sembolik sınırları, yeni bir medeniyet söylemi uyarınca, bu temalar kullanılarak çizilmiştir. Sembolik açıdan hangi bedenlerin ve davranışların *medeni* bulunarak içeride/dışarıda bırakılacağı meselesi, politik bir mücadelenin konusu olmuştur.

Türkiye'de modernleşme, dini politikadan ayıran kurumsal bir "objektif sekülerleşme" süreci değildir sadece. Doğa ve toplum kavramları özelindeki dinsel kodları azaltmayı içeren, gündelik yaşamın sekülerleşmesini hedefleyen, kültürel söylemlerle hareket eden "subjektif bir sekülerleşme" sürecidir de aynı zamanda (Ağaoğlu, 2008). Türkiye'de medenileşme, kirlilik ve temizlik tabularının yön verdiği farklı bir medenileşme perspektifinin oluşturulup kamusal hayata yerleştirilmeye çalışılmasıdır. Başörtüsü etrafında dönen tartışmalar da, özü itibariyle, sekülerliğin medeniyet söyleminden ayrışmayı hedefleyen, yeni bir tabular seti ve beden terbiyesi sistemi geliştirmeyi amaçlayan tartışmalardır.

Öjenik açılım: Milliyetçi beden

Douglas'a göre, kirliliğe ilişkin fikirler sembolik sistemlerin ifadesidir. Kirliliğin kültürel olarak farklı içeriklerle anlamlandırılması teferruattan ibarettir (2007: 59). Herhangi bir toplumda hijyenin önemi, beden ve topluluk arasındaki sembolik geçişlilikten kaynaklanır: "İnsan bedeni sınırları tehdit altındaki ya da bıçak sırtındaki her tür hududu temsil edebilir" (Douglas, 2007: 146). Bedenin sınırlarının tespit edilmesiyle hijyen kurallarının ve toplumun sınırlarının oluşturulması arasında paralellikler vardır. Toplumun örgütlenmesinde birbirleriyle çakışan ayrımlar işbaşındadır tabii. Bu hususta Yuval-Davis, sembolik "sınıf muhafızları" algısının dünyayı "biz" ve "onlar" olmak üzere ikiye bölen cemaatlerin mitsel birlikleri açısından işlevsel olduğunu belirtir: "Bu sınır muhafızları insanların belirli bir topluluğun üyesi olup olmadıklarını teşhis edebilmektedir. Bunlar giyim ve davranış biçimlerinin belirli kültürel kodlarının yanı sıra, görenek, din, edebî ve sanatsal üretim biçimleri ve dille ya-

kimdan bağlantılıdır" (1997: 56). Beden, ulus ve evle ilgili olarak temizlik ve düzenlilik sınırlarının yaratılması, yeni bir medeniyetin ve ulusun oluşturulması açısından hayatidir. Yaratımların metaforik ve reel buluşma noktasında ise kadın bedenidir.

Türkiye'de öjeni fikri doğrultusunda "yavuz ve yiğit" Cumhuriyet nesillerinin yetiştirilmesi isteniyor; bu itibarla, milli evlerin, milli ailelerin ve kadınlık hallerinin yaratılması, Cumhuriyet'in medeniyet projesinin temelini oluşturuyordu. Öjeni (soyarıtımı) kavramının etimolojik kökeni, "kalıtsal olarak asil," "eksiksiz doğan" anlamındaki Yunanca *eugenes* kavramından türemiştir. Öjeni, Türkiye'de 1930'lardaki modernleşme çabaları ve milliyetçilikle eklemlenmiş bir nüfus politikasına karşılık gelir: "İdeoloji olarak nüfusun kontrolünden sosyal hijyene, kamu sağlığından cinsellik eğitimine kadar geniş bir yelpazede uygulanan politikaları kapsar (Öztan, 2005: 266-7). Öjenizm, sağlıklı bir nüfusun ancak içinde sağlıklı annelerin[18] bulunduğu ailelerde yetiştirilebileceğini, bu ailelerin de sağlıklı bir milletin temeli olduğunu iddia eder. Nitekim "öjeniklerin birincil argümanı[nın], insan bedeninin ulus-devlet sermayesinin birincil ve kârlı sermayesi ol[ması]" da bu iddiayla alakalıdır (Alemdaroğlu, 2005). Ulus-devletin inşa edildiği başlangıç dönemlerinde kadın bedenlerinin dişilliğine, erkek bedenlerininse kuvvetine vurgu yapılıyor, bu da, bedenlerin medeniyet söylemleri uyarınca terbiyeden geçirilmesini gerektiriyordu.

Sirman'a göre, kadınların ulus-devletle ilişkilerinin çeşitli veçheleri vardır. Kadın bedenlerinin kontrolüyle ulusun biyolojik üretimi yeniden sağlanmaya çalışılmış; kontrol mekanizmaları yoluyla nüfusun içine kimlerin dahil edileceği belirlenmiştir. Biyolojik sınırları kültürel sınırlar takip etmiş; "milletin anaları" ya da "milli ruhun temsilcisi" gibi tanımlara isti-

18 *Sağlıklı* anneler "sağlıklı bir anne olabilecekken çocuk sahibi olmayan kadınların sert bir dille eleştirilmesi" ve hayat mücadelesinin dışında kalarak hayatını çocuklarına ve evine vakfeden kadınların övülmesiyle idealize edilir (Öztan, 2005: 276). Böylelikle ideal kadınlık geleneksel göndermelerle değil, tıp diliyle *sağlık* standartlarına çekilerek fakat yine "ev vazifeleriyle" kurulur: "Kadınlarda irsi sanat ev hanımlığı ve valideliktir (Ö. B. Akalın'dan aktaran Öztan, 2005: 276).

naden kurulan kadınlık, "milli özün" simgesi haline gelmiştir (Sirman, 2002: 230).

Kadınlığın yeniden inşasında Kemalizm, ilk olarak, geleneksel tıp bilgilerine dayalı ritüelleri ortadan kaldırmaya çalıştı: "Yeni rejimin dileği toplum üzerindeki geleneksel ve dinî otoriteleri, ahlaki hijyenin geleneksel algılanışını bilimsel söylem yoluyla değiştirmek ve bu yolla ahlaki otoriteyi sağlamaktı" (Alemderoğlu, 2005: 69). Akşit, Batı'daki kadınlık bilgisinin siyasal iktidar tarafından kadınların elinden alınmasının "cadı avları"nda cisimleştiğini öne sürerken, bu sürecin bir benzerinin Türk modernleşmesinin doğuşunda da yaşandığını belirtir (Akşit, 2009a, 2009b, 2010). Akşit'e göre, "Cumhuriyet kızlarının" zorunlu eğitimi, geleneksel kadınlık kültürünü cahil ilan etmekle kalmamış, başta üreme ve cinsellik olmak üzere, terbiyevi bütün araçların merkezî iktidara aktarıldığı bir süreç olmuştur.

Öjenizm, ilerlemeci bir Kemalizm söylemine yaslansa da, "modern kent yaşamına duyulan kuşkuculuk gibi muhafazakâr" temalara da sahiptir (Alemdaroğlu, 2005: 72). Öjenizmin kadını geleneksel rollerine hapseden, mesleki eğitimi ve çalışmayı ev içi ve annelik vazifelerinin ihmali olarak gören muhafazakâr bir tarafı vardır. Öjenizm söylemindeki muhafazakâr damar, köyden gelenlerin bozulmamış sağlıklı niteliklere sahip olduğunu, sağlıksız ve hijyenik olmayan kentsel koşullarınsa fertiliteyi (doğurganlığı) düşürdüğünü söyleyen; modernliği bozulmayla eş tutan dilde açığa çıkar (Alemdaroğlu, 2005). Köyden gelenlerin "bozulmamışlığı" retoriği, bedensel kapasiteden (doğurganlık) sembolik düzene (ahlaka) uzanan, *temizlik* söylemi etrafında gelişen sembolik ayrımları barındırır bünyesinde. Bununla birlikte, "fertilite" retoriği de siyasal iktidarın bedenleri sınıflandırması, dişil bedenleri cinselleştirmesi, "sağlık"lı bir kamu kurma arzusuna karşılık gelir.

Cumhuriyet rejimi, doğurganlığın yükünü kadına devretmiştir. Kadını türlü söylemlerle evde tutmaya çabalaması nedeniyle muhafazakâr bir içeriğe sahiptir.[19] Türk ojeniklerinin

19 Doğurganlığı ve libidosu yüksek erkeklik ve kadınlığın ilkelleştirilerek köylüleştirilmesi ve hatta *Kürtleştirilmesi* etkili bir ötekileştirme tatbikatı olarak

muhafazakârlığının kadın etrafında dönmesi, Kemalizmin muhafazakâr içeriğini ele verir. Kemalizmin söylemsel lügatindeki *Anadolu kadını* imgesi, ahlaken bozulmamışlık, namus, şeref, çalışkanlık ve fedakâr annelik gibi pozitif niteliklerle anlam kazanmıştır. Ne var ki, Kemalizm anneliğe ve ev işine kendini vakfetmiş köy kadını imgesiyle kentleşmeyi, modernleşmeyi, ilmi, ev hanımlığını savunan *yeni* kadın imgesi[20] arasında salınım halinde olmuştur. Eski kadın ve yeni kadın ayrımı, Kemalizmden milliyetçi muhafazakârlığa devreden temel kategorilerden biri olacaktır.[21]

1938 tarihli *Türk Çocuğunu Nasıl Yaşatmalı* adlı kitabında Besim Akalın, kadınların daha fazla eğitim görmelerinin ve çalışmalarının aile kurma isteklerini azalttığını söyler. Üremeyen sağlıklı kadın, erkeğin üreme kapasitesini boşa harcayacaktır. Besim Akalın ve Fahrettin Kerim Gökay'a göre, kadınlar dışarıda çalışmaktan kaçınmalı, yeteneklerini eş olarak ve iyi bir anne olarak kullanmalıdır (Alemderoğlu, 2005: 73). Öjenik söyleme yaslanarak kadın dişiliğinin annelik ve zevcelik vazifelerine sığdırılması, feminenlikten arındırılmış bir kadın imgesinin kamusal alanda yaratılması amaçlanıyordu. Türk modern-

okunabilir. Mizah dergilerinde evcilleştirilmemiş (özellikle erkek) cinselliğinin aşırılaştırılmasıyla köylü, Anadolulu ve Kürt insanların medeniyet projesinin ötekileri olarak gösterilmesine ilişkin bir analiz için G.E. Apaydın (2005), "Modernity as Masquerade: Representations of Modernity and Identity in Turkish Humour Magazines."

20 Navaro-Yashin taşranın dönüşümünü sağlamak üzere kurulan Kız Enstitüleri'nin Cumhuriyet'in ilk yıllarında çıkan yıllığından aktarıyor: "Kafasız, kuş beyinli, dar ufuklu" olan *eski kadının* değişebilmesi için "köy kadınları gezici kursları, köylü kadınlara ve kızlara temizliği, çocuğa sıhhi ve fenni bir şekilde bakmayı, basit, ucuz fakat güzel bir şekilde giyinmeyi; kocasını, çocuklarını giydirmeyi, evini iyi şekilde idare etmeyi ve tertiplemeyi öğretmek ve onları fena alışkanlıklardan kurtarmak görevini üzerine almıştır" (2000: 59).

21 Milliyetçi muhafazakâr kadın yazarlardan olan Ayverdi, eski kadına övücü sözlerle şöyle sahip çıkacaktır: "Eski kadının büyük çoğunlukla okuyup yazması yoktu. Fakat ona cahil demek, yanlış olduğu kadar hatadır da. Zira eski kadın kendisine vicdani ve içtimai formasyonunu veren bir şifahi kültüre sahipti. Bunun neticesi olarak da memleket realitelerine aşina ve kelimenin tam manasıyla, vatanın su katılmamış, her hali, her tutumu, duygusu, düşüncesi, yaşayış ve hayatının bütünüyle yerli ve milli damgasını taşıyan bir varlıktı. Eski kadını sabırlı, temkinli, vakarlı, şefkatli ve bilhassa hamiyetli ve gayretli kılan ve daha nice üstün vasıflarla silahlandırmış bulunan kuvvet terbiye sistemi idi" (2003: 298).

leşmesi, toplumsal cinsiyet rolleri üzerine kurulan kamusallık lehine kadınları sınıflandırıyor, kamusal alanın feminen unsurlarla altüst edilmesinin önünü kesmeye çalışıyordu. *Türk kadınına* arzuya boğulmuş bir kadın cinselliği yerine annelik ve zevcelik gibi toplumsal cinsiyet rolleri uygun görülüyordu. Toplumsal cinsiyet rolleri, biyolojik cinsiyet simgelerinin aleyhine[22] işleyecek şekilde yaratıldı. İdeal Türk kadınlığının örneklerinden sayılan Halide Edip, kadınların artık dörde ayrıldıklarını söyleyecektir: kendi hayatını kazanan kadınlar; aile kadınları; zevk için dernek vs. çalışmalarına katılan kadınlar ve son olarak da moda kadınları (Enginün, 1978: 409).

Peyami Safa da modern kadınları benzer biçimde dörde ayırır: eril değerler atfedilebilen, tolere edilemeyecek şekilde bağımsızlaşmış, ne Türk ne de Müslüman olan agresif feminist-sosyalist kadınlar; dejenere olmuş, zamanını güzellik salonlarında geçiren burjuva kadınlar; geveze, dedikoducu, tüm dünyası komşularla ilişkileri olmuş, sıkıcı ve hayal gücü olmayan ev kadınları ve gerçek Türk kadınları. Gerçek Türk kadınını şöyle açıklayacaktır:

> Onun karargâhı evidir fakat doğan toplumun bütün çekiciliği, erdemi ve heyecanı temiz hava, kitaplar, günışığı, radyo yoluyla eve akar. Kendisi aydınlanmış bir Türk kadını, ebeveynlik ve ev içi görevlerini sevgi, bilgi ve teknik beceriklilikle ve ayrıca dünya olayları hakkında biraz olsun bilgiye sahip olarak yerine getiren bir anne olduğundan öncüllerinden çok farklıdır (Safa, 1938'den aktaran Baydar, 2002).

Kemalist ideolojinin kadının yeri konusundaki salınımlı tutumu "evin" milliyetçi aksanıyla kuvvetlendirilerek telafi edil-

22 Biyolojik cinsiyetin *medeni* toplumsal cinsiyet rolleri lehine terbiye edilmesi ve kamusal alandan silinmesi İslâmcı kadınlar tarafından başörtüsü tartışması üzerinden eleştirilecektir. Başkent Kadın Platformu'nda örtülü bir öğretmen olan Ayşe Ünal, feministlerin örtüyü, bedeni ve dişiliği kapatan bir unsur olarak ele alan yaklaşımlarına şu sözlerle karşı çıkar: "Biz kadınlığımızı örtmüyoruz. Tam tersine onun altını çiziyoruz. Kadınlar olarak var olduğumuzun altını çizmek istiyoruz. Sadece bazı insanların istediği gibi cinselliğimizi sergilemeyecegiz" (Marshall, 2005: 107).

meye çalışılmıştır. Nasıl ki, milletin yuvası vatansa kadının yuvası da bundan böyle evidir. Evle kadın bedenini birleştiren söylem, Tanıl Bora'nın işaret ettiği gibi, evin dışında olmayı kadın açısından ahlaken sorunla hale getirmiştir (2005).

Kemalist modernleşme projesinin evle vatan, kadınla millet, toplum ve medeniyet arasında kurduğu söylemsel sınır çekme pratiklerinde metaforik geçişlilikler söz konusudur tabii. Bu metaforik geçişlilik Türk sağının kadın imgesinin kurulumunda, günümüzün İslâmcılık ideolojisinde hâlâ etkilidir.[23] Kadının bedeni ve giyisisi medeniyetin, *siyasal beden*in sınır boylarını imleyen bir bayrak vazifesini görmeye devam etmektedir.

Mekânın modern terbiyesi: Özel-kamusal alan ayrımı

Kemalist medenileşme projesi sadece devletin örgütlemesini değil, gündelik hayatın değişimini de kapsıyordu. Kentsel mekânlar, Ankara'nın kuruluşunda olduğu gibi, Cumhuriyet'in miladi bir başlangıç olarak kendini cisimleştirdiği, medeni gündelik hayatın görünür yüzleri, yeni kamusallıklar olarak inşa edildiler. Başta Ankara olmak üzere, kent sahnesinin Cumhuriyet kamusalına dönüştürülmesinde, özel tarihlerin bayramlar şekilde kutlandığı ve millileştirildiği törenler kadar, bu törenlerde kendini gösteren bedenler, giyisiler (ve bu aparatlarla ifşa edilen toplumsal ilişkiler) de önem kazanıyor; bedene yeni ifade çeşitleri kazandırılmaya çalışılıyor; "Cumhuriyet kızları" tarafından dikilen giyisiler, Ankara'nın bulvarlarında sergileniyordu. Akşit'in belirttiği üzere, "1930'ların kılık-kıyafet tarzı, milli ama Avrupai bir orta sınıfın yaratılması" amacını taşıyordu. Bu yeni orta sınıfın giyisi kültürü gösterişten ve feminenlikten uzak, zarif unsurlarla tanımlanıyor, bu yolla da, Cumhu-

23 Sallan-Gül kadınlara yönelik bir yayın olan İslâmcı *Mektup* dergisinden alıntılıyor: "Ev kadının camisidir. O kocasının ve çocuklarının arkasında durmalıdır. Bu kadının bütün zamanını mutfakta veya oturma odasında geçireceği anlamına gelmez. Gerekiyorsa kadın kocasının izniyle, genel anlamda söyleyecek olursak İslâm propagandası gibi geçerli bir nedenle evinin dışına çıkabilmelidir" (2000: 14).

riyet'in eşit ve paylaşılabilir değerlerine işaret ediliyordu (Akşit, 2006: 164). Yeni kamusal alanın başkentli seçkinler tarafından temsil edilen modern homojenliği yerli *taşralı yabanlar* tarafından *yaban dışarılıklar* olarak görülecekti (Cantek, 2003).

Cumhuriyet'in inşa sürecince beden metaforik olarak sadece ulusun ve onun sınırlarının sembolü değil, özel-kamusal ayrımlarının çizildiği maddi bir alandı da. Bedenin hangi parçalarının kamusal bakışa açılacağının ve hangi parçalarının gizleneceğinin belirlenmesi, kamusal/özel alan ayrımı açısından hayati idi.

Kamusalın gösterişli bir şekilde inşa edildiği kuruluş aşamasında, özel alan olarak "eve" teğet geçilmiyor, aksine, Akşit'e göre, sessiz ama etkili bir şekilde düzenleniyordu.[24] Sözgelimi 1928'de açılan Kız Enstitüleri, "yaşam biçimlerinin, modanın, dekorasyonun, temizliğin, dikiş ve çocuk bakımının değiştirilmesi"ni amaçlayan bir medeniyet söyleminin tezahürüydü (Navaro-Yashin, 2000: 52). Akşit'e göre, enstitülerde yetişen ilk nesil kızlarından beklenilen, Cumhuriyet'in sağlıklı, ahlaklı nesillerini yetiştirmeleri, "ilmî ev kadınlığı ve milli annelik"i öğrenmeleriydi ki, bu da, ancak ayrıntılı bir terbiyeye tabi tutuldukları takdirde mümkün olabilirdi (Akşit, 2005: 173).

Evler ulus-devlet açısından yeniden inşa edilmesi gereken *yurt*lar olarak görülüyor ve siyasallaştırılıyordu. Baydar, bir yurt olarak ev imgesinin nasıl yaratıldığını kavramak için 1930'ların iç dekorasyonla ilgili resimli dergilerini mercek altına alır (2002). Dönemin dergilerinde mobilyalar ve kadınlar için kullanılan sıfatlar (sadelik, zarafet, süsten arındırılmış özgürlük, mübalağa edilmemiş güzellik vb.) hemen hemen aynıdır.[25] Ke-

24 Kız Enstitüsü mezunu M. Hanım'ın sözleri: "Enstitüler ailenin, Türk ailesinin her yerine girdiler. Mutfağa, yatak odasına, banyoya, gardıroba (eliyle gardırobunu göstererek). Bu gardıroplara girdiler. Temizlik, düzenleme, intizam." Petek Becan'ın söyleşisinden aktaran Akşit, 2005: 196.

25 Akşit kız enstitülü kadınlarla kendi evlerinde yaptığı söyleşilerden edindiği gözlemlerden hareketle Baydar'ın analizine yakın düşünler öne sürer: "Birbirlerine, evlerine, şehirlerine, doğaya olan benzerlikleri üzerlerindeki yeşil, kahverengi, sarı ve bej kıyafetlerinin uyumunda da belli oluyor; bu elbiselerde hiçbir renk ya da aksesuar öne çıkmıyordu. Giyimlerine yansıyan belirgin zevk ve alçak gönüllülükleri evlerinde de kendini gösteriyordu" (2005: 202).

za resimlerde kadının kontrolsüz cinselliği dağınık mobilyalarla tasvir edilir. Öte yandan, eskiden misafir sayılan ziyaretçiler, bu dergilerde "yabancı"lara dönüşmüştür artık. Baydar yabancının aynı zamanda farklı bir milletten, *yurt*dışından gelen kimse anlamına gelen kullanımına da dikkat çeker (2002). 1930'larda "milli evler" nasıl dekore edilmelidir yönünde makaleler yayımlanıyordu. Kadınlar ev içinde fakat dışarıda giyilen giysilerle, evin düzenine uygun şekilde (daha çok mutfak, yatak odasında) gösteriliyorlardı. Ayrıca kadınlar, Batılı güzellik anlayışına uygun olarak ince, uzun boylu, saçları ve kıyafetleri düzgün, makyajları tamam, topuklu ayakkabılarla resmediliyorlardı (Baydar, 2002). Helvacıoğlu kadınların "ev içi" hallerinin temsillerini dönemselleştirir. 1928-1945 arasında kadınlar, Baydar'ın işaret ettiği üzere, evde kamusal giysiler içinde, erkeklerle gazete ve kitap okurken yahut çocuklarını eğitirlerken; 1945-1950 "yarı-kamusal" dönemde mutfakta dışarı giysileriyle yemek yaparlarken; 1950 sonrasındaysa ev içi giysileriyle sadece ev işleri yaparlarken gösterilmişlerdir (1996).

Kemalist kuruluş döneminde, korporatist bir yaşam ahlakından ötürü, ev, kadın, yurt, ulus gibi düzeyler iç içe geçmiştir.[26] Kemalist korporatist yapılanmanın 1930'lardaki bu metaforik geçişlilik özelliği, muhafazakârlık ve milliyetçilikten müterkip Türk sağının kadın imgesi için besleyici ana damarı oluşturacaktır. Tanıl Bora milliyetçi ve muhafazakâr söylemlerde, kadının annelik-eşlik vazifelerini yerine getirmemesi anlamına gelen, ev dışı olmanın *orospulaşma* olarak kodlanabileceğini belirtir (2005: 244). Kadınlar kategorik olarak parçalanmış; orta sınıf aile ve ev düzenine dayanan Kemalist toplumsal cinsiyet politikası yerleşiklik kazanmıştır. Cumhuriyet'in inşa döneminde, kadın bedeni, kamusal-özel alan ayrımı ve korparatist ahlak arasında kurulan birliktelik, *tarihsel* olarak Türk sağı tarafından sahiplenilmiştir. Türk sağının önemli bir bileşeni

26 Akşit 1933-34 Kız Enstitüsü Yıllığı'ndan aktarıyor: "Bir ulusun ne kadar ilerlediğini anlamak için onun bir tek ailesine bakmak yeter. Herhangi bir aileyi yapan da yıkan da kadındır. Bir evi yıkan ve yapan kadın olduğu gibi bir ulusu da yükselten de kadındır. Yalnız erkeklerin talim ve terbiyesiyle uğraşmak, temelsiz ev kurmak demektir. Kadın erkeğin yardımcısıdır" (2005.162-3).

olan İslâmcılık da, bu kurucu birlikteliği kendi siyasal bedenini oluşturmak üzere kullanacaktır.

Sirman modern orta sınıfın doğuşunu geleneksel ataerkinin çözülüşü bağlamında ele alır. Milliyetçilik, büyük hanelerde iş ve aş bulamayan genç erkekler tarafından filizlenmiş bir cereyandır. Bu yeni düzende yeni haneler kurmak üzere aşk seferberlikleri yaratılmış, "yeni kadınlar" hayal edilmiş, ideal kadınlık söylemlerinin sınırlarını çizen meşruiyet zemini olarak da "millet" kavramına göndermede bulunulmuştur (2002: 237). Kemalizmde ideal kadınlığın göndermelerinin öjenik bir dille ve ailecilikle oluşması; evi kadın açısından temel yaşam alanı haline getiren bir yaklaşım üretmiştir.

Akşit, kadınlığın Batı'da daha erkeksi bir tarzda kurulduğunun, Batı dışı milliyetçiliklerin ve ulus-devletlerin kurulmasındaysa kadınlığın daha ön planda olduğunun altını çizer. Benzer şekilde, Timmerman da Batı'ya kıyasla Müslüman toplumların milliyetçilik söylemlerinde kadının daha merkezde olduğunu belirtir (2000: 24). Türk modernleşmesinde salt sembolik bağlamda değil, Gökalp'in "Hak yok, vazife var" anlayışında olduğu üzere, bir vazife olarak "kadınlık"ın fiilen yaratılma sürecinde de, milliyetçilik ve modernlik birbirlerini beslemek suretiyle iç içe geçmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin "kızları" modernliğin yüzüdür. Gelgelelim bu yüzün sahnede görünmesi için kızların etkili bir terbiye yöntemini içeren eğitim tatbikatlarından geçirilmesi gerekmiştir. Ev sadece ailenin yaşadığı mekân olduğu için değil, medenileşme paradigmasının bedeni topyekûn bir dönüşüm mekânı olarak tertipleyen yaklaşımı açısından da önemlidir. Beden terbiyesi, kamusalla özel olan evin sınırlarının modern tarzda yeniden düzenlenmesini mümkün kılan başlıca unsurdur. Ev ve ona ait olan yeni toplumsal cinsiyet ilişkileri medeniliğin belirgin aksanıdır. Kamusal alanın yaratılmasında ev yaşamının ve cinsiyet ilişkilerinin sessizce düzenleniyor olması, Gökalp'in eserlerinde görülebileceği gibi, sadece milli devletin değil, "milli aile" ve "milli ahlak"ın da düzenlenmesine karşılık geliyordu (Gökalp, 2008).

Ulus-devletin inşa sürecinde terbiye kavramı, yeni bir kamusallığı ve milli ailenin ev yaşantısını kurmayı hedefleyen total bir dönüştürücülük işlevine sahipti. Bu nedenle, teknik bir "eğitim" seferberliğini aşan bir güç denemesiydi aslında. Eğitimden farklı olarak terbiye, sadece işbölümünü değil, cinsiyet işbölümünü de kapsıyordu. Terbiye kamusalla özeli işbölümünün ifası üzerinden birbirine bağlıyor, yeni bir toplumsallık da, bu yolla inşa edilmeye çalışılıyordu. Nitekim Cumhuriyet'in kuruluş döneminde eğitim, "yeni bir terbiye"nin yaratılması amacıyla kurumsallaşarak eğitime içkin kılınmıştır.

Ev, medenileşme söylemlerinin dayandığı beden terbiyesinin gerçekleştirilebilmesi açısından önemlidir. Türkiye'de milliyetçiliğin, orta sınıfın ve "orta sınıf aile"nin doğuşu birarada gerçekleşmiş, bu doğumun sağlıklı olabilmesi için de ev içlerinin elden geçirilmesini gerektirmiştir (Sirman, 2002; Sancar, 2004; Sancar, 2012). Yahya Kemal ve Hamdullah Suphi gibi şahısların, Türk mimarlardan "Türk'ün yeni hayatına göre İngiliz evi gibi bir Türk evi tasarlamaları"nı istemeleri tesadüf değildir bu açıdan. Aksu Bora, 1990'larda Ankara'da yayımlanan muhafazakâr kadın dergisi *Turuncu*'nun feminizmin ecnebiliği iddiasını ev üzerinden çizdiğini belirtir: "Laleli sedir örtüsü, çamaşır ipi, maşrapa bakır sini, yer minderi, geyikli duvar halısı, ekmek, bir yudum çay, sarı leblebi, tahta kaşık, kaneviçe, patiska, aynalı sandık, gümüş telkari kemer" (2009: 74). Ev, İslâmcılığın kadın bedeni ve cinsler arası terbiyenin yaratılmasında etkin bir mekân olarak yeniden tariflendirilecek, kadın değişmezliğinin ve Müslüman-Türk otantik kimliğe müdahale edilemezliğinin sembolü olarak değerlendirilecektir.

Cumhuriyet'in inşa sürecinde her ne kadar kıyafet düzenlemeleri erkekleri hedef alsa da, *çağdaşlığa uygun* giysiler kadın bedeni gözetilerek tasarlanmıştır. Erkeğin kılık-kıyafeti "Şapka Yasası" ile düzenlenmiştir. Fakat kadının kılık-kıyafeti sürekli yeni düzenlemelere, yasaklamalara ya da teşvik ve özendirmelere tabi tutulmuştur. Cumhuriyet tarihinde bir kıyafet kanunu olmadığı halde, Şapka Kanunu kıyafet kanunu gibi anlaşılmıştır. Çarşaf yasaklanmadığı halde Batılı giyim tarzının teşvi-

ki ve kimi bölgelerde çarşaf giyiminin belediye yönetmelikleri tarafından yasaklanmasından ötürü, halk çarşafın yasaklandığını düşünmüştür (Aktaş, 2006a: 210). Aktaş'a göre, İstiklal Mahkemesi istatistiklerine göre, Şapka Kanunu'nun yürürlükte olduğu 2,5 ay içinde, kanuna tepkiler sonucu 57 kişi idam edilmiş, yüzlerce kişi de hapis cezasına çarptırılmıştır (2006a: 189). Yasakların doğrudan kadın giysilerine yönelmemesi, Osmanlı'da 19. yüzyılın sonlarından itibaren erkekler üzerinden yasaklara tabi tutulan kadın profilinin, kadın yurttaşlığı lehine zayıfladığı tespitini önemsemeyi gerektirir (Akşit, 2005). Öte yandan, Cumhuriyet epistemolojisinin çok daha bütünlüklü bir beden terbiyesine ihtiyaç duyduğu anlamına gelir bu.

Toplumsal cinsiyet rollerine uygun olarak, Cumhuriyet'in kamusal alanında biyolojik cinsiyetler evde bırakılmıştır (Durakpaşa, 2002). Kamusal alana çıkmak isteyen her kadından nötr imgeyi güçlendirmesi beklenilmiştir. Bunun da yolu giyim-kuşamdan geçmektedir tabii. Nitekim "giyim-kuşam meselesi 1920 ve 1930'larda bir medeniyet sorunu olarak" belirmiştir (Saktanber ve Çorbacıoğlu, 2008). Kimin neyi, nasıl ve hangi şartlar altında giyeceği meselesi sembolik sınırların belirlenmesi açısından önemlidir. Modern Cumhuriyet kadının özgürleşmesini örtüsünden sıyrılma olarak sembolleştirmiştir (Göle, 2008). Kadınlara duyulan ilginin temelinde, beden ve doğurganlık güçlerinin terbiyesinin yanı sıra, bütüncül ve hızlı değişim geçiren toplumlara özgü olan, değişmez bir "öz" bulup yaratma çabasının da bulunduğunu dikkate almak gerekir. Bu itibarla, Türk milliyetçiliği Kurtuluş Savaşı yıllarında önce sömürgeleştirilme, sonrasında aşırı modernleşme korkusunu, kadın giysilerini ve davranışlarını gözetim altında tutma becerisini geliştirerek atlatmaya çalışmıştır.

Cumhuriyet'in kamusallığı, sade ve gösterişsiz giyinmiş, ağırbaşlı ve kendilik bilinci yükseltilmiş bir kadın imgesine dayanıyordu. Yeni nesil Türk kadınlarının "Cumhuriyet kızları" olarak adlandırılmasını, "devlet baba" figürüne dayalı modern ataerki sisteminin sağlaması olarak görmek yanlış olmayacaktır. Aileci fikirlerle yoğrulmuş Türk sağında ve İslâmcılıkta da,

kadının kamusal alandaki görüntüsünün ve davranışlarının aleni bir şekilde tartışılması yine bu çerçevede kendisine meşru bir zemin bulmuştur.

Ayverdi bugünün ideal kadınını, eski kadının nostaljisi olarak tasvir eder. İdeal kadın, sekülerliğin teknik bilgisini aşan, bireyi ahlaken de olgunlaştıran dinî bir terbiye uyarınca şekillenmiştir. Sağ düşüncede ideal kadın imgesinin oluşturulmasında bu terbiye süreci olmazsa olmazdır:

> *Eski kadının* büyük çoğunlukla okuyup yazması yoktu. Fakat ona cahil demek, yanlış olduğu kadar hatadır da. Zira eski kadın kendisine vicdani ve içtimai formasyonunu veren bir şifahi kültüre sahipti. Bunun neticesi olarak da memleket realitelerine aşina ve kelimenin tam manasıyla, vatanın su katılmamış, her hali, her tutumu, duygusu, düşüncesi, yaşayış ve hayatının bütünüyle yerli ve milli damgasını taşıyan bir varlıktı. Eski kadını sabırlı, temkinli, vakarlı, şefkatli ve bilhassa hamiyetli ve gayretli kılan ve daha nice üstün vasıflarla silahlandırmış bulunan kuvvet, terbiye sistemi idi (2003: 298).

Türk sağında "eski kadın"ın terbiyesi ve geleneğinin devamı olarak iffetli bir "yeni kadın"lığın kurulması gerektiği düşüncesi öne çıkacaktır. Medeni bir İslâmî terbiyenin iffet ve ahlak duygularını oluşturacağına inanılması da yine bu düşünceyle ilişkilidir. Milliyetçi muhafazakârlara göre İslâm, yeni kamusal *Türk* kadınının ahlakını kuran, terbiye edici esas belirleyici unsurdur. İslâmcılar 1970'lerden itibaren otantik kaynaklara dayalı Müslüman bir benlik arayışına girmişlerdir. Giyimin/tesettürün aslında şeklî olduğunu, Müslümanlığın niyetle başlayıp niyetle bittiğini belirtmiş; Kemalizm ve milliyetçi muhafazakârlığa karşı mesafelerini korumak adına söylemlerini sertleştirmişlerdir. İslâmcılık tesettür ve mahremiyet tartışmalarıyla kamusal ve özel alan ayrımlarını yerinden edecek, muhafazakârlık ve milliyetçiliğin yerlileştirici, birlik ve beraberliğe dayalı korporatist tarzını siyaseten bozacak, kendi söylemine uygun şekillerde yeniden kuracaktır.

İSLÂM, BEDEN TERBİYESİ VE TÜRKİYE'DE DİNDAR KADIN YAZININDA BEDEN

İSLÂMİ SOSYO-BİYOLOJİ: FITRAT

Yaratılış inancı, İslâmî yaşam tarzı açısından temel önemdedir. Din, doğa, kültür ve insan arasındaki ilişkilerin sabitlenmesi için, İslâmî yaratılış hikâyesi (fıtrat) temel referansları sağlar. Referanslar ideal koşulları ele verirken tevhidî dönüşümü varsayar. Yaratılış hikâyesi, cennetten düşmüş ve bozuk bir dünya düzeni yaratmış insan için, hayatın dönüştürülmesi gerektiğini anlatır fakat "İslâmiyet'te dikkat toplumun dönüşümüne değil, yeniden sağlığına kavuşturulmasına yoğunlaşmıştır" (Delaney, 2001: 38). Toplumun sağlığına kavuşması, *Kur'an*'da ve hadislerde sözü edilen ideal ölçütlere yönelmekle mümkün olabilecektir. Bu yaklaşım, ideal ölçütlere yönelmeyen toplumsal hayatı, "bozulma" addeder. "Sağlığına" kavuşmuş ideal düzen, kendi sınırlarını oturtmuş, hijyeni esas alan bir düzendir tabii.

İnsanın ve dünyanın bir düzen içinde yaratıldığı düşüncesi cinsler, türler, canlılar ve cansızlar arasında "bütünlük" sağlayacak hiyerarşilerin kurulmasını gerektirir. Yaratılış hikâyesi, sosyal bilimlerin din ve biyolojiyi birbirinden ayıran işleyişinin de ötesine geçer: "Biyolojik yeniden üretimin cinsellik ve biyoloji ile, yani doğal sayılan olgularla ilgili olduğu düşünü-

lür. Dinse sıradan yaşamdan ayrıdır, kutsal ve doğaüstü şeylerle, ruhsal olanla ilgilidir" (Delaney, 2001: 18). Bu ayrımlar toplumsal hayatın biyolojik üretiminde pek geçerli değildir çünkü yaratılışa ilişkin simge ve kuramlarla insanın üremesi arasındaki ilişki, doğru cinselliğin kurallarını koymaktan fazlasına işaret eder: "[Yaratılış hikâyesi] yaşamın nasıl ortaya çıktığı, nelerden oluştuğu, kimin ya da neyin yaşamı ortaya çıkardığı, erkek ve kadının ne olduğu ve kişilerin birbirleriyle ve kendilerinin dışındaki dünyayla ve kainatla nasıl ilişki" kurduğunu belirlemeye yöneliktir (Delaney, 2001: 18).

İnsanın doğası olarak "fıtrat," İslâmî tevhid anlayışına uygun olarak ete kemiğe bürünmüştür. İslâmiyet'te insanlar ve diğer tüm canlılar, Allah'ın yüceliğini kanıtlamak üzere yaratılmışlardır. Yaratılış hikâyesinin en önemli kısmı, Âdem ve Havva'nın yaratılışı, cennetten kovulmaları ve ceza olarak yeryüzüne gönderilmeleridir. *Kur'an*'da insanın topraktan yaratıldığı iddia edilir. İnsanı evrene, evreni ise Allah'ın iradesine bağlayan zincirleme ve kutsal bir birlik söz konusudur bu yaratılış söyleminde. Mü'minun suresi 12.-14. ayetlerinde şöyle geçiyor (*Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*: 343):

> Yemin olsun ki biz insanı, çamurdan süzülüp çıkarılmış bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir karargâhta (rahimde) nutfe (sperma) yaptık. Sonra nutfeden bir alaka (kan pıhtısı) yarattık, derken o alakadan bir mudga (et parçası) yarattık, derken o mudgadan birtakım kemik yarattık, derken o kemiklere et giydirdik. Sonra onu başka bir yaratma ile teşekkül ettirdik. Şekil verenlerin en güzeli olan Allah'ın şanı ne kadar yücedir.

Yaratılış hikâyesi ölümden sonra dirilme bahsinde, bu kez Hacc suresi 5. ayette tekrar eder (*Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*: 333):

> Ey insanlar, eğer öldükten sonra dirilmekten şüphede iseniz, şu muhakkak ki, biz sizi topraktan, sonra meniden, sonra alakadan (döllenmiş yumurtadan), sonra da şekli belirsiz bir lok-

ma etten yarattık ki, size kudretimizi anlatalım diye. Ve dilediğimizi de belli bir süreye kadar rahimlerde bulunduruyoruz da sonra sizi bir bebek olarak çıkarıyoruz. Sonra da olgunluk çağına gelmeniz için bırakıyoruz. Bununla beraber, içinizden kiminiz öldürülüyor, kiminiz de ömrün en kötü devresine ulaştırılıyor ki, önceki bilgisinden sonra hiçbir şey bilmez olsun. Yeri kuru ve ölü bir halde görürsün. Ama biz onun üzerine suyu indirdiğimiz zaman harekete geçer, kabarır ve her güzel çiftten bitkiler bitirir.

Yaratılış hikâyesinin ve "fıtrat"ın İslâm'da nasıl bir manası olduğunu kavrayabilmek için Âdem ve Havva öyküsüne bakmak gerek.

Çift halinde yaratılış: Âdem ve Havva

Hıristiyanlıkta kadın cinselliği, cennetten düşüş ve günahkârlık arasında kurulan, önünde sonunda Havva'da cisimleşen ilişki, *Kur'an*'ın yaratılış hikâyesinde farklı anlatılır (Fidan, 2006; Şefkatli Tuksal, 2006; Wedud-Muhsin, 2005). *Kur'an*'da cennetten kovulma hususunda günahkâr olan ve cennetten kovulmaya neden olan özne Havva değil, şeytandır. Marcus, cennetten kovulmanın sorumluluğunun şeytana verilmesinin, Havva'nın daha pozitif bir kadınlık durumuyla, çoğunlukla da anne olarak anlamlandırılmasına vesile olduğunu belirtir, *Kur'an* ve *Kur'an* temelli yorum geleneklerinde (1992: 129). Keza *Kur'an*'da Âdem ismi zikredilmekle birlikte Havva ismi "Âdem'in eşi ibaresiyle" geçer yalnızca (Fidan, 2006: 41). *Kitab-ı Mukaddes*'te Âdem'in kaburgasından yaratılan kadına "Havva" adı verilmiştir. Kıssanın Âdem ve Havva kıssası olarak bilinmesinden ötürü Havva adı yaygınlık kazanmıştır. Ancak *Kur'an*'da geçen "Âdem" kelimesinin ilk insanın özel ismi mi olduğu yoksa insan türünün genel adı mı olduğu meselesi İslâmî bilginler arasında hâlâ tartışma konusudur (Fidan, 2006: 41). *Kitab-ı Mukaddes*'te Âdem ve Havva'nın yaratılışı ve cennetten kovulmaları şöyle anlatılır:

> Rab Allah yerin toprağından adamı [Âdem] yapar ve ona hayat nefesini üfler. Aden'de bir bahçe içine koyar onu. Adama bahçenin her ağacından dilediği gibi yemesini ve fakat "iyilik ve kötülüğü bilme ağacından" yememesini emreder, çünkü onu yemesi halinde ölecektir... Rab Allah "adamın yalnız olması iyi değildir, kendisine uygun bir yardımcı yapacağım," der ve topraktan kır hayvanları ve kuşları yapıp adamdan onlara ad koymasını ister; adam adlarını ne koyarsa o olur. Adam canlılara ad koyar ve fakat kendisine uygun bir yardımcı bulamaz. Rab Allah adamın üzerine derin bir uyku getirir ve uyuduğunda kaburga kemiklerinden birini alarak yerini etle kaplar. Bu kaburga kemiğinden bir kadın yapar ve onu adama getirir. Adam, "şimdi bu benim kemiklerimden kemik ve etimden ettir, buna nisa denilecek, çünkü o insandan alındı," der. Derken yasak edilen ağacın meyvesini kadın önce kendi koparır ve kocasına da verir. İkisinin de gözü açılır ve çıplak olduklarını görürler. Rab Allah adama seslenir, neredesin? "Senin sesini bahçede işittim ve korktum, çünkü çıplaktım ve gizlendim." Rab: "Çıplak olduğunu sana kim bildirdi? Ondan yeme diye emrettiğim ağaçtan yedin mi," diye sorar. "Yanıma verdiğin kadın o ağaçtan bana verdi ve yedim" diye cevap verir (Fidan, 2006).

Fidan *Kur'an*'da farklı sure ve ayetlerde bu kıssanın bazı noktalarının değişik şekillerde aktarıldığını belirtir. Araf suresi 7/19-25, Bakara suresi 2/30, Taha suresi 20/115-123'te Âdem ve eşinin hikâyesi anlatılır. Bakara ve Taha surelerindeki anlatımda tövbe eden ve tövbesi kabul edilen kişi Âdem'dir (Bakara 2/3, Taha 20/122). Araf suresinde Âdem ve eşi birlikte tövbe ederler. Bakara ve Araf surelerinde şeytanın, Âdem ve eşine vesvese vererek onları kandırdığı anlatılır. Taha suresinde ise şeytanın sadece Âdem'e fısıldadığı üzerinde durulur. Araf suresi 19.-25. ayetleri şöyledir:

> Ey Âdem sen ve eşin cennette durun, dilediğiniz yerden yiyin, fakat şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz. Derken şeytan çirkin yerlerini kendilerine göstermek için onlara fısıldadı: "Rabbiniz başka bir sebepten dolayı değil, sırf

ikiniz de birer melek ya da ebedi kalıcılardan olursunuz diye sizi şu ağaçtan men etti," dedi. Ve onlara "elbette ben size öğüt verenlerdenim," diye de yemin etti. Böylece onları aldatarak aşağı sarkıttı. Ağacın meyvesini tadınca çirkin yerleri kendilerine göründü ve cennet yapraklarını üst üste yamayıp üzerilerine örtmeye başladılar. Rab'leri onlara seslendi: "Ben sizi o ağaçtan men etmedim mi ve şeytan size apaçık düşmandır demedim mi?" Dediler: "Rabbimiz, biz kendimize zulmettik, eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan, muhakkak ziyana uğrayanlardan oluruz!" Allah buyurdu: "Birbirinize düşman olarak inin, sizin yeryüzünde bir süreye kadar kalıp geçinmeniz lazımdır. Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve yine oradan (dirilip) çıkacaksınız!" dedi (Aktaran Fidan, 2006: 43).

Âdem ve Havva'nın *Kur'an*'da anlatılan hikâyesinde, Hıristiyanlıktan farklı olarak Havva şeytanlaştırılmamış, Âdem'le birlikte cezalandırılmıştır. Kadın cinselliğinin günahkârlık olarak görülmemesine vesile olmuş olabilir bu anlatım (Mernissi, 2003). Mernissi'ye göre, İslâm toplumlarında cinselliğin daha pozitif bir şekilde, kadın arzusunun da etken olduğu bir güdü olarak ele alınmasında yaratılış hikâyesinin etkisi vardır. Ne var ki, ataerkil ilişkilerde kadın arzusunun etkinliği, kadının egemenlik altında tutulmasını meşrulaştıran bir dile kolaylıkla dönüştürülebilir. Nitekim İslâm'da üreme odaklı, dişilik ve erillik özellikleri kesinleştirilmiş bir çift olma hali söz konusudur. Öte yandan, kadının yaratılışının erkeğin kaburgasından olması, simgesel yaratma eyleminin, yani "ad koyma"nın ötesine geçerek ana-çocuk arasındaki biricik insan ilişkisini tersine çevirmekte ve erkek, kadının anası olarak belirmektedir (Berktay, 1996: 54).

Doğru cinselliğin unsurları

Cinsel içgüdünün İslâmiyet'te onaylanması, belli koşullar altında kadın arzusunun da onaylandığına karşılık gelir. Kadın arzusunun etkinliği ve doyurulamazlığı, erkeğin yükümlülüğü-

nü ve kadın korkusunu arttıran faktörler arasındadır. Kadının iblisçe bir baştan çıkarmayla erkekleri günaha sürüklediği durumlar çok fazla kıssada işlenmiştir (Gazali, 1981).

Bir kadının iffetini korumak için cinsel tatmini gereklidir. Fakat bunu yerine getirmek erkek açısından zordur.[1] Yoğun ve erotize edilmiş olarak tanımlanan cinsel ilişkinin doğru biçimde kurulması, bazı durumlarda kadın cinselliğinin daha doymak bilmez ve baştan çıkarıcı bulunarak kısmen kriminalize edilmesiyle sağlanabilir.[2] Buna Yusuf ve Zülayha kıssası ile Süleyman Peygamber kıssası örnek verilebilir. Güzel ve soylu bir kadın tarafından zinaya davet edilir Yusuf. Baştan çıkarıcı bir halk kadının davetkâr tutumları Süleyman tarafından reddedilir:

> Rivayet ediliyor ki, Yaşar'ın oğlu Süleyman yüz bakımından insan güzeliydi. Bir kadın onun huzuruna girdi ve kendisini nefsine davet etti. Evinden çıkıp kaçtı ve kadını içeride bıraktı. Süleyman diyor ki o gece rüyamda Yusuf (aleyhisselam)'ı gördüm. Sanki ben ona "Sen Yusuf musun?" diye soruyordum. O da: Evet ben o Yusuf'um ki, Zeliha'ya niyetlendim. Sen de o Süleyman'sın ki seni davet eden kadına karşı kast eylemedin. Hazret-i Yusuf bu sözüyle Cenab-ı Hakk'ın Yusuf suresi 24. ayetine işaret etmiştir: "Kadın gerçekten ona niyetlenmiş ve o da kadına niyetlenmişti. Eğer Yusuf rabbinin burhanını (ilahi ihtar) görmemiş olsaydı, olacak olan olurdu!" (Gazali, 1981: 252).

---

1 "Cinslerin boşalma biçimlerinin farklı olması, her halükârda erkeğin kadından daha çabuk gelmesi bir düşmanlık nedenidir. Kadının boşalma süreci çok daha uzundur. Bu süreç boyunca cinsel arzusu artan kadından o doruğa ulaşmadan çekilmek, ona eziyet etmek demektir" (Gazali'den aktaran, Mernissi, 1995: 65).

2 Kadının cinsel arzusu olumlanmıştır. Fakat bu kabul, çokeşliliğin meşrulaştırılmasına da kapı aralar. Kadının ayın bütün günlerinde cinsel ilişki kurabilecek uygunlukta bulunmaması, gebeliğin uzun sürmesi gibi durumlar ileri sürülerek, kadın cinselliği erkek cinselliğine göre eksik bulunur: "Her durumda ailenin cinsel organizasyonunda dikkati çeken en önemli özellik, kadının tek başına kocasını tatmin edemeyen ve cinselliğine güvenilmeyen (fitne) bir varlık olarak aşağılanmasıdır (Saraçgil, 2005: 63).

Kadının cinsel arzusu, şeytanlıkla da bağlantılı kılınmıştır. Erkekleri ayartan şehevi kadınların reddedilmesi hususunda peygamberlerin kıssalarına müracaat edilir. Süleyman'ın başından şöyle bir hikâye geçer:

> [Süleyman] Medine'den hacca gitmek üzere yola çıktı. Beraberinde bir arkadaşı vardı. Konakladılar. Süleyman'ın arkadaşı kalktı ve bir şeyler satın almak için pazara gitti. Süleyman ise çadırda oturdu. Hazret insan güzeli idi. Dağın başındaki göçebe bir kadın Süleyman'ı gördü. Çadırının önünde durdu. Yüzü peçeli, elleri eldivenliydi. Yüzünden peçeyi kaldırdı. Sanki on dörtlük bir ay parçasıydı. Süleyman'a dedi ki, "Beni rahata kavuştur!" Süleyman zannetti ki kadın yemek istiyor. Kadın: "Hayır! Ben bunu istemiyorum. Ben ancak kişiden ailesine olanı istiyorum!" Süleyman, kadına: "Seni iblis bana göndermiştir böyle süsleyerek," dedi. Sonra başını dizlerinin arasında bükerek hüngür hüngür ağladı. Süleyman'ın arkadaşı pazardan geldi. Süleyman'ın iki gözünün ağlamaktan şiştiğini ve sesinin kısıldığını gördü ve sordu. Süleyman'dan hadiseyi öğreninceye kadar ısrar etti. Bu sefer arkadaşı sofrayı yere bırakıp şiddetli bir şekilde ağlamaya devam etti. Süleyman sordu: "Peki sen niçin ağlıyorsun? Arkadaşı: Ben ağlamaya daha müstehakım. Çünkü ben korkuyorum ki, eğer senin yerinde olsaydım o kadına karşı belki de sabredemezdim." Bu sefer iki arkadaş birlikte ağlamaya devam ettiler (Gazali, 1981: 251).

Batı kültüründeki cinsel eşitsizlik kadının biyolojik olarak aşağı olduğu inancından kaynaklanır. İslâmiyet'te bu inanca rastlanmaz; tam aksine tüm sistem kadının güçlü ve tehlikeli olduğu varsayımına dayanır. Cinsel kurumlar (çokeşlilik, boşanma, cinsel ayrım vb) kadının gücünü baskı altına alma stratejileri olarak iş görür (Mernissi, 1995: 44). Kadının cinselliğinden ötürü bir tehlike olarak görülmesi "örtünme"nin de gerekçeleri arasındadır, "örtü" cinsiyetler arası kesin ayrımları vurgular (Ahmed, 1992: 35).

Âdem ve Havva kıssasında cinselliğin ve çıplaklığın yarattığı utanç iki cins tarafından paylaşılmıştır. Fakat kadının zaman-

la biyolojikleştirilmesi cinselliği ve utancı sadece kadın bedenine ait kılmıştır. Öte yandan, Âdem ve Havva kıssası uyarınca, kadın ve cinsiyet konusunda neyin sadece İslâmiyet'e özgü olduğunu ortaya koyabilmek karmaşık bir sorundur (Ahmed, 1992: 5). Mezopotamya, Bizans ve Hıristiyanlığın başlangıç dönemlerinde, tıpkı dişilik ve erkeklik kategorilerinde olduğu gibi "örtünme" konusunda da benzer özellikler sergilenmiştir. Bununla birlikte, Aristo'nun dişiliğe ilişkin fikirleri sadece Avrupa medeniyetinde değil, Arap topraklarında da etkili olmuştur: Aristo'nun kadın bedenlerini eksik, kusurlu; dişil varoluşuysa "eksik-yetersiz erkeklik olarak" görmesi, "bilimsel bir objektiflikle Arap ve Avrupa uygarlıkları tarafından kabul edilmiştir" (Ahmed, 1992: 28-9). Aristo'ya göre, erkek spermi embriyonun aklını ve ruhunu ve dölün aktif prensibini oluştururken; dişi spermiyse sadece hamilelik için mekân ve malzeme sağlamaktadır (Edis, 2005).

12. yüzyılda yaşamış Gazali'nin kadınlar hakkındaki düşünceleri Augustine'e yakındır (Ahmed, 1992: 68). Edis Aristocu tıp bilgisiyle İslâm'ın biyolojizminin birbirine çok benzediğine dikkat çeker (2001). Nitekim Gazali dönemin tıp bilgisine uygun olarak, dişi spermini Aristo gibi ikincil görür. Gazali'ye göre, yaratılış aynı zamanda fıtratı da açık eder:

> Her şeyi gücü yeten Allah eşleri yarattı; erkeği, penisi, testisleri ve böbreklerindeki tohumuyla yarattı [Böbreklerin sperm bezi olduklarına inanılırdı – Mernissi]. Bu nedenle testislere damarlar ve kanallar koydu. Kadına tohumu içine alıp saklayan rahim verdi. Kadınları ve erkekleri cinsel istekle doldurdu. Tüm bu gerçekler ve organlar yaratıcılarının iradesinin güzel bir ifadesidir ve akıl bağışlanmış her insana O'nun tasarımının amacını bildirirler. Üstelik Allah, evlenin ve çoğalın diyerek ilahi hedefi bilinir kılan elçisi (bereket ve selamet onunladır) aracılığıyla kendi iradesini açıkça sergiledi. Nasıl olur da insan Allah'ın böylesine sarahatle gösterdiği niyetini ve ortaya koyduğu yaratılış sırrını anlayamaz? Evlenmeyi reddeden kişi tohumunu ekmeyerek onu yok eder ve Allah'ın amacına

hizmet eden bir aracı çöpe atar. (Gazali'den aktaran, Mernissi, 1995: 57)

İslâm'da cinselliğin ve temizlik-ibadet kurallarının detaylandırılması, miras alınan tek tanrılı düşünce geleneğinin ritüellerinden kendini ayırt etmeye yönelik bir refleks olarak değerlendirilir (Mernissi, 1991). Kanonik okuma cinselliğin utancını her iki cinse paylaştırmış görünse ve erkeğin mahrem yerlerinin kapatılmasına dair uyarılar getirse de, kadın bedeninin parçaları değil, bütünü cinselleştirildiği için, kadının bütün bedeni mahremdir ve örtülmesi gerekir. Arapçaya ve İslâmî geleneğe sinen *awra* kelimesinin anlamından da çıkarılabilir bu:

> Awra, erkek egemen Arap kültüründe kadın, cinsellik ve utanç verici kusurlu şeyler arasındaki bağlantıyı kuran referanslardan biridir. Bir gözdeki körlük, lekelenmiş, kusurlu, genital bölge, utanç duyulması ve örtülmesi – gizlenmesi gereken bedenin utanç verici parçaları, kadınların bedenleri, kadınların sesleri vb. vardır awra'nın anlamları arasında (Ahmed, 1992: 116).

Benslama da *awret* kelimesinin kadın, karı (eş), mahrem ve mahrem olan beden parçaları anlamına geldiğine dikkat çeker (2005). *Awret* kelimesi, İslâm geleneğinde cinselliğin utanç, kirlilik gibi anlamlara kavuşmasını kadın bedenin parçaları üzerinden gerçekleştirir. Kadın bedeninin bütünü ve nihayet kadının karşılığı *awret*'tir. İnsanların yaratılışının (fıtratının) çift halinde oluşu, çiftler arasında bulunan sürekli bir cinsel gerilimi doğası gereği kabul eder. Çift yaratılış, iki cinsin varoluşu ve ilişkisi, Hicab'ın zorunlu görülmesine neden olmuştur:

> İster erkek ister kadın olsun, her iki cins sürekli olarak birbirlerine karşı hep ilgi duymuşlardır ve bu ilgi sürekli mevcuttur. Hatta kadın ve erkeğin birbirlerine karşı olan bu ilgi alanları sayılamayacak kadar çoktur. Biri ötekisine karşı sevgi, ilgi ve cinsellik duygularıyla dopdoludur. Allah tarafından her iki cinsin hamuruna, bu cinsellik arzusu zikredilmiştir. Bu istek onlara verilmiştir. Onların ses tonlarında, yürümelerinde,

hareketlerinde, bakışlarında bu cinselliği görmek mümkündür (Mevdudi, 2010: 170).

Fıtrat, çift yaratılış düşüncesinin zorunlu bir sonucu olarak temelde arzudan oluşmuştur. Fıtratın asli özelliği cinselliği ve *eros*'u onaylaması, üremeyle kozmosun yaratılmasını birlikte düşünerek varoluşu tevhidî bir düşünüş biçimine büründürmesidir. İslâm'da cinselliğin reddedilmemesi, hatta yer yer kutsallaştırılması, cinselliğin formlarının disipline edilmesini kolaylaştırmıştır (Droeber, 2006). Cinselliğin kaosa neden olmaması için özellikle kadın bedenleri ve cinsellikleri denetlenmelidir. Denetlenme söz konusu olduğunda kadın arzusu sapkın, kışkırtıcı bulunacak; bu politik teşhis İslâmî metinlere kadınların rasyonalite ve kendini kontrol eksikliğiyle malul olduğu şeklinde yansıyacaktır (Droeber, 2006: 198).

Yakın akrabalık bağı olmayan kadın ve erkek arasındaki ilişkilerin kurallara tabi olması gerekir. Nur suresinde, her iki cinsin de namahremden kaçınması konusunda emir verilmişse de, cinsler arasındaki iffetin sağlanması için asıl sorumluluk kadına aittir. İslâmiyet'in ahlaki dünya görüşü, meşru olmayan cinsel ilişkileri toplumsal bir kargaşa ve fitne nedeni olarak, nihayet ahlaki dejenerasyonun işaretleri olarak görür (Mahmood, 2005: 110).[3] Kadın bedeninin fitne ve toplumsal kargaşa kaynağı olarak görülmesi, toplumsal ve ahlaki temizliğin sınırlarının kadın bedenine çizilmesine neden olmuş; ahlaki söylemler, bedeninin hareketliliğinin kontrol edilmesini meşrulaştıran

3 Mahmood Mısırlı kadınların İslâmileşme sürecinin geleneksel okullardan farklı olarak gündelik politikalar üzerinden ve camilerde kadın hocalarla sağlanan bir pedagojik eğitimin sonucunda gerçekleştiğini gösterdiği çalışmasında, iki farklı toplumsal sınıfın semtlerinde yer alan camilerin kadın hocalarının fetvalarını izler. Eğitim ve iş hayatının seküler düzenlemeleri sonucunda uygun edep ve tesettür koşullarının nasıl sağlanacağına ilişkin kadınların ayrıntılı sorularına karşılık; hocalar ortak bir şekilde, *Kur'an*'ın özellikle akraba erkeklerle bir araya gelinmemesi, gelindiği takdirde bakışların kaçırılması yönündeki benzer ayetlerine gönderme yaparlar. Ancak özellikle genç dindar kadınların böyle davranılmadığı takdirde komik duruma düşüleceği, akraba olmasa dahi bazı erkeklerin –özellikle seküler eğitim kurumlarındaki öğretmenlerin– gerçekten ahlaklı olabileceğine ilişkin fikirleri olduğunu söylediklerinde hocalar bu yorumları yumuşak, eğitici bir üslupla analiz ederek ve Asr-ı Saadet döneminden örnekler vererek redderler (2005).

ataerkil bir tertibatı meşrulaştırmıştır. Çift halinde yaratılmışlık ve cinsel arzunun kabulü, İslâmî kozmos düzeninin değişmeyen özüdür. Ahmed'e göre, "Kadın düşmanlığı ile kadının biyolojikleştirilmesi arasında bir bağ vardır" (1992: 35). Kadının biyolojik kabullerden ötürü aşağı, eksik ve sadece üreme kapasitesiyle bağlantılı olarak değerlendirilmesi, kadının zaten cezalandırılmış olduğu, cezalandırılmış bir fıtratla şeytana yakın bir varlık olduğu düşüncesinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Kadın tekinsiz cinsel varoluşu nedeniyle erkeğin rasyonalitesi için sürekli bir tehdittir.

Wedud-Muhsin ise, *Kur'an*'ın cinsler arasında biyolojik farkı ortaya koyduğunu ancak bu farkın kadınları aşağıda tutan bir içerik barındırmadığını, kadınları aşağıda gören *Kur'an* yorumlarının kültürel ve tarihsel olduğunu belirtir. Wedud biyolojiyi saf ve doğal bir öz olarak görür. Wedud açıkça belirtmese de, cinsiyetle toplumsal cinsiyet arasındaki (*gender*) farkı ortaya koyar. Üstelik kadının *Kur'an*'da belirtilen biyolojik üreme kapasitesinin, kadına geleneksel yaklaşımın yüklediği hiçbir sorumluluğu gerektirmediğini iddia eder. İslâm'ın yeniden yorumlanmasını için *Kur'an*'ın hermenötik okumasına girişir:

> Erillik (*masculinity*) ve dişillik (*femininity*), erkek ve dişi şahısların ne ezeli fıtratına işlenmiş, yaratılmış özelliklerdir, ne de *Kur'an*'ın bahsettiği veya ima ettiği kavramlardır. Erillik ve dişillik, her cinsiyetin nasıl bir fonksiyon icra edeceğinin kültürel olarak belirlenmesi esasına bağlı olarak tanımlanan özelliklerdir (...) *Kur'an* çocuk doğurma fonksiyonu ile dişiler arasında apaçık bir bağlantı olduğunu ifade eder, fakat çocuk bakımı ve büyütülmesi ile ilgili tüm diğer işler –eğer *Kur'an*'da böyle bir atıf yer alıyorsa– kesinlikle sadece dişilere özgü özellikler olarak tanımlanmaz. O halde *Kur'an*'da yer aldığı şekliyle annelik, sadece biyolojik bir anneliktir, yoksa anneliğin psikolojik ve kültürel algılanışı değil" (Wedud-Muhsin 2005: 47).

İslâmiyet cinselliği ancak denetim altına alınmış bir arzu düzeni kapsamında kabul eder. Kız çocuklarının öldürüldüğü, cinsel ilişkiler üzerindeki düzenlemenin kısıtlı olduğu ve ge-

lişigüzel cinsel ilişkilerin yaşandığı bir "fuhuş" dönemi olarak kodlanan *Cahiliye* dönemi, İslâm'ın arzu düzenini ayrıntılı olarak denetleyebilmesinin yolunu açmıştır. Mernissi'ye göre, Cahiliye döneminde cinsellik pratikleri karışık, gevşek ve denetimsizken İslâmiyet'e geçişle cinsellik kurallara bağımlı kılınmış, suç ilan edilen zina kanun dışı sayılmıştır ama "İslâm yalnızca kadın cinselliğini uygarlaştır[mış], erkek cinselliği çokeşlilik nedeniyle karışıklığını, boşama nedeniyle de gevşekliğini sürdürmeye" devam etmiştir (1995: 78). Bu açıdan bakıldığında, Mernissi'ye göre, Cahiliye döneminden İslâmiyet'e geçiş, kadın cinselliğinin düzenlenerek erkek cinselliğinin özgürlüğü lehine disiplin altına alınmasıdır.

Cinslerin tamamlayıcılığı

Modern ataerkil toplum düzeneği içinde cinsiyetlerin birbirine karşıt özelliklerle kurulması "tamamlayıcılık"ı güçlendirir. Tamamlayıcılık, üreme odaklı heteroseksüel bir ilişki kurar ve bunu meşrulaştırır. Üstelik kadın ve erkeğin tamamlayıcılığı dinsel kozmolojinin garantisi altındadır. Bu itibarla, Bouhdiba İslâmiyet'in cinsiyet rejimini analiz ederken, kadın ve erkek arasında gerçekleşen her cinsel ilişkinin ve doğumun, dünyanın yaratılışını tekrarlamak suretiyle kozmik bir düzenin yeniden gerçekleşmesi olduğunu belirtir: "Çelişkilerin birliği aynı zamanda yaşamın kaynağıdır ve cinsel aşk, Tanrı'nın yaratmasının bir taklididir" (Bouhdiba, 1985). Bouhdiba büyük bilgin Raghib Basha'nın embriyonun yaratılışına ilişkin bilgisini aktarır:

> Rahime konan sperm öncelikle küçük bir beyaz yuvarlakken, altı gün sonra bu yuvarlağın içinde bir benek kan görünür. Bu kan lekesi ruhların birbirine kaynaşmasıdır (*multaqa al arwah*). Yaratılış sona erdiğinde kalp oluşur. İki benek kan görünür ardından. Önce görünen beyinken sonra görünen benekse karaciğerdir. Bu üç benek kan mükemmel bir şekilde gelişecektir. Bu süreç üç gün daha alır (...) On beşinci günde

> kan bütün yumurtayı istila eder. Böylece kan pıhtılaşarak bir kaşık büyüklüğündeki eti meydana getirir (...) Tanrı'nın vahyi şudur: Her biriniz annenizin karnında kırk gün kaldınız, önce *nutfa* sonra *alaqa* ve sonra da *mudhgha* olarak. Allah sonra ona ruhunu üflemesi için bir melek yolladı. Sonra melek onun kaderine, ölüm tarihine, eylem biçimine ve ölüm biçimine karar verecek dört kelime bildirir (Bouhdiba, 1985: 9).

Embriyonun oluşması ile dünyanın yaratılması arasındaki motiflerde geçişlilik vardır. İslâmiyet'te evliliğin bir kurum olarak anlamı, yaşamın esas ideali olarak insan çiftinin uyumunu tanımasıdır. Cinslerin tamamlayıcılığı nikâhla mümkündür. Evrenin yaratılışıyla üreme arasındaki ilişki nikâhla sağlanabilir. Allah'ın kabulüne vesile olan insan varoluşunun mükemmelliği yaratılış mucizesinin de yenilenmesidir: "Erkek kendi başına eksik bir varlık olduğu gibi kadın da öyledir. Sadece kanuni nikâh yoluyla buluşmaları mümkün olduğunda [bu birlik] yaratıcıdır, çünkü nikâh cinslerin tamamlayıcılığı üzerine temellenir" (Bouhdiba, 1985: 91).

Bununla birlikte nikâh sadece cinsel ilişkiyi ima etmez, aynı zamanda kadınla erkeğin kötülüğe ve düzensizliğe yol açabilecek arzulardan arınma ritüelidir. Arzu toplumun ve Tanrı'nın bilgisi dahilindedir bundan böyle. Marcus nikâhı manevi ve bedensel temizlik ritüelleri kapsamında değerlendirir (1992). Nikâh aynı zamanda salt metafizik bir anlamdan ziyade cinsler arasındaki hiyerarşiyi cinsiyet rolleri olarak ifadelendiren, bu sayede cinsel anarşiyi reddeden bir düzenektir (Bouhdiba, 1985: 98). "Evlilik imanın yarısıdır," hadisinin anlamı da burada açığa çıkar.

İster Âdem'in kaburga kemiğinden isterse *Kur'an*'da geçtiği üzere çamurdan yaratılmış olsun, kadın her halükârda erkekten sonra ve erkeği tamamlamak üzere yaratılmıştır. Bouhdiba'nın yaptığı gibi bu durum dişil bir olumlama olarak da okunabilir: Erkek ancak bir kadınla tamamlanabilir; aşkınlığa, "bir"liğe bir kadının varlığı sayesinde ulaşabilir. Doğanın diğer ikiliklerinde olduğu gibi insan çiftinin oluşturduğu ikilikte de

değerlerin dönüşümünü sağlayan başlıca ilke, Bouhdiba'ya göre *eros*'tur: "Bütün evreni yöneten *eros*'tur" (Bouhdiba, 1985: 12). Bouhdiba'nın İslâmiyet'in cinsiyet düzenine ilişkin yaptığı yorumlar ataerkil gelenekleri dışarıda bırakır ve özgürlük bahsinde aşırıya kaçabilir (Berktay, 1996). Çünkü doğum evrenin yaratılışını tekrar eden bir eylemse, bu durumda *eros* ancak heteronormatif bir arzu düzeni içinde kendine meşru bir yer bulabilmektedir.

Türk İslâmcılığında yaratılışçılık ve hidayet romanları

"İslâmcı ideoloji," genel anlamıyla "din" olarak adlandırılan kavrama istinaden anlaşılabilecek bir görüngü değildir. Daha ziyade hem teolojiden hem de bilimcilik ve popülizmden oluşan karma bir aşıdır: "Karma bir mit olarak İslâmcı ideoloji, ancak dinin parçalanması sürecine tanık olan toplumlarda mümkündür" (Benslama, 2005: 74-77).

İslâmcılığın teoloji, bilimcilik ve popülizmden oluşan üç boyutlu gelişimi; yaratılışçılık ekolünün Türkiye'de ortaya çıkışı ve gelişme koşulları incelendiğinde daha belirgin hatlarıyla anlaşılabilir. Yaratılışçılık ekolüne (Amerika'dan sonra) Müslüman halklara sahip ülkeler arasında ilk kez Türkiye'de ilgi gösterilmiş; bilim ve din arasındaki gerilimde "fıtrat" tartışması öne çıkmış, yaratılış düşüncesi sistematik bir kuram haline gelmiştir (Riexinger, tarihsiz; Atay, 2004; Edis, 2009). Bu ilginin 1970'lerde başlaması tesadüf değildir. Her ne kadar özellikle Darwin'in *Türlerin Kökeni* (1859) adlı eserinden sonra İslâm dünyasında birtakım evrimcilik karşıtı düşünceler[4] öne çıkmış olsa da, bu karşı çıkışların yaratılışçılık olarak kuramsallaşması için 1970'leri beklemek gerekecektir.

1990'lı yıllarsa *kuram*sallaşmanın elektronik araçlar kullanılarak *kurum*sallaşma çabasına girdiği ikinci ve daha önemli bir evredir. Her ne kadar kendisi geleneksel İslâmcı çevrelerde dikka-

4 Husseyin Al-Jisr'in *Risala al-hamidiyya* (1888) kitabı, evrimciliğin İslâmcı bakış açısından reddedildiği ilk yayındır (Riexinger).

te alınmasa da, Harun Yahya (Adnan Oktar) tarafından yazılmış ve ücretsiz olarak dağıtılan broşürler, atlaslar ve web siteleri evrimcilik karşıtı dili ve yaratılışçılığı sürekli gündemde tutmuştur. Kentleşme ve modernleşmenin insanı dönüştürme kudreti karşısında Müslümanlar için otantik bir benlik arayışının yaratılmasının aciliyeti fıtrat tartışmalarını da diri tutmuş, sosyo-biyolojik açıklamaların yenilenmesi "yaratılışçılık" düşüncesinin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede yaratılışçılık:

> (...) yaşamın doğal yasalarla kendi kendini açıklayabileceğine ilişkin seküler kabulünü reddetmekte, atomdan galaksiye bütün yaratılışın ilahi bir rehberlik ve plan dahilinde kazaya yer bırakmayacak şekilde oluştuğunu iddia etmektedir. Böylelikle gündelik hayatın ayrıntılarında ilahi düzenin ve ahlakın işaretleri okunabilecektir" (Edis, 2009: 887).

Yaratılışçılık doğa, insan ve diğer canlılar arasında hiyerarşik olarak yapılandırılmış[5] "yaratılmış bir düzen" anlayışına dayanır. Canlıların kutsal-yaratılmış düzen içindeki yeri ve işlevi bellidir. İnsanın yerini ve işlevini sorgulaması, değiştirmesi, aynı zamanda ahlaki bir bütünlük sunan organik bütünlüğün yıkımına neden olabilir. Organizmacı toplum anlayışını andıran yaratılışçılık ekolü, geleneksel toplumsal rollerin kutsal bir değişmezlik içinde yeniden üretilmesini sağlar. Bu durumda "fıtrat," Türk İslâmcıları için "dişil" ve "eril" varoluşu somut İslâmî sorumluluklar ve görevlere bağlamak açısından da elverişli muhafazakâr bir aparat rolü görür.

1970'ler İslâmcı ideolojinin salt Türkiye'de değil, bütün Ortadoğu'da yükselişe geçtiği yıllardır. Türkiye'de 1960'lardan sonra dergi çevrelerinde ve özellikle cemaat örgütlenmelerin-

5 İslâm geleneğine göre doğa hiyerarşik bir şekilde düzenlenir, hayvanlar ve bitkiler yaratılış olarak aşağıdadır ve insana hizmet etsin diye yaratılmışlardır (Edis, 2009). Dönemin Devlet Bakanı Hasan Aksay'ın (MSP) Darwin'in kuramına karşı çıkarak "bu milletin evlatları maymundan gelme olduğunu kabul edemez. Allaha şükür bu sebeple kitapları değiştiriyoruz" şeklinde verdiği demeç bu minvalde anlaşılabilir (Atay, 2004: 137). İnsanın maymundan geldiğini söylemek sadece değişmez doğaya karşı geldiği için değil, insanı maymun seviyesine *indirdiği* için de kabul edilemezdir.

de kendini gösteren İslâmcılık, 1970'lerde parlamentoya Milli Nizam Partisi, daha sonra da Milli Selamet Partisi adlarıyla girecek ve koalisyon hükümetlerinde yer alacaktır. 1970'li yıllardaki koalisyon hükümetlerinde Eğitim Bakanlığı İslâmcı kanada bırakılmış, evrimcilik karşıtı dil bu dönemde inşa edilmeye başlamıştır. Amerikan Ortodoks Yaratılışçılık Enstitüsü'ne müracaat edilmiş, Hıristiyanlığa referans vermeyen yaratılışa ilişkin araştırmalar hakkında bilgi istenmiştir (Rixenger ve Atay). 1983'te Devlet Planlama Teşkilatı'nın Türk-İslâm sentezini milli kültür politikası olarak benimsemesi, Eğitim Bakanlığı'nın muhafazakâr İslâmcı kanada geçmesi evrimcilik karşıtı pratiklerin güçlenmesine neden olmuştur (Edis, 2009: 890).

Yaratılışçılığın Türkiye'ye transfer edilmesinde, dünyada ve Türkiye'de yükselmekte olan komünizmin de önemli bir etkisi olmuştur (Atay, 2004). Yaratılışçılık, komünistlerin evrimci fikirlerine karşı politik olmadığı iddia edilen bir zeminde politika yapılabilmesini sağlar. Yükselen sol-sosyalist hareketlere karşı İslâmcılığın önemli stratejilerinden biri de, ateistliğin evrimi "inanç" olarak kabul ettiğine yönelik eleştiriler olmuştur. Bununla birlikte, 1970'ler Nurcu cemaatin güçlendiği yıllardır. Fethullah Gülen İzmir'de evrimciliğe karşı pek çok vaaz vermiş; komünizm tehlikesinin yanı sıra, evrim karşıtlığı Kemalizmin modernist anlayışına karşı çıkışa da yakıt temin etmeye başlamıştır (Riexinger).

1970'ler aynı zamanda Türkiye'de hidayet romanlarının üretildiği ve yaygın olarak tüketildiği bir dönemdir (Çayır, 2008; Akçay, 2006). Orta sınıfa ait yüksek öğrenim görmüş kadınların kamusal alana başörtülü olarak çıkma taleplerinin kendini göstermeye başladığı bu dönem, kırdan kentlere göçlerin yaşandığı, Türk modernliğinin sembolik değerlerinin zenginlik, gösterişçi tüketim, sınıfsal yükselme hedefleri olarak yenilendiği bir toplumsal ve kültürel dönüşüm sürecine karşılık gelir (Aktaş, 2006b; Aksoy, 2005).

Bu yıllarda ortaya çıkan hidayet romanlarında genç kızlar ve erkekler, Batı medeniyetinin etkisiyle ahlaksızlığa sürüklenmiş şehvet varlıkları olarak resmedilecektir. Yayımlandığı yıllarda oldu-

ğu gibi şimdi de çok satan hidayet romanlarından olan *Huzur Sokağı*'nda, yazar Şule Yüksel Şenler, Müslüman Bilal'i kızların ahlaksız tekliflerine, kent ve üniversitenin insanı baştan çıkaran yaşamına karşı iffetini korumak için çabalayan genç bir erkek olarak resmeder (1973). Hidayet romanları kentte Müslüman olarak yaşamak için verilen iç ve dış mücadeleleri birleştirerek, İslâmiyet'in bütüncüllük iddiasını yenileme gayreti içine girerler.

İslâmî bilim, "ahlaki bir bilim" olma iddiasından ötürü yaratılışçılığın doğmasına izin veren koşulları zaten bünyesinde barındırıyordu (Edis, 2009). Fıtrat söylemine yaslanarak insanın akılla kavranamayacak aşkın bir düzenin parçası olduğunu söylemenin bir yolu da, modern bilimle dinî *düşüncenin* zıt kutuplar değil, aksine karşılıklı ilişki içinde olduklarını belirtmektir. Bilimin özellikle ahlaki kabulü hidayet romanlarının pedagojik içeriğini güçlendirecektir. Hidayet romanlarının başkahramanları genelde üniversite eğitimi görmüş, ancak tevhidî bilginin özlemini duyan karakterlerdir. *Müslüman Kadının Adı Var* romanında Dilara çocuk doktoru olduktan sonra çocukların sağlığıyla ilgilenmez sadece, çocuklara eğitimi aşan bir (tevhidî) yaşam bilgisi de sunar:

> Bak şimdi sen hasta oldun, neden? Mikrop kapmış boğazın! O mikropları görebiliyor musun? Hayır. Çünkü gözlerimiz mikropları görebilecek şekilde yaratılmamış. Allahu teala da kendini görebileceğimiz şekilde yaratmamış vücudumuzu. Dilara konuşmalarından anlıyordu ki, çocukların içleri boştu. Yalnız vücutlar besleniyor, bedenler giydiriliyor ama bu temiz dünyalar, İslâm'ın o güzel nuruyla beslenemiyordu" (Katırcı, 1988: 165).

Gelenek ve fitrat: Eksik kadın

Türkiye'deki İslâmcılık ideolojisi, Türk modernliğinin ürettiği cinsiyet rollerini tarihe ve toplum yapısına aykırı bulur ve bu rolleri yeniden düzenlemeye soyunur. İslâmcılar cinsiyet rollerinin olumsallık içerisinde değil, Allah'ın yaratımına uyum

içerisinde meydana geldiğini iddia ederler. Önceden belirlenmiş ideal-tevhidî bir düzen teması, hem geleneksel İslâmî dilin hem de dindar kadınların ortak noktasıdır. Ancak geleneksel İslâmî düşüncede erkek ve kadın arasındaki ilişkiler daha sakınımsız ve eklektik bir dille işler:

> Yüce Allah buyuruyor ki erkekler kadınların üzerinde yönetici, koruyup kollayıcı, ailenin amiridirler. Erkeklerin kadınlar üzerinde yönetici olmaları, biri yaratılıştan gelmiş, diğeri de sonradan kazanılmış iki sebebe bağlıdır. Önce Allah yaratılıştan bazı kimseleri diğer bazılarından birtakım özelliklerle üstün kılmıştır. Vücut yapıları bakımından erkekler, kadınlardan daha dayanıklıdırlar. Kadınların yapamayacağı güç işleri erkekler yapabilirler (...) Erkek bazı yönlerden üstün olmakla beraber kadına böbürlenmeye, ona baskı yapmaya hakkı yoktur. Çünkü kadınla erkek, bir vücudun organları gibi birbirinin tamamlayıcısıdırlar. Nitekim yüce Allah'ın "Allah erkekleri kadınlara üstün kıldı" demeyip "Bazı insanları diğer bazılarından üstün kıldı" demesinde bu noktaya işaret vardır. Vücutta baş ne kadar değerli ise kalp de o kadar değerlidir. Erkek baş durumunda ise kadın kalp durumundadır (Ateş, tarihsiz: 36).

Kadınlık ve erkeklik kendi başına varoluşlar olarak değil, organik bir beden olarak aile birliğine/kurumuna bağlıdır. Kadın bir bedenin kalbi, erkek de beyniyse ikisinin de birbirlerinden ayrı varoluşları olmadığı gibi; ancak bir beden içinde belli işlevleri yerine getirmeyi kabul ederek –doğalarına kulak vererek– birarada olabilirler. Beden metaforlarının kullanıldığı her türlü tasvirde olduğu gibi burada da organların fonksiyonlarındaki küçük bir değişim bütün metabolizmanın *hastalanma*sına ve hatta *ölme*sine yol açabilir. Bu organizmacı görüşe göre toplumsal roller de *doğal*laştırılmış olduğu için rollerdeki değişim *bozulma* veya *kirlilik* metaforlarıyla değerlendirilir. Göle'nin 1987 yılında başörtülü öğrenciler konulu araştırmasında, grup tartışması sırasında bir erkeğin, "kadının ev içi görevleri" hakkında sorulan soruya verdiği karşılık şöyledir:

> Kadın analık vasfını gölgeleyebilecek herhangi bir davranış veya tavır içerisine giremez. Çünkü bu bir çevre *kirlenmesi* olayıdır, yani insanın kendi doğal dengesinin dışında bir yabancılaşma olayı, doğaya yabancılaşma olayıdır (Göle, 1991: 115).

İslâmî gelenekte "kadınlık bilinci" veya "kadın hakkı" tartışmalarına rastlanmaz. Türkiyeli dindar kadınlara göre de, İslâmcılıkla feminizm birarada olamaz. Bu görüşün kökeninde, kadınlık ve erkekliğin ancak sosyallik ve (Tanrı'nın iradesi ve gözetimiyle) kurumsallaştırılmış bir cinsel ilişki söz konusu olduğunda ortaya çıkabileceği inancı vardır. Fıtrat, kendi başına bir kadınlık veya erkeklik kimliğinin tartışılmasına izin vermez. Muhafazakâr düşüncenin belirgin özelliği, insanları kurumlar ve rolleri içinde kavraması, bireyleri kendi başlarına kimlikler olarak değil, bir bütünün parçaları olarak görmesidir (Nispet, 2007; Horbour, 1982). Bu bütüncül yapının metaforik karşılığı bedenden başkası değildir.

Beden metaforu sadece geleneksel İslâmcılar tarafından değil, dindar kadınlar tarafından da sahiplenilmiştir. Türkiyeli İslâmcıların yazdığı kitapların pek çoğu *Kadın ve İslâm Ailesi* ilmihalleridir. İlmihaller, kadının eksik ve kusurlu fıtratından ötürü erkeğin kadının üzerine *kavvam* olmasını onaylayan, aile ilişkilerini buna göre düzenleyen kaynaklardır. İlmihallerin tipik özelliği, erkeği kadına hâkim kılan rol ve sorumlulukların neredeyse aynı ayet, hadis ve sünnet örneklerine referansla ele alınmasıdır. Bu ayetlerin en belirgini Nisa suresidir. Nisa suresi'nin 34. ayeti şöyledir:

> Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur. Onun için iyi kadın itaatkârdır. Allah'ın korumasını emrettiğini, kocasının yokluğunda da koruyanlardandır. Geçimsizliğinden endişe ettiğiniz kadınlara gelince: Önce kendilerine öğütte bulunun, sonra yataklarında onları yalnız bırakın, yine dinlemezlerse dövün. İtaat ederlerse onları incitmeye bahane bulmayın. Doğrusu Allah çok yüksek, çok büyüktür. (*Kuran-ı Kerim ve Türkçe Meali*: 85).

İslâmî düşünüşün fıtrat söyleminde, erillik ve dişillik niteliklerini tıbbileştirmek suretiyle cinsleri özcü bir şekilde tanımlayan Aristoteles etkisi vardır. Müslüman erilliğin ve dişilliğin oluşturulmasında, kültürel kodlarla cinsin biyolojik "doğa"sı birbirinden ayrılmaz şekilde sentezlenmiştir. Erkeklerin bıyıklı ve sakallı olması dahi tıpkı eril sperm gibi *doğal* bir işaret sayılmıştır. MacKinnon'un söylediği gibi cinslerin eşitsizliği söz konusu olduğunda biyoloji toplumsal bir anlam kazanmaktadır (2003: 11). Bütün fiziksel belirtiler erkeğin *kavvam*lığını kanıtlamak adınadır:

> Ayeti kerime[6] erkek cinsinin kadın cinsine üstünlüğünü ifade eder. Tek tek her erkeğin her kadından üstün olduğu anlamını taşımaz bu. Nice kadınlar vardır ki bilgide, iş görmede, beden gücünde çok erkekten üstündür fakat tüm cins olarak erkek cinsinin, kadın cinsinden üstün yaratıldığı gerçektir. Hatta erkek işareti taşıyan sperm dahi, kız işareti taşıyan spermden farklıdır. Erkil sperm daha atılgan, başında ışık taşırken, dişil işaretli sperm daha az hareketlidir. Yumurtacık yerinde durur. Sperm gidip onu bulur, onu bulabilmek için de uzun ve tehlikeli yolları aşar; çetin savaşlar verir. Tabiatta genellikle bütün canlıların erkekleri, dişilerinden daha tam, daha üstün yaratılmıştır. Mesela horoz tavuktan, koç koyundan, erkek aslan dişisinden daha güzel ve daha güçlüdür. Erkeğin yüzünde bıyık ve sakal bitmesi de kadına göre bir mükemmeliyet sayılır. Nitekim erkekte köselik bir kusur kabul edilmiştir. İşte çalışmaya daha dayanıklı tedbir ve iradede daha üstün olan erkek, kadını himaye etmekle yükümlü tutulmuştur" (Ateş, tarihsiz: 37).

---

6 Yukarıda alıntılanmış olan Nisa suresi 34. ayetten bahsediliyor. Ateş çeviriyi şöyle yapmış: "İyi kadınlar itaatkâr olup Allah'ın kendilerini korumasına karşılık gizliyi korurlar. Hırçınlık etmesinden korktuğunuz kadınlara öğüt verin, yataklarından ayrılın ve (bunlarla yola gelmezlerse) dövün! Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Çünkü Allah yücedir, büyüktür! Eğer (karı-kocanın) aralarının açılmasından endişe duyarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Bunlar uzlaştırmak isterlerse Allah onların arasını bulur. Çünkü Allah, her şeyi bilendir, haber alandır."(Ateş, 36).

İslâm'da erkeklere tanınan çokeşlilik hakkı, *Kur'an*'da yetimlerle ilgili mesele özelinde düzenlenmiştir (Şefkatli Tuksal, 2006). Ne var ki, çokeşliliğin meşrulaştırılması için de biyolojik izahlarda bulunulmuştur. Çokeşlilik geleneksel İslâmcılara göre, Ortadoğu toplumlarında hep mevcut olmuş (Ateş; Karaman); İslâm bu uygulamayı hukuki hale getirmiştir. Erkeklerden farklı olarak kadınların çokeşliliğine hiçbir tek tanrılı-ilahi dinde izin verilmemiştir. Kadınların çokeşlililiğin hukuki hale gelememesine ilişkin kanıtlar doğadan[7] devşirilir ve biyoloji çocuk temelli oluşan aile birliği üzerinden yorumlanır:

> Buradan hareketle bir hesap yapıldığında şu sonuç çıkacaktır: Belli bir yılda on altı yaşına girmiş bin erkek ve dokuz yaşına girmiş bin kız olsa, kanuni evlenme çağı olan yirmi beş yaşa kadar erkeklerden on nesil, kızlardan ise on beş nesil biyolojik olarak evlenmeye hazır hale gelmiş olacaklardır, bu takdirde biyolojik bûluğ bakımından kızların sayısı –farazi olarak– erkeklerinkinin iki katına da çıkabilecektir; bu vakıa, tabiat eliyle (sünnetullah gereği) bir erkeğe iki kızın hazırlanmasını ifade eder. Kadınların ortalama ölüm yaşları erkeklerinkinden uzundur, buna karşılık erkeklerin de çocuk sahibi olma yaşları kadınlarınkinden daha uzundur (Karaman).

Aile birliğinin temelleri, ataerkil işleyişi içeren tam bir rasyonalite içinde kurulur: "[Kadın birden fazla erkekle evlenirse] çocuğun babası belli olmadığı gibi nesil de bozulur; fakat aynı erkek ne kadar kadınla evlenirse evlesin bütün çocukların babası bellidir ve nesil de bozulmaz" (Ateş, tarihsiz: 52). Ayrıca kadınların tabiatları icabı yaşadıkları ay hali, gebelik, lohusalık, emzirme gibi haller evlilik hayatlarının üçte birinde onları cinsî hayattan uzak tutmakta bu durum da çokeşlilik için gerekçe sunmaktadır (Karaman). Çokeşlilik, tekeşliliği yasal hale getiren ve zinayı yaygınlaştıran Batı modeline karşı daha dürüst bir

7 Ateş'e göre, "Yakın zamanda televizyonda yayınlanan; insana en yakın görülen orangutanlar üzerinde hazırlanmış bir belgeselde, erkek orangutanın aile reisi olduğu yuvada, erkeğin emrinde dört dişi orangutanın bulunduğu ifade ediliyordu ki, bu durum da, şeriatın tanıdığı bu ruhsatın tabiat yasasına uygun olduğunu kanıtlar" (Ateş, 52).

model olarak sunulmuş;[8] erkeklerin paylaşılmasının kadınlar için tercih edilmesi gereken çağdaş bir çözüm olduğu öne sürülmüştür (Murad, tarihsiz: 10; Şenler, tarihsiz).

Dindar kadın yazınında fıtrat dili

Popüler, İslâmî yazın, modernleşmeyle birlikte değişmekte olan cinsiyet rollerini yeniden sabitlemek için; kadınla erkek arasında beden, zihin, davranışlar arasında kesin bir dikotomi olduğu ve bu farkların doğal ve değişmez olduğunu iddia eden, "fıtrat"ı öne çıkaran bir eğilim barındırdır (Edis, 2005) Edis'e göre, İslâmî kaynaklar beden ve cinsiyet arasındaki farkların teorileştirilmesinde bugün dahi Antik Yunan'da üretilen tıp bilgisini kullanmaktadır. Geleneksel cinsiyet rollerinin canlandırılması için Aristocu biyoloji teorisine göndermede bulunan İslâmî "fıtrat" anlayışı, seküler meşrulaştırma süreçleriyle iç içe geçmiş; bu yolla da "fıtrat," *yaratılmış biyoloji* haline gelmiştir.[9] Kadın ve erkek doğalarını temelden birbirlerine karşıt olarak değerlendiren fıtrat söyleminin yaratılması için, sadece Antik dönemin tıp bilgisine yaslanılmaz, aynı zamanda fıtrat söyleminin güçlendirilmesi için modern tıbbın bilgileri de etkin bir şekilde kullanılır.

Doğallaştırılmış ve ikilikler üzerine kurulu cinsiyet rolleriyle biyoloji arasındaki ilişkide, dinsel bir nosyon olarak *fıtrat* arabuluculuk eder. Varoluş fıtratla açıklandığında cinsiyet rolleri salt gelenekle değil, kutsal düzen uyarınca da açıklanmış olur (Edis, 2005; Edis, 2009). Sosyo-biyolojik izahlardan gıdasını alan, kutsal olana referansla ete kemiğe bürünen fıtrat söyleminde her

8 Murad erkeğin çokeşliliğinin meşruluğunu biyolojik ve genetik olarak kanıtlamak için Amerikan popüler kitaplarından faydalandığı gibi, genelgeçer kabullerden de biyolojik bir gerçek olarak faydalanır: "Erkekler biyolojik olarak birden fazla kadından hoşlanacak şekilde yaratılmışlardır ve birtakım genetik müdahaleler olmadıkça bu böyle olmaya devam edecektir."(5)

9 Takma isimli Harun Yahya'nın yaratılışçılık üzerine sanal ortamdaki ilk yayınlarını Türkçe ve Almanca başlatmasının nedeni Avrupa'daki Müslümanların kültürel olarak yozlaşmış olmasıdır. Yayın diline ilişkin politikalar, Batı tehdidine karşı otantik bir Müslüman benliğin yaratılması konusundaki refleksi gösterir. Bkz. Edis, 2005; Edis, 2009; Riexinger.

türlü farklılık yaratılış tarafından belirlenmiş hiyerarşik bir düzeneğin işleyişine tabidir. Bu düzeneğin işleyişini dindar kadın yazarların ürettikleri metinlerinde görmek mümkündür:

> Kadın ve erkek ilişkisi temelde ahlaki bir çerçevede ele alınmalıdır. Semavi bir dinin mensuplarıyız ve biliyoruz ki; semavi dinlerin kadın-erkek münasebetleri hakkında vazettiği bir hakikat vardır. Buna göre insanlar ve tüm varlıklar çiftler halinde yaratılmışlardır. Varlık zinciri hiyerarşik bir özellik arz eder ve bu silsile-i meraibde insan, eşref-i mahlukattır. Yani Yaratıcı'nın yeryüzündeki halifesidir. Bu nedenle tabiat ve tüm yaratılışlar onun emrine verilmiştir. Ama insan bunlar üzerinde mülk sahibi değildir. Her şeyin onun emrine musahhar kılınması, emaneti yüklenmesi nedeniyledir (Şişman, 2006: 13).

Dindar kadın yazınında cinsiyet farkları ve hiyerarşik anlamların birliği, "fıtrat" kavramında cisimleşir. Yıldız Ramazanoğlu'na katıldığı uluslararası bir toplantıda bir soru yöneltilir: "Eşitlik ve rol dağılımı çelişkisi konusunda rahat mısınız, bu konuda bir netlik var mı zihninizde?" Ramazanoğlu soruyu şöyle yanıtlar: "Farklılığa ne dersiniz? Cinsiyete ilişkin rollerimizin öğrenildiği savı pek inandırıcı değil. Bana göre ontolojimizi, fizyolojimizi görmezden gelmek bir çılgınlık, bir fantezidir" (1999: 54). Özellikle eşitlik nosyonuna karşı dikkatli olan dindar kadınlar, erkek ve kadın birlikteliğini karşılıklı ve heteronormativiteyi güçlendirici şekilde, "farklılık" düşüncesiyle ele alırlar.

Farklılık düşüncesi, kadını "eksik" bir konuma sabitleyen geleneksel *kavvam* yorumuna karşın, erkeklerin kadınlar üzerindeki koruyuculuğu ve yöneticiliği düşüncesini iki cinsin birbirini tamamlayıcı özelliklerini öne çıkararak kabul eder. Ne var ki, bu kabulde "farklılıkların ve kimliklerin savunulması eşitlikçi ilkelerden ayrıldığı" için, temelinde insan doğasına ilişkin metafizik düşüncelerin bulunduğu "öz-doğacı tanımların tutucu" etkisine kapı aralanmıştır (Göle, 1991: 137). Dindar yazında farklılık, fıtrat söylemine uygun olarak hem biyolojik hem de sosyal farklılıklara işaret eder: "Sosyal fark, muha-

fazakâr özgürlük ve eşitlik felsefesinin esasıdır" (Nispet, 2007: 110). Cinsi tamamlayıcılık ve fıtrat aterkil toplumsal cinsiyet rollerini normalleştiren muhafazakâr bir düzenek olarak çalışır. Böylelikle yeniden "biyoloji politik olanı rasyonalize eder" (Guillaumin, 1988: 11).

Fıtraten farklı iki cinsin kutsallığa ulaştırılmış birliği, aile ve topluma doğru genişler. Homojen ve değişmez bir yapı olarak kurulmak istenen aile ve toplum, toplumsal rollerin değişmesinden kaynaklı sarsıcı dönüşümlerin etkisinden uzak tutulmaya çalışılır. Ailenin ve toplumun esirgenmesi, yeni toplumsal cinsiyet rollerini fıtrat açısından değerlendirmekle mümkündür. Cinsiyet rollerini de dalgalandıran toplumsal değişimlerin norm olarak kabulü fıtratın ikilikleri meşrulaştıran süzgecinden geçmek zorundadır. Değişmez bir öz olarak fıtrat, gündelik hayatın değişimlerinin muhafazakâr sabitliklere oturtulmasında hususi bir işleve sahiptir. Fıtrat söylemi uyarınca, Âdem ve Havva olarak yeryüzüne düştüklerinden beri kadını kadın, erkeği de erkek yapan özelliklerin değişmediği iddia edilir. Müslüman toplumunu aynı ritimle çalışan soyut bir makine olarak kuran, muhafazakâr referanslar yaratan fıtrat söylemi, ritmi aksatan toplumsal değişimleri "bozulma, kirlenme, çürüme" addeder.

Fıtrat, toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin İslâmî benliğin, dişilliğin ve erilliğin yaratılması açısından önem arz etmektedir. Kadınla erkek arasındaki ilişki sosyolojik, kültürel ya da siyasal olarak değil, öncelikle ahlaken kurulmuştur. Bu nedenle "doğal" ve kutsal addedilen toplumsal cinsiyet rolleri sorgulanmaz. Kaldı ki, rolleri sorgulama teşebbüsleri önünde sonunda "feminist, 'Batı icadı' ve kesinlikle modern buluşlar"dır (Şişman, 2006: 13). Cinsler arasındaki ilişkileri yerli yerine oturtan ahlakın modernlikte yaşadığı sekülerleşme "Tanrı'nın kadınlara ve erkeklere izlemeleri için bir yol öngördüğü yönündeki inancın çürümesi" olarak değerlendirilir. Biyoloji ve toplumsal cinsiyet rolleri arasındaki ilişkinin yeniden "İslâmî" içeriklere kavuşmasında "fıtrat" söylemi bir tür köprü işlevi görür. "Fıtrat," toplumsal cinsiyetlerin birliğini, erillik ve dişilliğin muhafazakâr cinsiyet rejimine uygun dizaynını ve cinsel ilişkilerin kontrolünü sağlar.

Dindar kadınlar, "bedenim benimdir"i savunan modern feminizmin kürtaj[10] özelindeki politik muhalefetine yine "fıtrat" söylemiyle karşı çıkar. Sadece kürtaja değil, üreme ile cinsellik arasındaki bağı koparan doğum kontrol tekniklerine karşı da mesafelidirler: "Zira modern gebelikte, korunma yöntemlerinin de yardımıyla, cinsellikle üreme arasında, yani cinsellikle neslin devamı arasında var olan bağ koparılmış ve Giddens'ın tabiriyle bir 'plastik cinsellik' yaratılmıştır" (Şişman, 2006: 107). Cinsel pratiklerin kimi yükümlülüklere bağlandığı aile kurumunu canlandırmak, dindar kadınlara göre insan fıtratına en uygun yaklaşımdır: "'Huzur ve saadet' insanın fıtratına uygun olacak şekilde kurulmuş olan ailede mevcuttur" (Şişman, 2006: 110). Şişman ve diğer dindar kadın yazarlar, feminizme, "serbest cinsel ilişkilere" ve popüler kültürün tüketiciliğine karşı aileyi sahiplenirler.[11] Ürettikleri metinlerde serbest cinsel ilişki ve aile kurumu kutuplaştırılmıştır. Ahlaki, tıbbi ve siyasal ölçütlerle aile total bir şekilde "doğru", aile dışı ilişki biçimleriyse "yanlış" addedilmiştir. Bu da dindar kadınların yazınında, kürtajın ve doğum kontrol yöntemlerinin sadece "serbest cinsel ilişkilerde" kullanıldığı yanılgısını doğurmuştur.

ATAERKİNİN YENİLENMESİ

Modern ataerki ve kutsal kökleri

Bedeni, cinsiyet ve iktidar ilişkileri bağlamında anlamlandırmada "ataerki" kavramı kilit bir öneme sahiptir. Ataerki kav-

10 Kürtaj söylemi dindar kadınların yazılarında sağ-İslâm tandanslı erkekler gibi ayrıntılı, açık seçik, emredici ve özellikle kürtaj yapan kadınları suçlayıcı bir dille oluşmaz. Genelde kapalı bir sessizlik ve feminizm/seküler beden karşıtlığıyla ortaya çıkan ve nadir temas edilen bir konudur. Bu konuda Şişman'ın *Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset* adlı çalışması "sessizlik" konusunda bir istisna olsa da, dindar kadınların metinlerinde kürtaj karşıtlığı dinî ya da (İslâmî) ahlak açısından değil, sekülerleşme, modernleşme ve feminizm eleştirisi olarak belirir.

11 Ailecilik bölümünde inceleyeceğim gibi dindar kadınların siyasal yazılarında aile homojen ve kusursuz bir birlik olarak sahiplenilirken; aynı yazarların edebiyatındaki öykü kadınları, ailelerin içinde mutsuzluğa neden olan bir yersiz-yurtsuzluk içinde olarak gözlenirler.

ramı tarih aşırı iş gören bir kavram olmasından ötürü eleştirilmiştir (Walby, 1990: 2). Ne var ki, cinsiyet ilişkilerinin eşitsizliğini vurgulamak için ataerki dışında herhangi bir kavram olmadığından, kavram açıklayıcılığını korumaktadır (Kandiyoti, 2007: 185). Ataerki kavramı, "erkeklerin kadınlar üzerinde egemenlik kurduğu, onları sömürdüğü, baskı altına aldığı toplumsal yapı ve pratikler bütünü"ne karşılık gelir (Walby, 1990: 20). Tanımın omurgasını oluşturan "toplumsal yapı" ifadesi, biyolojik indirgemeciliğin yanı sıra, her erkeğin egemen, her kadının da ezilen durumunda olduğu varsayımını reddeder (Walby, 1990: 20). Walby kadınların toplumsal yapıdaki konum değişikliklerini –ataerki kavramı ışığında– tarihselleştirerek açıklar. Buna göre ataerki, 19. yüzyılda kadınların bedenine, emeğine ve cinselliğine el koyma biçiminde işleyen bir dışlama stratejisi izlemiş, *özel patriarka* halinde tezahür etmiştir. 20. yüzyılda ise el koyma kolektif bir nitelik kazanmış; ataerki stratejisi bu kez ayrımcılık ve ikincilleştirme olan *kamusal patriarka* şeklinde olmuştur.

Ataerki kavramını anlaşılır kılmak için soyutlamalar kaçınılmazdır. Kavramın kuşatıcı soyutlaması *toplumsal ilişkiler*dir. Bu kuşatıcı soyutlama, kimi alt soyutlamalarla anlam kazanır: Üretimdeki ataerkil ilişkiler, ücretli işlerdeki ataerkil ilişkiler, devletteki ataerkil ilişkiler, cinsellikteki ataerkil ilişkiler, kültürel yapılardaki ataerkil ilişkiler ve erkek şiddeti. Tamamlayıcı nitelikteki bu boyutlar ataerkilliği total bir iktidar sistemi yapan öncüllerdir (Walby, 1990: 20). Ataerkil yapılar, "bireysel kimliği ve ortak yaşamı şekillendiren ve anlamlandıran uygulamaların, daha ince, daha bilinçdışı boyutlarını [da] kapsar ve her kendine özgü ortamda, iktidar ilişkilerinin en mahrem biçim ve yapılarını ifade" eder (Saraçgil, 2005: 11). Ataerki kavramı dünyayı algılama biçimlerini, kolektif deneyimlerin düzenlenişini ve iktidar mekanizmalarının kurulmasını belirleyen yapıları ifşa eder (Barlas, 2002; Saraçgil, 2005). Bu açıdan ataerkil sistem toplumsal/cinsel eşitsizlikleri biyolojiye gönderme yaparak tanımlayan, cinsel farklılıkları toplumsal cinsiyet ikilikleriyle ikame ederek meşrulaştıran bir ideolojidir.

Ataerki kavramının "çok yönlü, kendi bağlamı tarafından belirlenen analitik bir kategori, ideal bir model, yorumlayıcı bir ilke yahut formel bir teori" olarak görüldüğü (Sharabi, 1988: 2) cinsiyet körü ataerki analizleri de mevcuttur. Örneğin Sharabi için ataerki kavramı, cinsiyetler arası iktidar ilişkilerinden ziyade tarihsel ve sosyo-ekonomik veçheleri bulunan toplumsal ilişkilerle alakalıdır. Sharabi'ye göre, ataerki kavramı ile modernlik arasında ayrım yapmak mümkündür; ataerki modern öncesi toplumlarda geçerli bir sistemdir. Sharabi'ye bakılırsa, kendi içsel dinamikleriyle modernleşmemiş, dolayısıyla bozulmuş bir modernleşme sürecini deneyimleyen –Arap toplumları gibi– toplumlarda *neopatriarka* biçimleri hüküm sürer. Onun modernlik ile ataerki kavramını iki farklı kategori olarak ele alması ve modernliği ataerkiden kurtulmuş görmesi cinsiyet körlüğünden ötürüdür.

Ataerki kavramı söz konusu olduğunda cinsiyet körlüğü, bedenle iktidar arasındaki ilişkilerin bireyselliği belirlediğini, erkeklerin kadınlar üzerinde iktidar kurduğunu gözden kaçırmak suretiyle yaşanır. Oysa ki ataerki kavramı ekseninde üretilen teori, sosyo-ekonomik yapılara hapsedilmenin ötesine geçerek, mikro ve makro yapıları birbirine bağlar. Ancak bu sayede, tarihî ve yerel hassasiyetleri olan, cinsiyet de dahil olmak üzere birbiriyle koordineli çalışan iktidar ilişkileri analiz edilebilir. Toplumsal cinsiyetin oluşumunun –cinsiyetler arası kodlardan hareketle– iktidar ilişkileri zemininde sorunsallaştırılması gerekir. Ataerki teorisi ancak, iktidar ilişkilerindeki değişimlerin toplumsal cinsiyet yapılarındaki *etki*lerini gözden kaçırmayan bir formül olarak ele alındığında, *cinsiyet*li bir *birey* olmanın nasıl yaratıldığının sosyo-ekonomik ve politik koşullarını ortaya koyar. Bu minvalde feminist ataerki analizi, kadınların bedenlerini ve öznelliklerini erkek egemen temsil sistemlerine bağlayan söylem ve pratikleri eleştirir. Delphy'nin cinselliğin, kadın bedenine bireysel ya da kolektif bir el koyma yöntemi (2001) ya da MacKinnon'un kadın cinsini "bazı insanların cinselliğine diğerlerinin kullanımı için örgütlü olarak el konulması" sonucu kurulduğunu göstermesi (2003: 21) feminist ataerki analizlerine uygun tipik yorumlardır. Feminist beden po-

litikası dişil değerlerin ve doğurganlık güçlerinin eril değerler sisteminin bir parçası haline getirilmesine karşı çıkar.

Kadını *mekân*sallaştırarak, yani evle özdeşleştirerek işleyen ataerkil sistem, simgesel açıdan bütün yaratıcılık kudretini erkek tohumuna[12] yükler. Kadının mekânsallaşması/bedenselleşmesiyle –tek tanrılı dinlerin de etkin olduğu– ataerkil sistemin vücut bulması arasında paralellikler vardır.[13] Yaratıcı Tanrı ile insan çiftleşmesi –"tohum" kelimesinde olduğu gibi– arasında kutsallaştırılmış bağlantılar vardır.[14] Benslama, İhlas suresinde geçen "De ki o Allah birdir. Allah samaddir (her şey ona muhtaçtır, daimdir, hiçbir şeye ihtiyacı olmayandır), o doğurmamıştır ve doğurulmamıştır. Ve hiçbir şey onun dengi değildir," sözlerini babanın sözüyle tohumlanan bir evren yaratımı olarak değerlendirir: "*Kur'an*'daki tüm surelerin başladığı ve ancak bu ad söylenerek her şeye başlanan ad, ne alıntının, ne yeniden üretimin ne de harfin dölyatağına kabul kaydıdır: *rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla*" (Benslama, 2005: 157).

İslâmî düşünürler, İslâm'da Hıristiyanlığın tersine cinsiyetlenmiş bir Uluhiyet imgesi olmadığını, Allah'ın beden ve cinsiyetle anlaşılamayacağını, cinsiyetler üstü olduğunu iddia ederek İslâm'ın ataerkil bir din olmadığını savunurlar. İslâm'da Hıristiyanlık'ta olduğu gibi üçlü ilişkisellik yoktur. Ancak, esma-ül Hüsna'da çokça vardır bu: Allah'ın celali isimleri el-kavi, el-cabbar, el-hakem gibi erkeğe ait görülen isimlerken; el-rahman, el-halim, el-vedud gibi cemali isimler dişi olarak görülürler (Murad, 4). Murad'a göre, bu sıfatların birbirinden üstün görülemeyeceği, kritik bir öneme sahiptir.

---

12 Berktay kadın bedenin yalnızca tohumu taşıyıp besleyen, fakat onun kimliğini değiştiremeyen verimli bir toprak olarak görüldüğünü anlatmak için Türkçede kadın bedeninin üremeyle ilgili terminolojisini ileri sürer. Kadın bedeninin bölgeleri, erkeğin döl-can verme işlevine göre tanımlanır: "döl yolu, döl yatağı, dölüt" (Berktay, 1996: 63).

13 Bakara suresi 223. ayet: "Kadınlarınız sizin için bir tarladır. O halde tarlanıza dilediğiniz gibi varın ve kendiniz için ileriye hazırlık yapın" (*Kuran-ı Kerim ve Türkçe Meali*: 36).

14 "Ve Tanrı Raşel'i hatırladı ve onun rahmini açtı. Böylece o da gebe kaldı ve doğurdu." Tanrı İbrahim'e, "Bu toprakları senin tohumuna verdim" der (Tekvin, 29: 31; 15: 18) (Aktaran Berktay, 1996: 57).

Yaratıcı Tanrı'nın "baba"lığı, ataerki sisteminin soy zincirinin Tanrı'dan başlatılmasını gerektirir. Baba'nın yaratıcı kudreti erkeğe ve onun tohumuna geçmiştir. Delaney, soyunüreme zincirinin iktidarla birlikte erkeğe geçmesinin kökenini ilk "baba" olarak Tanrı'da bulur: "Yaratıcı gücün Tanrı'ya yansıtılmasıyla bu güç her yerde hazır ve nazır hale gelir. Evreni harekete geçiren yaratıcı güçtür bu. Erkeklerle Tanrı arasında kurulan yapısal ve simgesel benzerlik nedeniyle erkekler bu gücü paylaşırlar. Erkeklerin egemenliği doğal ve varlığın düzenine uygun görünür. Erkek ve Tanrı arasındaki benzerlik ataerkil sistemin arkasındaki gücün bir parçasıdır; çünkü sadece erkeği değil, "baba" olarak erkeği yüceltir (2001: 55).

Ataerkinin İslâmî görünümleri

Dindar kadın yazarlarda kadınlık ve erkeklik kategorileri öncelikle "dindar"lığa sığdırılmaya çalışılır. Bu kategoriler aralarında iktidar ilişkisi doğurabilecek yapısal (biyolojik, toplumsal ve politik) farklılıklar bulunmayan, "fıtrat"a sahip iki unsurdur. Metinlerde geçen ataerki terimi, Sharabi'nin tarzında kullanılır: Eskiden olan ve fakat halen etkilerini sürdürmekte olan baba soylu, geleneksel bir yaşam biçimi. Dindar kadın yazınında ataerki kavramı, cinsiyetler arası sömürü, iktidar, çelişki ve çatışma biçimini ima etmez, bunun nedeni "erkek egemenliğinin bütün arazları[nın] gelenekselliğe atfedilmiş" olmasıdır (İlyasoğlu, 1994: 117)

İslâm'ın sağladığı teolojik referansların ataerkil varsayımlar sağlayıp sağlamadığı konusunda olumlu ve olumsuz fikirler vardır. İslâmî geleneğin başlıca söylemsel kaynağı *Kur'an* ve hadislerdir. İslâm'ın ataerkil kökenleri, bu iki kaynağa referansla tartışılır. *Kur'an* ve hadisler, Müslüman kadınların ontolojik, teleolojik, sosyolojik ve eskatolojik durumlarını tanımlamayı sadece erkeklere tanır (Hassan, 1996: 41; Şefkatli Tuksal, 2006). Ancak İslâmcı feministler olarak bilinen, cinsiyetler arası adalet ilişkisini kurabilmek için *Kur'an*'a başvuran, *Kur'an*'ın

toplumsal eşitsizlik ilişkilerinden uzakta okunması gerektiğini ileri süren Müslüman kadınlar da vardır.

Bu yazarlar *Kur'an*'ı adalet anlayışının cisimleşmiş hali olarak görür ve eşitsizlikleri İslâm'ın dışına ötelerler (Wedud, 2009; Barlas, 2002). Wedud'a göre ataerki İslâmiyet'ten önce Ortadoğu topraklarında yerleşiklik kazanmış bir olgudur ve *Kur'an* bu olguya adalet ve eşitlik ilkeleri açısından olumlu etkide bulunmaya çalışmıştır. Müslüman kadınlar, İslâm'ın kadına diğer dinlerden daha fazla duygusal, fiziksel ve zihinsel güvence verdiğini, hatta sadece Müslüman kadınların insani varoluşlarını gerçekleştirebileceğini öne sürerler (Hassan, 1996: 42).

İslâmcı feminist kadınlardan Wedud'a göre, ataerki kavramı egemenlik ilişkileriyle alakalı değildir. Kendini üstün görmek, mağrurluk gibi ahlaki sorunların yarattığı, şirke varan davranış ve düşünüş bozukluklarıyla alakalıdır. Şeytanın kendisini –insan da dahil– diğer yaratılanlardan üstün görmesi[15] de mağrurlukla (*istikbar*) açıklanır. Wedud bir canlının kendisini diğerlerinden üstün görmesini, her şeyi çift ve çeşit çeşit (kabile ve canlıdan) yaratan kutsal birlik anlayışına karşı olma sebebiyle şirk olarak değerlendirir (2009: 13). Wedud kadınla erkeğin Allah karşısındaki eşitliğinin, her alanda eşitlik getiren tevhid ilkesi (*Allah büyüktür ve her yerdedir*) gereği kurulması gerektiğinin altını çizer.[16] Wedud takvanın tüm dindarlar için belirleyici olduğunu belirtir ve kadınları sessizlik ve itaatkârlığa, erkekleriyse konuşkan ve aktif olmaya sevk eden toplumsal koşullanmayı eleştirir: "Takvanın gösterilme biçimleri eşit olmalıdır" (2009: 98).

---

15 Araf suresi 11. ve 12. ayetler: "Sizi önce yarattık, sonra size şekil verdik, sonra da meleklere, 'Âdem'e secde edin,' dedik. Hemen secde ettiler. Ancak İblis secde edenlerden olmadı. Allah: 'Sana emrettiğim secde etmene ne engel oldu?' buyurdu. İblis: 'Ben ondan hayırlıyım, beni ateşten yarattın. Onu ise çamurdan yarattın,' dedi." (*Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*: 152).

16 Mücadele suresi 7. ayet: "Göklerde ve yerde olan her şeyi Allah'ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişinin fısıldaştığı yerde, dördüncüleri O'dur. Beş kişinin de mutlaka altıncıları O'dur. Gerek bundan daha az, gerek daha çok her nerede olurlarsa olsunlar, mutlaka O beraberlerindendir. Sonra bütün yaptıklarını Kıyamet günü kendilerine haber verin. Allah, her şeyi hakkıyla bilir" (*Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*: 544).

Ataerki kavramının farklı ve eşit bir aile ilişkisi oluşturabilmek adına iktidar ilişkilerinden uzak analiz edilmeye çalışılması, Türkiyeli dindar kadınlarda da görülür. Aktaş'a göre, ataerki erkekçe değerlerin ön plana çıkmasıdır: "6000 bin yıllık 'ataerkil' toplum yapısı, kadın boyutu yönünden kötürüm bırakılmıştır, tarih boyunca toplumsal ilişkilerde 'erkek' değerler birinci plana konmuşken 'kadın' değerleri ihmal edilmiştir. Bu bakımdan güç ve savaş, çarpışma ve hâkimiyet konularında 'erkekçe' değerleri birinci plana koymuş olan toplumlarımızın genel problemi, toplumsal ilişkilerin kadınsılaştırılması problemidir" (1992: 16). Ataerki kavramı erkekçe değerlerin hâkim olması olarak görülürken, "erkek egemenliği" kavramı ise "Batı ülkelerinde feminist hareketler tarafından kullanılan bir tanım" olarak reddedilir (Aktaş, 1992b: 18).

Hassan erkeklerin kadınlara üstünlüğü inanışının kökenlerini üç teolojik kabulde bulur. İslâm teolojik olarak ataerkil değildir. İslâm'ın diğer dinlerden farkı bu üç teolojik kabul açısından ortaya konulmalıdır: Birinci kabul Tanrı'nın kadını erkekten sonra ve onun kaburga kemiğinden yaratmasıdır. Kadının ontolojik olarak ikincil bir varlık haline gelmesidir bu. İkinci kabul, kadının varoluşunun sadece erkek *için* olmasıdır. Bu da kadının varlığının araçsallaşmasıdır. Üçüncü ve son kabul, Havva ve "bütün kız kardeşlerini" nefret, horgörü ve şüphe nesnesi haline getiren cennetten düşüş hikâyesidir (Hassan, 1996: 44). Hassan'a göre, bu teolojik kabuller *Kur'an*'da söz konusu değildir. Havva Âdem'in kaburgasından yaratılmamıştır. Kaburgadan yaratılmışlık öyküsüne hadislerde rastlanılır.[17] Erkek manasına gelen "Adam" kelimesi Arapça değil, İbranicedir. *Kur'an*'da erkek adına değil, insanlığa göndermede bulunur bu kelime. *Kur'an*'da yirmi beş kez anılan Âdem kelimesinin yirmi birinde, Âdem insanlık anlamına gelir (Hassan, 1996: 45). Hassan İslâm geleneğinde cennetten yeryüzüne indirilişin sorum-

17 "Kadınlara nazik davranın, çünkü o eğrilikle malûl kaburgadan yaratılmıştır ve eğer onun eğriliğini düzeltmeye kalkarsanız onu kırarsınız, onu olduğu gibi bırakırsanız da eğri kalacaktır. Sonuçta kadınlara nazik davranın" (Alıntılayan Hassan, 1996: 45).

luluğunun sadece Havva'da olmadığını belirtir. Allah'ın nazarında birbirlerinin koruyucuları olan kadınlar ve erkekler eşittirler.[18] Hassan ataerki kavramını Tanrı'ya gönderme yaparak, cinsiyetler arası eşitlikçi ve karşılıklı sorumluluğa dayanan bir kavram olarak kullanır.

Hassan'a göre, erkeğin kadından üstün olduğuna ilişkin olarak –iddia edilenin aksine– *Kur'an*'da herhangi bir ilke mevcut değildir. Erkeğin kadından üstün olduğu düşüncesi için genellikle Bakara suresi 228. ayete göndermede bulunulur: kadından "bir derece[19] üstün erkek. Keza Nisa suresi 34. ayette "kavvam"[20] kelimesine işaret edilir. İslâmî düşünce geleneğinde kavvam kelimesi "koruyucu," "kollayıcı," "mesul efendi," "egemen olmak" anlamında kullanılmıştır. Oysa aslında ailenin direği, ekmek sağlayanı, evin reisi demektir. Normatif bir İslâmî aile içi işbölümü olarak erkeğin kadının yaşama sorumluluğunu yüklenmesi dışında bir anlama gelmez (Hassan, 1996: 55). Bu yaklaşımda ataerki koruma, kollama ve besleme karşılığında itaat ifade eden bir içeriğe sahiptir. Bu durum Müslüman kadınlar tarafından şartsız bir itaatin önünü kesen, kendilerine bakılma yükümlülüğünü erkeğe yükleyen bir avantaj durumudur. Kavvamlığın sınırlarının sonsuz olmaması, kararın doğruluğunun her zaman için bir iktidara (kocaya, devlet kurumuna) bağlı olmadığını göstermesi açısından da önem-

18 Hassan iddialarını Ali İmran: 195, Nisa: 124; Tevbe: 71-72; Nahl: 97; Al-Ahzab: 35 surelerine dayandırır.

19 "Boşanan kadınlar kendi kendilerine üç âdet müddeti beklerler ve Allah'ın rahimlerinde yarattığını gizlemeleri kendilerine helal olmaz. Allah'a ve ahiret gününe imanları varsa gizlemezler. Kocaları da barışmak istedikleri takdirde o süre içerisinde onları geri almaya daha layıktırlar. Erkeklerin kadınlar üzerindeki hakları gibi, kadınların da erkekler üzerinde meşru hakları vardır. Yalnız, erkekler için onların üzerinde bir derece vardır. Ve Allah'ın izzeti var, hikmeti vardır" (*Kuran-ı Kerim ve Türkçe Meali*: 35).

20 "Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur. Onun için iyi kadın itaatkârdır. Allah'ın korumasını emrettiğini, kocasının yokluğunda da koruyanlardandır. Geçimsizliğinden endişe ettiğiniz kadınlara gelince: Önce kendilerine öğütte bulunun, sonra yataklarında onları yalnız bırakın, yine dinlemezlerse dövün. İtaat ederlerse onları incitmeye bahane bulmayın. Doğrusu Allah çok yüksek, çok büyüktür" (*Kuran-ı Kerim ve Türkçe Meali*: 85).

lidir. Kandiyoti ataerkilliği bu anlamda, bir tür karşılıklı pazarlık olarak görür (2007). Cihan Aktaş da erkeğe itaat şartının Bakara suresi 228. ve Nisa suresi 34. ayette[21] erkeklerin kadınlar üzerindeki haklarının ancak "emanet ve adalet" ilkelerine uyması gerektiğine bağlı olduğunu göstermek için, Nisa suresi 54. ayeti ileri sürer (1992b: 49): "Hiç Şüphesiz *Allah size emanetleri ehline teslim etmenizi* ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğüt veriyor. Şüphesiz Allah işitir ve görür."

Ateş, Peygamberin veda haccı konuşmasında kadınların erkeklere emanet edildiğini ve kadının gerektiği halde dövülebileceğini[22] söyleyen bölümü aktarır:

> Kadınlar hakkında Allah'tan korkunuz. Çünkü siz, onları *Allah'tan emanet* diye aldınız. Allah'ın sözü uyarınca *ırzlarını kendinize helal* kıldınız. Onların sizin yatağınıza, istemediğiniz bir kimseyi yatırmamaları, onlar üzerindeki haklarınızdandır. Eğer böyle bir şey yaparlarsa onları hafifçe dövünüz. Sizin de onların geçimlerini ve giyimleriniz sağlamanız, onların sizin üzerinizdeki haklarındandır (Ateş, tarihsiz: 39).

Ataerkil toplumsal koşullarda emanet ilkesinin kendi başına cinsler arası adaleti sağlayabileceği yollu yorumlar, gelenekselci yaklaşımları zora sokmaktadır. Dindar kadınlar emanet ilkesini hiyerarşi oluşturacak bir ilke olarak görmeyi reddederek,

---

21 Nisa suresi 34. ayette geçen "kavvam" kelimesini yorumlayan Süleyman Ateş gelenekselci İslâm yorumuna tipik bir örnektir: "Bu ayet bir vakıayı bildirmektedir. Allah yaratılıştan bazı kimseleri diğerlerinden birtakım özelliklerle üstün kılmıştır. Vücut yapıları bakımından erkekler kadınlardan daha dayanıklı, akıl yönünden daha farklıdırlar. Kadınların yapamayacakları güç işleri erkekler yapabilirler (...) Biz bu satırları yazarken bir gazetede Kaliforniyalı iki bilimadamının yaptıkları araştırmalar sonucunda kadınlarla erkeklerin beyinlerinin farklı olduğu ve farklı biçimde düzenlendiği, bu farkın da cinsel hormonlardan kaynaklandığı haberini okuduk" (Ateş, tarihsiz: 58).

22 Ateş'e göre, "Dövmek sert bir metottur. Fakat bazen buna mecbur kalınabilir. Ayet insan tabiatına uygun yollar göstermiştir. Kadını eğitmek, yola getirmek için önce yumuşak modeller kullanılır. Genellikle insanlar güzellikten, iyilikten, yumuşaklıktan hoşlanırlar. Ama iyilikten anlamayan, adeta dayağı bir ihtiyaç gibi hisseden kadınlar da vardır. Öylelerini yola getirmenin çaresi dayak olmaktadır" (Ateş, tarihsiz: 39).

emanet ilkesini ataerkil bir referans olmaktan çıkarmaya çalışırlar. Emanet tartışmalarını adalet ilkesiyle birleştirmekten yahut emanetle ilgili ayetlere referans vermekten kaçınırlar. Wedud Allah'ı asıl ve tek iktidar kaynağı olarak öne sürer ve hiyerarşi üçgeninin alttaki eş düzeyli iki ayağına kadın ve erkeği yerleştirir. Şişman'sa Allah'ın insana "beden"i emanet ettiğini hatırlatarak, emanet ilişkisini dindar kişi ve Allah arasında kurar. İlahi-teolojik göndermeler, ataerkil ilişkileri yaratan toplumsal ilişkilerden bağımsızlaştırılır ve bu yolla ataerkillik yok sayılır.

Türkiyeli dindar kadınlar ataerkilliği tartışırken teolojik referanslardan faydalanmaktan çok, geleneksel ataerkil koruyuculuğu reddetmeyen, adalete yaslanan daha stratejik bir dil geliştirmişlerdir.[23] Bu dilde bedenin bir emanet olduğu vurgulanır ve erkekler doğrudan hedef alınmadan, erkekleri ve modern (seküler) devleti güç olmaktan çıkarmaya çalışırlar. Yaratılmışlık ve 'takva'da eşitlik' ilkesine (Hucurat 13. ayet), cinsler arasında adalet yaratmak adına çok fazla referans verilir. Bu strateji erkek egemen sisteme karşı mücadelenin gereksizliği düşüncesiyle değil, böylesi bir mücadeleyle ataerkil sistemin olumsuz sonuçlarının ortadan kaldırılamayacağı düşüncesiyle ilgilidir. İslâmcı feministler için temel strateji *Kur'an* ve hadisleri kadın lehine okumaktır. Ne var ki, bu esnada *Kur'an* ve hadislerin kadını ikincilleştiren geleneksel İslâm yorumlarına pek değinilmez, sadece olumlu referanslara atıfta bulunulur. Türkiyeli dindar kadınlar geleneğin reddini doğurabilecek bir eşitlik tartışmasına kesinlikle girmez, onun yerine adalet kavramını öne çıkarırlar.

Kur'an kadını biyolojik niteliklerinden ötürü aşağılamaz, annelik ya da ev hanımlığı gibi roller kadın açısından –takva söz konusu olduğunda– zorunlu değildir (Wedud, 2005; 2009). Wedud'a göre Müslüman özüne dönen dişillik ve erillik, adaletsizlik ve eşitsizlik yaratmaz. Wedud'un biyoloji ile toplumsal (cinsiyet) rollerini ayırma yönündeki çabası pratikteki eşitsizlikleri eleştirmede stratejik bir açılım sağlar. Ancak Wedud

23 İlahiyat doktorası yapmış Hidayet Şefkatli Tuksal burada istisna oluşturuyor.

diğer yandan eşitlik hususunda muhafazakârlığın sağlamlaştırıcı dayanaklarından biri olarak değişmez, saf ve bozulmamış bir insan özüne (fıtrat) işaret eder. Otantik insan varoluşu fikri, toplumsal cinsiyet rollerin eleştirisinin radikalliğini yumuşatır. Kandiyoti İslâmiyet'le ataerkilliği birbirine eş yapılar olarak görmenin yöntem yanlışlığına dikkat çeker. Toplumsal cinsiyetin içselleştirilmesini kadın cinselliğinin denetim altına alınma tarzlarına bağlayan Kandiyoti, özellikle kadın cinselliğinin bireysel değil "kolektif" denetiminde İslâmiyet'in kültürel bir etken olarak belirleyici olduğunu öne sürer (2007: 79).

Sharabi ataerkillik kavramı yerine, *bozulmuş modernlik deneyiminin* bir sonucu olarak "neopatriarka" kavramını ortaya atar. Bu kavram beden ve cinsellik üzerinde işleyen yeni kolektif biçimleri tasvir eder.[24] Sharabi modernliğin otantik olamayan Batı dışı bir deneyim olarak "bozulma" şeklinde gerçekleştiği Arap toplumlarının güncel yapısını betimlemek için neopatriarka terimini kullanır. Neopatriarka modernliğin ve patriarkanın birarada yürüdüğü, melezliğe ulaşamayan ama çelişkiye de yol açmayan bir sürece karşılık gelir. Bu toplumsal yapıda:

> Bir insan eğer ailesinden, klandan ve dinî cemaatinden bağını keserse kaybolur. Devlet bu birincil derecede koruyucu yapıların yerini alamaz. Birinin hakiki eylemi içinde ahlaki olabilmesi sadece birincil yapılar (aile, klan veya mezhep) içinde mümkündür, "ormanın," yani toplumun içerisinde insan ancak ahlaksızca yaşar (Sharabi, 1988: 35).

Ahlakın ancak birincil yapılar kapsamında oluşturulabileceği düşüncesi beden ve cinsellik üzerindeki kolektif denetimi gerekli ve meşru kılar.[25] Neopatriarkayı anlamak için oto-

24 Sharabi'nin neopatriarka kavramını cinsiyet odaklı (bedenlerin ve dişi cinselliğinin denetimini öne çıkaran şekilde) geliştirmediğini burada yeniden belirtmek gerek. Mikro yapı olan aile içinde, cinsiyet ilişkilerini değil, çocuk ve ebeveyn ilişkilerini ele alır. Ancak çalışması Batı dışı toplumlarda deneyimlenen modernlikle ataerkinin melezlemesi konusunda çarpıcı fikirler içerdiğinden, yeni otoriter ilişki biçimleri için açıklayıcı olabilir.

25 Ahlakın sadece birincil yapılar içerisinde oluşturulabileceği fikri Türkiyeli dindar kadınlar için de belirleyicidir. Toplum, ancak birincil derece ilişkilerin ve özellikle ailevi değerlerin ürünü olan ahlakın kamusala taşınmasıyla ah-

rite, bağımlılık ve egemenlik gibi patriarkal ilkeler önem taşır: "Değer ve toplumsal organizasyon sistemleri heteronomi, boyun eğme ve itaat üzerinde yükselir ve bir tür *otorite etiğini* destekler, heteronomi karşılıklı saygı ve adaletten beslenir ve özgürlük etiğine bağlıdır" (Sharabi, 1988: 43). Sharabi'ye göre, modernleştirilen toplumlar için İslâmcı köktencilik neopatriarkayı ortaya çıkaran bir neden değildir çünkü "köktencilik anti-modernist, ütopyacı ataerkillik formu içerisinde kendisini, entegre olamamış neopatriarkal statükonun yasal halefi olarak görür" (Sharabi, 1988: 13). Kandiyoti ise köktendincilik biçiminde ifade edilen muhafazakâr tepkinin ortaya çıkışını geleneksel ataerkil yapıların çözülmesine bağlar. Kadınları kamu alanına iten, yerleşik otorite sınırlarının tehdit edilmesine yol açan hızlı toplumsal değişimler köktenciliğin başlıca nedenleri arasındadır. Kapitalistleşme süreçleri yerel cemaatleri ve ataerkilliğin aşiretsel ve kırsal biçimlerini ortadan kaldırmış, daha istikrarlı bir toplum ve ahlak düzeni vaat eden ideolojilerin çekiciliğini arttırmıştır (2007: 112-117). Berktay ise Batı'da da benzer bir *inancın feminizasyonu* sürecinin yaşandığına ve köktendinciliğin geleneksel olarak kutsanmış cinsel işbölümünü yeniden canlandırarak, kadınlara saygılı bir boyun eğme ve ikincillik statüsünü kabul etme karşılığında saygı, takdir ve ekonomik duygusal güvence vaat ettiğini belirtiyor. Bu nedenle, "kadınlar köktendincilikte simgesel bir anlam kazanmaktalar: kılık kıyafetleri, davranışları ve sosyo-ritüel kısıtlanmışlıkları, hep düzenin doğru ve gerektiği biçimde yürümediğinin göstergeleri olmaktadır" (Berktay, 1996: 190-91)

Seküler ideolojilerin etkisine karşı, *Kur'an*'ın ilkeleri kültürel olarak canlandırılmaya çalışılmıştır. Bu süreçte erkek ve kadın dindarlar arasında iktidar mücadelesine neden olabilecek bir eleştiriden kaçınılmış, *Kur'an*'ın gösterdiği[26] şekilde ahlaki ya-

laklı hale gelebilir. Seküler ahlakın cinsiyetleri dışlayan, hümanist değerlere gönderme yapan total benzeştiriciliğinin tersine, dindar kadınlar aile içindeki mahrem ilişkileri *dışarıya* taşıyan ve mahrem ilişkileri gözeten cinsiyetli bir kamuyu ahlaklı bir yaşayış için şart görürler.

26 Hucurat suresi 13. ayet: "Ey insanlar, Biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ve birbirinizle tanışasınız diye sizi millet millet, kabile kabile yaptık. Haberiniz ol-

şam söylemine yönelinmiştir. Ataerkiyle mücadele ne kadınların erkeklere üstünlüğünü savunmak ne de onları egemen kılmak içindir: "Egemenlik kavrayışından ahlaki ilkeler olan ortaklığa ve karşılıklılığa (*mu'awadhaha*) geçmek" tek çözüm[27] olarak sunulmuştur (Wedud, 2009: 102). Öte yandan, bir adalet dini olan İslâm'ın kadının aleyhine, erkeğinse lehine olarak bozulduğu tespitinde bulunulur. Fakat adalet dengesindeki bozulmanın nedeni erkekler ya da ataerki olarak görülmez. Bunun böyle görülmemesinin nedeni ataerkiyle mücadeleden kaçınmak da değildir. Çünkü Wedud'a göre, ataerki sadece erkeklerle ilgili değildir: "Kamusal alanın özel alana üstünlüğünü iddia eden bir düşüncedir [de]" (2009: 101). Ataerki, egemenlik modeli olarak ele alınmadığından, *ataerkil* de öznesi belli olmayan bir varoluştur. Ataerkiye iktidar ilişkileri olarak değil, sonuçlarının da eklektik okunabileceği kültürel bir olumsallık olarak bakılacaktır.

Dindar edebiyatta umutsuz arayış: Kaybolan erkeklik

Türkiyeli dindar kadınlar ev hanımlığı ve annelik gibi toplumsal roller konusunda Wedud gibi Müslüman feministlerden daha muhafazakâr bir konumdadırlar. Sözgelimi Nazife Şişman, Müslüman kadınlar adına konuşan Arap dünyasından pek çok feministi, *Kur'an*'ın ilkelerini feminist teoriden aldıkları öncüllerle değerlendirdikleri için eleştirir. Şişman'a göre, Arap feministler tarafından "çok kadınla evlilik, erkeklerin kadınlar üzerinde kavvam olması, iki kadının şahitliği, miras" gibi ilkeler tamamen yok sayılmaktadır. Nafize Şişman, "cinsler arasında çatışmaya ve kutuplaşmaya yol açabilecek" feminizm yerine,

---

sun ki, Allah katında şereflinizi, takvaca en ileride olanınızdır. Şüphesiz ki, Allah, her şeyi bilendir, her şeyden haberdardır" (*Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*: 518).

27 "Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır" Rum suresi (30: 21).

kadın haklarını savunmayı tercih eder: "Müslüman kadınların fıtratı göz ardı etmeyen, fakat içinde yaşanan toplumun sosyal, siyasi ve iktisadi şartları çerçevesinde kadın-erkek ilişkilerinin kazandığı yeni anlamı ve adaleti göz önünde bulunduran birtakım düzenlemeleri" hedefleyen bir "kadın hakları"na ihtiyacı vardır. Bu yaklaşım "toplumsal cinsiyete temel teşkil etmesi gereken fıtratı ortadan kaldırmayı amaçlayan" feminist bir hareket olmayacaktır (Şişman, 2005: 11). Şişman'ın düşünceleri dindar kadınların evlilik, kadın-erkek ilişkileri ve feminizm konusundaki yaklaşımlarının tipik bir örneğidir. Aktaş'ın fikirlerinde de açığa çıkar bu yaklaşım:

> Erkek görev açısından, fonksiyonel olarak kadından daha üstün tutulur. Çünkü o evlenirken kadına mehir vermekle, ailenin konut ihtiyacını ve geçimini sağlamakla, aileyle ilgili "dış" problemlerin çözümüyle uğraşmakla, boşanma durumunda kadına ve çocuklarına nafaka vermekle yükümlüdür. Erkek bu yükümlülükleri yerine getirmediği takdirde, yöneticilik konumu tartışmaya açılır (Aktaş, 1992b: 68).

Ataerkinin İslâmî ilkelerle pazarlık gücü arttırılmaya çalışılır. Kadının cinsiyete dayalı ev içi işbölümündeki eşlik ve annelik *vazife*leri ona *bilinç* kazandıracak şekilde İslâmî ilkelere dayandırılır: "Burada [evlilik ilişkisinde], 'bilinç' problemi yeniden devreye girmektedir. Bilinçsiz bir itaatin erdem sayılamayacağı açıktır. Birine itaatten söz edilecekse bu itaat bilinçle yapıldıkça güzelleşir (...) Ancak kalpleri yatıştıran, bir bilgiyle desteklenen ve sahibini geliştiren hak edilmiş bir itaat anlamlıdır ve övgüye değerdir" (Aktaş, 1992b: 71). Aile ve ahlak sorunları İslâmî aile ve cinsiyetçi işbölümünün yeniden canlandırılmasıyla çözülebilir ancak. Erkekler kollayıcı kavvam sorumluluğuna; kadınlarsa annelik ve eş olma sorumluluklarına davet edilir. Bu davet çatışmacı bir dille değil, aksine yumuşak ve dahası modern yaşamın güçsüzleştirdiği erkekliğe dikkat çeken bir dille yapılır:

> Sadece kadın telakkisini değil, erkek telakkisini de değiştirdi modern paradigma. Bir zamanlar mahallenin namusu ken-

dilerinden sorulan koruyucu kollayıcı erkekler, modern kent hayatında bu davranışlarına devam etmeye kalktıklarında, artık maço sınıfına dahil oluyorlar. Diğer taraftan 'koruyucu, kollayıcı' erkek tipinden daha efemine özelliklere sahip erkek tipine doğru da vahim bir değişme yaşanıyor (Şişman, 2006: 16).

1990'lı yıllarda dindar kadınlar, aile ve ahlak sorunlarının çözümü hususunda İslâmî/tevhidî ilkelerle anlamlandırılan aile kurumuna işaret ediyorlardı. Aynı dindar yazarlar 2000'lerde kamusal alanda güçlü bir şekilde ayakta tuttukları Müslüman ahlaklarına ve ideallerine rağmen, Müslüman aile birliği içinde şefkatlerini, merhametlerini ve ilkelerini yitirmiş buldukları çocukları ve erkekleri ele alan hikâyeler kaleme aldılar ve analizlerini de büyük oranda hikâyelerde dile getirir oldular:

> Bu yük ile birlikte kadınların hayat karşısındaki bağışıklık sistemleri artıyor. Başörtüsü yasakları bu bağışıklık sistemini güçlendiriyor. Ya erkekler? Bir kategori olarak kadınlara bu kadar vurgu yapınca ortaya bir dengesizlik çıkıyor. Mesuliyet sahibi olamayan erkekler. Bütün idealini ilim yolunda yürümek üzere kuran erkeklerin önlerine taş konduğunda ne oluyor? Taşralı kızlar şehre iki yıl içinde tutunurken, taşralı erkekleri hep taşralı kalmaya zorlayan ne? Bunları düşündüm (Barbarasoğlu, 2005b: 97).

Çoğu sağ eğilimli gazetelerde yazan dindar kadınların köşe yazıları ise, hikâyelerindeki temalardan farklı olarak, seküler devlet ve toplumla ilgilidir. Dindar yazarlar, Cumhuriyetçi / devletçi ataerkilliği özellikle tesettür tartışmaları etrafında eleştirirlerken, ataerkil sistemi toptan sorgulamaktan imtina ederler. Kamusal ataerkillik bireyselliğe izin vermediği, "kılık-kıyafet konusunda halk adına karar veren" bir otorite olduğu için eleştirilir (Aktaş, 2006a: 4).

Saraçgil ve Parla, Osmanlı-Türk modernleşmesinin henüz başlangıç safhasında üretilen edebiyat eserlerini incelerler. Bu

eserlerde büyük ataerki olarak Sultan'ın yol göstericiliği ve otoritesi kaybolmuştur. Genç erkeklerin güçsüzlüğünün kaygı verici bir tema olarak öne çıkması da, yine bu otorite kaybıyla alakalıdır. Erkeklerin erkeksi idealleri vatanseverlikte açığa çıkan bir kendini adama ve adalet duygusuyla yeniden kuvvetlendirilmeye çalışılır (Saraçgil, 2005: 100, Parla, 2011). Erkek kamusal alana çıkan kadınlara karşı korunmasızdır ve erkeklerin ahlakına ilişkin genel bir endişe romanların tipik duygusudur. Neredeyse aynı kaygılar 1980'lerdeki hidayet romanlarında da kendisini gösterir.

Hidayet romanları, dindar erkeklerin kamusal alana çıktıklarında karşılaştıkları modern kadınlara ve yaşam tarzına karşı nasıl davranmaları gerektiğini anlatan kılavuzlar gibidir. Hidayet romanları, modern dişiliğin esnek haline karşı, Müslüman erkekliğin yol gösterici, rasyonel ve doğru davranışlarla ahlakını nasıl koruduğunu, bozulmuş bir ahlakı tecrübe eden modern kadınınsa nasıl –erkeğe duyduğu aşk sayesinde– Müslümanlığa kazandırıldığını anlatan hikâyeler üzerine kurulmuştur (Akçay, 2006; Çayır, 2008). Şule Yüksel Şenler'in *Huzur Sokağı* kitabında dindar değerlere sahip erkek karakter şöyle anlatılır:

> Bilal yüksek tahsilini İÜ Kimya Fakültesi'ne devam ederek tamamlamaktadır. O ahlakı, terbiyesi, çalışkanlığı ve yüksek imanıyla Huzur Sokağı'ndaki kız sahibi bütün anne babalar için yegâne damat namzedi, başlarındaki tertemiz oyalı yemenilerle perde arkalarında çeyiz işleyen bütün genç kızların hayallerinde yaşattıkları ve istikbal için ümit besledikleri ideal eş, biricik annesinin ise üzerine titrediği terbiyeli, itaatkâr, hayırlı evlat olarak Huzur Sokağının gözbebeği sayılan, sevilen, her bakımdan mükemmel ve müstesna yaratılışlı bir gençtir (Şenler, 1973: 10).

1990'lar sermaye ve tüketim olanaklarına sahip olmaya başlayan İslâmî orta sınıf profesyonel erkeklerin ortaya çıktığı bir dönemdir. Fakat aynı yıllar orta-üst sınıf İslâmcı kadınların başörtülü eğitim görmek için mücadele ettikleri, okullarını bırak-

tıkları yahut bitirdikten sonra "iyi bir eş ve anne" olmak adına evlerine döndükleri bir dönemdir de. 1990'ların dindar kadın yazınında ise artık, sorumsuzlukları nedeniyle eleştirilen dindar kocalar, patronlar ve babalar vardır. Buna karşılık geleneksel Müslüman yazınında ise kadındaki "erkeksileşme" ve erkekteki "kadınsılaşma" endişesi hala kendini gösterir. Aktaş bu endişeyi kadın perspektifine oturtur. "Artık kahramanlık, yiğitlik, velilik, şehitlik, hamiyet, tahammül gibi erkeğin yaratılışına ve tabiatına uygun özellikleri gitmiş, yerine daha çok kadınların tabiatında var sayılan iş bitiricilik, iş kotarıcılık, becerikllik, pratiklik öne çıkmıştır" (Aktaş, 1995a: 19).

Erkeklerin kamusal alanda güvenilmez bir duruma düşmeleri esasında Cumhuriyet'in dini özel alana öteleyen politikalarıyla bağlantılıdır. Din özel alana çekildikçe, erkekler kamusal alanda dindar kimliklerini bir hayat tarzı olmaktan ziyade denetime ve cezalandırmaya açık bir şekilde kurabildiler. Tekke ve zaviyelerin kapatılması, Şapka Kanunu gibi pratikler cemaatleri ortadan kaldırdı, özel alanda yaşayan kadınlarınsa dindarlıklarını daha korunaklı ve yaşamsal kıldı. Aktaş dinin ve *Kur'an* öğreniminin denetim altında tutulduğu yıllarda, "halk içinde birçok fedakârlığa katlanarak gizlice *Kur'an* öğretmeyi sürdüren kadınların başlattıkları, illegal *Kur'an* kursları denilebilecek bir akım"dan bahseder. Kadın hocalar mahallelerindeki kadınlara ve çocuklara hem *Kur'an* hem de dinî bilgileri öğretmiştir: "Dindarlara baskının bütün ağırlığıyla kendini hissettirdiği 1946'lı yıllarda bu akım, on binlerce *Kur'an* hafızının yetişmesini sağlamıştır. *Kur'an* öğreten kadınların bu faaliyeti herhangi bir bilinç taşımıyor gibi görünse de İslâmî Varlık'ın canlı kalması ve geleceğe taşınması açısından oldukça etkili olmuş; katkısız saf İslâmî yapılanmada önemli bir rol oynamıştır" (Aktaş, 2006a: 272).

Barbarosoğlu'nun çalışmasındaki çoğu hayat öyküsü de, kadınların devlet tarafından denetim altına alınamayan ve bir tür dindar kız kardeşlik cemaati yaratan kendi aralarındaki ilişkilerini anlatır. Röportaj yapılan dindar kadınlar, özellikle önem verdikleri ve seçtikleri bir hoca hanımdan *Kur'an* öğrenerek

başladıkları bilinçli Müslüman olma süreçlerini dile getirirler (Barbarosoğlu, 2009b; Atasoy, 2007; Meriç, 2011). Dindar kadınların gerçek hayat öyküleri, hidayet romanlarında yer alan ahlaklı Müslüman erkeğin yol göstericiliğinde bilinçlenen burjuva modern kadın modellerinin tersine, kadınların birbirine yol gösteriliciliğinde ve kardeşçe ilişkilerinde biçimlenen örtünme hikâyelerine odaklanır.

Dindar kadınların hikâyelerinde güçlü bir şekilde örülmüş ve özeleştiriye açık, kendilik ve dindarlık bilinci yüksek dişilik ve kız kardeşlik ilişkilerine rağmen, erkekler adeta kayıp birer kişilik olarak görünür. Erkeklerin yokluğu sadece mahrem ilişkilerin dışarı açılmasını önleyen dindarlık bilinciyle ilgili değildir, erkeklik gölge bir karaktere dönüşmüştür:

> Cep telefonları çalıyor. Evet hayatım, rahatça geldik. Birazdan müsamere başlayacak. Bol kazançlar. Babalar çok çalışıyor. Arabalar, pahalı ront kıyafetleri, markalı eşarplar, hep uykudan kalkmış gibi mahmur kadın sesleri, maun ağacından yapılmış genç odaları kazanacaklar" (Ramazanoğlu, 2007: 31).

2000'lerin dindar yazınında erkeklerin ahlaki korunmasızlığına ilişkin bir kaygı göze çarpar. Erkekler tümüyle dışarıdadır ve ahlakları konusunda özeleştiri getiremeyecek kadar modern medeniyet tarafından ele geçirilmişlerdir. Hidayet romanlarının tersine, dindar kadın yazınında ahlaki özneler artık dindar erkekler değil, dindar kadınlardır. Hidayet romanlarının romantizm ve tutkulu bir aşk eşliğinde gerçekleşen hidayet anlarına karşın, dindar kadınların yazıları gündelik hayatın içinden ve ideali beslemekten çok var olanı biçimlendirmeye dönük özeleştirel bir içeriğe sahiptir. Bu özeleştiri, erkeklerin kamusal alanı İslâmileştirme çabasını bıraktıklarını, konformizme kapıldıklarını dile getirir. İslâmileştirme artık kadınlar tarafından dert edilip sürdürülmeye çalışıldığı için politik bir bilinç yükseltme çabasının ifadesidir bu özeleştiri.

Dindar erkekler artık, evlilik ve ailevi sorumluluklarını yerine getirirken denetleyici olduğu kadar koruyucu ve gözeti-

ci de olan geleneksel cinsiyet rollerini reddetmişlerdir. Aileye acı veren, sevgisiz ve merhametsiz bir durumdur bu. Hikâyeler bir tema olarak bu durumu işler: "Tarihe saklanılacak bir masal ortamı olarak bakanlar açısından kadınlar, dün melek, bugün şeytandır. Eski kadınlar artık yoktur. Bu bakış açısı eski adamların olup olmadığını tartışma konusu yapmaz" (Barbarosoğlu, 2006a: 32). Nazife Şişman da aynı değişimi vurgular: "Hiçbirimiz ninelerimiz gibi değiliz. Evet, ama eşlerimiz, erkek kardeşlerimiz de dedelerimiz gibi değil. Biz başka bir dünya yaşıyoruz" (Şişman, 2006: 16). Cinsiyet rollerindeki bu kopuş, kadınlar için önemli bir kırılmadır. Dindar kadınlarda aileci özellikler yoğundur. Erkeğin "babalık" vasfına sürekli vurgu yapılır. Dindar kadınlar ailede kadınların ezilmesinden ziyade erkeklerin yönetici konumlarının sarsılmasından ötürü ortaya çıkan "erkeklik kaybına" karşı hassastırlar.

Özellikle orta-üst sınıftan iyi eğitimli metropol erkekleri, İslâmî dişilliğin karşısında gölgeleşmiştir. *Hiçbiryer*, kaybolan Müslüman erkekliği işleyen bir romandır. Barbarosoğlu "erkeklerin hikâyesi neden yok," diye sorar. Bu sorunun cevabı için "olduğu yerden vazgeçen. Durduğu yerden vazgeçen. Doğduğu yere dönen, ama varamayan" Şahin adlı karakterin hikâyesini anlatır (Barbarosoğlu, 2004). Barbarosoğlu, romanında "büyük adam" olmak üzere kente gönderilen, ancak sahipsiz, yetim ve yersiz-yurtsuz hisseden bir erkeği, Şahin'i anlatır. Köyünden babası tarafından şöyle uğurlanır Şahin:

> Sen gideceksin. En iyi okullarda okuyacaksın. Deden, benim oğlumun, o hep küçümsediği, bir trene binmeyi bile beceremediği dediği oğlunun şehirlerde, gavur memleketlerde hem de köye hiç dönmeden kaldığını bilmeli mezarda. Bizim kaderimiz hep geri dönüşlerdir, bilir misin? Gidenler geri gelmiştir ille. Bir ben varım içlerinde gitmeyi bile beceremeden geri dönen. Sen gideceksin. En iyi okulları en iyi derecelerle geçeceksin. Senin dönmeyişin benim gururum olacak. Şehre bir oğul saldım, diyeceğim başımı göklere vurup (Barbarosoğlu, 2004: 97).

Şahin yüksek lisans tez konusunu "Cumhuriyet Döneminin Tenezzüh Mekânları Olarak İstasyonlar" olarak seçer. Şahin her şeye emek veren, tezini ciddiye alarak çalışmasını derinleştiren, "tasavvur, tahsil ve tahlile dayanmış bir ilim adamı olma" isteğine sahiptir. Bu niteliklerinden ötürü "kolaycılığı, zenginliği ve popülerliği irfana tercih etmiş" olan akademik dünya tarafından alaya alınarak dışlanır. "Hocanın çantasını taşımayı" ihmal etmemesi tavsiye edilir, "kütüphanenin tozlu salonlarından çıkarak sosyal olması" da:

> Ooov Şahin beyefendi, sizi burada, yüzyılımızda görmek ne şeref. 19. yüzyıldan kalkıp gelmeniz zor olmadı mı? Bu salon [sempozyum salonu kastedilir – y.n.], bu modern insanlar kafanızı karıştırmıştır biraz. Mazur görünüz. Modernliğimizi mazur görünüz (Barbarosoğlu, 2004: 25).

Şahin, kenti *bozulmuş modernlik* olarak tecrübe eder. Kent yaşamı kolaycılık, zenginlik ve gösterişten ibarettir. Şahin'se taşralıdır. Eskinin değerlerini korumak isteyen Şahin'in bir doktora tezi yazması, sevdiği nişanlısı Müjgan'la evlenebilmesi, kentte kendine ait bir yaşam kurması giderek imkânsızlaşır. Egosu güçlü, kariyer ve mevkisiyle gösterişçi yeni-modern erkek kimliğini benimseyemediği için kentli hegemonik erkeklik onu küçümser ve taşraya bir nevi geri kusar. Şahin her şeyini kaybetmiş, güçsüzleşmiş, aylarca tek kelime bile edemeyecek bir depresyonla dilini kaybetmiş bir şekilde köyüne döner. "Bütün hayatın boyunca baban gibi olmayacaksın" nasihatini dinlemiştir ama şimdi tıpkı babası gibi o da köye dönmüştür: "O da babası gibi hiç konuşmazdı belki. Hiç konuşmadan, diyeti ödenmemiş gelinler gibi suçunu sükutlara bürüyüp beklerdi" (Barbarosoğlu, 2004: 98).

Dindar yazında sessizliğin genel olarak itaat etme ile tecridî-derin bir iç dünya kurma salınımında dişilleştirildiğini söylemek gerekiyor. Romanda Şahin'in sessizliği ise, ne babasının otoriter erkeksi sessizliğine, ne de uyum ve kabul kadar kendine özgü zengin bir iç dünyayı ifade eden dişil sessizliğe sığdırılabilen bir yersiz-yurtsuzlukla karşılık bulur. Düzene ve mo-

dern konfora uyum sağlamış dindar erkek profillerinin tersidir Şahin. Egemen bir erkek olmayı reddedişinin sonucu olarak *erkekliğini* kaybetmiştir. Şahin'in dişil sessizliği var olamamak, yersiz-yurtsuzluk ve *hiçbiryer*deliktir. Barbarosoğlu romanında erkeklerin geleneksel değerleri savunmasının kolay olmadığını öne sürer. Barbarosoğlu da tıpkı diğer dindar kadın yazarlar gibi kaybedilmiş erkeklik mevzisine rağmen, erkekleri özellikle anlatıya katmaya çalışan, onları yeniden erkeksi birtakım değerleri üstlenmeye ve sorumluluk almaya davet eden, bu anlamda geleneksel ataerkil birliğin çağrısını yapan bir öykücüdür.

Dindar kadınların erkeklerin itilmişliklerinin ve sorumsuzluklarının eleştirisinde ataerkil sistemin güçlenmesine duyulan bir ihtiyaç vardır. Erkeklerin güçsüzleşmesine paralel olarak kadınlarda "yetim bırakılmışlık" hissi baş göstermiştir. Burada hissedilen yetimlik duygusunun ev içinde itaatkâr olmak konusunda dikkat ettikleri erkeklerin sağlayamadığı adaletle bir ilgisi vardır. Keza "çocuğun yetimliği gerçek bir babadan yoksun olmaktan çok, adil bir babadan yoksun olmaktan" kaynaklanır (Gürbilek, 2001: 44):

> Ana kucağı kollarımda ağırlaşmaya devam ediyor, dizlerimi denetleyemiyorum caddenin karşısına geçerken. Eskiden ağır kameraları, kamera ayaklarını, dosya dolu çantaları hiç yüksünmeden taşıdığım sırada sahip olduğum dinamizmi özleyerek, hızlanmaya çalışıyorum. Yeteri kadar acele etmiş olamıyorum yine de; beylerin yer tutmak için aceleyle bindiği kompartımana koşarken biz, kapılar kapanıyor (...) "Bu adamlar niye böyleler ya!" diyerek bir sigara yaktı arkadaşım. Sinan benim bindiğime emin olmadan nasıl trene binmişti ki... Ayrıca bebek niye onun kucağında değildi de ben taşıyordum" (Aktaş, 2009: 71).

İslâmî gelenekte ideal erkeklik maçoluktan ziyade nezaket, kırılganlık, şefkat gibi –erkekleri modernlikte dişil gösteren– kimi özelliklere sahiptir. Peygamberlere özgü güzelliğin yanı sıra, adalet de Müslüman bir erkeğin olmazsa olmazları arasın-

dadır. *Kusursuz Piknik* hikâyesinde Aktaş, modern Türk erkekliğinin parçalanmış kimliğinin adalet yaratmadaki başarısızlığını işler. Kamusal alandaki kibarlıklarından eser olmayan bir maço karakterin adaletsizliği hem karısına hem de çocuklarına yöneliktir. Güçsüzleştirilmiş modern erkek, eski usul kollayıcılığını gösterişçi misafirperliğine aktarmış, kendi hanesini sömürgeleştirmiştir. Kusursuz bir piknik düzenlemek adına karısını azarlar karakter. Pikniğe gelen yiyecek ve içeceklerden çocuklar yiyemeyecek ve aç kalacaklardır:

> Evlerinin içinde olduğu kadar sakınımsızdı bağırırken; muavin beyin karısı biraz ötede oturduğu ağacın altında çayını yudumlarken duydu tartışmayı ve şaşkınlığa kapıldı. Kibar, sözü sohbeti yerinde, cebinde imla kılavuzu taşıyacak kadar Türk dilinin incelikleriyle ilgili, kasabaya pazar için köylerden gelen kadınların dinlenmesi için bir kadın konukevi açılmasını düşünecek kadar kadınlar konusunda duyarlı başkâtip; karısını, çirozları, okey tahtalarını, salıncak için kullanacak sicimleri ve daha nice önemli malzemeyi evde unuttuğu için salak ve beceriksiz olmakla suçluyordu. Sözlerinin şiddetini giderek arttırıyordu. Kılıksız, savurgan, paspal, gerizekâlı (Aktaş, 2009: 27).

Hikâyelerde erkeklik ailevi vazifelerin yerine getirilmemesi üzerinden eleştirilir. Ne var ki, erkekler özellikle hikâye dilinin dışına çıkıldığında çokeşlilik gibi bir konuda dahi hiçbir zaman doğrudan eleştirilmezler:

> Ailenin reisinin neden kadın olmadığını tartışıyoruz. Mesuliyetlerini terk etmiş modern erkeğin neden saygın ve merhametli, sorumluluk sahibi ve fedakâr olmadığını problem etmeden (...) Onunla [boşanmış, çocuklu] evlenirken çocukları olduğunu bilen o bir başka kadın, kocasının bir önceki eşinden olan çocuklarına karşı mesuliyetini hatırlıyor mudur? Empati gücünün en yoğun olması gerektiği bir noktada kadınlar kadınları düşünmüyor diye dert etmiyoruz da, erkeklerin kadınları anlamadığını çünkü ezmek niyetinde olduğunu, üste-

lik de ona bu hakkı (haşa) dinin verdiğini düşünmeye meyleriz. Oysa kadınlar en çok birbirlerini yok sayıyor (Ramazanoğlu, 1999: 133).

Çokeşlilik[28] dindar romanlarda yaygın bir tema olarak görünmez. Bunun yerine Ramazanoğlu'nun yaptığı gibi daha ziyade diğer kadının sorumluluğu öne çıkarılır:

> Epeyce şişman, kırmızı yanaklı genç bir kadın içinde bulunduğu zor durumdan kurtulma konusunda akıl danışmak istiyordu Tuğba'ya. Sözün özü, on yıldır evli olduğu adam yakın tarihlerde bir gün, hanım ben seni nice yıl oldu bacım gibi görüyorum, bu nedenle de yapmaya karar verdiğim, buna izinli olduğum bir konuda senin rızanı almadan harekete geçmek istemedim, demişti ve ona içinde ikisinin de bir şekilde tanıdığı olan on kadar genç kız ve kadının isimlerinin bulunduğu bir liste sunmuştu. Kimi genç kızdı bu listede ismi bulunanların, kimi yaşlı kız. Kimisi kocası öldüğü için dul kalmıştı, kimisi de haklı gerekçelerle boşanmıştı kocasından. Bu on kadından birini kuma olarak seçmeliydi şişmanlığı ve varisli bacakları yüzünden kocasının gözünden düştüğüne emin olan genç kadın. (...) Ne var ki bu konuda kafa yoracak be kardeşim diye bağırdı Tuğba. "Bir evin iki hanımı olamaz, bir yürek de eğer adam yüreğiyse iki sevdayı kaldırmaz hoş bu adamlarda tek başına suçlu değil ki, onlara varmaya razı olan kadınlar da bu suçun ortağı" (Aktaş, 2007b: 145).

28 Dindar kadın yazınına dahil etmediğim, hidayet edebiyatına yakın Emine Şenlikoğlu'nun *Kadınları Kadınlar da Eziyor* adlı romanı erkek çokeşliliğini konu edinen tipik bir örnektir. Romanın kahramanı gönüllü kadın merkezinde aile sorunlarını çözmek için telefonla bir nevi "fetva" veren Meziyet'tir. Eşi tarafından manevi olarak yalnız bırakılmış, aşağılanmış ve aldatılmıştır. Bu arada evli ve kendisine dostça yakınlık gösteren bir başka erkeğe derin tutkular geliştirir Meziyet. Çevresindeki kadınların ona ikinci eş olma ihtimalini hatırlatmalarıyla uzun ve acılı muhasebeler yapar. Sonuç olarak duygularını bastırır ve ailesini yeniden kazanır. Şenlikoğlu önsözde yalnız bırakılan evli kadınların da savrulabileceğini belirtir: "Kendisi romanın kahramanı Ali gibi olan her erkek, hanımının romanın kahramanı Meziyet'in durumuna düşebileceği ihtimaliyle, temkinli olmalıdır" (1997: 7).

Yeni sağ ethos: Ailecilik ve ev kadınlığının kültürel değerlenmesi

Seidel'e göre, "Sağı belirleyen *düzen söylemi*nin unsurları aile, ulus, üreme, doğa ve farktır" (1988a: 6). Muhafazakâr ideolojinin asli amaçlarından biri "doğa etrafında temellenmiş bir düzen yaratmak[tır]" (Seidel, 1988a: 11). Sağ yahut sol her türden ideoloji, içinde cinsel politikaların da yer aldığı bir düzen tasavvuruna yaslanır (Guillaumin, 1988: 24). Muhafazakâr ideoloji, ailede kadın-erkek ilişkisinden ziyade baba-çocuk üzerinden kurulan daha "doğal" bir aile ataerkisini merkez alır. Bu da "doğal" hiyerarşiye, yani erkeğin aile kurumunun "başı" olması gibi devletin başı da olmasına, erkek egemenliğinin doğallaştırılmasına hizmet eder (David ve Levinas, 1988: 142). Babanın otoriterliğine vurgu yapan ataerkil söylemler, çocukların ve kadınların güvenlik ihtiyacı içinde olduklarını öne sürerek koruyucu ve kollayıcı rolleri meşrulaştırır (David ve Levinas, 1988: 143). Muhafazakârlık ataerkilliği olduğu kadar itaat-koruyuculuk gibi değerleri de doğallaştırır.

Muhafazakâr ideolojide insanın ahlaklı davranması otoriter bir yapıda (aile) yer aldığında mümkündür. Birey öncelikle kolektif bir yapı olarak ailede sorumluluk alır ve varoluşunun *doğal* işleyişine uygun davranarak ahlaklı olur. Muhafazakâr ideolojiye göre, birey ancak aile düzenini gözeterek gerçekleştirdiği ahlaklı davranışlar sayesinde mutlu olabilir.

Ailecilik toplumun ekonomik, kültürel ve ahlaki temeli olarak ailenin görülmesidir. Batı'da olduğu gibi Türkiye'de de neomuhafazakâr ideoloji, "kendine-yeterli aile modeli"ni yeniden canlandırma çabasına girmiştir. Bu süreç, "devlete karşı ailenin iktidarını yeniden ortaya koymaya çalışmakla babanın gücünün yeniden kurulmak istenmesi"dir (Eisenstein, 1982: 575). 1990'ların sonuna kadar İslâmî ailenin projelendirilmesinde neomuhafazakâr ideolojinin etkisi çok güçlü olmuştur. Türkiyeli dindar kadınların metin üretimlerinde cinsel yozlaşma ve kutsal aile değerlerinin yitirilmesine işaret et-

mesi manidardır. Dindar kadın yazarlar sadece geleneksel İslâmî söylemden değil, kadınların çalışması sonucu kreş ve ortak yemekhanelerin kurulması, yaşlıların ve çocukların devlet eline teslim edilmesi gibi sosyal politikaları eleştiren neomuhafazakâr ideolojiden de beslenmişlerdir. Dindar kadınlar, geleneksel İslâmcılığın maneviyat ve terbiye eksikliği teşhisini, kadınların anne ve eş olmakla ilgili sorumluluklarını yükselten bir ailecilik politikasıyla desteklediler. Dindar yazında ailecilik politikası, çocuk ve yaşlı bakımı işlerinin ev kadınlığına yeniden kazandırılmasını İslâmî ebeveyn, çocuk ve eş olma değerlerini öne çıkararak hedefler. Geleneksel aterkinin çözüldüğü toplumda çocuk ve yaşlı bakımı giderek önemli toplumsal bir sorun haline gelmiştir. Evin ve ev kadınlığının yeniden değerli hale getirilmesi dindar yazında çok etkili bir temadır. Geleneksel İslâmcılık annelik ve eşlik vazifelerini yerine getirmenin kadının fıtratı gereği kutsal görevi olduğunu ileri sürer.

Sanılanın aksine dindar kadınlar 1990'ların ortalarına kadar kadının kamusal alanda olma fikrini yaygın bir şekilde benimsemiyor ve savunmuyorlardı. Örneğin Şule Yüksel Şenler, farklı şehirlerde verdiği konferanslarından birinde tesettürlü ev hanımı olmanın faziletlerini anlatırken, bir kadın mesture kendisine bir soru yöneltir. Mesture yalnız başına yaptığı yolculukların doğru olup olmadığını soracak, bunun üzerine Şenler, İslâm'ın şartlarına uygun olarak bundan sonra ancak zorunlu kaldığında ve yakın erkek akrabalarıyla yolculuk yapmasını söyleyecektir (Şenler, tarihsiz).[29] Yine kurgusu ve aktörleri itibariyle hidayet romanlarından biri olan *Müslüman Kadının Adı Var* kitabındaki şu paragraf İslâm'da kadının çalışmasına ilişkin fikirlerin etkileyici bir özeti niteliğindedir:

29 Şefkatli Tuksal bu yıllarda Şenler'in savunduklarıyla kendi yaşam biçimi arasındaki farka İslâmcı kadınların yaşadığı ikilemler adına dikkat çekiyor ve en sonunda Şenler'in bu parçalanmayı ortadan kaldırmak için ev hanımlığını seçerek yolları bıraktığını söylüyor (2008). Yine 1980'ler boyunca ev odaklı geleneksel işleri Müslüman kadınlığın olmazsa olmaz koşulu olarak ileri süren İslâmî dergilerin hemen hepsinin kadınlar tarafından çıkarılıyor olması Şefkatli Tuksal'ın tabiriyle bir başka "ironi" olabilir (Bkz. Acar, 1991).

> Her çeşit mal yanında kadın vücudu şeyleştirilir olmuştur. Hem ev işi, çocuk, bir de daire işi. Kadının posası çıktı. Ne tam anne olabildi, ne eş, ne de iş sahibi. Çocuklarını sabah erkenden kreşe taşıdı (...) Yeni yetişen nesil mutsuz büyüdü (...) Ya işsiz erkekler[in] yerlerini işgal eden kadınlarının işgal ettiği binlerce işsizler ordusu. Ülkeye bu çok pahalıya mâl olacak sanıyorum. İşsiz babalar, zamanından önce yıpranmış anneler, sokak terbiyesinde büyüyen çocuklar (Katırcı, 1988: 173).

Dindar kadınlara göre evin değersizleşmesinin nedeni kadının topluma katılım veya "özgür olmak" adına *fıtri özelliklerini yadsıyarak* anne ve eş sorumluluklarından uzaklaşmasıdır. Bu söylemde annelik üzerinden eş ve ev kadınlığı da doğallaştırılır; ev "kadının *fıtri* özellikleri" gösterilerek, kadının doğal mekânı olarak kabul edilir (Aktaş, 1992b: 23). 1990'larda kalem oynatan dindar kadınlar geleneksel İslâm düşüncesinden kopmamış fakat halihazırdaki muhafazakâr aile hassasiyetini sosyal politika eleştirileri ve aileci bir anti-feminizmle derinleştirerek neomuhafazakâr ideolojiyle bağdaştırmıştır.[30] Onlara göre 1990'larda kadınlığın değersizleşmesinin nedeni kadınların çalışmakta diretmesi, üstelik Batıcı-feminist akımların bu eğilimi desteklemesidir: "Batılı kadını evinden soğutan gelenek, onu dışarının acımasız, yarışçı, yıkıcı ortamında mücadeleye zorlayarak *özüne yabancılaştırıyor* ve vehimlere boğuyor" (Aktaş, 1992b: 11).

---

30 Bu başlıkta Katırcı'yla Aktaş arasında fark görmemin ve Aktaş'ı dindar hareket içinde ele alırken Katırcı'yı geleneksel bulmamın nedeni Aktaş'ın hikâyeciliğinin hidayet romanı tarzına dahil olmamasından ötürüdür. Aktaş'ın edebiyatında da ailecilik vardır. Fakat öyküleri aile içi çelişkileri itiraf eden bir özellik barındırırken, politik yazılarında bu çelişki görülmez. Daha 1990'larda Aktaş'ın politik dili bu kadar aileci, anti-feminist ve İslâmcı bir içerik taşırken bile, edebiyatındaki tesettürlü kadınlar İslâmcılığın yaşanış tarzındaki kırılmaları tecrübe ediyorlardı. Bkz. *Üç İhtilal Çocuğu* (1992c) ve *Acı Çekmiş Yüzünde* (1996). Aktaş'ın eleştirilerinin İslâmiliği, tevhidî-İslâmî aile düzeninin modernliğin bütün sorunlarına çözüm olacağının kesin savunusundan kaynaklanır.

> "Acilen kenti durdurup eve dönmek gerekiyor. Nisa eve dönse; işsiz kalmayacağım, bahçeli bir evim olacak, kırmızı yanakları olan çocuklar büyüyecek, mahallede akşamları gökte kayan yıldızlar seyredilecek" (Bergen, 2013: 171).

İdeal Müslüman evinde ve ailesinde peygamberin ve yakınlarının aile içi işbölümünde cinsiyet işbölümüne uymayan paylaşımcı ve şefkatli tavırlarının her zaman örnek gösterildiğini biliyoruz (Aktaş, 1992d, 1999a; Eraslan, 2006, 2010). Oysa hikâyelerde ve inceleme yazılarında dindar erkeklerin ev geçindirme sorumlulukları nedeniyle seküler zaman ve mekânın boyunduruğu altına girmeleri sonucu; kadın dindarlığının evi ve bedeni İslâmileştirme potansiyelinin farkına varıldığı görülür. Tesettür direnişleriyle kamusal alanı İslâmileştirme gücünün farkına varan kadınlar, gündelik yaşamı dönüştürme "performans"larının farkındalığı olarak ev kadınlığı vurgusu yaparlar. Kadın ev kadınlığı performansıyla sadece mekânı Müslüman evine dönüştürmemekte, seküler bir dünyada kutsal zamanı da sahiplenerek yeniden üretmektedir. Dindar kadın yazınında kapanma değil, güçlenme ve öznelleşme stratejisi olarak ev kadınlığı daima sahiplenilir.[31] "Zaman ve mekân. Birini eril, birini dişil düşünürüm daima. Bu konuda bir şey okumadım ama... Sanki zamanda Allah'ın celal sıfatı vardır. Mekânda da cemal sıfatı" (Barbarosoğlu, 2010: 21). Dindar bedenin performatif potansiyelinin farkına varan dindar kadınlara karşı; kadını "ev"le özdeşleştiren daha yay-

31 Zira evler anlamsızlaştığı ölçüde kadının dışarı çıkması için meşru nedenleri de yaratabilir: "Kölelerin zincirlerinin çözüldüğü bu çağda, insanın kendi ev ortamında hapishanede sayılmasının anlamı nedir? Her şeyden önce evi, insanın dışarıda olmadığı denli özgür hareket edebileceği ana mekânı sayılmaktayken, günümüzde ev ortamı özellikle kadın için sınırlayıcı, edilgenleştirici, köreltici ve bunlarla birlikte yuva olmaktan çıkan bir mekâna dönüşmüştür. Bizce bunların nedenlerinden biri evlerin artık birer üretim merkezi olmayışlarıdır. Ev artık ne maddi ne manevi değerlerin üretim merkezi olmaktadır. Günümüzde ev, duygusal alışverişleri azaltan bir tüketim düzeneğinin belirlemesiyle insanın kapısını kendi isteğiyle başka insanların yüzlerine kilitlediği tuhaf bir hapishanedir" (Aktaş, 1992b: 103).

gın ataerkil ve gelenekselci düşünüş tarzı, "Elif" hikâyesinde de açığa çıkar:

> "İyisin Elif.
>
> Sen iyisin.
>
> Bildiğim her şeyden daha iyisin. Dokunabildiğim her şeyden daha güzelsin.
>
> Dışarısı karanlık ve soğuk. Sen bu evin içinde, bu asla kaybetmediğin sükûtunun içinde sıcak, sıcacıksın.
>
> Seni örtüyorum.
>
> Seni renk renk kumaşlarla örtüyorum. Senin yağmur damlaları kadar saf güzelliğinle dünya arasına perdeler çekiyorum. Burada kal Elif. Bu örtülerin dışına çıkma. Bu duvarların, bu evin dışına çıkma. Kendi ruhunun dışına çıkma Elif. Kendi içinde kal. Dingin sükûnetinin altına gizle bütün sözlerini.
>
> Çünkü dünya çalkalanıyor. Dünya köpüren bir bataklık gibi çalkalanıyor. Bana bak! Tenini karanlık caddeler sunan şu zavallı varlığıma bak bir bak!..
>
> Görünmek... Bu kadar zavallıca görünür olmak, ruhlarımız için büyük bir işkence Elif" (Özcan, 2004: 79).

Kadını mekânsallaştıran düşünüş tarzı, onu bedenselleştiren ve mülkleşmeye uygun kılan ataerkil söylem, Lekesiz'in yorumunda eşsiz bir şekilde yankılanır:

> Âdem'in eksiği Havva. Âdemsiz toprağın ve Havvasız Âdem'in anlamı yok. Âdem için Havva bir diğer toprak; Âdem'in toprağına asıl anlamı kazandıracak bir toprak onun gibi bereketli, onun gibi doğurgan, onun gibi vefalı, onun gibi özen ve bakım isteyen *üreme evi* (2/223 e gönderme: Kadınlarınız sizin evlat yetiştiren tarlanızdır) (Lekesiz, 2006b: 96).

Dindar yazında 1990'lar boyunca "ev", kadın ve çocuk gibi korunmasızlar için bütün problem ve tehlikelerin *dışarıda* bırakıldığı gerçek bir sığınaktır. Batılılaşma sonucu "ev kadınlığının asalaklık, anneliğin değersiz bir yatırım sayıldığı bir düzenekte kadınlar 'sosyal olmak', 'sosyal kişilik kazanmak' adına nereye ve niçin gitmek üzere olursa olsun anneliği çağrış-

tıran ev ortamından uzaklaşma çabasına düşmüşlerdir" (Aktaş, 1992b: 14). Öte yandan, "ev" geleneksel karşılığını yitirdiği için bir üretim merkezi olmaktan çıkmış ve ev kadınlığı değersizleşmiştir. Aktaş'a göre:

> Evlerin üretim alanları olmaktan çıkması durumunda kadınların evlerde huzur bulması imkânsızlaşıyor. O zaman kadınlar iyi ev kadını olacakken sinir hastalıklarına yakalanıyorlar, iyi anne olmak yerine saplantılı ve ilgisiz anneler haline geliyorlar. Bu sırada evler mana ve değer üretici mekânlar değil, cinnet üreten mekânlara, zindanlar, vakit geçirme ve süsleme zeminlerine dönüşüyor. Özel alan artık sorumlulukları kapitalizm tarafından temellük edildiği için boşaltılmış bir alandır" (Aktaş, 1992b: 27).

"Ev kadınlığı"nın değersizleşmesi eleştirisinin kapitalizmin kültürel eleştirisiyle yapılmasını, "sağ düşüncenin kapitalizmin kültürel eleştirisiyle sınırlı" olmasına bağlamak gerekiyor (Taşkın, 2007). Evlerin üretim alanları olmaktan çıkması tespiti ise yanlış bir tespittir. Kadınların ev içinde üretim/yeniden üretim için sağlanan emeğinin ödenmemiş-ücretlendirilmemiş olması, evlerin üretkenliğinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Muhafazakâr İslâmî söylem, ev içi emeği salt kültürel olarak değerlendirir. Dindar kadınların ailecilik politikası, feminist politikanın önerdiği gibi kadınların ev içi emeklerinin karşılığı ödenebilir işler olduğu iddiasına karşıdır. Kapitalizmin kültürel eleştirisi, lüks tüketime alıştırılmış ve bu uğurda ahlakını kaybetmiş yeni-modern kadınlığa yöneliktir. Nazife Şişman, İsmet Özel'in, "Bu ülkede eğer enflasyon düşmüyorsa bundan kadınlar sorumludur," sözünü kabul eder; kadınların tüketim toplumunun esas failleri oldukları konusunda Özel'le fikir birliği içindedir (Şişman, 2006: 85). Tüketim toplumunun eleştirisinde kapitalizmin kültürel eleştirisinin üst sınıf-burjuva tüketiciliğine değil de daha çok orta sınıf kadınlara yönelmesi, yaratılmak istenen alternatif Müslüman orta sınıf kadınlık kültürüne ilişkin bir strateji olarak değerlendirilebilir. Nitekim 2010'larda üretilen dindar yazınında, orta sınıfla temsil edilen ideal Müs-

lüman ev kadınlığı yükselen dindar burjuvaziye karşıtlık içinde resmedilir. Muhafazakâr belediye başkanının dindar eşi şöyle düşünecektir mesela:

> Ne misafiri! Misafir kim! İnsanlar iletişim için beraber oluyor. Sosyalleşmek için. Misafircilik oynayarak sosyeteye dahil olunduğu nerede görülmüş canım. Birlikte yemek yenilecekse şık bir yere gidilir. Evimiz de şıkmış (...) Bir evde misafir ağırlanacaksa, elbette yemekler şöyle şık bir yerden getirtilecek. Ve elbette diplomalı garsonlar tarafından hizmet edilecek (Barbarosoğlu, 2013: 42).

Kapitalizmin lüks tüketiminin nedeni olarak iyi yetiştirilmemiş bireyler olarak kadınlara işaret edilir daha çok. Ev kadınlığının değerli olup olmadığı konusunda ileri sürülen fikirler de bu eşikte paradoks halini alır:

> Herhangi bir yerde "ev kadını" diye tanıtılmak, "asalak, beceriksiz biri" gibi tanıtılmakla eşdeğer olmuş çıkmıştır (...) Gerçekte ev kadınlığı, bilgi ve tecrübe, deney ve araştırma isteyen, bu alandaki yenilikleri izlemeyi gerektiren, birçok uzmanlığın toplamı sayılabilecek bir meslektir. Ev işleri için harcanan zaman ise, dışarıda kafa ve kol emeğine dayalı olarak yapılan herhangi bir işin süresinden fazladır. Daha doğrusu ev kadınlığının sınırı yoktur. Oysa ev işleri nankör işlerdir. Bu işler çoğu zaman hemen her gün tekrarlanır. Ayrıca ev kadını aynı işleri başkaları için yaparak para kazanan hemcinsleri gibi çalışıyor diye pozisyon kazanarak takdir de edilmez (Aktaş, 1992b: 79).

Bir yanda kadınların modern evlerden dışarı çıkması zorunluluğu söylemi, öte yanda ise kadınların mahremi temsil eden eve ait olduğu söylemi vardır. Bu iki uç söylem dindar kadın yazınında gerilim hattını oluşturur: "Son derece yürek burkan, ne güzel yaşanıp giden hayatı tersyüz eden, huzursuz kılan, her şeyin aslında ne kadar eğreti ve değişebilir olduğunu hissettiren bir sürecin başlangıcı bu. En çok güven duyulan ve insanın en çok belirlediğini sandığı ev-içi çözüldü" (Toros, 1997: 187). Halime Toros'un öyküleri söz konusu gerilimleri ve dindar ka-

dınların gerilimlerle başa çıkma stratejilerini ortaya koyma konusunda sessiz kalmayacaktır:

> "Sokağa çıkmayın hanımlar" demektedirler. Çalışmayın! Bütün komplo teorilerini getirip evlerinin kapılarına dökmektedirler. Sakın onlara soru sormayın, der mavi gözlü bir kadın bir yazısında. Siz neden sokaktasınız peki, demeyin. Soru sormayın. Tartışmayın! Ya da şöyle yapın: Evinizden dışarıya doğrudan, düpedüz, kestirmeden çıkmayın. Sanki canınız sokağa çıkmak istemiş de ayaklarınızın ağırlaştığını hissetmiş gibi davranın. Sonra da adına tebliğ mi dersiniz artık, cemaatin insanlarına faydam mı dokunsun dersiniz, aile bütçesine katkı mı, ne derseniz deyin, ama gerçeği söylemeyin (Toros, 1997: 103).

Müslüman kadınlar yersiz-yurtsuzluk hissine gömülmüşlerdir. Müslüman kadın ne evinde olabilir artık, ne de sokakta:

> Ev kadınları tüketim ambarının hizmetçiliğini yapan gizli işsizlerdir. Evler sürekli eşya tüketen aç gözlü canavarlardır ve kadınları yiyip tüketmektedir. Kadınlara kişiliklerini kanıtlamak, geleceklerini güvence altına almak için evin yiyip tüketen kıyıcı ortamlarından uzaklaşmaları, dışarının dünyasına katılmaları gerektiği söylenmektedir. Oysa ev merkezli hayata yabancılaşan kadın için sokakta mücadele etmek her zaman kolay değildir. Ev reddedilirken sokak da ürkütmektedir (Aktaş, 1992b: 96).

Aktaş'ın ev kadınlığı konusundaki kararsız salınımında, biyolojinin kader olmadığı fikrini eleştirmek üzere referans verdiği Simone De *Beaviour*'ın etkisi söz konusudur.[32] Aktaş'ın metinlerinde Simone De Beauvoir gibi feminist ya da Clara Zet-

32 De Beauvoir *Ikinci Cins*'te ev işleri için şöyle diyor: "Sisypos'un işkencesine kadının yükü kadar benzeyeni azdır; her Allah'ın günü bulaşık yıkamak, mobilyaların tozunu almak, kısa bir süre sonra yine kirlenecek, tozlanacak, yırtılacak çamaşırları yıkamak gerekecektir. Ev kadını dolap beygiri gibi olduğu yerde döne döne yıpranmaktadır; hiçbir şey yapmamakta yalnızca şimdiki zamanı sürdürmektedir, olumlu bir iyilik elde edemeyip sonu gelmemecesine kötülükle boğuştuğu duygusu içindedir" (de Beauvoir, 1986: 62).

kin, Rosa Luxemburg gibi sosyalist-feminist kadınların kişiliklerinden ve düşüncelerinden eklektik tarzda bir etkilenme söz konusudur. Ancak mevcut sorunlar yapısal bir çözüm üretmek yerine yine kültürel bir düzeyde, kadınların İslâmî bilinçlerinin arttırılması yoluyla çözülmeye çalışılır. İslâmî bilinçle birlikte kadının çocuk bakımı ve yaşlı bakımı görevleri yeniden değerlendirilir:

> Çocukları yuvalara, yaşlıları huzurevlerine terk eden ve görece değerlere yaslanan bir özgürlük anlayışının insanlığa daha hangi katkıları olabilir. Günümüzün özgür kadını sınırlarını kendince belirlediği özgürlüğünü korumak için evlilik ve çocuk sahibi olmaktan kaçınan biridir. Hayatını çocuk bakımından ve ev işlerinden daha kutsal amaçlara adadığından söz eder durur. Peki evinde yapılacak işi yok mudur? Evet, işini başkalarına yaptırabilir. Fakat başkaları hiçbir zaman onun yerine ana olamazlar (Aktaş, 1992b: 132).

Aktaş çocuk bakımı ve yaşlılar hususunda aşırı yoruma kaçar. Değişen anlamlarına rağmen Türkiye'de annelik münasip kadınlığın en tamamlayıcı unsurudur (Bora, 2001). Aslında Türkiye'de çalışan kadın nüfusunun artışından kaynaklanan, annelikten kaçınmak gibi bir problemden ziyade, kırsala özgü geniş ailelerin ve klasik ataerkil simgelerin çözülmesi söz konusudur. Kent ortamında, geleneksel ataerkil denetimlerden uzak bir biçimde yaşayan kadınlar, ev içi sorumluluklardan sıyrılır. Öte yandan, ev işlerinin ya da anneliğin eş olma vazifelerine dahil olup olmadığı İslâm geleneğinde bir tartışma konusudur.[33] Şafiilik de dahil olmak üzere, ev işleri kadından çok erkek işleri olarak görülürken, Hanefi mezhebinde kadının görevleri arasındadır (Murad: 11).[34] Hz. Ayşe'ye, Peygamber evde ibadet etmediği zamanlar neler yapıyor sorusu sorulduğunda şu cevabı verir: "Ailesine hizmet etti, yerleri süpürdü ve el-

33 "Müslüman kadın isterse evinde yaptığı işlerden dolayı ücret isteyebilir. İstemese daha büyük mükâfat vardır ahlak katında" (Katırcı, 1988: 173).

34 İslâm geleneğinde muhafazakâr uyuma aykırı gelebilecek olaylar ve yorumlar bulabilmek mümkündür. İslâmcı muhafazakâr melezlenmede hangi İslâmî yorumların devşirileceği konusunda sürekli bir iç hesaplaşma vardır.

biselerini dikti." Müslüman kadın yazınında sıklıkla dile getirilen bir anekdottur bu. Wedud anneliği doğumdan ayırır ve kadının zorunlu olmayan toplumsal görevlerine ait kılar. Türkiyeli dindar kadınlarsa "ailecilik" politikası uyarınca ev kadınlığının vazifelerini çeşitlendirme yoluna giderler:

> [Kadınlar] İslâm'a göre ben kayınvalideme bakmak zorunda değilim, diye karşı çıkabilmektedir. İnançlı ve Allah korkusu taşıyan bir kadın elbette ki, mecbur tutulmasa bile eşinin annesinin ve babasının ortalıklarda kalmasına rıza göstermez diye düşünmek gerekir. Ancak onlarla mecbur olduğu için değil, gönül rızasıyla ilgilenilmesi yeğlenmeli (Aktaş, 1992b: 86).

Gerek yaşlılık/annelikle ilgili gerekse diğer ailevi meselelerde sorumluluk kadına aittir. Bu muhafazakâr ahlak anlayışının tipik bir özelliği olarak görülebilir. Halime Toros bu hususta dindar yazında ayrıksı bir duruş ortaya koyar:

> Oturun dinleyin şükredin. Hidayet romanları okuyun. Varlık sebebinizi sorgulamayın. Haftada bir gün, ev işlerinizi, eşinizi ve çocuklarınızı ihmal etmeden tefsir çalışmalarına katılın. Size aslında kadınların ne çocuklarını emzirmek, ne yemek pişirmek gibi bir yükümlülüklerinin olmadığı söylenecektir. Bu laflara inanmayın. Sizin için hayırlı olan tüm bunları görev edinmenizdir. Yoksa size hayatı zindan ederler. Takvasız kadın, nefsinin esiri derler. Ne biçim kadın! derler (Toros, 1997: 103).

Halime Toros'tan farklı olarak dindar kadın yazını, kadının aile içi görevlerine karşı toplumun ve cinslerin fıtri özelliklerinin dönüştürülmesinin kadın hakları söylemini aşan taraflarına karşı ayrıca muhafazakâr bir hassasiyet içindedirler:

> Döne döne İslâm'da kadını, başörtüsünü konuşuyoruz. Gen mühendisliğinin gelip dayandığı noktada hiçbir endişemiz, hiçbir fikrimiz ve kaygımız yok. Gittikçe canileşen bir dünyada tekniğin teröre dönüştüğünü görmüyoruz. Gen mühendisliği çift anneli çocuklar "oluşturmak" için kolları sıvamışken,

anneliğin yükünü konuşuyoruz. Kadın hakları söylemi neticesinde kadın ile erkek arasındaki mesuliyet, paylaşım, muhabbet ve mahremiyet tarumar olurken; kadınlar erkeklere karşı, erkekler herkese karşı tavır almışken; ailenin dış dünyanın bütün kirini, kûfünü dışarıda tutan kapıları ve pencereleri yerle bir oluyor, fark etmiyoruz (Barbarasoğlu, 2006: 133).

Dindar yazında modern çekirdek aileye karşı geniş aile alternatifi öne çıkarılır. "Geleneksel geniş ailenin olumlu özelliklerinin günümüz ailelerinde bir şekilde gerçekleşmesi durumunda, ruhsal hastalıklara yol açan yalnızlıklar, bireysel ve sosyal hayatta karşılaşılan çözümsüzlükler" aşılabilir düşüncesi hâkimdir bu yönelime (Aktaş, 1992b: 225). Özellikle çocuk bakımı gibi işler söz konusu olduğunda geleneksel geniş ailenin eksikliği, "asgari müşterekleri olan kadınların bir araya gelerek oluşturacakları dönüşümlü çocuk bakımı" gibi çözümlerle telafi edilebilir (Aktaş, 1992b: 226). Kreşler ya da bakımevlerinin 'soğuk' yüzlerine karşı, kız kardeşlik ilişkileri ve geniş aile ilişkilerine vurgu yapılır. Bu söylemlerde erkekten ve devletten ev işleri, çocuk ve yaşlı bakımı hizmetleri için talep edilen hiçbir şey yoktur. Karı-koca ilişkisinde eşitliğe yönelik yaptırımcı kurallardan da kaçınılır:

> Şimdiki durumda ev işlerinin karmaşıklıktan kurtarılması ve azaltılması, ev kadınına veya kadın da dışarıda çalışıyorsa evli çifte boş vakit kazandıracak şekilde bu işlere pratiklik kazandırılması; komşular arasında çocuk bakımı, alışveriş gibi konularda yardımlaşma (kente uyarlanan bir tür imece) gibi çözümler akla daha yatkın gelmektedir (Aktaş, 1992b: 115).

Dindar kadın yazınında 1990'lar boyunca entelektüel faaliyetler ve ev dışında çalışma, anneliği ve ev görevlerini aksattığı için "eksik" annelik iması barındırır. Çalışan kadının özgür bir kadın modeli olarak öne sürülmesi anti-feminist bir duruşla eleştirilir. Eğer kadının çalışması gerekiyorsa bu işler mutlaka kadın doğasına uygun olmalıdır: "Kadın için evden çıkış, boşluk ve anlamsızlık duygusu vermeyen, *doğasına uygun rollerin*

yapıcı varlığıyla anlam ve değer" kazanmalıdır (Aktaş, 1992b: 119). "Bağımsızlık," "yalnız yaşayabilmek," "cinsel özgürlük" gibi hedefleri olduğu söylenen çalışan kadınlar yoluyla orta sınıf kültürü de eleştirilir:

> Oysa dışarıda çalışan nice kadın, duvarlarını daha da kalınlaştırarak ve karanlığını daha da kolaylaştırarak zindanını yanında taşır. Kimi kadın için ekonomik bağımsızlık, kimisi için cinsel özgürlük, kimisi için yalnız yaşayabilmek körleten bir saplantı olur çıkar. Çalışan kadın maskesi büyük bir asalağı ve bencili gizleyebilir. Kadın haklarından söz edilerek haklarını elde etmek için her şeyi göze alabilen sevgisiz ve hırslı yığınlar oluşturulmaktadır. Ezilmemek ve yıpranmamak için para ve kariyer kazanmak adına kadınlar, ülkemizin ünlü bir feminist yazarının yaptığı gibi, cimri, hoşgörüsüz, özverisiz, bencil, uyumsuz, gurursuz olmaya çağrılırlar (Aktaş, 1992b: 116).

Dindar kadınların kapitalizme getirdikleri eleştirinin kültürel boyutta kalmasının bir sonucu da, kamusal değil, özel alandan başlatılabilecek bir dönüşümün ideal düzeni sağlayabileceği fikridir. Özel alanın eski anlamını kazanabilmesi için hem üretim mekânı olması hem de mahremiyetini koruması gerekir. Müslüman evinin oluşturulması, Müslüman aile ve mahremiyetin yeniden yaratılması, tevhidî görüşe uygun olarak kamusalı da dönüştürebilecektir. Bu noktada özel alandaki kadınlara çok daha fazla görev ve sorumluluk düşer (Aktaş, 1995a: 26; Barbarasoglu, 2006a). Mahremiyeti oluşturan, boş makine evleri sıcak bir "yuva", yani bir Müslüman evi haline getirecek olanlar da yine kadınlardır. Dindar erkeğin seküler dünyada kaybolan öznelliğine karşı, kadının zamanı ve mekânı kutsallaştırma gücü, özellikle elindekiler (beden ve ev) yeniden değer kazanır. Ev kadınlığı, kadının icrası yoluyla boş uzamı kutsal bir ev, yuva haline getirir:

> Çocukların babası evet ya börek yapmalısın demiştir. Hatta bir de iş yerinden telefon açıp n'oldu börek diye sormuştur. İşi takip etmektedir yani. Sinirlerimi hepten germektedir. Koca-

man bir göz gibi ütüyü, süpürgeyi, kepçeyi yakinen izlemektedir. *Onların ileri geri hareketleri, gitmeleri gelmeleri, bedenimin eğilip doğrulması eve hayat veriyor çünkü* [İtalik vurgu bana ait y.n.] (Ramazanoğlu, 2008a: 70).

Her ne kadar dindar yazında ev kadınlığının kadını mekâna, mekânı da kadına dönüştüren "hizmet" gücüne ilişkin eleştirel kaygılar göze çarpsa da, mekânla özdeşleşebilme gücü münasip Müslüman kadınlığın kabul edilebilirlik ölçütüdür. Dindar kadın için "ev işleri" "dışarı"ya karşı her zaman daha önceliklidir:

> Benim yeğenim Gülden! Sen onu tanımış mıydın? Coğrafyada doçenttir. Nefret eder yemek yapmaktan. Yemek kokusu evi ısıtan, ışıtan bir sihirdir. Gülden, evinde bütün gün tütsü yakar. Sinirlerine iyi geliyormuş. Kızım derim, tütsü yakacağına yemek yapsan hem sinirlerine iyi gelir, hem evin yuvan olur. Bir evde yemek pişmiyorsa o ev yuva olmaz. Yemek yapmayı sevip sevmemenin akademisyenlikle ev kadınlığıyla hiç ilgisi yok. Prof. Dr. Halet Bey'in eşi Semahat Hanım, o da akademisyendir. Hem de müthiş. Titiz çalışkan. Her bayram bize üç çeşit yemek çıkartmıştır daima (Barbarosoğlu, 2010: 21).

Özel mekânın yuvaya, bir Müslüman "ev"ine dönüşebilmesi için kadının ev emeğine ihtiyaç vardır. Dindar kadın yazınında çalışan kadınlar evden uzakta, ev işleri ve eşyalar üzerindeki hâkimiyetlerini yitirmiş, yuvasız karakterler olarak resmedilir.[35] Barbarasoğlu'nun "Kaybolan Kadın" adlı öyküsünde, çalışan kadınların evlerine gittiği söyleyen temizlikçi kadının evlerde yarattığı mucizeler anlatılır. Temizlikçi kadın çalışan kadınların evlerindeki eşyaların yerini değiştirir, işe yaramaz sanılan şeyleri az emekle yeniden kullanılır hale getirir ve son-

35 Farklı sınıflara ait kadın öznelliklerinin kurulumunda erkek-kadın farklılığından çok kadınlar arası farklılığın önemli olması ve bu farklılığın özellikle kadın mekânı olan "ev"lere ilişkin kolayca ahlakileştirilebilen tutum farklılıklarıyla öne çıkarılması üzerine bir çalışma için Bkz. Bora, 2005; 2008b. Burada Müslüman kadınlığın kurulumunda Cumhuriyet'in ev işlerinden görece "bağımsızlaşmış ama özgürleşmemiş" orta sınıf çalışan kadınına karşı fark, eviyle ahlakileştirilmeye müsait emek ilişkisi olarak öne çıkarılır.

rasında gizemli bir şekilde ortadan kaybolur. Çalışan kadınlar evlerindeki artan eşyaların nereden geldiğini bir türlü anlamazlar. Hiç kullanılmadan depoya ya da balkona kaldırılmıştır çünkü eşyalar. Temizlikçi kadının kayboluşunu ev sahibesi şöyle anlatır:

> Nasıl utandım anlatamam. Söyleyecek hiçbir şey bulamayışıma mı yanayım, kızın karşısında mahcup olduğuma mı yanayım. Bir insan nasıl kendi evine bu kadar yabancı olur komiser bey? Fakat ben bu endişeyi bu kadından önce hiç taşımazdım. Eve yabancı olmak ne? Onu görünce *ev (im) ile eşyalar ile hiçbir zaman bütünleşemediğimi* anladım. Bende eksik olan bir dünya idi. Daha doğrusu evin içini bir dünya gibi görmüyordum. Ara bir bölge sanki. Akşamdan sabaha bir durak sadece [İtalik vurgu bana ait y.n.] (Barbarasoğlu, 2009: 66).

Aktaş'a göre, "eşyalar ve ev işleri üzerindeki becerilerini yitiren kadın, kendini ayakta tutan dayanakları ve amaçları yitirmiş biri olarak 'yuvasız'lık" hisseder (1992b: 114). Ne var ki, 2000'lerde kamusal alanda yer alan dindar kadınlar evlerinin "yuva" sıcaklığını kaybetmemek için çok fazla çaba göstermelerine karşın evlerinde yuvasız kaldıklarını hissederler. 2000'lerde yazılan hikâyelerde, dindar kadınların özellikle evlilik ve aile yaşamlarındaki tatminsizlikleri ve mutsuzlukları işlenir. Eşler, hatta çocuklar bile anneye ve gösterdiği çabaya karşı acımasızlaşmıştır. Ailenin homojen, doğal ve sorunsuz bir işbölümünün ürünü olduğuna dair muhafazakâr inanç söylemsel olarak başarısızlığa uğramıştır.

Dindar kadınlar edindikleri üniversite diplomalarına rağmen, "verimli ve başarılı" olmayı sadece kamusal alanda kabul eden kapitalist yaşam etiğini, anneliği ve evi yeniden değerlemeye çalışarak reddetmişlerdir. Ancak "ev kadınlığını" tercih ettikleri durumlarda kendilerini işlevini kaybetmiş evlere kapatılmış, sıkıştırılmış bulurlar. Bu sıkışmışlıktan kurtulmak için *geleneksel kadınlık*la olan farkı öne çıkarırlar. Bir tarafta yemek kokmayan evlerin ev olamayacağı, kapıları çalmak yerine anahtarla açan çalışan annelerin çocuklarının acılı bir yalnızlık şek-

line büründüğü hikâyeler, öte tarafta evde modern ev kadınlığının içine sığamama hali sürekli bir sıkıntı yaratır:

> Evlendim diyorum. Kariyerimi soruyor. Boğazımdaki yumruyu bastırıp sesimin boğuklaşmamasına gayret ederek "Bıraktım" diyorum. Sanki sigarayı bırakmışım gibi bir eda takınmaya uğraşıyorum beceriksizce. Şaşırıyor Ömer, yani Dr. Ömer'in sesindeki aşağılamayı sonuna kadar anlıyorum. Çevirisini yapıyorum kelimelerin tek tek: "Ne yani sen kariyerini bıraktın! Böyle basit kadınlarla arkadaş oldun? Hayata bulaştın ha!" "O da değil diyemezdim. Hayata bile bulaş(a)madım diyemezdim" (Barbarosoğlu, 2008: 41-42).

Dindar erkeklerin eşlerinden modern kadın idealini geleneksel rollerle buluşturmaları yönünde bir beklenti de oluşmuştur. Dindar ve başörtülü bir kadın, çalıştığı yerde tanışarak evlendiği kocasının hayal kırıklığını anlatır:

> Selma Hayek'e benzetirmiş beni başörtülü pardösülü gördüğü sıralarda. Evlendikten sonra evin içinde ilk kez başörtüsüz gördüğünde beni, hayal kırıklığına uğradığını hissettirdi. Sanki kısalmıştı boyum evin içinde, sanki daha kumral daha kilolu ve ağırkanlı görünüyordum. Hayek'e pek benzemiyordum başım açıkken, iş hayatında yırtıcı bir tarafım vardı belki ama evde mızmız bir kediye dönüşüyordum" (Aktaş, 2009: 82).

Eşi ev sorumluluklarından azade doktora yaparken yüksek lisans tezini bitirmeye çalışan bir çocuk annesi kadın şöyle düşünür mutfakta:

> Julya yemek yapmayı sever miymiş hocam. Böyle küp küp doğrayabilir miymiş. Aynı anda dört ocağın dördüne birden tencereler oturtabilir miymiş hocam. Kereviz yaptım. Kerevizin saplarını derin dondurucuya kaldırdım. Ev turşusu yapar mıymış hocam. Hem cep telefonum var hem dizüstüm. Her an göreve hazırım. Mutfak görevine yani. Tarihteki bütün kadınların en iyi yaptığı şeyleri bünyemizde toplamamız gerekiyor değil mi? Biraz ondan biraz bundan. Cleopatra, Hürrem, biraz

> Latife, çokça Halide... Eee her gün üç çeşit yemek yapmak zorunda olan akademiysen kimliği ile bu kadar oluyor hocam. Aha gene mutfaktayım (Barbarosoğlu, 2013: 51-52).

Ramazanoğlu'nun "Cemil Bey'in Melankolik Karısı" adlı hikâyesinde de aynı sorun işlenir: "Erkekler daha gelişmiş kadınlar istiyorlar fakat gerçek şuydu ki kendimi geliştirmekte haddi aşmadan eve dönmek zorundayım" (2008b: 79). Aktaş'ın "Kirli Paslı Köşeler" adlı hikâyesinde karakter olarak, sınıf atlayan dindar bir ailenin ev kadını olan Nurcan Hanım vardır. Eşine yük olmamak için ev dışına kendini sürgün eder ve zorunlu sosyalleşmesinden şikâyet eder. Temizlikçisi Güldane'ye bir zamanlar evinin temizliğini kendisi yaparken ne kadar mutlu olduğunu anlatır ancak ardından "üstünde nefti bir tayyör ve Gucci eşarbıyla tezhip kursundan arkadaşlarıyla sahildeki restoranda" buluşmaya gider (2013: 72). Barbarasoğlu'nun evli dindar kadınları da benzer bir mutsuzluk içindedir:

> Fakat eşimle bir noktada olmamız gerekmez miydi? O kaçıncı defa yeni bir tura başlarken ben daima aynı turdaymışım. Kendimi hapsettiğim inimden çıkmalıymışım artık. Kolay olanı seçmişim ben. Dışarıda kıran kırana bir mücadele varken, ben hâlâ Ayşegül küçük anne oyununu bıkıp usanmadan tekrar be tekrar oynamayı sürdürüyormuşum. İnsan en azından arkadaşlarına bir bakarmış. Herkes mesleğinde bir kariyer edinmişken pek çok arkadaşım siyasi istikballer vaat ederken ben evin güvenlikli havasında çocuk yetiştirmeyi bahane ederek gündelikçi kadın mutluluğuyla yaşamaya nasıl talip olabilirmişim?" (Barbarasoğlu, 2009a: 55).

Tüm fedakârlıklara ve mahrumiyetlere rağmen dindar erkekler tatmin olmamakta, daha fazlasını istemektedir. "Evin içinde eşofmanla dolaştığı," "iyi yemek pişiremediği" ve "pantolonlarını doğru dürüst ütülemediği" için eşinin boşadığı bir kadın, evliliğinde erkekten bambaşka bir hayat sürdüğünün farkına varır:

> Kendimi aşacak kadar çaba harcadığım halde ev kadını olarak, beceriksizliğim söz konusu edilmişti mahkemede. Bense baş-

ka türlü hatırlıyorum, neredeyse tamamını hamile olarak geçirdiğim evlilik günlerini. Gün boyu koşturup duruyorum. İş dönüşü alışveriş yapıyor, eve girer girmez kaza namazının ardından mutfağa dalıyorum (Aktaş, 2009: 77).

Sonuç olarak İslâmî ideal ev hanımlığının gereklerini yerine getirmek, Müslüman kadının geleneksel ev hayatını yeniden yaratmasına izin vermez:

> Sükût içinde durdukça beni dışladılar. Ama ben şikâyetçi değilim. Biz böyle yetiştirilmiştik. Şikâyet edilecek bir şey varsa, insan bütün gücüyle bunu değiştirmeye çalışırdı. Konuştukça değiştirme gücünü yitirirdi insan. Rahmetli annem evi badanalayacağını bile bir iki gün önce söylemez, bir sabah toplanmış bir odanın içinde açıverirdik gözümüzü. Bütün yapacaklarını dile yükledin mi, şeytan musallat olur derdi rahmetli. Yaptığım bir şey varsa görürlerdi. Yanılmışım tabi. Yaptıktan sonra yaptım diye bağırmak gerekiyormuş. Kime bağıracağım çocuklarımla efendim. Onlar görürdü beni. Yanılmışım tabii görmezlermiş. Ben kendime görünmeyen bir nokta seçmişim. Yıllar sonra eşim "Ben de başarılı bir kadının kocası olmak istiyorum," dedi. Ben başarı nedir bilmem, yaptığım her şeyi bunca yıl öyle olması gerektiği için yaptım. Başarılı bir anne. Başarılı bir eş. Başarılı bir iş kadını. Kabuğumu kırmam gerekiyormuş. Başkalarının beni görmesini sağlamalıyım" (Barbarasoğlu, 2009a: 57).

Evlilik ve aşk: Hidayet romanlarından dindar kadın edebiyatına

Aile, dindar yazındaki en önemli kurumdur. Aile, fıtrata uygun ahlaki ve dinî bir işbölümüyle kurulan, yozlaşmalara karşı bir siper görevi gören tevhidî bir birlik iddiası taşır. "Aile özde dinî" (Aktaş, 1995a: 50) ve "fıtri bir kurum, özlü bir toplumsal çekirdek, kendiliğinden sınırlarını tanımlayan ve duruma göre genişleten ya da daraltan doğaçlama bir hayat birimi" olarak tanımlanır (Aktaş, 2011: 288). Aktaş'a göre, "tevhidî aile baskı-

cı, bencil, duyarsız, katı, bütünüyle içe dönük, kısır ve boğucu bir kurum olamaz" (1992b: 221). Dindar yazınında evlilik yerine aile teriminin kullanımı tercih edilir fakat yine de erkekle kadın arasındaki ilişkinin özellikle manevi yönden doyurucu olması beklenir:

> Genç kızların çoğu gibi ben de önceleri bambaşka düşünürdüm evliliği. Kendi evimde, eski baskılar olmadan istediğim gibi çalışıp kendimi yetiştirecektim. Kocamla tefsir çalışacaktık; fıkıh, İslâm tarihi, Arapça öğrenecektik... Örnek Müslüman aile nasıl olur onu gösterecektik herkese. Evimizde kimse kimseye sesini yükseltmeyecekti, hele yemek için, bulaşık için, ütü çamaşır için, hiç (Aktaş, 1992c: 66).

Barbarasoğlu İslâmî kesimdeki sekülerleşmeye paralel olarak, "aşk"ın özellikle 28 Şubat'tan sonra keşfedildiğini belirtir (2006: 42). Ne var ki, henüz 1980'lerin hidayet romanlarında romantik aşkla İslâmî uyanış arasında kopmaz bir bağ kurulmuştur (Akçay, 2006; Çayır, 2009). Hidayet romanlarında aşk, tutkulu ve neredeyse histerik bir dile bürünmüştür.

Müslüman erkeklerin zengin ailelerin aşırı Batılılaşmış kızlarına Müslüman bilinci taşıdığı 1980'lerin hidayet romanları, *açık* genç kadının erkeğe duyduğu aşkla birlikte bilinçlenerek tesettüre girmesiyle son bulur. Hidayet romanlarının kadınları duygusallardır. Arzuları, bedensel zevkleri ve aklı fazlasıyla dişilleştirilmiş histerik bir başıboşlukta salınırlar. *Huzur Sokağı* romanının Feyza karakteri Müslüman bir hayatı seçer. Kendisine uygun ahlaklı bir iş yapar. Feyza kızına bakabilen ve ayakları üstünde durabilen bir kadın olmasına rağmen, Bilal'e duyduğu aşk söz konusu olduğunda mantığını tümüyle kaybeder, histerik bir hale bürünür (Şenler, 1973). Yazarı ister erkek isterse kadın olsun, hidayet romanlarındaki ayrıntılar, İslâm'ın cinsiyet söylemine uygun bir şekilde, kadın arzusunun şehvet fazlalılığına işaret eder. Aşk bu romanlarda kadının eksik rasyonelliğinin ve fazla duygusallığının bir kanıtıdır. Kadının özneliğini değil, tam tersine eksikliğini işaret eder. Eksik kadın en sonunda erkeğin akılcı, rasyonel ve sakin yönetici tavırlarıy-

la kendini tamamlar. Kadın ve erkeğin uygun birleşmesi olarak nikâh iki cinsin rollerini de yerli yerine oturtur.

Barbarasoğlu'nun kamusalı tesettürle deneyimleyen ilk kuşak eğitimli dindar kadınlarla yaptığı görüşmelerden çıkan sonuçlara göre ise, dindar kadınlar esasında çok geç evlilik yapmayı ya da evlenmemeyi tercih etmektedirler. Özyaşam öykülerini dile getirirken aşkı ve evliliği öznelliklerini tamamlama açısından bir zorunluluk olarak hissetmemektedirler (Barbarasoğlu, 2009b; Meriç, 2011). İstanbul'da seçkin dindar bir ailede doğan, tıp eğitimi alan ve Türkiyeli dindar kadınlar için önemli bir şahsiyet olan Hümeyra Ökten, "Ben Müslüman bir hanımım, günüm dokuzdan ona kadar sokakta geçiyor, böyle evin annesi olur mu? Ben erkek olsam böyle kadın istemem," diyerek evlenmediğini, bu kararından da "pişmanlık" duymadığını dile getirir (Meriç, 2011: 44). Ökten ev hanımı olan eski aile kadınlarının ev içi işleri ve ilişkileri yerine getirmede ne kadar maharetli olduklarını "sürekli mis gibi sabun kokulu bembeyaz örtüler içindeki sedirler" ve evlerinde aradıkları eşyaları hemen bulduklarında memnuniyet duyan erkekleri anlatarak ifade eder. Kadınların geleneksel ev işlerini maharetle yerine getirdikleri bu evlerde huzur havası hâkimdir. 2000'lerde evlenmeyen dindar kadınların sayısının artması hem dindar kadın öykülerindeki belirgin bir temadır, hem de dindar erkeklerin yazılarında önemli bir sorun olarak analiz edilir (Bergen, 2013)

Aktaş'a göre, aile ve evlilik kadının zorunlu tanımlayıcıları değildir: "Evleneceğine inanılarak eğitilen bir genç kız evlenmediği takdirde nasıl kendi kendine yeterli olabilecektir. Evlenmesi durumunda da kocasının katıksız itaati hak edecek biri olacağı hiç belli değildir" (Aktaş, 1992b: 68). İslâm dini için geçerli olan cinsi tamamlayıcılık inancına rağmen evlilik, dindar kadınlara göre dindar bir kadının yaşamı için zorunlu tutulamaz. Evlilik ilişkisi aşk gibi tutkulu ve bozucu bir duygudan ziyade, eşler arası iletişimi toplumsal cinsiyet rollerini doğru ve sürekli bir şekilde yerine getirmeyi hedefleyen daha arkadaşça bir beklentiye dayanır.

Evlilik doğru cinselliğin kurallarının uygulanması için önemlidir. Evlilik dışındaki bütün ilişkiler İslâmiyet geleneğinde olduğu gibi, dindar kadınların metinlerinde de fuhuş olarak görülür.[36] Dindar yazında 1990'larda evlilik dışı ilişkiler fuhuş olarak yargılanırken, 2000'lerde evlilik sorunlarının öne çıktığı görülüyor. Metropollerde yüksek öğrenim gören, geleneksel ev kadını pozisyonundan uzaklaşan dindar kadınların *yersiz-yurtsuzluk* temasıyla anlattıkları kadınlık durumları, evlilikten beklentilerin değiştiğini gösterir. 1990'lardan bu yana Müslüman erkekler kendileriyle yoldaşlık ve düşünce akrabalığı kuruyorlardır ama bu erkekler de evlenmek konusunda aynı kararlılıkta değillerdir artık.

Aktaş dindar erkeklerin kararsızlığını 1995'te yazdığı "Uzun Cümle" adlı öyküde işler. 35 yaşlarında, eskiden siyasi mücadelelerde yer almış muhafazakâr bir erkeğin dindar bir kadınla evlenme amacıyla tanıştırıldığında kafasından şunlar geçer:

> Hiç de güzel bir kız değildi, tersine bozuk bir cildi vardı, yaşı da herhalde pek küçük sayılmazdı. Sonra bu kızda diğer kızlardan farklı olanın da iç dünyasında var olan ve dışına da yansıyan o kendine yabancı güç olduğunu düşündü. O gücü tanımaktan korkuyordu (...) O uzun cümleye duyulan tutkuda aile ocağının kutsallığına, mahremiyetine gölge düşürecek bir başıboşluk, bir ayrıksılık olmalıydı (...) Uzaktan göründüğü gibi değilmiş diyordu. Dediği o cümle uğruna uzaklaşıp gidebilir, aynı evde günlerce yabancı kalabilir. Bir cümle uğruna yasaklayabilir bana iç dünyasını; erkenden yaşlanabilir, erkenden iki büklüm olabilir, grapon kâğıtları gibi kırış kırış olabilir. Gitgide yüzünde cinsiyetsiz ifade olan o kupkuru ifadeli bilim ve sanat kadınlarına benzeyecektir (Aktaş, 1995b: 25).

36 "Batıcı kadın hakları savunucuları son tahlilde bu kurumun güçlenmesine yarayan 'fahişeye de saygı duyulmalı' gibi görüşler vazediyorlar. Fahişeliğin de bir 'iş' sayılması yönündeki propaganda verginin kutsallığı ve iş ahlakı etrafında spekülasyonlar oluştururken; 'kader mahkûmu olmayan' fuhuş erbaplarının da sayısını arttıran bir ahlaki çöküntüye hem hız hem de meşruiyet kazandırıyor" (Aktaş, 1992b: 143).

Bir zamanlar tevhidî bir aile birliğinin mücadelesini vermiş erkekler aynı mücadeleyi veren ve hâlâ vermekte olan kadınlardan korkmaktadırlar. Sanki mutlu bir evlilik ve ev yaşamı; okumak üzere yola çıkarak koptukları kasabalarında, sessizce kabul edilen geleneksel kadın ve erkek rollerinde ve nihayet geçmişlerinde kalmış nostaljik bir durumdur:

> Meral'i bir yol arkadaşı olarak göremeyeceğini kabullenmeye çalışırken, kapı arkalarında bekleyen bir gölgeyi daha sık düşünmeye başlamıştı. Şekli şemali anlaşılmasa da onu kendi sessiz ve dingin dünyasına çekecek kadar güvenli olmalıydı ayaklarını bastığı zemin konusunda Piseyne. Kuşkusuz ümmiydi o, hatta Türkçe konuşamıyor ya da çok az konuşuyor olabilirdi, belki *Kur'an*'ı ezbere öğrenmiş ve aynı yolla öğretiyordu ve kimi rivayetlerde öğütlediği gibi, kadın olarak yalnızca Nur suresini öğrenmekle kifayet etmiş olabilirdi. Çünkü erkeği ve ailesi için huzur kaynağı olmalıydı kadınlar, ama fazla bilgi, düşünmeyi gerektiren bilgi, huzur bırakmazdı ki insanda! Ve işte Piseyne okuma tutkusuyla zihinleri karıştıran kadınların hayatlarındaki tutarsızlıklara cevap olabilecek denli bütüncül bir hayat sürüyordu. Kariyer ya da kendini keşif, hatta din yolunda halka hizmet adına bir erkek için her şey olmaya dudak büken kadınların açıklamaları ya da sorularından yılgınlığa düştüğü zamanlarda, isminin Piseyne olduğunu hatırlamaya devam ettiği o kızın yıllardır ona şöyle bir göründüğü büyük taş evde dingin ve kuşkusuz verimli bir hayat yaşadığını, hatta onu bekleyerek yaşadığını düşünmek içini rahatlatıyordu (Aktaş, 2007b: 338).

Kadının sahip olduğu entelektüel bilinç ve sorgulama nedeniyle mutlu evlilik idealinden kopuş, dindar yazarların metinlerinin hepsinde görülen bir temadır. Kadınlar için gündelik yaşamda entelektüel bilinç, geleneksel kadın rollerinden kopuş olarak hem kadınlardan hem de erkeklerden ayrı düşmeye neden olan bir tür ceza ve yük olarak deneyimlenir.[37] Aktaş'ın

37 Oysa 1987 yılında yapılan derinlemesine görüşme ve grup tartışmalarında "cahil halk"tan farklı olarak kendilerini "bilgili" ve "aydın" konumunda görerek,

"Bal Festivali" öyküsünde kasabaya yıllar sonra dul olarak dönen Zehra şöyle düşünür: "Okuldan sonra da herkes mesleğinde ilerlerken, para kazanırken, evlenip yuva kurarken biz hikâyelerin, fıkra yazarlarının, fıkıh kurallarının peşindeydik. Bir kitapla, yeni bir dergiyle, öğrenilen yeni bir ayetle hayatımız değişiyordu" (1995b: 51). Şehirden kopup geldiği kasabasında yaşayan kadınların sohbetlerinde artık yeri yoktur Zehra'nın. *Son Büyülü Günler* kitabının "Seçilen" öyküsünde ise başka bir kadına tercih edilen dava yoldaşı kadının duyguları şöyle anlatılır:

> Gülen gözleri seçti. Zarif ve nazlı duruşları. Hanım hanımcıklığının eve ve eşine danış havasını. Hayatın zevklerini, insanın zaaflarını pekiştiren tonlarını. Sakin ve güvenli bir sığınağı seçti. Aynı sen, seçilme durumunu kendisine yediremeyen. Sanki hayatın geniş kitlelerce benimsenen zevklerini, kalabalıkların paylaştığı bir ada gezisi teklifini mesela, diğerleri kadar coşkuyla benimseyemeyişindi eksiğin sayılan (...) Hoşça vakit geçirmek, gönlünü eğlendirmek üzere gezip tozmayı bilmezdin, beceremezdin sen (...) O diğerlerine benzemez, hayata ilişkin sorularımı anlar, sıkıntı veren geniş açıklamalara gerek duymadan beni anlar ve yanımda kalır diyordun (Aktaş, 1995b: 119).

Kendi dava yoldaşları tarafından seçilmeyen dindar kadın kendi iç muhasebesini yapar. "Adı feministe çıktığı için" kimsenin yanına yaklaşmadığı ve "Müslüman erkekler evliliklerinde iyi aile terbiyesi görmüş ev kızlarını yeğliyorlar," şeklinde uzun nutuklar dinleyen dindar bir kadın vardır karşımızda (Aktaş, 1995b: 126). "Bir erkeğin ikinci kez bakmasına yol açmayacak şekilde silikleşmen, dikkatleri üzerine çekmekten sakınman, sıradanlaşman gerektiğini" anlatan erkek, "uzaktan akraba oldukları, üniversite öğrenciliği yanında dikiş nakış ve annelik kurslarına da devam eden, yenilerde direksiyon kursu-

"kendileriyle geleneksel çevreleri arasındaki farkı vurgulayan" üniversite öğrencisi başörtülü kadınlar, bu farklılığı yükten ziyade kimlik kurulumu için olumlu bir strateji olarak kullanmışlardır (Göle, 1991: 86).

na gidecek, örümcekten ve hamamböceğinden feci şekilde korkan, annesinin okul dışında bir yere bırakmadığı ve bu yüzden seyrek görüşülen, okulunu bitirince evinin kadını olacağını ve o ne isterse yapacağını öğrendiği" biriyle evlenecektir (Aktaş, 1995b: 130).

Bu türden hesaplaşmalar yeni ve farklı bir kentli dindar kadın kimliğinin kurulma sancılarıyla ilişkilidir. Seçilmemelerinin sorumlusu, bazen dindar ahlaka sahip olmayan açık kadınlar, bazen tesettürlü oldukları halde bireyselleşmemiş (ailesinden izin almadan evden bile çıkmayan) kadınlardır. Gelgelelim hikâyelerin kadın kahramanları, inançları uğruna başörtülerini ailelerine, hatta cemaatlerine rağmen çıkarmamış, kendi gibi davranan dindar kız kardeşleriyle hareket etme cesaretini gösterebilmiş kadınlardır. Dindar kadınlar yeni orta sınıf Müslüman kadını iki gruba ayırır: Seküler orta sınıf kadınlar ve geleneksel rolleri devam ettiren dindar kadınlar.

2000'lere gelindiğinde romantik bir düstur olarak aşk ve evliliğe olan inanç hepten sarsılır. Ramazanoğlu'nun "Son Leylek" adlı hikâyesinde yine bir "tanıştırılma" söz konusudur. Kadın tanışacağı erkeği beklerken şöyle düşünür:

> Eve mi dönsem. Çalışmayı bırakıp baba ocağına mı sığınsam. Başörtülü çalışabileceğim başka yerlere mi başvursam. Öteki seçenekleri de mi denesem. Eve yeni bir arkadaş mı alsam. Kapıya üçlü kale kilit mi yaptırsam. Karşıma çıkan ilk kişiye evet mi desem artık. Evet evet evet diye bas bas bağırsam mı bu boş ve incinmiş kalbimle. Bir erkeğin kanatları beni içine alıp ısıttığında ruhum huzur bulur da durulur mu. Kaldı mı böyle sarıp sarmalayacak bir adam dünyada. Beni geniş zaman kipinde anlayacak. Bedenimden evvel ruhuma yönelecek (Ramazanoğlu 2006: 47).

Zilha Günü kitabında yer alan "Gece Kuşu" hikâyesinde ise daha önce eğitim gördüğü büyük metropole tekrar dönerek tek başına bir hayat kurmaya çalışan dindar bir kadının iç çelişkileri anlatılır:

> Hep kitap okuyarak nereye kadar. Yaşadığım hayat kimin hayatıydı ve de benim istediğim neydi tam olarak. Bunu bilebilmek için sonsuza dek bekleyebilirdim, bir gün zil çalacak ve bana düşen hayat başlayacak mıydı? Henüz beni dört gözle bekleyip duran ama geciktiğimi yüzüme vurup duran, tartışma yaratmaktan geri durmayacak, yemek yok mu diye surat asacak bir kocam olmamasına sevinmeli mi, yoksa beni bekleyen yalnızlığa hayıflanmalı mıydım? Kocadan kocaman bir mutluluk üretebilecek enerjiyi üretebileceğim biri çıkacak mıydı karşıma (Ramazanoğlu, 2008a: 18).

Hikâyelerde evliliğin aşk dili giderek kaybolur. Evlilik ilişkisi daha çok aile birliğine sığdırılır. Aile birliğine artık, kadınlar için modernleşen bir hayatın ehveni şer koruyucusu gibi bakılır. Kaldı ki, bazen devletin başörtüsü politikaları bazen de severek evlendikleri dindar erkeklerle *ortak* alınan "artık çalışmama kararı," üniversitelerini ve kariyerlerini yarım bırakan kadınların anne ve ev hanımı durumlarını *vazife*leştirmektedir. *İkna Odası*'nda başörtülü üç yakın genç kadının öykülerini Nermin'in iç sesinden dinleriz. Nermin başörtüsünü çıkarmadığı için okulunu bırakarak Ömer'le evlenmiş; Nuray başını açarak "insan kaynakları" müdiresi olarak hayatına devam etmiş; Seher'se okulu peruk takarak bitirdikten sonra kocasının ricasıyla çalışmayıp evde kalmıştır. Farklı kadınlıkların ortak mutsuzlukları ve tatminsizlikleri Nermin'in özyaşam öyküsünde somutlanır. Akademisyen olan eşiyle yaşadığı yabancılaşmayı şöyle anlatır:

> Sen yat canım, uykusuz kalma. Ben biraz okuyacağım. Ben okuyamam sanki. Zaten okumadım. Okusam okurdum aslında, doktor olurdum. Sen yat hayatım. Hadi ama artık sabah çalar saat gibi beni ve çocukları birer saat arayla kaldırır mısın? (...) Asıl vazifeni yapmak seni de bahtiyar kılıyordur eminim. Dolaşma ortalıkta (...) Şu kapıdan çıkıp her sabah gidiyorsak kendimizi aşmak içindir. Akşama bir iş başarmış olarak gelmiş olmak içindir. Sana daha çok doğranacak sebze, haşlanacak yumurta, tozu alınacak eşya getirmek için. Hep senin için (Ramazanoğlu, 2008b: 67).

Dindar yazının feminizme karşı tutumu ilk bakışta anti-feminist bir tutarlılık biçiminde kendini göstermez. Dindar yazarlar hem Kemalizmin hem de fiilî olarak İslâmî yaşam tarzının toplumsal cinsiyet pratiklerini sorgulama eğilimindedirler. Bu eğilim de onları ister istemez "kadın hakları" kavramına yakın olan, modern Batıcı olarak gördükleri feminist yazar ve metinlerle ilişki kurmak zorunda bırakmıştır. Feminist metinlerden ve feminist kadın figürlerin önder modelliğinden eklektik olarak beslenmenin bir sonucu olarak, dindar kadın yazarların metinlerinde feminizm karşıtlığı, harekete mesafe koyma *refleksi* şeklinde cereyan eder. Dindar yazarlar feminizmin eşitlik ve "kadın doğulmaz olunur," düsturunun belirlediği ikinci dalga feminizmine karşı mesafelidirler. Dişillik ve erillik değerleri üzerinden tamamlayıcı bir cinsiyet düzenini gözeten post-feminist yaklaşımlara teorik olarak daha yakındırlar. Aktaş'a göre, "kavgacı feminizm yerine şimdi kadın değerlerini önemseyen daha barışçıl ve uzlaşmadan yana görünen, kadın değerlerini kâle alan post-modern feminist söylem dikkatleri çekmeye başladı: biri ötekini yitirmemeli"dir (1995a: 188). Aktaş'a göre, ikinci dalga feministlerin umut verici bulduğu "androjin devrim", kadın ve erkek cinsleri arasındaki dengenin altüst olması, dahası "biri"nin yanıltıcı kazançlar ve iddialar uğruna "öteki"ni yitirmesidir: "Tabiatıyla bu devrimin en keskin sonuçları şimdilik eşcinselliğin tırmanışı yanında ailenin çöküşü veya tekil aile, cinsel terör, AIDS, babasız çocuklar, çocuk anneler vb. halinde göstermektedir" (Aktaş, 1995a: 192).

İkinci dalga feminizme yönelik eleştiriler çok fazladır. Dindar yazarlara göre, kadını fıtri özelliklerinden uzak tutan, aşırı modernliğin kadını erkeksileştiren bütün sonuçları bu dalgada ortaya çıkar: "Modernleşme ile birlikte, kadın erkek ilişkisi söz konusu olduğunda özellikle 1970'lerde yaşanan cinsel devrim ve feminist hareket dalgası sonrasında, toplumsal referans noktalarının kaybolduğu, cinsiyet rollerinin birbirine karıştığı ve kadınların anne olmamayı seçebildikleri, hatta özgürleş-

me ideali peşinde, herkesin kendi cinsiyetini ve cinsel kimliğini aradığı bir ortam ortaya çıkmıştır" (Şişman, 2006: 104). Dindar kadın yazarlarda anti-feminizm, insanın kaderini kendi biyolojisine hâkim olmak yoluyla belirleyebileceği fikrini ifade eden ikinci dalganın ve onun modernizminin ifade ettiği negatif özeliklerinin bir eleştirisidir. Şişman'ın *Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset* adlı kitabı anti-feminist görüşlerin temellendirildiği bir kitaptır (2006). İnsanın fıtratını dönüştürmeye eğilimli olan feminist hareketler bir bütün olarak kaygı uyandırır:

> Bilindiği gibi kadınlık bilinci feminist terminoloji tarafından kullanılan bir kavram olup, kadınların dünyayı kadınlar açısından ve kadınlara göre yeniden değerlendirmesi manasına geliyor. Bu manada post-feminizm ile gen mühendisliği arasında birebir karşılık bulan bir ilişkiden bahsetmek mümkün. Gen mühendisliğinin halihazırdaki çizgisi 'erkeksiz bir dünya'ya doğru seyretmekte (Barbarasoğlu, 2006: 145).

Dindar yazında anti-feminizm şu ya da bu dalgaya bakmaksızın kadınla erkek arasında toplumsal düzeyde çıkar çatışması olduğu fikrinin reddi olarak kendini gösterir: "Aslında kadın-erkek arasındaki çelişkileri çoğaltan, çatışmayı besleyen, tek cinsle yola çıkıp yolda kalan kadın hareketleri bana pek çekici gelmiyor. Adil insanlar ve zalim insanlar karşıtlığı daha anlamlı" (Ramazanoğlu, 1998: 8). Çatışma yerine düzen fikri İslâmcı muhafazakârlıkta kuvvetli bir damardır. Toplumsal düzen, tevhidî kozmolojinin bir yansıması olarak çatışmadan ziyade uyum ve birliğe yönelik olmalıdır:

> İslâm'ın dünya görüşünde tanrının birliği anlamında tevhid bütün evreni, tabiatla tabiatötesini, insanla tabiatı, ruhla bedeni, maddeyle manayı ve erkekle kadını birlik ve uyum içinde kabul eder (...) Dağınık ve karışık, birbirleriyle zıtlaşıp çekişen kutuplarla dolu, uyumsuz ve huzursuz, belirsiz ve yönsüz, çelişkilerle kaplı birtakım anlamların olduğu, sınıflar ve kuşaklar, işçi ile patronu, köylü ve arazi sahibi, yöneticiler ve yönetilenler, kral ve halk, avam ve hassas, kuzeyli ırklar ve güney-

li ırklar, kara derililer ve beyaz derililer, kadın ve erkek gibi ikililerin çelişki içinde, birbirleriyle çatışmalı olarak yer aldığı ve zıtlaştığı bir evren müşrik bir sistemdir (Aktaş, 1991: 17).

Sadece kadın ve erkek ilişkisinden değil, diğer toplumsal çatışma olasılıklarından muhafazakâr uyum ilkesiyle sıyrılma eğilimi hâkimdir dindar yazına. Aktaş'a göre, feminist hareket kadın sorununa ilişkin taleplerini "fıtrat" unsurunu göz önünde tutarak değil, erkeğin mevcut konumuyla şekillendirmiştir. Böylece ev her halükârda tutsak kılan bir mekân sayılmış, insan yetiştiren bereketli bir ilk mektep olmaktan, "yuva" olmaktan çıkmıştır (1992b: 19). Evin "yuva" değerini yitirmesinde sosyo-ekonomik değişimlerin değil, feminizmin iradi müdahalelerinin etkisi olduğu görüşü vardır.

Dindar kadınların feminizmle "kız kardeşlik ve dayanışma" ağları kapsamında tanışmaları 1980'lere tekabül eder. Başörtülü yüksek öğrenim görme isteklerinin engellenmesine karşı yaptıkları bireysel ve kolektif eylemler bu ağların örülmesine vesile olmuştur. Başörtüsü yasaklanmalarına karşı dahil oldukları birtakım cemaatler onlar adına eğitim görmeleri için başlarını açma kararı vermiştir. Öte yandan, dindar erkekler okullarını sorunsuzca bitirmişlerdir. Kadınların pek çoğuysa kararlarından ödün vermeyerek eğitimlerini yarıda bırakarak eve dönmüşlerdir. Bu durum benzer durumda olan dindar kadınlarla dayanışma meselesini gündeme getirmenin yanı sıra, "kadın" olmaya ilişkin bir sorgulama sürecini de başlatmıştır (Aktaş, 2000, Şefkatli Tuksal, 2001: 501). Bulut'a göre, feminist eğilimlerin soldan sonra en etkili olduğu İslâmî kesimde kadın meselesinin tartışılması başörtüsü sorunuyla başlamıştır. 1987'de *Zaman* gazetesinde İslâmcı-gelenekçi erkeklerle "Müslüman kadınlar" konusunda fikir ayrılıkları baş göstermiştir (Bulut, 2000: 98). İslâm'ın kamusal alanda çalışmaya karşı çıkmadığını ileri süren dindar kadınlar eleştirilere konu olmuşlardır. *Zaman* gazetesinde Ali Bulaç "Feminist Bayanların Kısa Aklı" adlı bir yazı kaleme almış, İslâmcı gelenekte feminizm 'bölücü' bir unsur haline gelmiştir (Bulut, 2000; Aktaş, 2006b; Barbara-

soğlu, 2005). Gazetedeki tartışmalardan sonraki ilk altı ay içerisinde, örtülü yazarlar işlerini kaybedeceklerdir (Keskin-Kozat, 2003: 197).

İslâmcı kadınlar sadece dindar erkeklerle değil, Cumhuriyet rejimiyle de hesaplaşma sürecine girmişlerdir. Kemalizmin kamusal ve özel alanlarda ikiye bölerek şizofrenleştirdiği, parçalanmış "ulusal kadın kimliği"ne karşı yekpare bir Müslüman kadın kimliği sunma iddiasındadırlar:

> Başörtülü öğrenci olgusunda Kemalizmin ne ölçüde etkili olduğu yeterince tartışılmamış bir konudur. Mükemmel kadınlar olmayı hedefleyen ama bunu bir tür bedensizleşmeyle, ideolojik bir arınma ve adanmayla gerçekleştirebilecek bir misyondur bu. Tanımlanan beden modern-iffetli Türk bizim emek ve sadakatimizle biçimlenen, kendi üretimimiz olarak görülen bir beden aynı zamanda; Batılı olmak ya da yerli olmak için, Batılı kodları olan kamusal alanda hiç olmadığı gibi var olabilmek adına duyduğu sorumlulukla malul. Aldığı tedbirlere rağmen hâlâ fitne fesat kaynağı olmakla suçlanabilir; bu nedenle hem saldırgan bir savunma hali içinde hem de özür dileyen bir korku haline duçar olarak savrulmalar yaşayabilir (Aktaş, 2006b: 335).

Dindar erkekler yahut Kemalizm söz konusu olduğunda feminizmin tespitlerinden faydalanılır ama kendisi ideolojik ve Batıcı bir akım olarak reddedilir. Çalışma yaşamı, farklılık ve hatta örtünmenin meşrulaştırılması gibi konularda *Kur'an* ve hadislerin yanı sıra, modern toplumsal hayatta kadın "bedeninin cinselleştirilip sömürüldüğü iddiasını taşıyan feminist düşünceler"den ise seçmeci bir şekilde istifade edilir (Aktaş, 1995a, 184). Aktaş'a göre, Flora Tristan ve Mary Wollstonecraft gibi feminist kadınlar için önemli olan "kadınların kapalı giyimleri" değil, kadınları "insanlık ödevlerinden" ve gerçeklerinden uzaklaştıran, tutsak kılan kafa yapıları ve yaşama koşullarıdır (2006a: 129). Aktaş'a bakılırsa, "1980'li yılların başlarında üniversite kapılarında görünen başörtülü kızlar sadakat, tevazu, sosyal duyarlılık, ataerkil kültüre yaklaşım gibi konular-

da Fatma Aliye'ninki kadar Mary Wollstonecraft'ın düşünceleriyle de bağdaşan görüşlere" sahiplerdir (2006b: 248).

Aktaş'ın birinci dalga feminizme yakınlığı, Mary Wollstonecraft ismine duyduğu hayranlıkta ortaya çıkar. Wollstonecraft'ın düşüncelerine değinmek Türkiyeli dindar kadınların düşüncelerini anlamamıza yardımcı olabilir. Wollstonecraft gibi kadınların da dahil olduğu, birinci dalga feminizmi olarak bilinen sufrajet hareketi kadınların da tıpkı erkekler gibi rasyonel varlıklar olabileceğini iddia ediyor, toplumsal ve siyasal mücadeleler de özellikle bu söylemsel hatta sürdürülüyordu. Wollstonecraft'ın *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* adlı kitabına, Aydınlanmacılarda görülen, "insanın Tanrı tarafından yaratılırken akılla donatıldığı" görüşü hâkimdir; aklı ve rasyonel yaşamayı Tanrı'dan türeten bir düşünce tarzı öne çıkar: Akıl sadece erkeklere ait değildir, yaratılıştan eşit nitelikte fakat farklı derecelerde pay alan kadınlar için de geçerlidir. Gerçek bir ahlak ancak akıl kullanılabilirse gerçekleşir, ne masumiyet ne de tutkulu aşklar bir bağın sürmesini ve ahlakı sağlayabilir (Wollstonecraft, 2007). Wollstonecraft kamusal alanda siyasal ve toplumsal haklara sahip olması gereken kadınların ahlaki özneler olduğunu düşünüyordu. Bu yaklaşım kamusal alanda dönüştürücü ahlak özneleri olarak yer almak isteyen dindar kadınlar için de önem arz eder. Öte yandan, Wollstonecraft'a göre, iyi bir ev kadını, eş ve anne olabilmenin yolu, aklını kullanan ve sadece ev işleriyle uğraşmayan, zihinsel meşgaleleri de bulunan bir anne, eş olmaktan geçer: "Akıl ve alçakgönüllülük ona kocasının arkadaşlığını sununca anne de koketlik sanatını icra etmeye çalışıp çocuklarını ihmal etmeyecektir" (Wollstonecraft, 2007: 5). Evlilik kötülenir ve doğası itibariyle kadınları aşağıladığı itiraf edilir fakat eğitim sayesinde yeni sonuçlara yol açabileceği üzerinde durulur. Wollstonecraft'ın yazdıkları aristokrat hanımefendilere yönelik değildir: "Kendi cinsime daha ciddi bir şekilde seslenen bense, dikkatimi özellikle orta sınıftan kadınlara vermek istiyorum çünkü doğa durumuna en yakın görünen kadınlardır bunlar. Belki de sahte inceliklerin, ahlaksızlığın ve yüzeyselliğin tohumları hep büyükler tarafın-

dan ekilegelmiştir" (2007: 11). Wollstonecraft'ın odağında çürümüş üst sınıf ahlakına karşı, terbiyevi bir eğitimle kurtarılabilir bir orta sınıf kadınlık vardır.

Aynı toplumsal sınıfın Türkiyeli dindar kadınlar açısından da potansiyel bir odak olarak görüldüğünü belirtmek gerekiyor. "Dindar bir söylem ama modern bir duruş içindeki bu yeni [orta sınıf – y.n.] kadınlar," rasyonelleştirilmiş bir evlilik kurmak istemektedirler (Ramazanoğlu, 1998: 67). Kemalizmin "şekilci ve özensiz modernleşme politkalarına" karşı "İslâmcılık, modernleşmeden vazgeçmeyen bir dindarlık anlayışıyla" kendini ortaya koyduğundan (Aktaş, 2006b: 249), *rasyonelleşmiş ahlak*, kamusalda yer alan modern kadın dindarlığının oluşturulması için gerekli bir unsurdur.

Dindar kadınların yazılarında kadınları Doğulu, Müslüman ya da Batılı kadın olarak kategorikleştirme yöntemi 1990'lara göre ağırlığını yitiren ancak hâlâ etkisini sürdüren bir yöntemdir. Dindar yazında Tanzimat'tan beri süren aşırı Batılılaşmanın cinsiyet rollerinde bozulma yaratacağı endişesi vardır. Abartılmış birtakım "erkeksi" ve "modern" özelliklerle donatılmış "Batılı kadın" imgesi, bu tarihsel endişeyi besler. Cinsiyet rollerindeki bozulma "erkeklerin kadınsılaşması, kadınlarınsa ya aşırı cinsellik sergilemesi ya da erkeksileşmesi" şeklinde kendini gösterir (Kandiyoti, 2007: 155). Dindar yazında feminist kadın imgesi bu iki grup negatif kadın niteliğini kendinde toplar: Serbest cinselliğe yatkınlığıyla dişil, ancak anneliği ve ev sorumluluklarını reddeden erkeksi bir taraf: "Özgür düşünceli olmak adına iffet, sadakat, ahde vefa, özveri gibi değerler reddediliyor. Özgürlük sorumluluklarının bilincinde olmayı gerektirir; boşvermişliği ve aldırışsızlığı değil" (Aktaş, 1992b: 157). Feminizme özellikle ahlaki eleştiriler getiren bu mesafeli duruş, ailecilik politikasıyla birlikte düşünülürse, dindar yazındaki muhafazakâr eğilimleri doğrudan gözler önüne serer. Feminizm, muhafazakâr söylemlerde genellikle "cinsel serbestlik," "kavgacılık," "aşırı bağımsızlık" gibi niteliklerle anılmış, aşırı modern ve hedonist bulunmuştur.

İslâmcı muhafazakâr kadınların endişesiyle, erken Cumhu-

riyet dönemi Kemalistlerinin kadın erkek rolleri, modernleşmenin yerliliği ve otantizmi; kısacası Batılılaşmanın toplumsal cinsiyet rollerini bozan aşırı haline karşı duyulan endişesi arasında paralellikler vardır. Halide Edip Adıvar'ın kadınları dörde ayıran modern muhafazakârlığı, Kemalizmin dönüştürücü gücünü kabul etmiş yeni bir toplumsal cinsiyet sisteminin ideal modelini oluşturmaya yönelikti (Enginün, 1978). Kategorik sınırların birbirine karışmaması, toplumsal düzenin kaosa bürünmemesi için kamusal ahlakın oluşturulması üzerinde duruluyordu. Aktaş ise 1992'de yayımlanan *Sistem İçinde Kadın* adlı eserinde kadınları altı gruba ayırır bu kez: Batıcı-elit kadın, yoz-nesne kadın, tüketici-boş kadın, gelenekçi kadın, aydın kadın ve aydın Müslüman kadın. Tahmin edileceği gibi ideal model, aydın Müslüman kadındır: "Müslüman kadın yeni sömürgeciliğin yığınları köleleştirdiği bir çağda insanlığı aşkınlığa, erkek ve kadın cinslerini ise birbirleriyle uzlaşmaya çağıran yapıcı ve olumlu bir model"dir. Çünkü "Batı'da kadınların asırlardan bu yana mücadele ettiği halde sahip olamadığı insan-kadın kişiliği Müslüman kadının doğasında mevcut"tur (Aktaş, 1991: 9). Muhafazakâr ideolojilerde değişmeyen otantik, yerli bir öz ve kimlik arayışı hayati bir önemle sahiptir. İslâmcı muhafazakârlık da bundan muaf değildir.

İSLÂMCILIĞIN BEDEN VE TERBİYE UNSURLARI: HİYERARŞİLERİN YARATILMASI

Nefsin terbiyesi: Temizlik ritüelleri

Bouhdiba'ya göre, İslâm kirliliği bir an önce kurtulunması gereken bir durum olarak görür ve arınmayı salık verir. Bir Müslüman'ın yaşamı temizliği sağlamak ve onu kaybedip yeniden bulmakla geçen bir hayat döngüsüdür. Arınma Tanrı'yla karşılaşacak iyi Müslüman'ın amacına hizmet eden bir araçtır. İnsan teki hiçbir zaman mükemmel derecede temiz değildir, insanın kökensel temizliği yaşamı içerisinde durmaksızın kirlenir. Yemek, içmek, nefes almak gibi kirlilik yaratan şeyler gü-

nah değildir fakat insanın yaşamı eninde sonunda kirlilik yaratır (Bouhdiba, 1985: 43). Temizlikten farklı olarak arınma, Gazali'nin belirttiği gibi, ruhun beden üzerindeki efendiliği ve güvenliği, huzuru ve barışı demektir: "Arınma kutsalla ilişkiye geçmeyi sağlayan bir süreçtir" (Bouhdiba, 1985: 53). Müslüman filozoflara göre, "ruhun yücelmesi için nefsin terbiyesi, bu nedenle de bedenin fiziksel isteklerinin kısıtlanması, terbiye edilmesi" gerekir; temizlik ritüelleri bu terbiyenin en önemli ayağını oluşturur (Şişman, 2006: 20). Arınma kalbin ve ruhun temizlenmesine vesile olur. Kalbin temizliği, bilincin temizliği olarak aynı zamanda arzudan, kıskançlıktan, korkaklıktan ve açgözlülükten arınmak (Bouhdiba, 1985: 53).

Kişinin bedenini sürekli gözetmesi, arzunun yönetimi ve kendilik kontrolü için takdir edilen bir tutumdur. Bu açıdan bakıldığında, İslâmiyet'in kaygı üretici bir arınma doktrini olduğunu söylemek mümkün görünür. Yıkanmaktan yemeye, tırnak kesmeye kadar bütün bedensel faaliyetlerin doğru bir şekilde gerçekleşmesi gerekir. Hz. Ayşe'den rivayet edilen bir hadise göre, Peygamber şöyle demiştir: "Fıtratın ameli ondur: bıyığı kısaltmak, sakalı uzatmak, misvak kullanmak (dişleri çubukla temizlemek), istinşak (buruna su çekmek), tırnakları kesmek, parmak mafsallarını yıkamak, koltukaltı kıllarını yolmak, etek tıraşı olmak ve istinca etmek (edep yerlerini suyla yıkamak)" (Schick, 2011: 91). Temizlenme kişisel bir arınma yaratırken, arınma faaliyetleri kutsallıkla ilişkiye geçilmesini, bu sayede de inancın tazelenmesini sağlar.

İslâmiyet'te yaşamın kirletici olduğu kabulünden hareketle arınma ritüelleri, gündelik yaşama nüfuz etmiştir. Cinsellik kutsallıktan uzaklaştırıcı bir eylemdir. Kişinin dünyevi/bedensel aşktan kutsal olana yönelmesinde, yani bedenini ruhsala hizmet etmek adına terbiye etmesinde, temizlenme ve arınma pratiklerinin önemli işlevleri vardır. Arınma eyleminin sürekli başa dönüş olarak değerlendirilmesi, döngüsel zaman anlayışına da hizmet eder.

İslâmiyet'te cinsellik her iki cinsin bedenini de denetim altına almak suretiyle işler. Fakat kadın cinselliği ve bedeni *kir-*

lenmeye çok daha müsaittir. Bu nedenle kadın bedeni ayrıntılı arınma ritüellerine tabi tutulur. Bakara suresi 222. ayet:

> Sana hayızdan soruyorlar. De ki o bir eziyettir. Onun için hayızlı iken kadınlardan uzaklaşın ve temizlenene kadar onlara yanaşmayın. İyice temizlendikleri vakit ise Allah'ın emrettiği yerden onlara varın. Şüphesiz ki Allah çok tövbe edenleri de sever, çok temizlenenleri de sever (*Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*: 36).

Âdet kanaması hususunda ortaya çıkan kimi sorunlar Peygamber huzurunda tartışılmıştır. Medine'ye ilk gelen muhacirler, Yahudilerin âdet gören kadınlarla uyumadıklarını, yemek yemediklerini ve konuşmadıklarını dile getirirler. Bunun üzerine Peygamber bu kadınlarla cinsel ilişkiye girmek dışında her şeyi yapabileceklerini söyler (Souaiaia, 2007: 278). Burada cinsel ilişkiye girmekle kastedilen vajinal ilişkidir. Peygamber'in eşi Ayşe'nin söylediğine göre, vajinal temas dışında her türlü yakınlaşma bu dönemde mümkündür (Souaiaia, 2007: 273). Mernissi'ye göre, âdet bahsinde İslâmiyet kendisini diğer dinlerden ayırt etmek için bu tarzı geliştirmiştir (1991: 74).

İslâmiyet'te âdet kanaması temizlik ritüelleri doğrultusunda ayrıntılı olarak ele alınır. Âdet olan kadın gerekli arınmasını sağlayamadığından ötürü dua edemez, oruç tutamaz, hacca gidemez ve *Kur'an* okuyamaz. Âdet olmak kirleticidir çünkü bedenin sınırlarını bozan bu akıntı kontrol edilemezdir (Mernissi, 1991: 76). Sadece âdet kanaması değil, lohusalık ve pseudo-âdet süreci akıntıları da İslâmiyet açısından cenabet sayılır (Bouhdiba, 1985: 51). Gazali âdetli kadınla nasıl yakınlaşılacağı konusunda erkeğe yol gösterir:

> Hayızlı hanımın eliyle istimna [mastürbasyon] edebilir. Cinsi münasebet hariç, izarın altıyla istediği şekilde oynaşabilir. Kişi hayızlı bulunan hanımıyla beraber yemek yiyebilir. Onunla beraber aynı yatakta yatmak ve oynaşmakta kişi için bir beis yoktur. Hayızlı olduğundan ötürü ondan cinsi birleşmesinden başka sakınması gerekmez. Eğer kişi ikinci bir defa hela-

liyle cinsi münasebette bulunmak istiyorsa temastan önce tenasül organını yıkamalıdır. Eğer kişi ihtilam olmuşsa uyandıktan sonra organını yıkamazdan evvel veya küçük su dökmezden evvel cima [çiftleşmek] etmesin. Taharetsiz uyanmamak için gecenin evvelinde cima mekruhtur. Eğer cünüp iken uyumak veya yemek istiyorsa namaza abdestlendiği gibi abdestlensin. Çünkü böyle yapmak sünnettir (Gazali, 1981: 420).

Marcus'a göre, kirlilik cemaatin dış sınırlarını belirler (1992). Ancak İslâm, Hıristiyanlıktan farklı olarak kadının kirliliği nosyonunu reddeder (Bouhdiba, 1985: 14). Başka bir deyişle kadınla erkek ikiliğine karşılık, kirlilik-temizlik nosyonunu kullanmak mümkün değildir. Bu durum dişil bedenin cemaatin dışında konumlandığını değil, cemaati belirleme vazifesi olarak onun sınırlarını oluşturduğu fikrini güçlendirir. Prensip olarak "kadının kirliliği" söz konusu değilse de, doğum ve âdet kanaması gibi durumlar kirlilik[38] olarak değerlendirilmiş; bu yolla da, kadının bedeniyle İslâmî kozmolojinin günah ve ceza nosyonları arasında iş gören bir dişi beden algısı yaratılmıştır. Ruhsal zayıflıkla bedensel zayıflığın örtüşmesi, kadının erkeğin hâkimiyeti altında olması için meşru sebebi yaratır:

> Kadının şeytan tarafından kandırılması ve yasak meyveyi yemesi onun ahlaki zayıflığının işaretidir, işte bu nedenle kadınların erkeklerin denetimi altında olması gerekir. Ama bu inancın daha ciddi sonuçları da vardır. Allah'ın emirlerine karşı gelmesi Havva'yı dünyasal pisliği, yani canlılara ait işlevler olan dışkılama, idrar yapma, terleme, kadınlar için âdet kanaması gibi şeyleri dünyaya getirmekten sorumlu kılar (Delaney, 2001: 118).

Marcus, kirliliği bedenin iç sınırlarıyla ilgili bir kavramsallaştırma olarak görür: "Kirlilik bedenin *marjin*lerinin bir madde tarafından geçilmesini ve bedensel veya akılla ilgili bir kontrol

38 Tevrat'a göre (Tekvin 2/7, 3/1-24) Âdem'i ikna ederek elmayı yiyen Havva'nın cezası acılar içinde doğurmaktır: "Zahmetini ve gebeliğini ziyadesiyle çoğaltacağım; ağrı ile evlat doğuracaksın; ve arzun kocana olacak, o da sana hâkim olacaktır" (Fidan, 2006: 46).

kaybının sonu olarak meydana gelir. Sperm, âdet kanı, sidik, gözyaşı, dışkı bu kirletici maddelerdendir. Süt dışındaki bütün maddeler bedenin yüzeyini aşan, sınırları geçen maddelerdir" (1992: 75). Bu itibarla, "kirlenme hukuku" Marcusa'a göre, üç kavrama dayanır: Bedenin iç ve dış alanlarının ayrımı; bu ayrımın kontrol edilmesine yönelik kendilik kontrolü ihtiyacı; akıcı maddelerden kaynaklanan tehdit (1992: 82). Bedenin iç ve dış birliğinin sağlanması, bedensel ve ruhsal arınma anlamında nefsin temizliğini getirir. Bu durum da beden ve ruhun birlikteliğine dayanan "nefs" anlayışına karşılık gelir. Nefs *Kur'an-ı Kerim*'in radikal bir zihin-beden ikiliği inancına sahip görünmemesi sonucu ortaya çıkan bir kavramdır. Kur'an'da oldukça sık bir şekilde geçen ve İngilizceye "ruh" (*soul*) olarak tercüme edilen *nefis* terimi gerçekte "kişi" anlamına gelir veya başka bir ihtimalle reflektif zamir olarak "kendisi" –hem erkek, hem dişi ve hem de cansızlar için– anlamına gelip, sadece "ruh anlamına gelmez" (Rahman, 1997: 31). Marcus'un İslâm'da kirlilik nedenlerine göre oluşturduğu kirlilik tablosuna bakıldığında, kirliliğin sadece engellenemez beden döngüsüyle değil, onaylanmamış davranışlardan da kaynaklandığı görülür (1992: 74).

Büyük-Önemli Kirleticiler:
Cinsel ilişki,
Post-partum boşalma (Loğusalık),
Âdet kanı,
Ölü bedene dokunma.

Küçük Kirleticiler:
Dışkı,
İşemek,
Gaz çıkarmak,
Kusmak,
Ağlamak,
Bayılmak,
Delirmek ya da sarhoşluk,
Derin uyku,
Güçlü duygular, kahkaha, keder.

Yasak Yiyecekler:
Domuz,
Kan,
Alkol,
Diğer tanrılara adak olarak sunulan hayvanlar.

Temiz Olamayan Yerler:
Kesimevleri,
Beden,
Engellenen çıplaklık,
Asla teşhir edilmemesi gereken mahrem yerler,
Özel olarak kontrol edilmesi gerekli saç,
Erkek sünneti,

Etkisiz Yasaklar:
İpek giymek,
Erkekler için altın takı,
Kumar ve gelecekten haber verme-fal,
Tefecilik.

İslâm'da iki tür temel arınma biçimi vardır. Abdest, küçük; Gusül ise büyük arınmadır. Bu iki arınma biçimine, suyun bulunmadığı yahut diğer iki arınmanın mümkün olmadığı zamanlarda toprakla arınma anlamında, "teyemmümü" de eklemek gerekir. Gusül, cinsel ilişkiden sonra gerçekleşir. Gusülün gerektiği zamanlar ayrıntılı bir şekilde belirtilmiştir: Erkeğin cinsel ilişki olmadan boşalması, kadının içine girmeden yahut kadının içine girerek boşalması durumlarında minör mü yoksa majör temizlik mi uygulanacağı İslâmî metinlerde ayrıntılı olarak tartışılır. Bakire ya da dul bir kadının vajinası dışında bir deliğe boşalma durumu gerçekleşirse, spermler vajinaya ulaşmıyorsa, kadının yıkanmasına gerek olmadığı öne sürülür. Erkek bir hayvanın, ölünün ya da çocuğun içine boşaldığında ya da cinle yattığında ise kural olarak gusüle gerek olmadığı düşünülür (Bouhdiba, 1985: 50). Belki de Bouhdiba'nın "arınma"nın bir tür düzen sağlama eylemi olduğunu belirtmesi bu durumu anlaşılır kılabilir: Bu tür ilişkiler tümüyle dü-

zen dışı sayıldıklarından, düzenlenmeye ayrıca gerek duyulmamaktadır. Yine abdest baştan ayağa kadar uzanan belirli bir sırayla yapılır ve beden hiyerarşisini sergiler (Tober ve Budiani, 2007: 4).

Temizlik ritüelleri, toplum için tehlikeli ve düzenlenemez ilişki biçimi olarak cinselliği tipik davranışlar altında sınıflandırarak toplumsallaştırır, *norm*alleştirir. İslâm cinselliği reddetmek yerine "doğru" cinselliğin kurallarını belirmeye çalışır. Bu kuralların gündelik yaşama aktarılışında, başta temizlik ritüelleri olmak üzere, bütün bedensel ritüeller (oruç, namaz) büyük rol oynar. Modern gündelik yaşamın çizgisel akışı, kutsal döngüsel zamana özellikle temizlik ritüelleri sayesinde aktarılır. İslâmî beden terbiyesi, bedeni zaman, mekân ve eylem faktörleri dahilinde değerlendirir ve yine bu faktörler uyarınca kutsallaştırır.

Unutulmaması gereken İslâmiyet'te ideal mekân olan cennette erkeklerde sonsuz ereksiyonun söz konusu olması ve (kocaya duyulan) sonsuz dişil arzunun asla bedensel bir boşalmayla sonuçlanmamasıdır. Bouhdiba'nın söylediğini yinelemek gerekirse, "ortada [cennette – y.n.] ne âdet kanı vardır, ne sperm ne de başka bedensel artık" (1985: 56).[39] Bedenin iç ve dış bütünlüğünün kontrol altına alındığı, arınma ritüellerini gerektiren kirlilik ihtimallerinin ortadan kalktığı, saf arzu ve ruhsallığa hizmet eden bir beden anlayışı, İslâmiyet açısından

39) Cennet ilkesel olarak bedenin aşkınlaştırıldığı bir yer olmasının yanında, cennet tasvirleri de her zaman kültürel tınılar barındırır. Geleneksel İslâm yorumunun kıssa ve anlatıları dindar kadın yazınında eleştirilir: "Yenilerde dinlediği bir vaazdan aklında kalan bir cennet tasviri: Cennette herkes otuz üç yaşında olacak. Kadınlar yetmiş kat yapılmış ipek elbiseler giyecek. Çirkin kadınlar için ise cennette bir güzellik pazarı mevcut. Buraya giderek istediği renkte bir çift göz beğenebilir, kendi gözlerinin rengini beğenmeyen bir kadın mesela Emel Sayın'ın mavi gözlerine sahip olabilir. Beğendiğin yüzü, bacağı, eli, seçebiliyorsun, bu organ pazarında. Pırlanta, inciden yapılmış köşklerde, bir elin yağda bir elin balda yaşıyorsun. Araba sürebiliyorsun, bara diskoya gidebiliyor, mayo giyebiliyorsun. Sıradan insanın cennet düşü, bir tatil beldesi, duayla meshedilmiş bir gazino ya da hoşça vakit geçirilebilen bir tembeller kulübü. Vazie sıradan bir insan olmamalı ama onun da güzellik ölçüsü, mavi gözler. Babasının cennet düşleri de abranın aynasına astığı üzüm salkımlarında dile geliyor..." (Aktaş, 2007: 61).

ideal beden imgesidir. İslâmiyet yaşayan bedeni olabildiğince aşkınlaştırmaya, arınma ritüelleriyle kutsallaştırmaya, bu yolla da, asla gerçekleştirilemeyecek bir ideali, yani ruha hizmet eden beden idealini gerçekleştirmeye çalışır: Cennet "insanın dünya ve doğayla, başka bir deyişle madde ve Tanrı'yla uzlaşma içine girdiği birlik anını tasvir eder" (Bouhdiba, 1985: 82).

İdeal mekân olarak cennet, sayısız cinsel ilişkiye girmesine rağmen sonsuza kadar bakire kalan huriler ve asla ereksiyonu sonlanmayacak ideal erkekler haliyle bir Müslüman'ın belleğindeyken, gündelik yaşam cinselliği kışkırtan fakat asla doyurmayan bir arzu düzeni yaratacaktır. Bu nedenle, bir Müslüman için dünyevi yaşam bedensel, ruhsal ve ahlaksal bir sürekli bozulma olarak deneyimlenir. Yaşam ilk andan itibaren yeniden Tanrı'ya dönünceye kadar süren bir bozulmadır. Müslüman özne, kirlenme ve bozulma karşısındaki mücadelesinde bedenini, zamanını ve mekânını kutsallaştırarak *bozulma*ya karşı koymaya çalışacaktır.

Arınma ritüeli ve dişil sembolizmi

Saraçgil'e göre, Müslüman benliğin yaratılmasında ritüel saflık çok önemlidir. Ritüel saflığın gözetimi müminin günlük dini yaşantısı, Tanrı'yla olan özel ilişkisiyle doğrudan bağlantılıdır: "Ritüel saflığı temin etme amaçlı uygulamalar sayesinde Müslümanlar vücutlarının sembolik kurgulamasına düzenli ve güçlü bir biçimde katılmakta, ilahi güce bağlılıklarını günü gününe ispatlamaktadırlar" (Saraçgil, 2005: 43). Arınma ve dua süreçleri bedenin içi ve dışıyla olduğu kadar yüzeyiyle de ilişkilidir: Sembolik beden (Marcus, 1992: 75). Temizlik ve arınma ayrı süreçlerdir. Kirlilikten arınma ancak ruhsal ve biyolojik olanın diyalektiğiyle ulaşılabilecek bir sondur (Bouhdiba, 1985: 51). Temizlik ritüellerinin başlıca uygulayıcısı olan kadınlar, toplumun (sembolik beden) kurulumu açısından öne çıkar. Arınma yükümlülükleri kadınları temizlik ritüellerinin başlıca aktörü kılar ve onları bedenselleştirir. Kadın için sadece orgazmla sonuçlanacak bir ilişkiden sonra değil, âdetten son-

ra, lohusada ve pseudo-âdet akıntılarında da temizlik ve arınma kurlarının uygulanması gerekir. Cinsel ilişkinin "kadın bedenin içine nüfuz edilmesinin ve kirletilmesinin en uç noktası" olduğu çünkü boşalmanın kadının içinde, erkeğinse dışında gerçekleştiğine inanılır (Delaney, 2001: 62).

Beden ve sembolik beden arasındaki sınırlar kadınlar aracılığıyla kurulur: "Organik yaşam maneviyatsızlaştırıcı bir kayboluşken, ritüel arınma pratikleri ruhsal-bedensel yenileme ve yeniden kutsallaştırmadır" (Bouhdiba, 1985: 56). Arınma hukuku beden ve aklın kesin kontrolüne dayanır. Ancak kadınlar bunu sağlayamadıklarından, kendi üzerlerinde kontrolsüz görülürler ve erkekler tarafından kontrol edilmesi gereken varlıklar olarak kabul edilirler (Marcus, 1992: 89). İslâm bilgini Mevdudi'nin gebelik ve hayız hakkında söylediklerini kadının kontrolsüzlüğü ve erkeğin onu yönetmesi gerekliliğine bağlayan aşağıdaki alıntılar bu yaklaşımın tipik bir örneğidir. Ona göre âdet görmek kadını toplumsal vazifelerinden alıkoyar:

> Hisleri ve duyuları adeta aptallaşmıştır. Kabiliyetlerini neredeyse yitirmiştir. Hatta bu gibi hallerde kadın normal zamanlarınkinden tamamen farklı davranışlarda bulunur, günlük hayatında alışılmadık bir farklılık sergiler. Hırçındır. Mesela bu kadın bir tramvayda biletçiyse, bilet kesiminde büyük yanlışlar yapar, küsüratı sayımda yanılır; eğer bir şoförse otosunu kullanırken hep dalgındır. Eğer aybaşı halindeki kadın bir yazar ise, yazacağı yazılarında yanlışlık yapar, dikkatsiz davranır. Farklı farklı harflere, tuşlara basarak büyük yanlışlıklar yapar. Cümle kuruluşlarını bile düzenli yazamaz. Eğer bir avukatsa müvekkilini gereğince savunamaz; meselesini ortaya koyarken, savunmasını hazırlarken sağlıklı olarak düşünemez. Şayet bir hâkimse, bu hastalıklı halinde doğru ve sağlıklı bir yargıya varamaz. Çünkü doğru dürüst düşünme yeteneğini kaybetmiştir (...) Aile düzeninin kalıcı olması, evde anarşi ve huzursuzluğun olmaması için, mutlaka aile bireylerinden birinin aile içindeki öteki fertler üzerinde egemen ve söz sahibi bulunması, makul sınırlar içinde bunu sürdürmesi gerekir. Böylece

aile bireyleri çobansız sürü konumuna düşmemiş olsurlar. Bu emredici güç yalnızca erkekte olacaktır. Çünkü her ayın belirli dönemlerinde rahatsızlık geçiren kadının akılcı davranması ve saygın kararlar vermesi düşünülemez. Bunu ancak erkek başarabilir (Mevdudi, 2010: 232-244).

Kadınlar arınma süreçlerinde bedensel özelliklerinden ötürü kutsal döngünün dışına çıkarlar. Bedenen kirliliğe yatkın olan kadın, psikolojik ve ahlaki anlamda da kirliliğe yatkın olarak görülerek olağan bir "kirlilik unsuru"na kolaylıkla dönüşebilir. Arınma ritüelleri, "bir tür güvenlik sistemi" olarak iş görür (Bouhdiba, 1985: 45). İslâmî düzende uyumsuz ve farklı olan, kirlilikle kayıtlı, marjı temsil eden kadın bedenlerinde cisimselleşir: "Kadının kontrol edemediği vücudu, cemaatin ahlaki bütünlüğünün garantisi olan iç/dış dünyaların sembolik ayrımının muhafazasını tehlikeye sokar" (Saraçgil, 2005: 43). Kirlilik metaforları ya da Kristeva'nın ifadesiyle "iğrenç"in pozisyonu, toplumsal bedenle dişil beden, sembolik bedenle siyasal beden arasındaki geçişlilik hattını kurar (2004). Bu geçişlilik kadın bedenini "mülk" haline getiren ataerkil sembolik düzenle de paraleldir. Kalıcı bir mülkleştirme için sınırların çizilmesi şarttır. Kirlilik ve temizlik sınırlarının çizilmesi, iç/dış ayrımı olarak yaşayan bedenin sınırlarının kesinleştirilmesi ve kirli bedenin sınıra ötelenmesi olarak sembolik bedenin ataerkil kurulumunu sağlar. Sembolik bedenin yaşayan dişil bedenin ötelenmesiyle kurulması, ataerkil işleyişi garanti altına alır.

Dinî, milli ve kültürel söylemlerde kadın bedeninin, cinselliğinin ve ahlakının korunması toplumun cinselliği ve ahlakının koruması adına yapılır. Cerahat, hastalık, bozulma, yara, kirlilik gibi bedensel durumlar[40] derhal toplumsala tercüme edilir:

40 Kenan Çayır İslâmcılıkta Batılılaşmanın "veba" olarak görüldüğünden ve "doktor" imgesinin İslâmî metinlerinde çokça kullanıldığından bahseder. *Kuranda Temel Kavramlar* kitabının sunuşunda Ali Ünal şöyle yazar: "Batı patentli ahtapotun zehiriyle varlığı en derinden yaralanan ve bu yaranın kansere dönüşmesiyle birlikte 'ayakta kalabilen sağları'yla acil bir şifa arayan insanlığın, çaresiz başvuracağı ilaç kuşkusuz Allah'ın kelamı'ndadır. Ne var ki, sürekli gözlerden kaçırılan ve elden geldiğince gizlenmeye çalışılan bu ilaç kendisini her yönüyle sunacak 'doktorlar' beklemektedir" (Aktaran Çayır, 2008: 88).

"Demek ki ortak bedene enfeksiyon bulaşmıştır, hastadır, ceset gibidir bu beden, bağışıklığını yitirmiştir. Bununla birlikte, bu söylemin özgül becerisi, yalnızca talan edilmiş bir politik beden'in gösterilmesine bağlı değildir, öznenin kendi bedenindeki talanı da gösterir" (Benslama, 2005: 60). Bu metaforların çok fazla kullanıldığı dönemlerde siyasal bedene (cemaat, millet, vb.) karşı hissedilen tehdit genellikle dişi bedene aktarılır. Nimet Sıtkı *Teşhir* isimli kitabında bu aktarımı yapar:

> Mısırlı kadının sokaklarda, kamusal yerlerde ve plajlarda vücudunu ve kadınlığını utanç verici bir şekilde sergileyerek düştüğü aşağılanma ve boyun eğme düzeyi karşısında çok büyük ıstıraplar çektim. Hayır beyler! Bu irinli yarayı bistüriyle oymalıyız, içindeki cerahatı akıtmak ve temizlemek için gerektiğinde zor kullanmalıyız. Aranızda kolera salgını yayılırken hâlâ nasıl susabiliyorsunuz? Hastalığın kurbanları çoğaldı, bulaşıcılığı yayıldı, çevrenizde canlı cesetler dizi dizi sıralanıyor, siz hiçbir şeyden çekinmez misiniz? (Sıtkı'dan aktaran Benslama, 2005: 9).

İslâmî beden terbiyesinde kadınların sembolik bedenin marjında yer alması, söz konusu sembolik bedenin-cemaatin sınırlarının belirlenmesinde kadını daha kudretli bir pozisyona da sokar. Dindar kadın edebiyatındaki kadın karakterlerin içten dışa, yani evden kamusal alana hareketleri arttıkça kirlilik ve temizlik, yerlilik ve yabancılık nosyonları arasındaki geçişlilik de eş oranda artar. Cemaatin sınırlarının esnetilmesi konusunda dindar kadınlar, belirleyici aktörler arasındadır. Dindar kadın yazınında, iç ve dış sınırların geçişlilik kurallarının bozulması bedensel, mekânsal, ruhsal anlamda cemaat ahlakının bozulmasına karşılık gelir. Kadın bedenin ve ait olduğu mekânın denetiminin İslâmı kuralları, modernliğin mekân ve dişil beden arasında kurduğu metaforik geçişliliğin ötesine uzanır. Dindar kadınların yaşama ilişkin deneyimleri, dişil beden, mekânlar ve genel ahlakı ima eden iç-dış ayrımları konusunda geçişlilik kapasitesini arttırır. Bu dişil bedenin mobilitesinin artması anlamında arınma kurallarına ilişkin yeniden yorum-

lama ve yeni esnek cemaat sınırları anlamına da gelebilmektedir. Dindar kadınların kamusal alana çıkmalarıyla gerçekleşen iç/dış sınırların bozulmasında, kadınların kendi failliklerini içmuhasebeye tabi tutmalarının, bozulma ve suçluluk hislerine gark olmalarının nedeni de budur.

Beden ve parçaları

İslâm'da nefs anlayışı açısından beden ve ruh ikiye ayrılmaz. Ancak bedenin her parçasının kendi iradesi varmışçasına davranma kapasitesine sahip olduğu, davranışlardan ötürü sorumluluktan kaçamayacağı varsayılır:

> Bilesin ki, sen organlarınla günah işlersin. Organlarınsa Allah'ın sana bir nimeti ve senin yanında emanettirler. Allah'ın nimetini O'na karşı günah işlemek için kullanman nankörlüğün son sınırıdır. Allah'ın sana emanet ettiği şeyi korumayıp, ona hıyanet etmense azgınlığın son sınırıdır. Organların, koruyup kollamakla sınırlı olduğun adamların gibidir. Bu sebeple onları nasıl koruyacağını düşün! Herkes çobandır, her çoban güttüğü koyundan sorumludur (Gazali, 2009: 14).

Gazali bedenin parçaları hususunda ikazda bulunur: "Bilesin ki bütün organların kıyamet gününde açık ve anlaşılır bir dille, senin aleyhinde tanıklık edebilir ve seni bütün insanların gözünde rezil edebilir." İkazını desteklemek için Nur ve Yasin surelerine işaret eder: "Allah şöyle buyuruyor: O gün dilleri, elleri ve ayakları onların (dünyada iken) işledikleri her şeye bir tanıklık edeceklerdir. O gün onların ağızlarını mühürleriz. Elleri konuşur ve ayakları onların işledikleri şeylere tanıklık eder" (Gazali, 2009: 14).

Gazali bedenin ve özellikle de yedi organının günahlardan korunması gerektiğini söyler: "Çünkü cehennemin yedi kapısı vardır ve onlardan her biri için ayrılmış bir pay vardır. Bu kapılardan ancak şu yedi organdan biriyle günah işleyenler gireceklerdir: göz, kulak, dil, mide, cinsel organ, el ve ayak." Gazali'ye göre, dindarlık bedenin terbiyesi ve edepli olmakla mümkün-

dür: "Ahlakın en yücesi, yapılacak işlerin en güzel ve değerlisi, dini yaşarken adaba riayet etmek, âlemlerin rabbinin emirlerine uymak ve peygamberlerin ahlakına uygun hareket etmektir." İslâm'da edepli olmakla dindarlık arasında ilişki tartışma götürmezdir:

> Ağırbaşlı ol, ama kibirlenme! Bütün işlerinde ortayolu tut! Yürürken sağa sola bakma! Topluluk gördüğünde onların yanında durma! Oturunca dik otur! Parmaklarını birbirine kenetleme, yüzüğünle oynama, dişlerini karıştırma! Elini burnuna sokma! Yüzünden sinek kovalama! Gerinme ve esneme! Otururken sakin ol! Sözlerin tane tane olsun! Seninle konuşanların güzel sözlerine kulak ver; dinlerken şaşkınlık belirtileri gösterme, isteksizmiş gibi görünme ve konuşanın, sözünü tekrar etmesini isteme! (Gazali, 2009: 86).

Tıpkı Erasmus gibi Gazali de ayrıntılı sofra kuralları sayar. Bu ayrıntılar yemeği adap haline getiren dinselleştirme unsurlarını barındırır:

> Yemekten önce ve sonra elleri yıkamak, besmele çekmek, sağ eliyle ve önünden yemek, lokmalarını küçük tutmak, yutmadan önce güzelce çiğnemek; sofrada bulunanların yüzüne bakmamak, yaslanarak yememek, tıkabasa yememek, tencerenin kenarlarından yemek, Allah'a hamd etmek, yemek sırasında sofradakilerin iştahını kaçırmamak için ölüm vb. kötü konulardan söz etmemek (2009: 70).

Bedene zarar vermek İslâm dininde yasaktır, çünkü o Allah tarafından insana emanet olarak verilmiştir. Fiziksel sağlık da Allah'ın bir lütfudur. Bedenle ilgili temizlik ritüellerine dikkat etmek sünnettir: "Cünüp iken tıraş olmak, tırnak kesmek, kasıkları tıraş etmek veya kan aldırmak veya bedeni herhangi bir parçasına ayırmak uygun değildir. Zira bütün bu parçalar ahrette bedene avdet edeceklerdir. Deniliyor ki cünüp iken kesilen her tüy, kıyamet gününde 'Neden beni cünüp iken kestin,' diye adamın yakasına yapışır ve davacı olur" (Gazali, 1981: 421).

Sakal erkek bedeninde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Nasıl ki örtü dişilliğin sembolü ise, hadislerde bahsi geçen sakal da erkekliğin sembolüdür. Şu farkla: Sakal erkekliği vurgular ve onu sergilerken, örtüyse dişilliği gizler (Boudhiba, 1985: 34). Sakal "otorite, güç, adalet ve bilgelik"in sembolüdür. Kıl, tüy, saç gibi bedensel uzantılar bilgeliğin yanı sıra, erotizm ve iktidarın işaretleridir de.[41] Saç/kılla kültürel ve politik dil arasındaki ilişki etnografik çalışmalarda ortaya konulur. Saç ve kılların bedeni cinsiyetlemedeki kullanım biçimleri Müslüman topluluklar arasında değişiklik gösterir. Türkiye'de saç ve kıl sembolizmi erkek ve kadın bedenlerini ayırt etmede[42] kullanılır daha çok. Arap ve diğer Müslüman toplumlardaysa kılsızlık bedenlerin cinsiyetsizleştirilmesi işlevine sahiptir (Pfluger-Schindlbeck, 2006: 73). Saç ve kıl sembolizminin sadece cinsiyet ilişkilerinin değil, toplumsal kontrolün de ifadesi olduğunu belirten etnografistler, karşıt ideolojilerin karşıt saç ve kıl (biçimlerine) sahip olduğuna ve saç ile beden tüylerinin birbirinin tersi olarak algılandığına dikkat çeker (Pfluger-Schindlbeck, 2006: 75).

Cinsiyet düzeninin kontrol biçimi olarak saç-kıl sembolizmi, aynı zamanda insanla Tanrı arasında ilişkiyi içeren bir kontrol biçimidir. Örneğin hac vazifesini yerine getirirken erkekler saçlarını ve tüylerini keser; kadınlarsa başlarını ve bedenlerini kapatırlar (Pfluger-Schindlbeck, 2006: 84). Benzer

41 Müslüman toplumunda iktidar ilişkilerinin mekânsal alanda sadece dikey olarak değil, yatay olarak da temsil edildiğini, merkez iktidarın yukarı doğru çıkıldıkça değil, içeriye doğru hareket ettikçe, yani hükümdara fiziksel olarak yakınlaşıldıkça büyüdüğünü Saraçgil, Bernard Lewis'ten alıntılayarak belirtiyor: "Kanuni'ye kadar Osmanlı'da padişah, kadın ve çocuklardan ayrı, erkekliğinin tek olarak muhafaza edildiği bir iç'te yaşamaktaydı. Onun yaşadığı bu evrende sabit bir biçimde yer alabilen diğer erkekler ya sağır, dilsiz veya hadım olmalıydılar ya da iç servisteki oğlanlar gibi, yaşlarından bağımsız şekilde sakal ve bıyık uzatmayarak, baba olamayarak, sembolik biçimde de olsa bağlı oldukları olgun erkek figürü ile ergenliğe has bir bağımlılık içerisinde bulunmalıydılar" (Saraçgil, 2005: 37).

42 Kılsızlığın dişilliğin ayrılmaz parçası haline geldiği Türkiye'de, bu sembolizm kadının sadece kendi bedeni üzerindeki kontrolünü yükseltmez, aynı zamanda toplumun onu denetlemesine de izin verir. Üniversiteli bir kadın bacak kıllarını almadığından ötürü üniversitede bir profesörle yaşadığı tartışmayı anlatırken, bir diğer kadın sokakta yürürken tanımadığı bir erkeğin "Kıllarını alsana be kadın" uyarısını utançla andığını belirtir (*Feminist Politika*, 2009).

şekilde, başörtüsü tartışmalarında dindar kadınların örtünme nedenlerini toplumsal ve politik bağlamı reddederek kendileri ve Allah arasındaki ilişki üzerinden açıklamaları da yine bununla ilgilidir.

İslâm'da bedenin parçalarının günah işleme kapasitesine sahip olduğunun belirtilmesi, kadın bedeninin –saçlar, eller vb.– disiplin altına alınmasını öncelikle toplumsal temizlik açısından gerekli kılar. Her organın günah işlemesi, bedensel sessizliği kadın dindarlığının ve takvanın işareti haline getirilebilir. Marcus'un belirttiği gibi kahkaha ya da ağlamak gibi güçlü duygular bedensel kirleticiler arasında sayılır (1992). Dindar kadın yazınında, ilmihallerde geçen günah ve kirlilik arasındaki açık ilişki sahiplenilmemiş, ancak bu gerilimli ilişki gündelik yaşama ve kendiliğe tercüme edilmiştir. Bu açıdan, dindar kadın yazınındaki yaygın ve gergin "sessizlik"lerin analiz edilmesi gerekmektedir.

Sessizliğin sesi

Sessizliğin kuramı

Sessizlik, iletişim esnasında meydana gelen bir olay değildir. Bu nedenle sessizliğe özellikle fonksiyonel olarak yaklaşmak gerekir (Jaworski, 1993). "Kültürel sistemler iletişimsel sistemler gibi çalıştığı ve dil de onun en önemli parçası" sayıldığından, Jaworski'ye göre, sessizlik güçlü bir iletişim formudur (1993). Sessizlik bir iletişim olanağı olarak değerlendirildiğinde hem pozitif hem de negatif anlamlara gelir. Jensen'e göre, sessizlik birden fazla kişiyi hem birbirine bağlayabilir hem de ayırabilir. Sessizlik iyileştirici olduğu kadar yaralayıcı da olabilir; bir şeyi bilinebilir hale getirdiği gibi bilgiyi ulaşılmaz da kılabilir; anlaşmak ve onay anlamına gelebileceği gibi görüş ayrılığı ve ret manasına da gelebilir; derin bir yoğunlaşmanın işareti olduğu kadar zihinsel başıboşluk da olabilir (alıntılayan Jaworski, 1993: 67). Sessizlik, belirsizlik içeren ve yorumlamak için konuşmadan daha fazla çaba gerektiren belirsizliğiy-

le, stratejik olarak kullanılabilen, dolayısıyla yorumun bağlamına açık bir iletişim biçimidir (Jaworski, 1993: 80). Jaworski'ye göre, sessizlik bir iletişim biçimidir çünkü "Bir şey söylemeye dair verilen her karar başka bir şeyi söylememe kararıdır, ifade bir seçimdir. Konuşurken de sessiz kalırız. Sessiz kaldığımız zamanlarda da konuşuruz" (1993: 80).

Jaworski kesin sessizlik tanımlarından kaçınır. Foucault'ya göre, birden fazla sessizlik vardır; bunlar söyleme sızan ve onun altında yatan stratejilerin önemli bir parçasıdır. Foucault sessizliklerin kendine özgü doğalarını belirleme konusunda başarısızdır (Carette, 2000). Sessizlik Foucault'ya bakılırsa "söylenen şeylerin yanı başında çalışır, bütün diğer stratejilerle ve onlarla ilişki içinde" (Carette, 2000: 27). Carette, Foucault'nun sessizlikle söylem arasında kurduğu ilişkinin tutarlı olmadığı kanısındadır: Foucault bazen sessizlikle söylemi ayırır, bazen de sessizliği söylemin içine yerleştirir (Carette, 1993: 35). Jaworski sessizliğin "cinsiyet, kültür ve durum"a göre nasıl çeşitlendiği üzerinde durur. Jaworski için sessizlik, çeşitlilik arz eder ve bu çeşitliliği özcülüğe düşmemek için destekler. Jaworski ve Foucault'nun sessizlik analizlerindeki benzerlik, sessizlik ve konuşma arasında zıtlık ilişkisi olduğunun reddidir. Foucault, sessizliği marjinal grupların değerlendirilmesi için metaforik bir araç olarak kullanır. Buna göre, sessizlik bir "dışlama mekanizması"dır (Carette, 2000: 31). Bununla birlikte Foucault sessizliği "kültürel eros olarak," baskıcı bir model değil, estetik ve etik bir form olarak görür (Carette, 2000: 26). Jaworski sessizliği farklı sosyal bağlamlara yerleştirir ve tıpkı Foucault gibi o da sessizliği bir araç ya da strateji olarak görür. Bu iki düşünüre göre de sessizlik yerine göre bir direniştir (Carette, 2000: 32). Sessizlik hangi aktörün sessizleştirildiğine bağlı olarak birtakım cinsel ve dinsel kuralları işaret eder. Fakat bu kurallar sessizlik stratejileriyle de görünür kılınabilir. Nitekim Foucault Hıristiyanlıkta bir ibadet şeklinde tezahür eden, kurumsal yapıların bir parçası olan sessizliği iktidarın temel mekanizmalarından biri olarak tanımlar (Carette, 2000: 32). Foucault dinsel ruhsallığın oluşturulması için sessizleş-

tirmeye; politik ruhsallaştırma aparatı içinse ifadeye dökmeye, yani itirafa vurgu yapar.

Aşırı sessizlik kendisiyle dahi iletişimi kesme ve kendiliğin sınırlarına ulaşma anlamında meditatif bir özelliğe sahiptir (Jaworski, 1993). Sessizlik dinî ve cinsî disiplin unsurlarını etkili şekilde bir araya getirir. Hem Hıristiyanlık hem de İslâmiyet'te iyi bir dindarı olduğu kadar, ideal kadını tanımlamak için de sessizliğe işaret edilir. Aziz Paul bu hususta şöyle der: "Kilisede kadınlar kendilerine izin verilinceye kadar sessizlik kalmalıdırlar. Eğer birşey öğrenmek istiyorlarsa evlerinde kocalarına sormaları ya da kocalarının onlar adına kilisede konuşması daha uygundur" (Jaworski, 1993: 119). Keza Gazali de "Size ibadetin en kolayını ve beden için en rahatını vereyim mi? Susmak ve güzel ahlaktır," der (1981: 262). Gazali yine ideal ev hanımı açısından doğru olanın "susması" ve "kocasının sözünü dinlemesi" olduğunu düşünür (2009: 76). Otorite ilişkilerinin söz konusu olduğu durumlarda, yani "monolojik bir kültürün içinde, sansür ve gözdağı verme davranışları dışında sessizlik hâkimdir, toplumsal çoğunluk yoksullar, gençler ve kadınlar dinleyiciler olmaya indirgenmişlerdir" (Sharabi, 1988: 89). Tercih edilmiş gibi duran sessizlik ve dinleyicilik durumu, özellikle ataerkil yapılarda benimsenmiş otoriter ilişkilerin gözlemlenebilir bir sonucu olabilmektedir.

İslâmiyet'te göz zinasının yanı sıra, sözcüklerle işlenen dil zinası da vardır. Bir kadının sesi onun *aura*'sı, yani mahremidir. *Awret* kadınların bedenlerini, parçalarını ve seslerini de kapsar (Ahmed, 1992: 116). Bouhdiba mahremi olmayan bir kadının sesinden dinlenen şarkının, hatta ayak seslerinin bile kulak zinasına (*aina al-udhuni*) neden olduğunu belirten İslâmî kaynaklardan söz eder (1985: 39). Sessizlik bu minvalde konuşmayı aşan, karşı cinsin ayak seslerinin dahi mahrem sayıldığı *bedensel bir sessizlik*tir.[43] Zina imkânlarına mahal vermelerin-

43 Göle Cumhuriyet dönemi romanlarında "sessizleşmiş kalça ve göğüsler"iyle *oğlan*sı kızların ideal kadın tipleri olarak ortaya çıktığını belirtir (1997b: 67). Dişil kıvrımların sessizleştirilmesi, her tür toplumsal ahlakın oluşturulması süresinde etkili bir beden terbiyesi olarak işleyecektir.

den ötürü dişil bedenler sessizleştirilmeye, yani ayrıntılı ve titiz bir beden terbiyesine ihtiyaç duyar.

Jaworski kadınların tarihsel olarak "dilsiz" ve "adsız" bir grup olarak sessizleştirildiğini söyler, sessizlik itaat anlamına gelir (Jaworski, 1993: 119). Jaworski'ye göre, kadınların sessizliği "meçhullük, ret, sır, tabu, silinmişlik, gözden çıkarma, örtünme, parçalanma ve yalan" gibi farklı biçimler alır (2000: 119). Mutlakçı çalışmalarda sessizlik, konuşmanın yahut sesin karşıt anlamına gelir. Jaworski'ye göre bu ikilikler kadın-erkek gibi başka ikiliklerle bağlantılıdır (1993: 44). Bu ikiliklerin metonimik ilişkilenmeleri, sessizliği nihai olarak kadının "doğal" ve bedensel bir özelliği olarak görür. Cixous'a göre, aktif-pasif, güneş-ay, kültür-doğa, gündüz-gece, baba-anne, akıl-duygu, logos-pathos gibi ikilikler, patriarkal değer sisteminin etkisi altındadır. Dişil, ikiliklerde her zaman negatif ve güçsüz değerlerin toplandığı bir taraf olarak diğerine yenilir. İkilikler arasında bir mücadele vardır ve bu mücadelede erillik dişilliği, aktiflik pasifliği yenecektir (Moi, 1985: 105). Sessizlik, iletişim esnasında her ne kadar stratejik olarak tercih edilmiş olsa da, ataerkil toplumsal bağlamda ifade-sessizlik ikiliği dahilindedir. Ne var ki, sessizlik her durumda ifadeye yenik düşer.

Sessizliğin bilinç ve bilinçdışı ile de bağlantısı vardır. Lacan'a göre, bilinçdışı bilinçten farklıdır. Bilinç gramer, syntax, mantık ve tutarlılık şartlarına uyar; buna karşılık bilinçdışı ise sessizlikler, açıklar, kararsızlık anları, hata olarak kendini gösterir: "Bilinçdışının kendi sesi yoktur, bilinçten bağımsız bir ifade söz konusu değildir. O sadece bilinç aracılığıyla konuşabilir; bilince patlama, yarıda-kesme olarak girer" (Grosz, 1989: 23). Buna göre, semiyotik-maternal (annesel), yani dişil olanın bastırılmışlığı semboliğin inşa olması (*erecte*) için gereklidir (1989: 49). Bilinçdışının sembolik düzene dahil olması olarak tutarlı metin de, sadece annesel olanının fallikleşmesi, yani sessizleşmesi pahasına mümkün olabilir. Sessizlik bu yaklaşımda, feminen bir alanın ifadesi olarak direniş stratejisinden ziyade ele geçirilmiş bir mevziye işaret eder.

Fransız feministlerinden Kristeva için sessizlik, öznenin erkek ya da kadın olmasından ötürü tabi kılındığı determinist biyolojist bir özellik değil, tutarlı olmaya zorunlu kılınmış bir özneleşme sürecinin sonucudur (Moi, 1985). Irigaray'a göre de kadın, fallik dil sisteminde dille ancak pasif, taklitçi ve mimetik bir ilişki kurabilir: "Fallus merkezci söylemde, ataerkil düşünürün kendi söylemini inşa ettiği, *dik*tiği bir düzlemde, kadın ancak sessizliği kurar" (Moi, 1985: 131). Dilin tutarlı, bağlamsal iletişime *kapalı*, tekçil ve modern özelliği fallus merkezli olarak tanımlandığından, dişilin mırıldanmalı, dağınık sesleri fallus merkezli dilin dışında kalır.[44]

Sessizliği söylemek ve dindar kadın edebiyatı

> "Allahım ben bedbahtım. Allahım ben cahilim. Ben kadınım Allahım ve bedbahtım. Bastığım toprak su istemiyor. Değdiğim söz kendine açılıyor, bana kapanıyor" (Toros, 1997: 157).

Dindar kadın yazınında sessizlik ve yersiz-yurtsuzlaşma iç içe geçmiş temalardır. İç sorgulamanın sonucu ve sırasında gerçekleşen negatif bir içe dönüş olarak sessizlik, hikâyelerde ilkesel olarak olumlanır. Sessizlik bir tür tevekkül hali, içe dönüşün bereketi olarak İslâmî terbiyenin önemli bir unsurudur. Fakat aynı zamanda görünmezlik, dışlanma, yok sayılma, kendini ifade edememedir. Dindar yazında sessizlik öncelikle politik yok sayılmanın işaretidir: "1983 eyleminin bıraktığı izleri kimseler bilmedi. Ne ölenleri bildiler ne hastalananları. Ne de karlı günlerde soğukta beklemenin bedeli şifasız dertlerini. Sustular. Susuşları asildi" (Barbaraoğlu, 2006b: 107).

Sessizleştirme ise hem Cumhuriyet'in örtü yasaklarının, hem de kadınlar adına karar alan dindar erkeklerin yarattığı bir du-

---

44 Virginia Woolf sessizliği üç düzeyde kullanan bir yazardır (Jaworski, 1993: 121): Birincisi iletişimin en değerli kısımlarını sessizlik içinde gerçekleşme olarak gördüğü *iletişim* olarak sessizlik. İkincisi olaylar yerine mekânlar ve süregiden duruma konsantre olmak için şiirsel bir dil olarak oluşturduğu *tarz* olarak sessizlik. Üçüncüsü *oluşsal metafizik boyut* olarak sessizlik; doğa, ışık, duyulmayan müzikler olarak okuru yaşam, ölüm ve kendiliğin gizemlerine boyut.

rumdur. Dindar kadınlar konuşmak istediklerinde seslerini iki taraf da duymaz ama:

> Entelektüel İslâmcıların modernizme karşı tartışmalarında evsizlik sıkıntısına cevap bulamazsın. Senin içinde daha tamamlanmamış, olgunlaşmamış, nihayete erdirilmemiş tartışmalar, en çok seni ilgilendiren, seninle ilgilenen tartışmalar onların, yani erkeklerin ve namahrem olmalarını sana karşı olduğu gibi önemsemedikleri kadınların arasında sürer gider. Seni tartışanlar neyin sesi olduğunu ve gelecekte de ne olduğunu kararа bağlarken fikrini sorma gereği duymazlar (Aktaş, 1996: 181-182).

Anwar Müslüman toplumların düzen kurmasının, kadınların İslâmî kurallara uyumuna bağlı olduğunu, "toplumsal sessizliğinin sürmesine örtünme, sessizlik, sünnet gibi çoklu iktidar mekanizmalarıyla işleyen maddi benliği kontrol eden" pratiklerin de dahil olduğunu söyler (2006: 101). Mahremi sağlayan sessizlik sadece susma değil, bedenin tüm parçalarının sessizleştirilmesi anlamına da gelir.[45] Bedenin sessizleştirilmesine ilişkin ayrıntılı kurallar içeren "tesettür," bu bağlamda, sessizlik arayışına yönelik bir stratejidir:

> İstanbul'da bir uyum süreci geçirmek üzere kaldığı din eğitimi ağırlıklı yatılı kursta, Almanya'da oluşan kişiliğinin sivri yönlerini törpülemeye çalışmıştı. Hoş görülmeyeceği belli olan sorular sormamayı, kuşkularını bastırmayı, itiraz etmeden dinlemeyi ve itaat emeyi öğrenmeliydi. Topuklu ayakkabı ve pantolon giymemeli, her kitabı ve gazeteyi okumamalı, iç çamaşırını da kendisi dikmeli ya da birine diktirmeliydi. Sade ve israfsız, tüketimin en düşük seviyeye indirgendiği, zikir ve duanın ağırlık kazandığı bir hayat sürdürmeyi amaçlıyorsa, kendisinden yapılmasını istenenler konusunda fazla akıl yürütmemesi gerekirdi (...) Evini terk ettikten sonra babasının sevgili kızı

45 "Kimi zaman dil susar, bu defa başka şeyler devreye girer. Bunlar da kulak üzerinde sesle etkili olmaktır. Bu ise yine niyet bozukluğundan kaynaklanan bir şeydir. İslâm bunu da şu ifadelerle men etmiştir: 'Gizledikleri süslerinin bilinmesi için ayaklarını yere vurmasınlar'" (Mevdudi, 2010: 311).

olmaktan çıkmıştı (...) Topuklu ayakkabılar, çizmeler, ceketler, kot pantolonlar, pantolon etekler. Ailesi ve arkadaşlarıyla çıktığı geziler, hafta sonunda çıkabileceği kısa turlar (...) Gülüşü sonra, hafif, belli belirsiz, kahkaha sayılmaktan uzak, yine de –Zehra'nın hep söylediği gibi– elinde olmasa da belirgin bir gülüş. Hiç görünmesin yüzünde gülüşü, topluluk içinde bunu istiyor (Aktaş: 2007b: 114-125).

Dindar yazında gülmemek, bedenin ve ruhun taşkın davranışlarını kontrol altına almanın ifadesidir. Sessiz ve ağırbaşlı davranmak tesettürün gerektirdiği beden terbiyesinin olmazsa olmazıdır:

> Hadis dersi asistanı kız öğrencilere soru sorma izni vermiyordu, yoklama sırasında da kızların ismini okumadan geçiyordu, sınıftaki varlıklarını meşru saymadığı için. Kızların konuşması yasaktı derste, yoklama yapılırken de 'Buradayım' dememeli, yanlızca elini kaldırmalıydı kız öğrenci. Bağlarbaşı'nda, 'İslâm'da Kadın Hakları' konulu bir panelde dinledikleri bir ilahiyatçı, güzel kadınların fitne kaynağı olmamak için peçe örtmesinin gerekli olduğunu söylemişti ve bu görüş salonda, Allah'ın yarattığı insanları güzel-çirkin şekilde ayırması ve güzellik olgusunun izafiliği gibi nedenlerle, tartışmalara yol açmıştı. Panel çıkışında durağa doğru yürürlerken Zehra 'Allah'a şükür güzel bulmuyorum kendimi, güzel olduğumu hiç düşünmüyorum, bu da beni özgür kılıyor, özgürce dolaşabilirim sokaklarda, bir seçim yapmam gerekseydi de güzel olmayı değil, sokaklarda özgürce dolaşabilmeyi seçerdim,' demişti. Buna karşılık Betül, eğer peçe takmayacaksa hareketlerine dikkat etmeli, mesela yürüyüşünü değiştirmeliydi. 'Yürüyüşümü Fikret de beğenmezdi, adımlarımı hoşuna gitmeyecek bir şekilde attığımı söylerdi hep, ama ben tam olarak neyi beğenmediğini anlamadığım için bir türlü değiştiremezdim yürüyüşümü.' 'Sanki podyumda yürüyormuşsun gibi atıyorsun adımlarını.' Erkek gibi mi yürümeli yani, ağırbaşlı adımlarla mı yoksa asker gibi hızlı mı yavaş mı? Melekler gibi yürüdüğüm düşünülsün isterdim, sence nasıldır meleklerin yürüyüşü? (Aktaş, 2007b: 111).

Dindar kadın yazınında tesettür söylemi ekseninde beden terbiyesi, bedeni aşkınlaştırma, ondan kurtulma ve ideal Müslüman bedeni ima eden saf bir ruhsallık tertibatına ulaşma amacını taşır:

> Yolda yürürken dans ediyormuş gibi atmamalı adımlarını, ama erkek gibi sert adımlar atarak da yürümemeli. Birbiriyle zıtlaşan adımları yüzünden sanki biraz sakarlaştı, düşecek gibi oluyor yolda giderken ve ikide bir de yürüyüşünün denetimini yitirerek eski adımlarına dönüyor (...) Birkaç kilo vermiş olabilirdi susuzluk şartlarında, giysilerinden anlıyordu. Yine de ağırlaşmaya başlamıştı vücudu yürürken, adımlarını güçlükle atıyordu şimdi. Hafiflesin vücudum, başka tür meleksi bir vücut olsun! Nasıl olurdu, bilmiyordu, bedensiz meleksi nur yüzlü bir vücut. Melekler gibi yürümek nasıl olur, bedensiz kanatlaymış gibi, ona melekler gibi yürümesini söyleyen Zehra'nın da bildiği yok aslında (Aktaş, 2007b: 197).

Tesettürün gerekliliğini yerine getirmek sessizleştirilmiş (aşkınlaştırılmış, yok edilmiş) bir beden ve sükûnete ulaşmış bir nefs anlamına gelir:

> Onunla ilgili konuşmalar ya da değinmelerde hep söylenen bir söz var: Zeynep başkadır. Bedeni yok sanki, daha doğrusu öylesine incelmiş ki ruhu, bakışlarından, mimiklerinden, hareketlerinden taşıyor. Bir serinlik, bir ışık yayılıyor ondan bulunduğu topluluğa, saf yaşantının ışığı bu, riyasız yalansız dolansız adanışın aydınlığı (Aktaş, 2007b: 247).

Cihan Aktaş bir sessizleştirme stratejisi olarak değerlendirilebilecek tesettür söylemine rağmen, dindar kadınların ataerkil düzendeki "görünürlüğünün" yarattığı rahatsızlıklar üzerinde de durur:

> Dindar kadın başını benimseyerek örterdi, bol da giyinirdi, erkeksi adımlarla yürür, sert bir sesle konuşurdu; yine de görünürdü, nasıl olursa olsun bir renk, bir desen, bir ses yüzünden yanlış bir şekilde görünürdü ve kimi gazete yazarları hâlâ to-

> puk seslerinden söz ederek kadınları sokaklardan çekilmeye çağırırdı (...) Adam bakışlarını sakınmazdı, kadın görürdü, siyah çarşaflı olarak bile görür ve ne kadar çekici olabileceğinden söz ederdi. Kadın bunu duyar, utanır, bedeninden, cinsel kimliğinden utanır, varlığını yok etmek, ölmeden önce başka bir şekilde ölmek isterdi (Aktaş, 2011: 171).

Halime Toros'a göre, sessizlik bazı konular hakkında konuşmayı ya da konuşmamayı içeren iradi bir seçimdir. Sessizlik, Müslüman kadınların yaşam öykülerinde yer alan sürekli bir durumdur. Toros'a göre, "Kadınların kendi aralarında en çok konuştukları ama dışarıya karşı en çok sustukları konulardan biri çok eşliliktir" (Toros, 2000). Toros sessizliği diğer dindar kadınlar gibi muğlaklığından faydalanabilir bir strateji olarak okumak yerine konuşmayı savunur. Konuşmamak değil, konuşamamak vardır: "Sıradan bir kadın değilim ki ben! Hanımım.. Hanım hanımcığım... Gizemliyim, farklıyım, tuhafım, her şeye rağmenim, herkese rağmenim... Evde sorun çıkarmaz, kokmaz bulaşmaz, küfretmez, ayak diretmez, kahkaha atmaz, her lafa karışmaz bir sükût abidesiyim" (Toros, 1997: 27).

Toros'a göre dindar kadınların belli konular hakkındaki tercih edilmiş suskunluklarının nedeni, Türkiye'deki politika ve gündelik yaşamın "dile hiç gerek bırakmaması," *açık* ya da *kapalı* olmanın belli hayat tarzlarını kesin olarak nitelemesidir: "Dil o kadar *kirlendi* ki artık hiçbir şey" söylememektedir (2000: 196). Toros'a göre, sessizlik "başörtülü" kadının bütüncül kimliğini kurar: sessizlik "açık" ve "kapalı" olarak iki kategoriye bölünmüş kadınlık durumlarının benzerliğini ortaya çıkarmadığı için başarısız bir stratejidir; eğer konuşulursa aradaki benzerlikler ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte, diğer dindar kadın yazarlar "başörtülü kadınlar görünürlükleriyle bir dil oluşturuyor, farklı bir varoluşa dönük iddiayı öne sürüyorlar" düşüncesindedirler (Aktaş, 2011: 62). Toros'un işaret ettiği iradi sessizlik, mahremin sınırlarını koruyan ve tutarlı bir dindar kimlik inşa etmeyi hedefleyen politik bir suskunluk eğilimidir.

Aktaş Müslüman yazarların içinde bulundukları "konuşma" geriliminden de bahseder:

> Daha 1980'lerde yazar kadın arkadaşımızın eşi görmesin diye daktilosunu bir örtüye sararak karyolasının altına gizlediğini hatırlıyorum da (...) Yazı aracı, mahrem alan içinde dahi örtülere sarınarak gizletilecek ölçüde sakıncalı görülüyordu. Yazılarımda görünen ben değilim, diye bağırmalıydınız sanki her cümlede (Aktaş, 2011: 108).

Aktaş'a göre, sessizlik mahremiyettir. Roman tekniği itirafa dayanmasına rağmen, 'Müslüman yazar', "yazıya gelebilir hayatları anlatarak" kendisini her şeyi itiraf etmek zorunda hissetmeyen kişi olarak belirir. Sessizlik şikâyet edilen ama "İslâmcı yazar" olma misyonunu yerine getirmeyi sağlayan, edebiyatta mahremi kuracak temel durumdur. Konuşmanın dindar kadınlarda yarattığı gerginlik Müslüman dişilliğin sessizlikle kurulmasından kaynaklanır. Aktaş, "Benim tanıdığım kadın yazarların çoğunlukla iyi bir ev kadını, eş ve anne olmaları rastlantı mı peki?" diye sorarak "yazan kadın erkekleşir" kanaatini eleştirir (2011: 75). Yazan kadınlar "erkekleşmek" zorunda değildir, "iyi bir eş, anne ve ev kadını" olabilirler. Ne var ki, Müslüman dişil bilinçte konuşmak, onaylanan ve gizemli, çekici olan dişillik özelliklerinden ihraç edilmeyi göze almak demektir:

> Yengenin yakınına oturup dumanı kontrollü bir şekilde salmasını seyretmiştim uzun zaman. Dumanla baş etme tarzını iyice incelemiştim. Onun *kadınsılıktan uzak kadınsılığını* inşa eden önemli bir şeydi bu. Ben zayıf ve sessiz bir kadın olmak istemediğime o zaman karar verdim. Aslında sanırım erkekle kadın arası bir şey olmak istiyordum (Ramazanoğlu, 2008b: 34).

Jaworski ve Foucault'nun işaret ettiği gibi tek ve özcü bir sessizlik tanımından bahsetmek mümkün değildir. Öncelikle suskun kalmak dindar yazında tercih edilebilir bir durum olabilir. Sessizlik erkekler kadar diğer kadınlardan kendini ayırt etmeyi

sağlamak üzere olumlu bir strateji olarak kabullenilir. Tesettürün bir parçası olarak ağırbaşlı sessizlik, gürültülü dışa dönük konuşma yerine öznelliği oluşturacak biçimde öz-düşünümselliği yükselten bir haldir:

> Hepsinin bildiği benim henüz bilmediğim bir an dolaşıyor gözlerinde. Göz göze geldikleri noktada bakışlarındaki manayı değiş tokuş ediyorlar. Makbule Hanım yaşına rağmen beni çok şaşırtan bir çiğlikle yeni gelen kadına cevap veriyor: O bizim gibi değil EFENDİM... Kendileri kitapların lisanına vakıftırlar. Böyle banal konularda konuşmazlar. Özür dileriz Ayşe Hanım. Kadınlık işte. Siz bizim kusurumuza bakmayın (Barbarasoğlu, 2008: 38).

Susmak bilinçli Müslüman kadınlığı kurmak için olumlu bir değer olduğu kadar terbiyenin kaçınılmaz bir sonucudur. Şahin'in dikkat çektiği gibi, Cihan Aktaş'ın hikâyelerindeki karakterler çevrelerine uyum sağlayamamalarına bir tür çözüm olarak veya geleneksel ilişkilere bir tepki olarak susmayı tercih ederler (Şahin, 2001: 143). Barbarasoğlu hikâyeleri için de geçerlidir bu. Uyum sağlamanın bir yolu olarak konuşmaktan vazgeçen bu kadınların suskunlukları da onlara bir 'ayrıksılık' ve 'gerginlik' katar (Şahin, 2001: 145):

> Ne zaman gürültülü bir şekilde kahkaha atsalar ben orta yerde yapayalnız kalıyorum. Öyle gevrek kahkahalar atmayı hiç bilmem ki! .. Bizim evde daima dedemin ilk nişanlısının hikâyesi anlatılırdı. Bir gün çeşme başında nişanlısının dişlerini göstererek güldüğünü görmüş dedem. Nişan o gün sona ermiş. Nedir öyle sırıtmalar! Dişler meydanda. Sırattan mı geçtin? Bizim evde sadece tebessüm edilir. Sessizce... *Bize ilk öğretilen şey sessizliktir*. Benim bütün bildiklerim sessizliğe dair. Sessizlik beni onlardan ayırıyor. Onların arasına girmek için ses vermem gerekiyor: SES (Barbarasoğlu, 2008: 37).

Dindar kadın yazınında erkeğin sessizliğinden bahsedilen tek örnek Barbarasoğlu'nun *Hiçbiryer* romanındaki Şahin karakteridir. Şahin'in sessizliğinde kaybedilmiş bir iktidar, yersiz-

yurtsuzluğun dayattığı bir dilsizlik, erkeğin konuşma yeteneğini tümden yitirmesi anlamında kimlik ve öznellik kaybı çınlar. Barbarasoğlu'nun öykülerindeki kadın sessizliğinden farklı olarak Şahin'in başına gelenler sanki diğer erkeklerin başına çoğunca gelmeyen, kötü kaderin sonucu rastlantısal bir pozisyon olarak yorumlanmış gibidir. Önünde sonunda konuşmak ve ifade etmek erilliğin kurucu unsurlarından sayıldığı için Şahin örneğindeki yerinden edilmenin, toplumsal ve cinsel kimlik pozisyonu kaybının geçici olabileceğini görmek gerek. Şahin'in sessizliği arzuya ilişkin bir iktidar kaybının işaretidir. Dişil sessizliğinin muğlaklığına karşılık, açık negatif bir anlama sahiptir. Şahin kendi sessizliğinde bile kadınların seslerini ve kahkahalarını sorgular ama:

> İki şişman kadından çıkan iki şişman kahkaha, sahiplerinden kopmuş, yol boyunca koşmaya başlamış gibi geliyor Şahin'e. Kahkahalar, sahiplerinden ayrı bir yerde. Uzayın içinde iki bağımsız kahkaha. Belki kıyamette çıktığı bedene geri dönecek. İki kahkaha bir pirzola diyenlere inat böyle uluorta salınıvermiş kahkahaları hoş göremiyor Şahin. *Sanki kahkahanın da mekânı vardır*. Vücuttan çıkan her şeyin bir mekânı olması gerekirmiş gibi. İnsan sokaklarda gülmez, sokaklarda ağlamaz. Yani yanında kimseler yoksa (Barbarasoğlu, 2010: 16).

Ses ve mekân, muhafazakârlığın ritmine uygun olarak dindar romanların kurgusunda bütünlük içindedir. Dindar kadınlar sessizlikleri ya da "sessizleştirildikleri" için genelde şikâyet etmezler. Ses sadece duyulduğunda *var* olabildiği için dindar kadınların suçladıkları şey sessizliği değersizleştiren, yani sesi mekândan koparan modernliktir:

> Bir sesi olmadığı için. Yani onu dinleyen bir kulak olmadığı için kendi de yoktu. Japonlar biraz çabuk tutsa elini. Kurulmuş saat ritmine uymaktan vazgeçseler. Hani Fatih Sultan Mehmet'in sesini çınar ağacından toplamaya çalışıyorlar ya... Kimseye duyurmayacağım sesimi. Hiç kimseye. Hiçbir ses muhafaza edilmiyor nasıl olsa (Barbarosoğlu, 2009a: 107).

Hem modern düşüncede hem de İslâmî düşüncede kadınlar metaforik olarak mekânın bir parçasıdır. Müslüman özne bir evi eylemleri ve halleriyle yuvaya dönüştürebilen, aynı zamanda "ses"e dönüşmeyen sesleri de duyabilen hassas kulaklara sahiptir. Mekânı ve kendini sorgulayan, düşünülmeyen ve söylenmeyenleri duyan iç-ses, dindar yazında dişilleşir. Şahin'in babasının kapalı erkek sessizliğine rağmen:

> Her bitkiden kendi sesini çıkaran annesi. Soğanın cücüğünden, söğüt dallarından, patlak ağacının çiçeğinin sapından. 'Kâinattaki her şey konuşur Şahin'im. Soğan sen zannedersin ki sadece bir soğandır. Bak şimdi bu soğan nasıl bebek gibi ağlayacak' (Barbarosoğlu, 2010: 104).

Dindar kadın yazınında eviyle bütünleşebilme kapasitesi iyi bir ev kadını ve nihayetinde ideal kadınlığı sağlayan önemli bir referans noktasıdır. Bu aslında modern olmayan eski zamanlara da nostaljik bir öykünmedir:

> 'Anneannem Tebriz köftesi yapma konusundaki maharetiyle bilinirdi,' diye anlatıyordu arkadaşım Ferzane Devletabadi. "Köftenin hamurunu yapar ve dinlenmeye bırakırdı. Fakat sanırsınız bir cana dokunuyor, öylesine yumuşak olurdu ellerinin devinimi köfteyi yoğururken. Köfte hamuru istediği kıvama geldiğinde yumuşak beyaz bir örtüyle kapatırdı üstünü ve serin, sessiz bir köşede dinlemeye bırakırdı. Sonra da bizi uyarırdı: Hamur dinleniyor, yanında konuşmayın! Allah'ım nasıl gülüşürdük. Köftenin canı mı var anneanne? Vardı ona göre, yaratılmış her şeyin canı var, cahil, sen nereden bileceksin. Suyun canı yok mu, havanın canı yok mu?" (Aktaş, 2011: 80).

İslâmî romanlardaki kadın karakterlerin *genel* sessizliği bedenin yerinden edilmişliğini ima eder, bu nedenle de *ontolojik* bir karaktere sahiptir. Özellikle başörtüsü tartışmalarından sonra, kapalı bedenlerini kamusalın dışında bulan dindar kadın yazarlar, yerinden edilmeyi konu alan yazılarında, sessizlik metaforunu sıkça kullanmışlardır. Yersiz-yurtsuzlaştırıl-

mışlığın ontolojik olarak dişil bir kuruluş ilkesi haline geldiği durumda, sessizlik de dişil bir ilke olur. Belirsizliğin, ad konamazlığın, dağılmanın olağan sonucu sessizliğin benimsenmesidir. İslâmî dişilliğin sınırlarının dinsel kadın imgesinin sınırlarına ulaştığı durumlarda ise, sessizlik eril müdahaleye karşı bir kapanma, dağılmaya karşı bir "duvar", ele geçirilmeye karşı İslâmî kız kardeşliğin dili olarak ortaya çıkar. Diğer yandan sessizliği farklı "kadınlık" stratejileri açısından okumayı deneyen Eagleton, "karı, anne ve nine olmaktan duyduğu mutluluk orta-sınıf statüsüyle birleşerek onu statükoya meydan okumak değil onu sahiplenmek konusunda ikna edebilen" bir sessizliğe de dikkat çeker (2008: 41). Bu nedenle sessizlik hem kadının eril rejime itaatini, hem de eril rejimin gülünç ve ahmakça görülen özelliklerinin kadınlar arasında gizli kalmasını sağlayabilmektedir. Dolayısıyla Eagleton gizleme, sır tutma kadınları isyancı eylemlere sürükler gibi olsa da "giz aynı zamanda kendi kendini engelleyendir" der (2008: 44). Dindar kadın kendi sesine sahip olmak ister. Fakat sessizliğin Müslüman dişilliğin terbiyevi ilkelerinden sayılması, dindar kadınları sürekli ve zorunlu olarak bir "iç konuşma" âlemine itmiştir.

Bakışın terbiyesi: Hicap

İlk örtünme ihtiyacının Âdem ve Havva'nın cennetten yeryüzüne atılmaları ve çıplaklıklarından duydukları utançla ilgisi vardır. Yeryüzüne atılan insan kendini, cinsini ve Rabbini bilmiş; bedeninin farkına vararak çıplaklığından, yani bedeninden utanç duyarak örtünme ihtiyacı hissetmiştir.

İslâmiyet, örtünme söz konusu olduğunda bakışa önemli bir rol atfeder. Gazali'ye göre, göz de penis kadar zevk veren erojen bir organdır. Erkek gözleriyle[46] kadının namusuna onu sar-

46 Dindar yazına da sirayet eden *açıklığın* korunmasızlık hali, muhafazakâr hikâyecilikte daha fazla karşılığını bulur: "Kendine iyi bak Elif. Çünkü ben artık kendime bakamıyorum. Kendimi görmeye dayanamıyorum. Milyonlarca çift göz yılışık bakışlarıyla tenimde onulmaz yaralar açtı. İnsanlar ne görüyor bilmiyorum ama ben baktığımda duru güzelliğine bir daha asla geri dönemeyecek bir cüzzamlı görüyorum. Sanki bedenimin her yanında kanayan yaralar

mış kadar zarar verebilir: Başkasının karısına bakmak günahtır. Bakış gözün zinası demektir ama bu bakışla erkeğin cinsel organı harekete geçmiyorsa (eğer erkek cinsel ilişkide bulunmaya kalkmıyorsa), bu daha affa sığar bir davranıştır (Gazali'den aktaran, Mernissi, 1995: 178). Nur suresinde bedenin birtakım bölgelerinin bakıştan gizlenmesi konusunda ikili bir uyarı söz konusudur. Bakma ve bakılma koşulları, Müslüman bireyin toplumsallaşmasının bir parçası olarak titizlikle ele alınan bir meseledir. Bir Müslüman bakışlarını kontrol etmek, diğerlerinin mahreminden uzak tutmak zorundadır. Fakat mahremiyet zor ulaşılabilir bir durumdur. Bir adam bir kadını gördüğünde, bir kadın bir adamı gördüğünde, bir adam bir adamı gördüğünde ve bir kadın bir kadını gördüğünde, kadınla erkek evli dahi olsalar, cinsel organlara doğrudan bakılmaması gerektiği, bakılırsa kör olunacağı gibi inanışlar söz konusudur. "Organlarınız sizin için şahitlik yapacaktır," diye belirtilen ayete uygun olarak organlar ayrı ayrı zina yapabilirler: "Gözün zinası bakış, dilin zinası sözcük, akyaların zinası ise arzuya doğru gidiştir" (Bouhdiba, 1985: 37-38).

Bakış, bakan ile bakılan arasında kendine özgü bir mahremiyet ve sahiplik ilişkisi kurar. Sad suresi 52. ayette cenneti tasvir etmek için "Yanlarında da eşlerinden başkasına bakmayan aynı yaşta dilberler vardır," (*Kuran-ı Kerim ve Türkçe Meali*: 457); Saffat suresi 48. ayette ise "Yanlarında iri gözlü bakışlarını kocalarından başkalarına çevirmeyen hanımlar vardır," (*Kuran-ı Kerim ve Türkçe Meali*: 457) ifadeleri geçer. Bakış bedenler arası mülkiyet ilişkisini de kurar. Nur suresi 30.-31. ayetlerde şöyle geçer: "Mümin erkeklere şöyle: Gözlerini haramdan sakınsınlar ve ırzlarını korusunlar (...) Mümin kadınlara da şöyle: Gözlerini sakınsınlar" (*Kuran-ı Kerim ve Türkçe Meali*: 354). Yine Gazali'ye göre, bakışın zinanın başlangıcı olduğuna dair rivayetler fazladır:

> İsa aleyhisselam buyurdu: Haram bakıştan sakınınız! Çünkü haram bakış, kalbte şehvet tohumunu eker. Fitne olarak bu

var, beni her gün biraz daha eskiten, biraz daha çirkinleştiren yaralar var her yanımda" (Özcan, 2004: 81).

durum yeter de artar... Yahya aleyhisselama denildi: Zinanın başlangıcı nedir? Cevab: bakmak ve temenni etmektir! İyaz'ın oğlu Fudayl buyurdu: İblis (Aleyhillane) diyor ki: O benim eski okumdur. O benim öyle bir okumdur ki, onla attığımda hedefi şaşırmam! İblis onunla "haram nazar"ı kastediyor. Resulullah (s.a.v) buyurdu: "Haram bakış, İblis'in attığı oklarından en zehirli olanıdır. Kim ki, Allah'tan korkarak onu terk ederse Cenab-ı Hak ona öyle bir iman verir ki, o imanın tadını kalbinde hisseder (Gazali, 1981: 243).

Hicap, İslâmiyet'te bedeni anlamak, bedenler arası ilişkiyi ortaya koymak adına önemli bir duygudur. Hicap, salt tesettür olarak bedenin kapanması olgusunu fazlasıyla aşmakta; zaman, mekân ve diğer bedenlerle olan birlikteliği içeren tarihsel sürecin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Hicap olgusu, mekân ve beden açısından iki boyutta ele alınmak durumundadır.

Hicap ve mekân

Bouhdiba çıplaklığın, utanç duygusunun ve örtünmenin, kamusal ve özel alan ayrımını yaratan dinamikler olduğunu söyler; İslâmiyet'in kamusal ve özel alan sınırlarının da beden ve çıplaklık üzerinden çizildiğine işaret eder (1985: 10). Hicap mahremiyeti temsil eder. Ancak İslâmiyet'te sadece kadının maharetleri, örtünme biçimleri, giyimindeki incelikler, bakışları, albenileri, cilveleri değil, ev içleri de mahrem olarak görülür (Akçay, 2006: 97). Hicap dişil bedeni ve bulunduğu mekânı birarada ele alan kurallar bütününün ifadesidir. Tesettürün "iki dünya ve mekân arasındaki kutsal bölünme ya da ayrıma, Tanrı ve faniler, iyi ve kötü, aydınlık ve karanlık, inananlar ve inanmayanlar, aristokrasi ve avam ayrılığı"na dayanan ve doğrudan mekâna referans veren bir anlamı vardır (Anwar, 2006: 105). Anwar örtünün (tesettür) bir hane içindeki özel ve kamusalı birbirinden ayıran perde ve "İslâm'a uygun giyim" anlamına geldiğini belirtir. Başörtüsü bedenin tesettüre uygun olarak örtünmesidir. Ancak tesettür İslâmiyet'in mahremiyet sı-

nırlarını ortaya koyan mekânsal bir bölünmedir de aynı zamanda. Örtünme "kadınların toplumun iktidar ilişkilerine içerildiği uzamsal bir pratik"tir (Secor, 2005).

Mernissi'ye göre, hicap köken olarak bir kadınla bir erkek arasında değil, iki erkek arasındaki perdedir: "Hicap ya da *sitr*, kelime olarak örtü – perde anlamına gelir" (1991: 87). Mernissi'ye göre, hicap kelimesinin anlamı üç boyutludur ve bu üç boyut çoğu zaman birbirine karıştırılır. Birinci boyut görüntüyle ilgilidir (*visual*): Bir şeyi görüş alanından çıkarmak. Nitekim *hajaba* eyleminin kökü saklamak anlamına gelir. İkinci boyut uzamsaldır: ayırmak, sınır çizmek, eşik inşa etmek. Üçüncü boyut etikle ilgilidir: Hicap yasaklı alanı ifade eder (Mernissi, 1987: 93-94).

Delaney kadın bedenini mekânsallaştıran kozmolojik düzeni incelerken saf bir toprak halindeki rahmin, "Kadınlar sizin tarlalarınızdır"a dönüşen içeriği ile örtünmeye antropolojik bir açıklama getirir: Hem bedenle uzamı, hem de uzamı ikiye ayıran bir eylem-nesne olarak örtü dişil bedenin mekânsallaştığına işaret eder:

> Kadınlar toprakla temel olarak aynı özdendirler. Kimlikleri biraz belirsizdir, bedensel sınırları daha akışkan ve süreksizdir. Mary Douglas bedeni "sınırlı herhangi bir siteyi temsil edebilecek bir model" olarak adlandırır. Türk toplumunda ise 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 takan bir kadın "kapalı" olarak nitelenir, bunun karşıtı kadınsa "açık"tır. Başı açık olarak dolaşan bir kadın, erkeklerin cinsel tacizlerine açıktır; başının açık olması mahrem yerlerini açıkça sergiliyor olmak gibidir. Örtüsüz kadınlar, korumasızdırlar, hafifmeşrep, ahlaksız, ortak mülk olarak görülürler (Delaney, 2001: 58).

İki sınır arasındaki eşiği gösteren bir işaret olarak tesettürün nasıl yorumlanacağı önemli bir sorundur. Kamusal alanda

dolaşan tesettürlü bir beden kamusal alana mahremi sokar ve böylelikle "işaret"in kendisi haline gelir: "Kadın bedeninin cemaatin sembolik bir temsili olduğunu düşünürsek," tesettürlü bedenin bir eşik olarak analizinin çok daha önemli olduğu görülür (Mernissi, 1991: 99). Mernissi hicap kavramının sınırlama ile koruma anlamına gelen anatomik kullanımlarına dikkat çeker. *Hymen* (kızlık zarı), *hijap al-bukurriya* (*hijap of virginity*) olarak kullanılır. Bu kelime, *Kur'an*'da insanın (sufi) Tanrı'ya ulaşmasını engelleyen bir perde olarak negatif bir anlam içeriğine de sahiptir. Örtünmek sadece pozitif bir anlama gelmez, aksine örtülü olmak yahut kapanmak sufizmde negatif bir anlama sahiptir. Sufizmde tensel ve akılsal tutkularla belirlenmiş bir bilince sahip olan ve sonuçta kutsal ışığı ruhunda hissedemeyen kişiye *mahjup* (*veiled*) denilir. Bu kullanımda örtüyle kapatılmış olan, Tanrı'ya kapatılmıştır. Mistikler için *hijap*'ın tersi keşif'tir (*kasfh*):

> *Kur'an*'da hicap sadece yedi kez geçer. Hicap'ın *Kur'an*'daki anlamı, ayırma anlamındadır: Örtünün arkasındaki Meryem kendisini başka insanlardan izole etmiştir (19: 17); ayrı bir kuruluş manasındadır (33: 53): Ahiret günü geldiğinde korunanlar lanetlenenlerden bir hicapla ayrılacaklar (8: 46); Tanrı'yla konuşmak zorunda olan bir örtünün ardından ona seslenecektir (56: 13); örtü seçilmiş olanları kutsal ışığın yüzünden korur (Mernissi, 1991: 95-96).

Öte yandan, Mernissi'ye göre, Peygamber'in yaşadığı dönemde özel ve kamusal yaşam arasındaki mesafeyi iptal eden İslâm mimarisi, fiziksel eşikleri engeller olarak kurmayan bir mekânsal örgütlenme yaratmıştır. Semtler, mahalleler kolayca camilere açılmıştır. Kadınların politikaya katılımına olanak yaratıcı bir tarzdır bu. Yaşam alanları ve camiler arasındaki bu uzamsal geçiş, resmî İslâm'ın tahayyül edemediği iki sonuca yol açmıştır: Özel ve kamusal arasındaki bu eşitlik, kadınların mirasla ve silah taşımayla ilgili olan politik taleplerini kolaylaştırmış; kadınların bu taleplerine karşı erkekler direnmiş ve sonuçta hicapta ısrar edilmiştir (Mernissi, 1991: 114).

Dindar yazındaki modern gündelik hayat eleştirisi, modern ev ve aile yaşamını hedef alır. Modernliğin zamanı, mekânı ve insanı birbirinden bağımsız değişkenler olarak ele alan makineleştirme projesinde, mekânlar ve bedenler bellek mekânları değil, kolayca değiş-tokuş edilebilen tüketim nesneleridir: "Modern mimarinin temsilcisi sayılan Le Corbusier'e göre, ev bir 'ikamet makinesi'dir. İkamet makinesi tıpkı bisiklet, buzdolabı ve araba değiştirilir gibi sıklıkla değiştirilebilir" (Aktaş, 1995a: 25). İslâm düşüncesinde evle ilişkili algılayış modern algılayıştan farklıdır: "Ev bizim kendisine benzediğimiz, evrenleştirildiğimiz, evrenlileştirildiğimiz yer olarak kutsal bir mekândır. Biz evde bir merkez, ev evrende bize bir merkezdir; merkezden (bedenden), o merkezi barındıran merkeze (eve) ve oradan da evrene (eve) bağlanmak ve kendini sürekli tekrarlayan bu özdeşlikte Mutlak kanuna tabi olmak" (Lekesiz, 2006b: 77).

İslâmiyet'te aile, bireyden evrensele, yani ümmete uzanan ilişki düzeyleri arasındaki en somut, temel ve bölünemez tek sosyal ilişki birimidir ve tam da bu nedenle çekirdek özelliği taşır (Aktaş, 1992: 9). *Kur'an*, ailenin yaşadığı evi ümmetin bir mikrokozmosu olarak inşa eder (Hassan, 1996: 61). Cihan Aktaş'ın Mircea Eliade'den aktardığı gibi, "modern mimarinin eve biçtiği anlam, dinî geleneğin ev tanımının tam karşısında yer alır: Dinî gelenekte ev, oturmak için seçilen bir 'dünya'dır; kent veya tapınak gibi ev de bir simgecilik veya kozmogonik bir ayin ile kısmen veya tamamen kutsallaştırılmaktadır" (Aktaş, 1995a: 25). Ev yaşamının kendi başına bir evren olduğu düşüncesi modern öncesi zamanları akla getirir:

> Urumiye'de büyük bir bahçede kadınlar pekmez, salça, türlü bitkilerden şerbet elde etmek için uğraşırlar yaz boyu. Mutfakta ise kefir vardır. Aylardır, sessiz sedasız, loş köşede bir huzur, bir sükûnet içinde gelişiyor, çoğalıyor. Bir günü bulmadan sütün kimyasını değiştiriyor ağır uykusuyla... Eski zaman ambarlarına özgü ayran ve terayağı kokusunu andıran bir koku yayılıyor eve bu işlem sırasında. İşte o zamanlar duvarlar

esniyor, pencereler bir ovaya doğru genişliyor, kuzu sesleriyle, kuş cıvıltılarıyla, at kişnemeleriyle, reyhan kokusu ve erguvan rengiyle doluyor evin içi (Aktaş, 2011: 81).[47]

İslâmî mimari anlayışa göre, "evlerin de fıtrata uygun olması gerekir" (Akşeker, 2012: 59). Geleneksel yaşamın ve mimarinin İslâmî düşünüşte ütopik bir biçime bürünmesi Asr-ı Saadet dönemine özgü sınıfsız, bütünleşik, mahreme uygun bir yaşam tarzının cisimleşmiş hali olarak tarihselleştirilmesinden kaynaklanır: "İslâm mimarisini meydana getiren değerler, kaynağı *Kur'an* olan adalet, tevazu, sadelik, fanilik düşüncesi, mahremiyet, hürmet, emanet şuuru gibi birtakım yüce 'değerler'dir" (Akşeker, 2012: 31). Akşeker'e göre, "insanların erkek olsun kadın olsun, başkaları tarafından görülmesi uygun olmayan avret bölgeleri ve ziynet yerleri olduğu ve bu yerlerin örtülmesi gerektiği gibi, başkalarının duymaması gereken sesler, kokular ve başka ev halleri de vardır" (2012: 65). Avlulu, ahşap kevgirli, yüksek duvarlı, mahalle yaşayışına uygun ev ve bu mimarinin tecrübe edildiği geleneksel yaşam bu nedenle İslâmî yazında öne çıkar. Müslüman kadın evin mahreminin bir parçası sayıldığından, muhafazakâr yazında kadının tesettürüne rağmen kamusal alana çıkması huzursuzluk yaratır:

> Kadın kimliği açısından "pardesümü giyerim, kamusala girerim" türünden varlık riadesinin en önemli handikapı mahremi algının "pardesünün" sağladığı kadar dar bir alana sıkışması olmuştur. Çünkü çalışan kadın gövdesinden daha da ötede bir mahrem alan bulma imkânını kaybetmiştir. Osmanlı şehrinde mahrem alan kadının bir cins halinde sivil alanı belirlemesiyle inşa edilmişti. Müslüman kadının başörtüsü mücadelesi çerçevesinde kamusala dahil olması onu bireyleştirmiş ve

47 Geleneksel evler ve yaşayış biçimleri muhafazakâr söylemde çoğu zaman İslâmî bir ütopyanın tipik unsurlarını içerir: "Otomobili bulunanlar araçlarını şehir dışına park etsin. Yükler şehrin içinde atlar ve katırlarla taşınsın. Herkes evinin önünü temizlesin. Kadın evinde üretsin. Çocuklar bisküvi ve kola yerine tereyağlı reçelli ekmek yesin, evde yapılmış şerbet içsin. Erkek ailesini geçindirecek kadar maaş alsın. Bu şehirde yalnız bu şehrin adamı otursun" (Bergen, 2013: 45).

> mahremiyetini iğdiş ettirmiştir. Örtülü bile olsa gövdesi dünyevileşir ve insan (patron, mesai arkadaşı, sosyal temas) tahakkümüne maruz kalır (Bergen, 2013: 133).

Kâbe'nin ilk ev olması hem ideal Müslüman evinin Kâbe olarak görülmesine, hem de seküler düşünme biçiminde tespit edilemeyen bir şekilde her 'ev'in tapınak biçimde kutsallaştırılmasına karşılık gelir. Hacc suresi 33. ayette tekrarlanan Kâbe'nin ismi olan "Beyt-i Atik," en eski ev, yüce, şerefli ve üstün olan; kimsenin mülkü altında bulunmayan yer anlamına gelir (Bergen, 2013: 54).

> İnsanlık tarihi kadar eski olan Kâbe'ye Ümmü'l-Büyut (evlerin anası) deniliyor. Ev düşüncesi, Hz. Âdem yeryüzüne inip tövbe ettiği zaman başlamıştır. Doğal olarak insanın ilk teknolojisi Allah ile barışık ve ilahi olana yönelik idi. Çıplaklıklarını yapraklarla örtmeye çalışan Âdem ve eşi, Allah'tan birtakım kelimeler aldı, tövbe etti ve Allah'a olan bağlılığın nişanesi olan evi, Kâbe'yi inşa etti (Bergen, 2013: 54).

İlk ev olan Kâbe'nin "evlerin anası" olarak anılması, bir mekân olarak evin dişileştirildiğine işaret eder. "Mutlaka iltica edilen yer olması bakımından her ev öznel bir tapınaktır; gösterişten azade kulluğu takdim yeri, mutlaka saf bir içsel yönelişi gerçekleştirme mekânıdır. Ev dokunulmazlığı mahremiyeti, giriş çıkışlarının belli esaslara, belli törenlere tabi oluşuyla tapınaktan bir yansıma, bir tapınağın (merkezin) çevresine inşa edilişi, yolunun ona çıkışı ve yönünün ona dönük oluşuyla da tapınağın habercisi, onun etki alanının genişleticisidir" (Lekesiz, 2006b: 45). Nefisle Tanrı'nın buluşma yeri olan ev, seküler kamusal özel alan ayrımını aşan "kozmogonik" bir mekândır. Bu ev, eşyaları ve içindekilerle yaşayan bir evrendir. Eşyalara ve eve ruhunu veren unsur da, kozmosun tamamlayıcılık ilişkisine bağlı olan uyumlu bir çiftin bu ilişkiyi kabullenmesi, kuralları sessizce yerine getirmeleridir. Bu itibarla, "Uzun Cümle" adlı hikâyenin dindar bekâr kahramanın sözü tek kişilik kalmış gibidir. Söylense de duyacak biri bulunmaz, "ilişki"siz ve evsiz-

dir çünkü. "Uzun cümle"den vazgeçmeyen dindar kadın, arkadaşlarının evini gözler:

> "Belki de ev işi perdelerdi odaya bu havayı veren veya daha doğrusu eşyaların benimsenişiydi, kadın ve erkek olarak kendilerine yüklenilen rolleri sessizce benimsemiş insanların benimseyişi, dokunuşu, kullanış biçimiydi onlara özellik katan... Böyle bir ev havası oluşturacak, eşyalara ruhumdan katacak, sofralar donatacak gücüm kalmamış herhalde o da bunu anladı," diye düşündü (Aktaş, 1995b: 33).

İslâmî düşüncede ev insanın geçiciliğinin, yersiz-yurtsuzluğunun göstergesidir aynı zamanda. Cennetten düşüşün telafisi, insanın dünya üzerinde kendi evini inşa etmesiyle mümkündür ancak. "Evsizlik" ve "yersiz-yurtsuzluk" Müslüman bilinç için metaforik olarak sürekli tecrübe edilen bir durumdur: "İnsanın anlamdan yoksun 'evsiz' bir varlık olarak maddi ve manevi bakımdan ortada (sokakta) kalışı, modernizasyonun ve sekülerizasyonun en yaralayıcı bedellerinden biridir" (Aktaş, 1992b: 9). Türkiyeli dindar kadın yazını için "ev," kimliğin kurulumu açısından öne çıkar. Ev sadece kendini keşif yeri değil, kendilikle kültür ve cemaat arasındaki müzakere süreçlerinin de aracısıdır (Mirze, 2005).

İslâmî düşüncede yalnızca ev değil, kadın ve erkek bedenleri de birer tapınaktır ve bu tapınakların özellikle "cinsellik"ten uzak bir şekilde, temiz tutulmaları gerekir (Fernea, 2003). Bunun için temizlik ritüellerinin yanı sıra, cinselliği de ihtiva eden hicap kurallarının bedenin kutsal anlamını bozmamak, onu yeniden kutsallığa iade etmek üzere uygulanması gerekir: "Can bedende misafirdir ve bedenin misafire zarar getirmesini engellemek amacıyla bedenin zevk aldığı her türlü faaliyet perhiz yoluyla sınırlanır. Ruhun kanatlanıp uçması için bedenin alabildiğine sınırlandırılması ilkesi geçerlidir" (Barbarasoğlu, 2006: 14). Tek tanrılı dinlerin Ortodoks yaklaşımlarında söz konusu olan bedenin nefsin terbiyesi için itaat altına alınması gereken bir "emanet" olması, bedenin "saf" bir tapınak olduğu fikrinden uzaktır. Hatta bu görüş fazla seküler bulunarak eleştirilir de:

> Beden ya da ten kutsal bir emanet olmakla birlikte insanın nihai ve bütün varoluşu değildir; insani varoluş, bedenle ve bu dünya hayatıyla sınırlanacak kadar sade ve sonlu görülmemelidir. Kadın bedeninin kamusal bir mala dönüşmesine, kültür ürünlerinde metalaştırılmasına seyirci kalırken, "Bedenim benimdir," diye haykırmak yerine, bedeni ilahi bir emanet olarak algılamaya başlayınca, insan varlık olarak hakiki konumunu gerçekleştirme şansına kavuşacaktır (Aktaş, 1995a: 188).

Bedenin kutsal bir emanet olmaktan çıkarılarak bireye ait bir mülkiyet olarak tanımlanması, yani "evselleşmesi" ve sınırsızca müdahale edilebilecek bir mekâna dönüşmesi, modernliğin aşırılığı olarak eleştirilir.

> Modernlikle beden-ruh zıtlaşması bedenin esas alındığı bir merkez içinde önemini kaybetmiştir. Böylece beden ebedi hayatı temsil eden ruhun hapishanesi imajından kurtularak kişinin kendisini mutlu hissetmesine yarayacak ev metaforuna dönüşmüştür. Özellikle feminist terminolojide beden kadının evidir. Nasıl kişinin evi hakkında başkalarının tasarruf etme, eleştirme hakkı yoksa kadının bedeni üzerinde yapacağı tasarruflar da doğrudan kendisini ilgilendirir (Barbarosoğlu, 2002c: 34).

Sekülerleşmeye yönelik dinî eleştiri özel hayattan başlar: Zamanın ve mekânın gündelikleştirilmesi, evrenin kutsal döngüsünü parçalayan seküler bir müdahaledir. Zamanın ve mekânın birliğini yıkıma uğratarak kutsallığı parçalayan modernlik, aynı parçalanmayı bedenler üzerinde de yaratır. Kamusala örtünerek çıkan beden anlamında tesettür, hicap kurallarına uyulduğunu ima eden örtülü bedenin yanı sıra, zaman, mekân ve beden bütünlüğüne ilişkin daha karmaşık ve kutsallaştırılmış bir bütünlük iddiasındadır. Öte yandan, kamusal alanla evin tevhidî bütünlüğünü sağlayan en önemli araç da yine tesettürdür. Tesettürlü çalışan kadınlar için şöyle diyecektir Barbarosoğlu: "Halk hastanelerde gördü onları. Bilgilerinden önce şefkatleriyle karşılaştı. Eczanelerine evlerine giriyormuş gibi güvenle girdiler" (2006: 107).

1990'ların sonuna doğru tesettür, dindar kadınlar nezdinde giderek daha iddialı hale gelmiş; aşkın anlam yüklenen bir nitelik kazanmıştır: "Giysi teni korumaktan yola çıkarak toplumsal ahengi getiren bir başvuru olarak, bedenin kalesi gibi değerlendirilebilir. Giysi insanın ikinci derisi değil, onun ilk evidir" (Aktaş, 1991: 167). Saf ve çıplak beden değil ama tesettürlü beden, artık dindar kadınlar için yersiz-yurtsuzluğa karşı manevi ve maddi bir kabul ve korunak, gerçek bir Müslüman "ev"i olarak anlamlandırılır.

Müslüman zamanı

Massignon'a göre, İslâmiyet modernlikten farklı bir zaman algısına sahiptir: "Sorumluluk sahibi varlıklar olarak yaptığımız davranışları serbest bırakan Tanrı buyruğunu *(amr)* ve iradesini *(kun, kunı)* bize bildiren bir zaman anlayışı söz konusudur. Bu nedenle, Müslüman bir kelamcı için zaman devamlı bir süre *(duration)* değil, ancak anlardan oluşan bir grup, bir 'galaksi'dir" (Massignon, 2003: 416). Dindar kadınlar, İslâmiyet'te zamanın bölünemezliği ve kulun zamanı kutsallaştırma yükümlülüğünün farkındadır. Dindarlık zaman, mekân ve bedene sürekli bir ihtimamı öngören ibadetvari bir kendilik bilinci geliştirmek anlamına gelir:

> Henüz vakit değildir. Vakit oğlu olunacak (*ibn el vakt*), oğlu olunduğu için de hürmetle yaklaşılacak birbirine eklenmiş anlar yumağıdır. Hıristiyan âleminin zamanı kutsal ve kutsal dışı olarak ayırması İslâm âleminde geçerli olmaz. Yapılmakta olan iş, hizmet ahlakı içinde ve Allah'ın rızasını kazanmak üzere dosdoğru yapıldığında ibadet kadar makbuldür çünkü (Barbarosoğlu, 2002d: 27).

Anlar toplamı olarak İslâmiyet'in zaman algısından farklı olan seküler zaman algısının ileri doğru hareketi, ibadet yoluyla döngüselliğini sağlayan inanan insanı kendine hapseder ve onu mutsuz kılar:

> Takvimler insana ne söyler? Dünü, bugünü, yarını birbirinden ayırıp; birini mazi, birini hal, birini istikbal yapan takvimler, bilincimizi üçe bölmenin dışında ne söyler? Her geçenin, geçip gitmekte olanın yerine bir daha yeninin konmayacağı; yılların o son yaprakta, 31 Aralık'ta müthiş bir umutsuzluğa dönmemesi için, biteni, kocaman kalın bir yıl ile değiş tokuş ederken takvimler ne söyler? Yaşadıklarımızın üstüne, yaşamadıklarımızı ve belki asla yaşayamadıklarımızı koyarken takvimler insana ne söyler? (Barbarosoğlu, 2002c: 18).

Sanayi Devrimi'nde açığa çıktığı üzere seküler zaman, günde on iki saati aşan çalışma dilimleriyle insanların serbest ve kutsal zamanlarını ortadan kaldırmış; modernlik "vakti nakte dönüştürmüş", dahası bu süreçte "çalışmanın bir hizmet olduğu hemen hemen unutulmuş, bunun yerine hırs ve haset geçmiştir" (Barbarosoğlu, 2006b: 62). Zamanın değişimi insanı, mekânı ve ahlakı da değiştirmiştir. Müslüman insan ve ahlakının yaratılması için zamanın Müslümanca düzenlenmesine ve ibadetlere ihtiyaç vardır:

> Zamanın örgütlenişi ile zihniyetin oluşması ve gelişmesi arasında doğrudan bağlantı vardır. İbadet etmek zamanın dünyevi akışına, hızına karşı koyuştur. Hiçbir şeye kendinizi sonuna kadar kaptıramazsınız. Ezan okunur, vakit bölünür, huzura çağrılırsınız. Eve gidip gün boyu kılamadığınız namazları arka arkaya kılmaya kalktığınızda vaktin bölünmüş bereketine kavuşmanız asla mümkün değildir (Şişman, 2004: 78).

Namazın yanı sıra, Ramazan ayı da zamanın Müslümanca terbiyesini sağlar: "Yılda sadece bir ay, aynı zamanın frekansında buluşuyoruz seninle. Psikolojik zamanımız eşitleniyor. Toplumsal zamanımız bereketleniyor" (Barbarosoğlu, 2002c: 24). "Birbirinin aynı giden günlerin ortasına bir hediye gibi sunulmuş olan mübarek günler" (Barbarosoğlu, 2002c: 16) sadece zamanı tevhidî hale getirmez; insanın belleğini, insan ve cemaatini, insan ve mekânını, geçmişini ve geleceğini bir araya getiren özelliğiyle Müslüman bireyin kendini, ahlakını yaratmasını sağlar.

> Bize değildir gelen Ramazanlar! Yeni bir Ramazan geldiyse ve yine geldiyse. Şükür ki belleğimiz yerinde olduğu içindir. Ve yalnız hatırlayarak ve hatıra tutarak insan kalacağımız içindir. Dünü unutmayız çünkü adımız insan. Yarından ümit kesmeyiz çünkü adımız insan. Biliriz şükrümüzün edası yoktur. Yine bir Ramazan yeni bir Ramazan (Barbarosoğlu, 2002c: 12).

Ortak zamanı bedenin terbiyesini içeren ibadetler yoluyla yaratmak ve paylaşmak, yani Müslüman bir siyasal beden ve İslâmî bir cemaat olabilmek hayati önemdedir:

> Ortak bir zamanın içindeyiz seninle. Aynı gündoğumunun aynı günbatımının telaşıyla pırpır yüreklerimiz. Aynı saatlerde içimiz eziliyor yavaş yavaş. Aynı saatlerde "Rabbim iyilikle terbiye et bizi!" diye dua ediyoruz. Sen ve ben. Sen ve ben bile fazla. Benliğimiz eriyip gidiyor. Susan ağız oluyoruz. Duymayan kulak. İdrakimiz sadece vaktin kutsallığına gark oluyor. Vaktimiz kutsal (Barbarosoğlu, 2002d: 25).

Dindar kadın yazınında, modern zamandan çıkış imkânları özellikle "taşra" imgesine müracaat edilerek yoklanır. Taşra imgesinde muhafazakâr nostalji duygusu tınlar ama modern zamanın az da olsa dışına çıkılan, doğanın sesiyle ezan sesinin birbirine karıştığı bir koordinattır. Barbarosoğlu, "Köy Ramazanları" yazısında taşra zamanını şu sözlerle romantize eder:

> Ezana dakikalar kalmışken tabiattaki börtü böcük kendince bir lisana dururdu. Ne ses ne ses. Serçelerin, kırlangıçların, sakaların, bülbüllerin, hüthüt kuşlarının sesi. Ezan okunur, çeşmedeki kızlar çoktan evlerinin yolunu tutmuş olurdu. Onca ses, ezana hazırlık içindi sanki. Müezzinin sesi duyulduğu anda sesler kesilirdi (2002d: 45).

Müslüman birey zamanın takvimlerle, aylarla, saatlerle ölçülmesine aldırmaz; her anı kutsallaştırılmak ister. Zaman ve mekânın birliği esastır. Bu kutsal birlik, Müslüman bireyi saracak, koruyacak ve terbiye edecektir. İslâmiyet'te zamanın ve mekânın tevhidiliğini ibadetler sağlayacaktır:

> İslâm'ın emretmiş olduğu ibadetler zamanda ve mekânda ritmik bir bütünlük kurar. Namazın güneş takvimine göre ayarlanmasıyla, bir meridyenden bir meridyene dört dakikalık aralarla dünya bir baştan bir başa ezan sesiyle yankılanır. Ben namazımı bitirdiğim anda dünyanın başka bir noktasında ezan yeni okunmaktadır. Namazı vaktinde kılmamak, kazaya bırakmak bu ritmik bütünlüğün bozulmasıdır (Barbarosoğlu, 2002c: 30).

Dindar yazarlara göre hayatlarını "dışarıda" geçiren erkeklerin zamanı çalışma yaşamının karşı konulamaz sekülerliğiyle çoktan ele geçirilmiştir. Fakat Müslüman kadınlar kutsal zamanı evde çocuklarıyla ve aileleriyle yaratabilme kapasitesine sahiplerdir. Ev kadınlığı ve ev yaşamı dindar yazarlar için tam da bu nedenle önemlidir. Modern dünyada kadınlar tevhidî zaman ve mekân birliğinin aktörleri olarak davranabilme konusunda erkeklerden daha fazla mekânsal ve zamansal yeterliliğe sahiptir; "ev kadınlığı" bu noktada bir tür güçlenme stratejisi olarak öne çıkar. Tesettür de dahil, dindar kadınların mekânı ve zamanı kutsallaştırma kapasiteleri ayrıca fıtrat söylemiyle de paraleldir. Kadınlardan beklenen fıtrat gereği tesettürü taşımalarıdır. Tesettür modayı reddeden sade bir giyim biçimi olarak ayrıca bedenin tarih dışı olmasını sağlar. Dindar yazarlar Müslüman kadınlara "Ne dayatılırsa dayatılsın kendi zamanlarından vazgeçmemeleri" gerektiğini belirtirler. Diğer yandan seküler zamanın işleyişi aralıksız devam etse de kutsal zamanda açılan çatlaklar genişlemektedir.

Dindar kadınlar zamanın bereketinin yitirilmesini kendi yaşam öykülerinden, yani orta sınıf aile kadınlıklarının *zaman*ından hareketle dillendirirler: "Vaktin bereketini yitirmiştik. Hep şikâyetti dile gelenler. Çocukların başarısızlığı, alınan fazla kilolar" (Barbarosoğlu, 2009a: 56). Ev kadınlığının "bereketsizliği" ile zamanın bereketsizliği eşzamanlı olarak gerçekleşir. Bu aynı zamanda evin kutsallığını yitirmesi anlamına gelir; dindar yaşam seküler sızıntılara uğramaktadır.

Evler, apartmanlar ve sokaklar: Huzur Sokağı'ndan yersiz-yurtsuzluğa

Her ideoloji kendi ideal evini anlatırken bu evlerin uzantısı olan ideal kadınları da kurgular. Hidayet romanlarında evler, mobilyalardan ve süsten uzaktır; sözgelimi televizyon bulunmaz, hatta bazı elektronik ev eşyaları da kullanılmaz. Hidayet romanlarının resmettiği evler, her zaman yatılı misafir ağırlamaya ve kalabalık toplantılar yapmaya uygun şekilde (çoğu zaman yer minderleriyle) döşenmiş, haremlik selamlık bölmeleriyle İslâmî hayata uygun tasvirlerle ideal Müslüman hayatının mikro tipini oluşturur. *Müslüman Kadının Adı Var* adlı romanda Dilara hayallerindeki odayı şöyle tarif eder:

> Allah'ım ne güzel oda, demekten kendini alamadı. Duvarın iki yan tarafı kitaplarla kaplıydı. Dizi dizi boy boy... Duvarın bir yanında kocaman nefis bir tablo: Müslümanların kıblesi, yeryüzünün göbeği, ilk ev. Kendini mescide girmiş gibi hissetti. İşte aradığım huzur dolu mekân... Ne beni boğacak gibi üstüme abanan tahta parçalar, büfeler, koltuklar, kanepeler, sehpalar, ne de Hıristiyan değerleriyle zehir saçan televizyon kutusu! (Katırcı, 1988: 69).

Hidayet romanlarında kadınlar eşyayı ve zenginliği reddeden Asr-ı Saadet dönemi kadınlarını, örneğin Fatıma'nın yoksulluğunu kendilerine rehber edinirler. Öte yandan, uygunsuz ve kışkırtıcı kadının cinselliğinin son moda modern mobilyaların içerisinde, eşyaların düzensizliği ve dişil/dağınık bir giyimle tasviri sadece 1930'lara ait bir özellik değildir. Hidayet romanlarında da modern kadınlar yatak odalarında, kışkırtıcı giysilerle tanımlanarak dişileştirirler.[48] Bu romanlarda kadınların İslâmî yaşama uygun ev içi mobiliteleri ve haremlik-selam-

48 *Huzur Sokağı*'nda Feyza apartmandaki modern dairesinde "kendisine ait konforlu bir yatak odasında sırtında bir saten sabahlık karyolasına uzanmış elleri başının altında kenetli, gözleri tavana dikili vaziyette yatmaktaydı. Komidinin üstündeki radyoda hafif hafif bir dans müziği çalmaktaydı" (Şenler, 1973: 107). Örtündükten sonra Feyza'yı bu tarz giysilerle uzanmış, boş hayaller içindeyken görmek mümkün olmayacaktır.

lık bölmesi evin içinde başlar. Tesettüre uygun bir beden terbiyesinin sınırları da evde çizilir ve kamusal alanda bu terbiyenin tezahür etmesi beklenir. İslâmcı ideoloji, özel ve kamusal alan ayrımını özelden kamusala doğru çizer, sınır çizgisini yaratan da örtülü kadındır. Örtü, kadın bedeniyle mekân (ev-yurt) arasındaki değişken ilişkiyi ayrıca güçlendiren bir metafordur.

Üstelik 'örtü'nün mekânla bedeni birlikte düzenleyen kuralları bu geçişlilik şiddetini ve beraberinde İslâmî siyasal bedenin imgelem zenginliğini arttırmaktadır. *Müslüman Kadının Adı Var* romanında başörtülü Dilara'ya şöyle seslenilir (2003: 78): "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 de bu bayrağı başında gururla taşımalısın."

Cemaat yaşayışının mikro örneği olarak sokaklar, mahalleler ve semtler İslâmcı ideolojide her zaman önemli olmuştur. Evler ve sokaklar, özellikle edebi eserlerde, kişiler gibi kimlik kazanır. Şule Yüksel Şenler'in *Huzur Sokağı* romanı mekânların nasıl kimlik kazandığına dair tipik bir örnektir. Huzur Sokağı "adeta yılların tahribatıyla asli veçhesini kaybetmiş, maddeci ve materyalist insanların hırs ve ihtiraslarının üzerine inşa edilmiş, yeni ve modern İstanbul'un parçası değil de Osmanlı devrinin bütün ince ve ahlak ve faziletlerini sinesinde yaşatan ve sanki şu tefessüh etmiş cemiyetle bütün bağlarını koparmış asude bir köşe"dir (Şenler, 1973: 9).

Muhafazakârlığın nostaljik tutumunu içermesine rağmen, İslâmî mekân algısı, düzenlemeye yönelik dönüştürücü bir iradeye yaslanır. Aktaş'ın belirttiği gibi "İslâmî dünya görüşü Tevhide dayanır ve her alanda Tevhid öğretisinin yaşanmasına önem verir... Mimari de birliğin, mimari unsurların bütünleştirilmesini, yani kutsal olana zıt bir kategori olarak seküler kavramını ortadan kaldıracak şekilde bütün mimari formlarında mekânın fonksiyonları ve amaçlarıyla kutsal olanın her yerde hazır ve nazır varlığı arasındaki ilişkiyi gösterir" (Aktaş, 1992: 244). Tevhid inancı, İslâm sanatında amaç ve form birliğinin sağlanmasında da görülür: "Dünyevi ve uhrevi olanı kaynaştı-

ran birlik hedefi konut mimarisinden şehirciliğe, iç mimariden peyzaj mimarisine varıncaya kadar mimarlığın ilgilendiği bütün alanlarda varlığı kutsal olanla birleştirmeyi hedef alır" (Aktaş, 1992: 244). Tevhidî birliğin örneklerinden biri de, kentlerde zengin ve yoksul evlerin birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmaması, yani "evlere bakılarak şu semtte yoksullar şurada da zenginler oturuyor diye ayrım yapılamaması"dır. İslâmî mimari ilkeler "göğe yükselen" yapıları mahkûm eder. Şuara suresinde şöyle denir: "Sizler ne kadar güçlü ve zengin olduğunuz görünsün diye yüksek yerlere koca binalar kurup, boş şeyle mi uğraşırsınız?" (25/128). Kule gibi yüksek binalar keza *Tevrat*'ta da insan kibrinin utanç kaynağı olarak gösterilir (Akşener, 2012: 41).

Tevhidî düşüncenin etkili olduğu hidayet romanlarında sokaklar, ev içleri ve insanlar birbirini bütünleyen çelişkisiz bir Müslüman evreni sunarlar. Kadınlar muhafazakâr romanlarda balkondan sarkarlar, camdan bakarlar ve neredeyse evin mimarisini kendilerinde cisimleştirir; pencereleri, balkonları, kapıları ve avluyu organları gibi kullanırlar. Kadınların doğaları gereği eve ait olduklarını iddia eden İslâmî muhafazakârlıkta, balkonlar ve pencereler kadınların adeta gözleri ve kulakları gibidir. Örneğin *Huzur Sokağı*'nda kadınlar pencerelerden birbiriyle konuşur ya da bakışırlar. İçinde bulundukları evin mimarisi bedensel bir kıyafet gibi (başların bedensel uzantısıymışçasına) bu diyaloga dâhil olur. *Huzur Sokağı*'nın kurgusu geleneksel İslâmî kültürün evlerde yaşatıldığı bir sokağın sakinlerinden dindar Bilal ile bu sokağa dikilen bir modern apartmanın modern sakinlerinden güzel Feyza arasındaki ilişkiye dayanır. Bilal, "Huzur Sokağı'nın kırık dökük ahşap binaları arasında, bu mütevazı evlere yukarıdan bakarcasına bir gurur ve azamet içindeydi sanki apartman," diye düşünür (Şenler, 1973: 73). Bu düşünceler aslında Feyza için düşünülenlerdir.

Cumhuriyet'in kurucu döneminde sadece sokaklar ve mahalleler değil, konakların ve eski sokakların muhafazakâr nostaljisine karşın, apartmanlar da taklit eksenli ilerleyen Batılılaşmanın ürünü olarak görülüyordu. Cumhuriyet'in ilk yıllarında

ve sonrasında meydana gelen hızlı kentleşme ve apartmanlaşma geleneksel yaşayış biçimini sürdüren halk ve aristokrat İstanbullular için bir nostalji aurası yaratıyordu. Bu nostaljinin etkilerini muhafazakâr yazarların romanlarında izlemek mümkündür. Örneğin Cumhuriyet dönemi yazarı Halide Edip'in romanlarında sokaklar ve konaklar, içinde bulunduğu mahallenin muhafazakâr ve sükûnet dolu karakterini temsil eder, ailelerin bireyci ve kötü ahlaklı karakterleriyse apartman dairelerine taşınırlar. Ayverdi'de de konak kültürünün karşısında yer alır apartman.[49] Apartmanlar özellikle kadınlar ve aileler üzerinde yabancılaştırıcı etkiler yaratır. Elçi, konak kültürünün karşısında apartmanların Batılı ve yoz bir kültürü ifade eder tarzda betimlenmesinin sadece Cumhuriyet'te değil, Tanzimat'tan bu yana Türk romanında etkili olduğunu belirtir. Elçi'ye göre, yozlaşan konak yaşamının ve yükselen apartmanların Osmanlı edebiyatında yer alması sadece Batıcılık gibi kültürel eleştirileri değil, aynı zamanda hızla el değiştiren zenginliğin, yani oluşmakta olan yeni burjuvazinin de sancılı kimliğini açık eder (Elçi, 2003).

Muhafazakâr ideoloji olarak İslâmcılık ideolojisi sokaklar, mahalleler ve apartmanlara ilişkin Tanzimat'ın ve Cumhuriyet'in tarihsel hissiyatını devralmıştır. 1970'lerden sonra ortaya çıkan İslâmcı hidayet romanları bu tarihsel mirasa talip olmuştur. Düzen ve temizlikle anlam kazanan sokaklar ve Müslüman evleri, dışarının kötülüğüne, ahlaksızlığına ve yozlaşmışlığına karşı saf ahlak ve sevgi mekânları olarak ön plana çıkar: "Hidayet romanlarında kızlar huriyse mekânlar da cennettir" (Akçay, 2006). Diğer yandan hidayet romanlarında, gerek modern mimarinin eskiyi tersyüz eden kuvvetine karşı yaşanan karşı konulmazlık duygusundan, gerekse zenginlik bu tarihlerde İslâmî hayat tarzı için de seferber edilmeye başlandığından, apartmanlar ve siteler kabul edilmiştir.

2000'lerde artık metropollerde kendi başlarına yaşamayı öğrenmiş dindar kadınların yazınında ise eski usul bir İstanbul

49 Bkz. Semiha Ayverdi (1999), *İbrahim Efendi Konağı*, Kubbealtı Neşriyatı: İstanbul.

nostaljisinden çok, kentin yabacılaştırıcı özelliklerine yönelik daha sistematik bir ideolojik eleştiri geliştirilir. Dindar kadınlar, mekân eleştirisini apartmanlara ve ev içlerine yöneltirler. Çekirdek ailelere göre planlanmış küçük apartman daireleri artık ailenin hapishanesidir (Aktaş, 1992b: 113). Bu nedenle dindar yazında mekân eleştirisi ev içlerine yönelir. Modern ev içlerinin insanı boğan durumu Cihan Aktaş tarafından anlatılırken alternatif de sunulur:

> Her evin eşyası ev halkının kendi ihtiyaçlarına ve zevklerine göre tanzim edilir; küçük ve basık odalarına devasa kristal avizelerin, kaba mobilyaların tıkıştırıldığı apartmanlarda olduğu gibi komşununkine nispeten değil. Masa da yemek saatlerinde ortaya çıkarılan portatif bir eşyadır örneğin. Yerinden oynatılabilen yastıklar, halılar, minderler, ihtiyaca göre kullanılabilecek gibi düzenlenir. Eşyaların kirleneceği, kırılacağı, yıpranacağı kaygısıyla hareket edilmez... Bu boşluk bir bakıma insan faniliğini hatırlatmanın bir yoludur da (Aktaş, 1992b: 247).

Dindar yazarların metinlerinde 1990'ların sonlarına kadar içtemizlik / dış-kirlilik ikiciliği şaşmaz bir şekilde dile getirilmiştir. Evin mahremiyeti dışarının kötülüğüne ve pisliğine karşı savunulur. Kadının ve evin homojen ve temiz bir birlik olarak, dağınık ve kirli dış dünyaya karşı korunup savunulması esnasında bedensel, mekânsal ve ahlaki bir "temizlik" retoriği devreye sokulmuştur. Ne var ki, 2000'lerde bu süreç tersine işler çünkü Müslüman yaşamının sekülerleşmesi, "gündelikleşmesi" evlere de yansımaya başlamıştır. 2009 tarihli "Her Şeyi Yoluna Koyan Hatice" adlı öyküde, Hatice hikâye anlatıcısının arkadaşıdır. Hatice kolektif, dindar ve devrimci bir ev yaratmıştır. Kendisi gibi genç dindar kadınlara evinin kapısını açtığında ise, kocası yardımcı olduğu geç kadınlardan biriyle ilişki yaşamaya başlamış ve onunla imam nikâhı kıydırmıştır. Öykünün asıl kahramanı ise kendisinden 15 yaş küçük bir adamla gönül ilişkisi yaşadığı için, ilişkisi olan adamın kız kardeşi tarafından alenen yargılanmış ve suçlanmıştır. Dindar kadınların hayatlarındaki ideal püritenliğin kayboluşu evlere de yansımıştır ta-

bii. Öykülerde mahrem olarak ev, ahlaki *temizliğini* yitirmiş, evin hijyenine yönelik duyarlılık kaybolmuştur. Dindar kadınlar kamusal alana karıştıkça doğayla insanın, içeri ile dışarının, temiz ile kirlinin geçişliliği de artış göstermiştir. Arkadaşı, Hatice'nin üzüntüsünü paylaşmak için gittiğinde karşılaştığı evde hamamböceği üzerine şöyle düşünür:

> Geçen yine bu evde bir hamamböceği yüzünden kendine tül perdeyle cibinlik yaptığı geceyi hatırlattı. Gülmeye başladık ikimiz de... Hamamböceği salına salına yürüdü, kayboldu holdeki ayakkabı kalabalığı arasında. Belki de gece dönüp benim yatacağım odaya girecek diye düşündüm. Yerimden kıpırdamadım yine de (Aktaş, 2009: 162).

Yersiz-yurtsuzluk teması

Müslüman bir birey için dünya teolojik planda bir yersiz-yurtsuzluk mekânıdır. Fakat Cumhuriyet'in kuruluş aşamasında hareketleri "şüpheli ve ilgisiz" bulunan Türkiye İslâmcılığı, kamusalı alanı da bir "hiçbiryer" olarak tecrübe etmiştir (Aktay, 1997: 22). Muhafazakâr ideolojilerde insan ancak mekânın yarattığı ilişkiler sayesinde insan olabilir; kimsesizlik, "hiçbiryer"de olmama halidir. Konuştuklarını dinleyen birini bulamadıkları ve susmayı tercih ettikleri zaman edebi karakterler de zemin dışına düşer, dilsizlikle yersiz-yurtsuzluk eşanlı olarak ilerler:

> Bu bakışı çok iyi tanıyor. Hiçbir yere ait olamayanların bakışıdır bu. Seyirci bakışı desen değil. Şikâyet bakışı desen değil. Korku bakışı da değil. Hiçbirisi değil. Bu, kendini arafta hissedenlerin bakışıdır. Her söz bir yerden söylenir. Her söze cevap bir yerden verilir. Arafta kalanlar hiçbir yerdedirler. Hiçbir yerde olanlar ne söz söyleyebilirler, ne söylenmiş sözlere cevap verebilirler. Hiçbir yerde olmak, dokunmadan yaşamak demektir. Hiç kimseye, hiçbir şeye dokunmadan yaşamak (Barbarosoğlu, 2010: 132).

Yersiz-yurtsuzluk hem İslâmî siyasal düşüncede hem de İslâmî edebi metinlerde işlenen etkin bir temadır. Dindar kadınlarda yersiz-yurtsuzluğu başörtülü kadının öznelliğini yaratmak ve otantikliğini kurmak adına verimli kullanmışlardır. Başörtüsü mücadelesini kendilerini "zenci"leştiren bir yönetime karşı varoluş mücadelesi olarak tanımlamış, "zenci" ifadesinde olduğu üzere kolonyalist göndermelere müracaat etmişlerdir. Bunun nedeni muhafazakâr bilinçte modernliğin sömürgeleştirici, yersiz-yurtsuzlaştırıcı bir tecrübe olmasıdır. Dindar kadın yazarlara göre, "Türk modernleşmesi yukarıdan modernleşmecidir" (Şişman, 2009: 13). İslâmcılık ideolojisinde Türk modernleşmesi "halka rağmen modernleşmeci," ve "aşırı" Batılaşmacı tarzından hareketle kolonyalizmle benzeştirilmiştir. Dindar kadınlara göre, "toplum bu Batılılaşma serüvenini[50] bir film seyreder gibi seyretmiş ama varlığının esas unsurlarını koruyarak, bu filme seyirci kalmakla ve gerekli ibretleri almakla yetinmeyi bilmiştir" (Aktaş, 1995a: 248). Dindar yazındaki modernlik eleştirisinde Müslüman halkın "öz"ü ifadesi sıkça dillendirilir. 1990'lardan sonra özellikle tüketim toplumunun örgütlenişinin İslâmcıları da içerecek şekilde genişlemesinden ötürü "öz" iddiası kısmen de olsa sönmeye başlamıştır. Buna göre "Necip Fazıl'ın şiirinden esinlenen 'öz yurdunda parya' olma sınıfsal olarak başörtülülerin paylaştığı yaygın duyguyu zenciden daha iyi ifade" eder (Aktaş, 2006b: xiii).

Kendilerini dindar kadınlar olarak tanımlayan kadınların en belirgin özelliği neredeyse hepsinin Anadolu'nun küçüklü büyüklü kentlerinden eğitim görmek için büyük şehirlere gelmiş olmalarıdır. Dindar kadınlar, "muhafazakâr olarak adlandırılabilir" fakat asla "şuurlu Müslüman" olarak görülmeyecek taşralı ailelerin metropolle buluşmuş üyeleridir:

50 Dindar kadınların kendilerini 2000'lerde "Cumhuriyet'in Dindar Kadınları" olarak tanımlamaları stratejik bir söylem değil, Cumhuriyet'in aşırı Batıcı bulunan reformlarının kendilerinin de dahil olduğu "halk" tarafından benimsenmesiyle ilgilidir. "Cumhuriyet'in Dindar Kadınları" "her ne kadar Cumhuriyet dinle radikal bir kopuşu hedeflese de, medeni kanunu, kadınlar için seçme ve seçilme kanununu ve kızlar için zorunlu eğitimi olumlu düzenlemeler olarak" görür (Ramazanoğlu, 2004: 804).

> Kasabanın o son günleri, çocukluğun büyüsüyle karışan o son masal, yıllar geçtikçe daha bir yakınlaşıyor ama ben o günleri giderek daha güçsüzce, sıkıntıyla hatırlar hale geliyorum. Giderek daha da uzaklaşan çocukluğun dünyası yüzünden, insanı büyük şehirlerde de bir kasaba insanı, bir yabancı kılan duygular yüzünden, mezhep ve milliyet çekişmelerini, yobazlık ve cehalet, kadınların çilekeşliğini, gençlerin aylaklığını, velhasıl küçük yerlere has her türlü olumsuzluğu süzüp eritiyor içinde, değiştiriyor ya da yok ediyor o büyü (...) Bir daha doğduğu, ait olduğunu hissettiği yere dönemeyenlerin, bu yüzden her yerde misafir haliyle tedirgin bir işaret, bir haber beklentisi içinde yaşamaya çalışanların taşıyacağı iflah olmaz sıkıntı (Aktaş, 1995b: 16-17).

Hidayet romanlarında taşra, geri dönüldüğünde kişiye kucak açan, iyi değerleri aşkınlaştırılmış bir "memleket" havasıyla anlatılırken, yozlaştırıcı bir yaşam biçimi olarak kentlerden sakınılması salık verilmiştir: "Seni de özledim Kayseri, en az babam kadar. Şu birbirine yapışmış beton yapıların yanında ne kadar saf ve temizsin memleketim" (Katırcı, 1988: 12). Temiz havası ve bozulmamış doğasıyla taşraya kıyasla kurucu modernliği temsil eden Ankara ise şöyle anlatılır:

> Ankara'nın kirli havası geldi aklıma. Şimdi Ankara'nın semalarına kesif bir bulut askıntı olacaktı. İnsanoğlu her şeyi berbad ediyor. Hem insanlar, sanki neden içinde yaşadıkları doğa kadar temiz ve duru değildi? (Katırcı, 1988: 29).

Dindar kadınların taşra imgesindeki kırılma 1980'lerde yaşanmıştır. 1990'lara kadar dindar edebiyata yersiz-yurtsuzluktan çok yerinden edilmişlik duygusu hâkimdir. İslâmcılığın yeryüzündeki yaşamı bir tür ön sınav olarak gören geleneksel düşüncesiyle modernliğin yerinden edici dinamiğine yönelik söylemler iç içe geçmiştir. Yersiz-yurtsuzluk duygusu ilk olarak 1990'larda Müslüman erkekliğe, 1980'lerde ise koruyucu aile ve erkekliğe ilişkin beklentilerin sönmesiyle filizlenmiştir. Dilara birincilikle bitirdiği Tıp Fakültesi'ne diplomasını almak

üzere örtülü olarak döndüğü zaman, kendisi de bir bilim insanı olan babası onu desteklediğini ama bu mücadeleye artık gücünün yetmediğini söyleyerek onu Ankara'da yalnız bırakır ve Kayseri'ye döner. Dilara başörtülü olduğu için yurttan atıldığında bir bankta otururak şöyle düşünür:

> Şu anda yarı çıplak gezinenler, ilkokul kitaplarında mağara devri diye tanıtılan çağı taklit ediyorlardı. Genç kız acı acı güldü. Peki ben neciyim burada? Öz vatanından, yurdundan kovulmuş bir genç kız (Katırcı, 1988: 113).

Taşranın hem coğrafya hem de insani bir saflık imgesi olarak ele alınması, muhafazakâr romanların genel özelliğidir: "Dayanıklı mülkiyet, ki bunun en iyisi toprak mülkiyetidir ve tüzel olarak geniş ve şekilsiz olmayan mülkiyetin muhafazakâr zihindeki hatırası ve rüyası sağlamdır" (Nispet, 2007: 135). Öte yandan, "alafranga, yozlaşmış kentli kadının karşısına iffetli, saf ve çalışkan yerli kadın örneği olarak çıkarılan 'Anadolu köylü kadını' ideali 1910-1930 dönemi milli Türk edebiyatında sürekli tekrarlanan bir temadır" (Durakbaşa, 2002: 122). Hidayet romanlarında taşranın saflık değerleri ise kadınlardan çok doğa, mekân ve dindar değerlerini kaybetmemiş mümin insanlarla anlatılmıştır.

1990'lı yıllarda taşralı kadınların kentlere doğru mobiliteleri artmış; kentle ailelerinden uzakta, kendi başlarına yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Ailelerinden, *ev*lerinden ve baba ocağı-*ev*leri olan memleketlerinden uzağa düşmüş genç kadınlar için ihtiyaç duyulan şey yeni bir ahlak oluşturmaktır. 1980'lerin çoksatar hidayet romanları, kamusal alanda yer almaya başlayan dindar kadınların ahlakının kurulma çabasını yansıtır. Nazife Şişman çoğunlukla kadınlar tarafından okunan romanların kamusal alana çıkmamalarına rağmen dindar kadınlara bir nevi kamusal ahlak terbiyesi verdiğine dikkat çeker (2004).

Her ne kadar dindar kadınların yazınında ev kadınlığı tavsiye edilen bir durum olsa da, geleneğin evi kadın açısından bir yurt haline getiren yaklaşımına karşı bir tavır geliştirilmiştir. İslâmî gelenekçi düşünceyle 1987-88 yıllarında *Zaman* gazete-

sinde "İslâm ve Kadın" üzerinden başlayan tartışmalarla patlak veren hesaplaşma yersiz-yurtsuzlaşmanın miladı olarak değerlendirilebilir. 1990'lardan sonra kadınların yazınında parçalanmışlık duygusu artış gösterir. Öte yandan, başörtüsü mücadelesinin bir sonucu olarak hem geleneksel aile ilişkilerinde, hem de İslâmcı erkeklerden ayrı olarak yalnızlaştırılmaları ve kendilerini bir başlarına bulmaları da yersiz-yurtsuzluk temasının artışına neden olmuştur. Dindar kadınlar hem hâkim İslâmcı düşünce geleneğinin hem de modernliğin dışında bir yerde, düşünce ve toplumsal roller itibariyle yersiz-yurtsuzlaşmış bulurlar kendilerini:

> Gerçekten tanısalardı onu, diyebilirlerdi ki, ne köylü ne kentli, ne ev kadını ne iş kadını, ne tutkulu, ne kendini bırakabilir, ne susan, ne konuşan biri (...) En çok da çoluk çocuğa karışmış yüksek tahsilli olduğu belirsiz bir ev kadını (...) Ne bu evin dışında var olabilen ne de tam olarak evde, isteyince geçmişe dönebilen, bugünü yaşayabilen biri (...) Ne çarşı pazarın, konu komşuların insanı olabilmiş ne de amfilerin, kürsülerin, sergilerin (Aktaş, 1992c: 43).

Yersiz-yurtsuzluk, hâkim kadınlık modelleri içinde yer bulamama halidir bir bakıma. Kendilerini hem koptukları ve reddettikleri geleneksel ev kadınlığının, hem de eğitimli ve meslek sahibi, her şeyi profesyonelce yapan seküler orta sınıfın kadınlık kültürünün dışında bulduklarından ötürü, dindar kadınların metinleri sürekli farklılık ve yalnızlık teması etrafında döner. Farklı olma *bilinci*, farklı pozisyonların getirdiği samimi bir yalnızlık duygusunu barındırdığı kadar farklı ve alternatif (orta-sınıf eğitimli dindar) bir kadın modelini yaratma stratejisini de ifade eder:

> Yalnız olmak mesele değil. Ama kalabalıkların içinde yalnızlık sürekli izah bekleyen bir problem gibi duruyor. Üstelik hanımlar canları sıkıldıkça yemek yapacaklar. Hamur açıp yemek yapmaya bile kalkarlar. Ben aralarında sivri bir sükût olarak kalacağım (Barbarosoğlu, 2008: 38).

Dindar kadınların kendi yersiz-yurtsuzluklarına ilişkin düşünceleri, her zaman "öteki" kadınlıklara göre belirlenir. Bu da, geleneksellik eleştirisine rağmen yersiz yurtsuzluğu ataerkillik eleştirisiyle bağdaştırmayı engelleyen bir durumdur. Dindar kadınlar İslâmî politik bedenin-cemaatin içine dahil olma iktidarını gösterdikleri oranda ataerkil bir söylemin parçası olarak diğer kadınlıkları marjinalleştirdikleri oranda kendi hudut pozisyon-suz-luklarını iktidarın yerleşik-ataerkil iç'ine kaydırma eğilimdedirler. Ataerkil bir söylemin marjında bulunan bir kadınlık için, iç'te bulunmak mümkün olmayabilir. Ataerkil söylemin iç'inde olmak, kendini marjına konumlayan bir söylemin içine girmek olarak paradoksal, parçalayıcı ve ontolojik olarak yersiz-yurtsuzlaştırıcı bir huzursuzluk nedenidir. Dindar kadınların yersiz-yurtsuzluğununda bu huzursuzluğun izlerine rastlanır. Hidayet romanları ve İslâmî diğer kaynaklar kadar, aldıkları seküler eğitim yoluyla tanıştıkları "Batılı" fikir akımlarının da etkisiyle, 1980'lerde üniversite öğrencisi olan dindar kadınların metinlerinde büyüyüp yetiştikleri topraklardan uzak olma anlamında mekânsal; içinde bulundukları İslâmcı çevrelerin dışına çıkma anlamında düşünsel, kendilerinden önceki Müslüman kadınların yaşayışlarından kopuş anlamında zamansal bir yersiz-yurtsuzluk söz konusudur.

Düşünce çerçeveleri çok farklı referanslara dayanan dindar kadınlar temel olarak iki düşünsel kutba karşı konum almışlardır: Birincisi taşralılık, köylülük, geleneksellik olarak tanımlanan ve ataerkil düşünce tarzını içeren düşünce; ikinci konum alma ise modernliğin "sahte, yanlış ve samimiyetten uzak" tecrübesini modernliğin olabilir ve mümkün tek projesi olarak savunan laik düşünce. Dindar kadınlar bu iki akımın da içinde yer almak istemezler. İslâmcıların iktidardan "dışlamış"lıkla kurdukları siyasal retorik, 1990'lardan sonra dindar kadın edebiyatında dışarının kalmadığı bir yersiz-yurtsuzluk temasıyla değiş tokuş edilmiştir. Yersiz-yurtsuzluk teması orta sınıf bağımsız Müslüman kadın kimliğinin kurulması için gerekli köksüzlük tertibatını sağlar; yersiz-yurtsuzluk içinde temsil edilen

kadın kimliğinin kökeni ve temsilcileri başörtüsüne atıfla yeniden kurulmaya ihtiyaç duyar:

> Yurt kelimesinin coğrafi çağrışımlarının dışındaki başka çağrışımlarını devreye sokarsak, başörtüsünün sabit bir mekânsallığı değil, bir aidiyeti temsil ettiği görülür. Her ne kadar sadece siyasal hareketlerle, entegre olamayan göçmen kimliğiyle sınırlı bir boyutta ele alınıyor olsa da başörtüsü, uhrevi göndermeleri ve hatırlatıcı işlevi nedeniyle de bulunulan ortam ne olursa olsun, kişi için ontolojik manada bir 'yurt,' bir 'ev' imkânı sunar (Şişman, 2009: 25).

Cihan Aktaş da benzer şekilde, yersiz-yurtsuzluk ile başörtüsünü dindar kadını güçlendiren bir söylem tertibatı içinde kurar:

> Eskiden savaşlarda olduğu gibi kalabalık geçişler sürdürülmesin diye tutuşturuluyor sınırlar. Başörtüsünü tersine bir haçlı seferinin bayrağı gibi algılıyor olmalı, yangından medet uman zihin. Tutuşturulan ateşle küle dönüşmesi murad edilen bir metrekare kumaş değil, her yere taşınabilir bir vatan, bir yurt algısı olmalı. Dilin yurda dönüşmesine benzer bir şekilde yeni bir anlam kazanıyor başörtüsü ve nerede olursa olsun, örten kişiye hiç olmazsa bir seccadelik bir ikâmet alanı bahşediyor (Aktaş, 2011: 63).

Yersiz-yurtsuzluk teması bir mağduriyet söylemi de içerecektir. Bu ölçüde de özellikle başörtüsü mücadelesinde olduğu gibi, İslâmcı çevrelerde bir güçlenme stratejisidir. Başörtüsü yüzünden hem laikçi kesim tarafından dışlanan hem de İslâmcı erkekler tarafından yalnız bırakılan dindar kadınlar, mobilitelerinin meşruluğunu başörtüleriyle sağlarlar:

> Bu zemin yitimi başörtüsüne 'yurt' özelliği yüklüyor adeta. (...) Coğrafya tarih oldu. Ama başını örten kadınlar bir 'yurt' gibi gezdiriyorlar başörtülerini üzerlerinde (Şişman, 2009: 24-5).

Evsiz ve yersiz-yurtsuz kalan başörtülü kadınlar evlerinden dışarı çıkabiliyorlardır ama yersiz-yurtsuzluğun kaçınılmaz bir sonucu olarak artık dünya üzerinde sürekli hareket halindedir-

ler: "Gitme vaktidir. Hiçbir yere ait olmayanlar bırakır gider. Bu kaçıncı gidiştir çetelesi tutulmaz" (Barbarosoğlu, 2009a: 80). Yersiz-yurtsuzluk olumlu bir temaya dönüştükçe Müslüman kadın kimliğinin parçalanmışlığı yerine daha pozitif, sürekli ve dönüşüme açık, özgürleştirici bir öznellik fikri doğar. Sözgelimi "Tamir Görmemiş Aşk" öyküsündeki kadın karakter "kendimi arayacağım," der: "Hiç bulamadığım kendimi. Bana beni verirsiniz sanmıştım. Oysa hepiniz benden kalan oldunuz" (Barbarosoğlu, 2009a: 80). Kentli dindar kadınlar artık "kapısının eşiğinden öte yanı gurbet bilen" anneleri gibi değildir.

Tesettürün seküler dünyayı dönüştürebilme gücünün farkındalığı, dindar kadının ev dışı mobilitesiyle birlikte siyasal öznelliğinin de artmasına vesile olmuştur. Tesettür kamusalı ev, evi kamusal alana dönüştürmeye yarayan eşsiz bir araçtır: "Başörtüsü, sınırsız dünyanın yeni sınırı. Müslüman kadınlar, örtüleriyle sınırsız özgürlüğün tecessüm ettiği bedene sınır çiziyorlar, seküler kamusallığın dinî bir alanın sınırını tahkim ediyorlar" (Şişman, 2009: 25). Bu tür bir mobiliteye modernitenin yersiz-yurtsuzluğunu ortadan kaldıran dönüştürücü bir anlam da atfedilir.

Hicap ve beden: Tesettür

Saç ve kıl, topluluğun sembolik kurulumu için önemlidir (Douglas, 2005). İslâmiyet'te saçlar konusunda da cinsiyet ayrımı gözlenir. Saç ve kıl hicabın inşasında olmazsa olmazdır. (Marcus, 1992: 85). Erkekler tıpkı diğer sızıntıları olduğu gibi saçlarını da kontrol edebiliyorlardır ama kadınlar bu konuda serbest değildir. Saçların bağlanması ayartıcılığı kontrol altına alır, bırakılması ise cinselliğin yeniden sunulmasıdır (Marcus, 1992: 85).

Örtünme kuralları Asur yasalarında ayrıntılı olarak açıklanmıştır: Efendilerin karıları ve kızları, hanımların odalıkları vb. örtünmek zorundaydı. Fahişelere ve kölelere örtünmek yasaktı. Yasaklara uyulmadığında kırbaç cezası veriliyor ya da kulakları kesiliyordu. Örtünme aslında somut bir mülkiyet iba-

resi olduğu için farklı koşullarda kullanılması doğrudan cezaya tabi tutulmasına neden oluyordu. Lerner örtünmenin sadece üst sınıfları işaretlemek için değil, "güvenilir kadınları diğerlerinden ayırt etmek için de" kullanıldığını iddia eder. Ataerkil bir sistemde güvenilir olanlarla "adı kötüye çıkmış" kadınları birbirinden ayırmak temel kuraldır. Kadınların sınıf hiyerarşisindeki yerini belirleyen unsur, onları korumakla mükellef ya da cinsel ilişkide bulundukları erkeklerle olan ilişkileridir. Kadınların mülkiyetle ilişkileri erkekler aracılığıyla yürüyordu, Lerner buna "patrimonyal bürokrasi" adını verir (Aktaran Ahmed, 1992: 15).

Örtünme ve kadınların mekâna dağılmalarının kısıtlanması kadınlara ve insan bedenine karşı –bedenden ve cinsellikten duyulan utanç gibi– sıradan sosyal pratikler haline gelmiştir (Ahmed, 1992: 18). Delaney'in ifade ettiği gibi, "kapalı" bir mekân olarak örtülü bedenin sınırları belirlenmiştir. Bu sınırlar kendilerine ilişkin namus fikrini sahiplenecek şekilde örtülü kadınlar tarafından kabul edilmiştir. Evden dışarıya "erkeklerden" izin alarak çıkma, Türkiye'de sadece geleneksel aile ilmihallerinde değil, dindar kadın yazarların yazılarında da kabul edilmiş bir usuldür.

Örtünme geleneğinin ortaklaşa görüldüğü toplumlarda dikkat çeken şey, örtünmeye ilişkin kuralların ataerkiye hizmet etmesi ve ataerkinin de kadını biyolojikleştiren, cinselleştiren bir sistem üzerinden varlığını sürdürmesidir. Örneğin kadınların örtünmesiyle ilgili en eski belge sayılan Asurlulardan kalan bir hukuk belgesinde evli ve dul kadınların, ev haricindeki yerlerde bulunduklarında başlarını örtmek zorunda oldukları yazılıdır. Aynı belge "kapatılanlar (*esirtu*) için de, özellikle hanımlarına sokakta eşlik ettiklerinde geçerli olduğunu ve buna karşılık fahişelerin başının açık olması gerektiğini söyler" (Aktaş, 2006a: 19). "Pavlus'a göre, her erkeğin başı Hz. İsa'yı, bir kadının başı ise kocasını temsil ettiği için başına bir şey koyarak ibadet eden erkekle başına bir şey koymadan ibadet eden kadın başlarını kirletmektedir" (*İncil* s. 393'ten alıntılayan Aktaş, 2006a: 20):

> Çünkü böyle bir kadın, saçları kökünden kazınmış bir kadının ta kendisidir. Bir kadın başını örtmüyorsa saçını kestirsin. Ama saçını kısa kestirmek ya da kazıtmak bir kadın için aynı şekilde utanç verici bir şeydir. Kadın (saçı uzun olmakla kalmamalı) başını da örtmelidir. Erkek Tanrı'nın kopyası ve onun yansımış ışığı olduğu için başını örtmez. Ama kadın örtünmeli çünkü o erkeğin yansımış ışığıdır.

Örtünme Arapçada "örtülü olanlara" denk giysileri ifade eder ve genel bir anlama sahiptir. Sadece yüzün örtülü olması anlamına gelmez, giysilerin de ahlaklı olduğunu belirtir. Hicap vücudun hatlarını belli etmeyen bir giyim biçimidir. *Kur'an*'da mahrem olmayanların birbirlerine bakmamalarını, örtülmesi gereken yerlerini örtmelerini emreden on kadar ayet[51] vardır (Aktaş, 2006a: 11). Ayrıca hem erkeklere hem de kadınlara "takva örtüsü" olarak hicap buyrulur. Tesettür kadının örtünmesi, yani erkekle kadının birbirleri karşısında gözlerine *örtü* çekmeleridir (Aktaş, 2006a: 16).

Ahmed tesettür manasında örtünmeye karşılık gelen giysinin ne geleneksel Mısır giysisinde ne de Arap yarımadasında daha önce bilinen bir giysi olduğunu söyler (Ahmed, 1992: 220). Başka bir deyişle İslâmî olarak adlandırılan giysinin İslâmî bir geçmişi yoktur. Ahmed'e göre geleneksel giysi ılımlı, yalın ve sade bir ahlakı karşılasa da Kahire'de giyilmemişti. Modern zamanlarda geleneksel giysi, alt sınıfları ve köylülüğü kodladığı için tercih edilmedi, *al-ziyy al-İslâmî* (İslâmî giysi) ise özellikle sınıfsal farklılıklarını silen demokratik bir gösterge olduğu için icat edildi ve yaygınlaştı. Türkiye'deki tesettür tartışmalarında da benzer izlekler gözlenebilir. "Gerçek" tesettürün esasında ne olduğu hakkında farklı İslâmî ekoller arasında günümüze kadar uzanan tartışmalar vardır.

"Örtünme"ye ilişkin en önemli beklenti, sahip olduğu referanslardan ötürü moda gibi tarihsel bir ürün olmaktan çıkmasıdır. Örtü sadece İslâmî bir yaşam tarzını değil, aynı zamanda İslâmî açıdan "tarihötesi" olan bir zamanı da anlatır. Tesettür

51 En-nur (24), 27-31, 60; el-ahzab (33), 53-54, 60.

"moda"sına karşı geliştirilen hassasiyetler de, aslında modernliğin moda olgularına karşı muhafazakâr bir tepkiden çok, öncelikle kendi zaman dizgesini yaratmaya çalışan bir beden politikasıdır. Aynı zamanda İslâmî giysi, yeni örtünen bir kitleyi işaret edecek şekilde modernliğin koyduğu ikilikleri bozan yeni öznelerin, eğitimli İslâmcı genç kadınların giysisidir. Bu giysi, yerellikten ve modern zamandan kopuk yeni tür bir küresel cemaate gönderme yaparak, ümmeti sembolik düzeyde kurar. Örtünmenin anlamları çeşitli topraklarda farklı olabilir ama küreselleşmiş İslâm ve onun yükselişinin kadınlar üzerinden görünür olması dişil ahlakın topraksızlaşmasına (*deterritorialize*) neden olmuştur (Werbner, 2007). Örtünün yerellikten kopması sembolik imaları çoğaltır: "Örtünme daha ziyade bir set'tir, bu setin gerisinde kadın görünmez ve işitilmez bir imlenen olur. Örtü kadınları tümleştirir, soyutlar ve onları tek bir imleyene bağlar: Örtünün altında kadın vardır" (Benslama, 2005: 196). Bastırma iki taraflıdır. Kadın tarafında kendini görmeye adayan güç farklılığın döngüsünü bozmayı hedefler. Erkek tarafında ise:

> Yalnızca gerçek arzu nesnesi olan kadını kapıp kaçırmak değil, kadını gizlenmiş olduğundan, engellenmiş bir fantazmaya, kızlık zarları sürekli yeniden oluşan cennet hurileri gibi sonsuz bir açığa çıkma vaadi taşıyan idea-bedene dönüştürmek de söz konusu olur. Kısacası çarşaf aracılığıyla kadın bir söylence, karanlık bir serap halini alır. Erkeğin bakışı bu şekilde korunur (Benslama, 2005: 197).

Dişillik İslâmî giyim adabında bir tür gizli özne gibidir. Bouhdiba da örtünme eyleminin Müslüman kadını halis bir anonimliğin parçası haline getirdiğini söyler (1985: 36). Örtünme, kadın bedenini ve kadını, büyük bir anonimliğin, amorf ve kimliksiz bir kadın çokluğunun parçası kılar. Diğer yandan bedenin çıplaklığı tarihöncesi bir durum olan cenneti ifade ederken, giyinik beden toplumsallığı ve medeniyeti simgeler. Bedenin giydirilmesi, çıplaklıktan duyulan utanç ve İslâm'ın medeniyet algısı arasında temel bir ilişki söz konusudur. Çıp-

laklık İslâmiyet'te yalnızken bile olması hoş karşılanan bir durum değildir. Melekler ve cinlerle paylaşılan bir dünyada, çıplak kalınmaması gerekir (Bouhdiba, 1985: 38).

İslâm'daki giyim tarzı aynı zamanda cinsin biyolojik özelliklerine uygun olmalıdır: "Giyim biyolojik olanı teolojik olana dönüştürme konusunda büyük bir rol oynar" (Bouhdiba, 1985: 33). Giysiler geleneği, etik sistemi ve hatta teolojiyi yansıtır, kültürü ele verir. Kültüre temel olan sessiz düşünceleri, kavramları ve kategorileri görüntüsel olarak onaylar: Kültürler giysiyi sessizleştirdiğinde onları görünür de kılar (Arthur, 1999). Arthur'a göre, beden dili sessizleştirildiği için, "giysi muhafazakâr dinci gruplar tarafından kullanılan sembolik sınır işaretlerinin en belirginidir" (1999). Bu nedenle giysi bir sosyal kontrol aracı olarak iş görür.

Türkiye'de tesettürün tarihi

Sınıf, din ve cins ayrımını ifade etmesinden ötürü tarih boyunca giysilerle ilgili tedbirler alınmıştır (Aktaş, 2006a: 25). Sözgelimi II. Abdülhamid fermanla feraceyi yalnızca saray mensubu kadınlara mahsus kılmış; halktan kadınlaraysa yasaklamıştır (Aktaş, 2006a: 68). Halifeliğin Osmanlı'ya geçmesinden sonra kadınların kıyafetlerine karşı hassasiyetler geliştirilmiş, kadınların sokaktaki giyimleri dahi fermanlarla belirlenmeye başlamıştır (Aktaş, 2006a: 50; Barbarosoğlu, 2002b). Modernliğin gelişimiyle paralel olarak "giysi," sınıf ve din gibi siyasal-sembolik statünün göstergesi olmaktan çıkmıştır. Bedenin ve giysinin bireyselleşmesi, statüye uygun sınıfsal, dinî ve cinsi farklılıkların yeni bir beden politikasıyla görünür olmasını sağlamıştır. Her ne kadar sınıfsal ve cinsel farklar artık iktidarın doğrudan düzenlemelerine maruz kalmasa da, hiyerarşik oluşumlar olarak sınıfsal ve cinsel farklılaşma hâlâ devam eder. Modernlik, kişilere ekonomik ve cinsel kısıtlar dahilinde giysiyi ve ilgili beden politikasını tutarlı bir şekilde bütünleştirme yönünde baskı uygular. Kişinin davranış ve giyiminin bireysel seçimi olduğuna inanması bu minvalde bir hatadır; giyim kişi-

nin ait olduğu politik ve kültürel cemaatin, cinsiyetin, coğrafyanın ve gündelik yaşamın ilkeleriyle belirlenmiştir.

Aktaş'a göre, tesettür "özelde de başörtüsü, Batı ve Doğu, modernlik ile geleneksellik, İslâm ve modern arasındaki gerginlik ve çatışmaların bir simgesi haline gelmiş, bu nedenle de söz konusu ikiliklerin uzlaşmazlığı nispetinde zor bir mesele olarak yeniden ve yeniden tanımlamalara maruz kalmıştır" (2006b: 325). Çarşafın ilk kez İstanbul'da görülmesi erken sayılabilecek bir tarihte, 1850'lerde Suriye valiliğinden dönen Şuphi Paşa'nın karısı tarafından getirilmesiyle yaşanmıştır (Aktaş, 2006a: 65). Tesettür Batılılaşma sürecini yaşayan Osmanlı devrinden beri bozulmasından endişe edilen ideal cinsiyet ayrımlarının belirlenmesi adına sadece İslâmcılık için değil, dönemin modernleştirmecileri için de önemli bir konudur (Şefkatli Tuksal, 2001). Batılılaşmanın ölçüsü olarak kadının kıyafetleri ve davranışları "öz"ü koruma adına, kolayca müdahale edilebilir bir alan olmuştur. Şefkatli Tuksal'a göre, tesettür ve kadının sosyal konumu hakkındaki tartışmalar İslâmcılıkta hiç sona ermemiş, dahası öne sürülen argümanlar neredeyse aynı nedenlerle tekrarlanmıştır.

Aktaş 'tesettürün tarihi'ni sadece Cumhuriyet tarihinden başlatmaz. Tunaya'nın *İslâmcılık Akımı* çalışmasına gönderme yapan Aktaş, Batıcılığın izlerini taşıyan 1876 Anayasası'nı İslâmcılığın Batı'nın ahlakını, sosyal fikirlerini bir taraf bırakarak yalnızca teknik ilerlemesinin alınmasını gerektiğini öneren fikirleri nedeniyle eleştirdiklerini söyler (2006a: 96). İslâmcılık Batılılaşma hareketlerinin karşısına yerli, taklit olmayan bir Müslüman özü tesettürlü kadınlara göndermede bulunarak öne çıkarmaya çalışmıştır.

Kadınların evden dışarı çıkabilmesi için her zaman güçlü pazarlıkların yapılması gerekmiştir. Muhafazakâr ailelerin kızları dışarıya ve özellikle karma okullara yollanmak istenmediğinden, 1951'de İmam-Hatip Lisesi, 1977'de ise ilk kız İmam-Hatip Lisesi açılıncaya kadar kızlar sadece mahallelerindeki *Kur'an* kurslarına yollanıyorlardı (Aktaş, 2006b: 56). Aynı yıllarda öğretmenlerin ve öğrencilerin kılık kıyafetleri de sert uy-

gulamalar eşliğinde düzenlenen bir konu haline gelmiştir. Cihan Aktaş, öğretmenlerin 1960'larda ilk kez başörtüsü kullandıklarını belirtir ve yasaklardan ötürü sıradan bir Müslüman hakkın "politize" edildiğini öne sürer (Aktaş, 2006b: 31). Bu liselerden mezun olan başörtülü kızlar yükseköğrenim için üniversitelere başvurma hakkına sahiplerdi. Böylelikle 1970'lere gelindiğinde başörtülü olarak yüksek öğrenim görmek ya da mesleklerini icra etmek anlamında "tesettür" problemi kendini göstermeye başlamıştır. Türkiye'de "türban/başörtüsü" tartışmasının baş aktörünün YÖK, yani Yüksek Öğrenim Kurumu olması şaşırtıcı olmamalıdır.

1970'li yıllar İslâmcılığın sağ düşünceden bağımsızlaşarak bir siyasal ideoloji olarak kendini gösterdiği yıllardır. 12 Mart 1971 döneminden sonra "Müslümanlar sağcı-muhafazakâr-antikomünist-milliyetçi-mukaddesatçı veya şucu bucu olmayı daha kararlı bir şekilde reddederek sadece Müslüman olmak, gerektiği gibi şuurlu bir Müslüman olma konusunda düşünmeye" başlamışlardır (Aktaş, 2006b, x). Aktaş'a göre, tesettür meselesi İslâmcılığın kendini sağ düşünceden ayırt etmesini sağlamıştır (2006a, 2006b). Tesettür tartışmasını İslâmcılığın kurucu ve ivmelenme noktasına yerleştiren Aktaş, dindar kadınları İslâmcılığın asıl aktörleri olarak görür. Ayrıca İslâmcı değerlere dayanılarak 1972'de kurulan ve 1973 seçimlerinde CHP koalisyonu neticesinde "diğer partilerin getirmediği ahlak ve maneviyat sorunları"nı dile getiren MSP (Milli Selamet Partisi) ise, tesettürün kendi tarihini yaratması adına gerekli toplumsal-siyasal koşulları oluşturmuştur.

Dindar kadınlar kent dindarlığını, üniversitede ve kamu çalışma alanlarındaki tesettür görünürlüğünü önemli bulur. Öncelikle "Üniversitelerde başörtüsü, dindar Müslümanların kendilerini tanımlama aşamalarında önemli bir adım"dır. *Huzur Sokağı*'nın yazarı Şule Yüksel Şenler'in hapis cezasıyla cezalandırılması, Hatice Babacan'ın İlahiyat Fakültesi öğrenciliğinden atılması, başörtülü çalışmakta direndiği için barodan atılan avukat Emine Aykenar sağ cenahta bir infiale yol açmış, bu isimler tesettür mücadelesinde sembol haline gelmişlerdir (Ak-

soy, 2005; Aktaş, 2006a, 2006b). Emine Aykenar'ın savunmasını üstlenen Şener Battal şu açıklamayı yapmıştır: "Başörtüsü Türk kadının iffet sembolüdür. Ona uzanan ellerin maksadını çok iyi biliyoruz. Bu sebeple Türk kadının başörtüsünü bayrak kadar aziz telakki ediyoruz" (Aktaş, 2006b: 19).

Tesettürlü kadınlar 1970'li yıllardan itibaren toplumsallaşmaya, "hanım dernekleri" ile bir aya gelmeye başladılar. Örneğin Hanımlar İlim ve Kültür Derneği'nin 1976'dan itibaren çıkardıkları *Şadırvan* dergisi ile dönemin kentli, eğitimli dindar kadınlarını bir araya getirebilmiş, taşrada da şubeler açmışlardır. Şule Yüksel Şenler ve arkadaşlarının kurdukları İdealist Hanımlar Derneği, Fevziye Nuroğlu ile arkadaşlarının kurduğu Mukaddesatçı Hanımlar Derneği özellikle İstanbul'un fethi ve kandil günleri gibi özel tarihlerde kutlama düzenliyorlardı (Aktaş, 2006a). Anadolu'da da benzer dernekler açılıyor, bu dernekler "eşarp üretimi, hanımlar arası sosyal ve kültürel etkinlikler, hanımların manevi kalkınması için çalışmalar, *Kur'an* öğrenimi, hanımların ev işleri ve annelik için eğitilmeleri" gibi konularda etkinlikler düzenliyordu (Aktaş, 2006b: 47). Şule Yüksel Şenler Anadolu'da tesettür ve Müslüman kadın yaşamının ilkeleri üzerine konuşmalar yapmak üzere neredeyse ilçe ilçe geziyor, toplantıların büyük kısmı katılım hususunda izdihama neden oluyordu (Şenler, tarihsiz). Öte yandan, Şenler henüz nasıl kullanılacağı bilinmeyen başörtüsünün ilk modellerini *Şadırvan* dergisinde çiziyor, söz konusu çizimleri de "Şulebaş" olarak adlandırıp günümüzdeki türban modellerinin ilk hallerini oluşturuyordu. Türkiye'de tesettürün yaygınlaşmasında "silahlı ve bazen de bebekleri kucağında bulunan eylemci çarşaflı kadınlar" şeklinde sembolleşen 1979 İran Devrimi'nin rolü de ayrıca önemlidir. Aynı yıl tesettür satan mağazalar çoğalmış, öğrenciler arasında tesettürü benimseyenlerin sayısı artış göstermiştir (Aktaş, 2006b). Bu tarihten sonra çarşaf ve tesettür tam anlamıyla sembol haline gelmiştir.

12 Eylül 1980 Askerî Darbesi'yle giyim kuşam alanında büyük bir toplumsal ve siyasal dönüşüm gerçekleştirildi. Yurt sathındaki memurlara, öğretmenlere ve öğrencilere yönelik kı-

lık kıyafet yönetmelikleri gündeme geldi. 2596 sayılı "bazı kisvelerin giyilmeyeceğine dair," Kıyafet Kanunu olarak bilinen bir giyim yasası taslağı hazırlandı. Bu taslağın kapsamı o kadar genişti ki memurlar ve öğretmenler kadar işçiler, hatta sivil halkın giyiminin dahi nasıl olacağı kararlaştırılıyordu (Aktaş, 2006b: 83). Taslak gerçekleşmedi ama YÖK, 20 Aralık 1982'de kapsamlı bir genelge çıkardı. Genelgeye göre, kız öğrenciler açık bir baş ve düzgün taranmış saçlarla okula gelirken, erkek öğretim üyelerinin ve öğrencilerinse sakal ve dudak kenarını aşan bıyık bırakmaları yasaklandı. Erkekler ancak kravat, temiz ve ütülü giysilerle okula gidebilecekler, soğuk günlerde kazak, sıcak günlerinde gömlek giyecekler; kız öğrencilerse temiz, ütülü, aşırı renkte olmayan elbiselerle çok yüksek olmayan topuklu ayakkabılar ve gösterişsiz çizmelerle başları açık olarak okula gelebileceklerdir (Aktaş, 2006b: 86). YÖK başörtü meselesindeki baskıyı, 10 Mayıs 1984'te, isteyen öğrencilerin üniversiteye "modern bir giysi olan türban" ile girebileceğini söyleyerek üstünden atmak istese de, günümüze kadar uzanan türban-başörtüsü tartışmasını başlatmış oldu. Ne var ki, aynı YÖK 1985'te "Üniversite Disiplin Yönetmeliği"ne bir fıkra ekleyerek (7/h) "Yükseköğretim kurumlarının dersane, laboratuvar, klinik ve poliklinik ve koridorlarında çağdaş kıyafet ve görünümde bulunmak zorunludur" ifadesini ekledi (Aktaş, 2006b: 99). Nasıl bağlanması gerektiğine ilişkin ayrıntılı bir anlatımla açıklanan "türban," tesettür kurallarına uymadığı için başörtülü öğrencilerin derslere girebilmesi mümkün olmadı. 1980'li yılların sonlarına kadar YÖK sürekli yeni yönetmelik ve maddelerle tesettür konusundaki koşulları değiştirdi. 1987'de 58 başörtülü öğrencinin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden uzaklaştırılmasıyla açlık grevleri yapıldı ve böylece kitlesel eylemler yayıldı (Aktaş, 2006b: 116). Üniversite önlerinde başörtülü öğrencilerin yaptıkları oturma eylemleri, "başörtüsü eylemi"nin kitleselleşmesine neden oldu. 1988 yılında bütün üniversitelerin başörtülü kız öğrencilerinin ortak basın açıklamasında öne çıkarılan hususlar, başörtüsüne ilişkin genel taleplerini yansıtır (Aktaş, 2006b: 129):

1. Başörtüsünün çağdaş bir giysi olduğunun kabul edilmesi.
2. YÖK disiplin yönetmeliğinin 7/h maddesinin iptali. Ya da başörtünsünün çağdaş olduğunu belirten bir ibareyle bu maddeye eklenmesi.
3. Memurluk da vatandaşlık temel haklarından olduğuna göre, mesai süresince başörtüsü yasağının kaldırılması.
4. YÖK üniversitede bütünlük sağlamak üzere kurulmuştu oysa aynı şehrin farklı fakültelerinde bile farklı uygulamalar söz konusudur. Bu konuda kesin bir açıklama yapılarak tüm üniversitelerde isteyen öğrencinin başörtüsüyle derse girmesi sağlanmalı, çıkarılacak bir öğrenci affıyla başlarını örttükleri gerekçesiyle üniversiteyle ilişkisi kesilen veya cezalandıran öğrenciler okula dönmeli.
5. Fotoğraflarda baş açıklığı şartı kalkmalı.
6. İlahiyat Fakültesi'nde olan yüzde 3 kız öğrenci kotası haksızlığı ortadan kaldırılmalı ve neden kız öğrencilerin İlahiyat Fakültesine alınmak istenmediği açıklanmalı.
7. Bulgaristan'daki soydaşlar kadar başörtülü öğrencilerin de sorunlarıyla ilgilenilmeli, hakları tanınmalı.
8. TCK'da suç kabul edilmeyen bir fiilin suç sayılamayacağı hükmü gereği başörtüsü yasağı etrafında bu hükmü ihlal edenler cezalandırılmalı.

Eğitim hakkı ve YÖK düzeyinde süren tartışmalara Fazilet Partisi'nden milletvekili seçilen Merve Kavakçı'nın 1999'da yemin töreni sırasında başörtüsünden dolayı Meclis'ten çıkarılması yeni bir boyut ekledi. Başörtüsü nedeniyle yüksek öğrenimine ara veren Leyla Şahin'in AİHM başvurusunda yasağın insan hakkı ihlali olarak görülmeyeceği yönündeki 2005 yılı kararı, kamuoyunda etkili olmuştur. Öte yandan, 2008'de Anayasa'nın 10. maddesinin son fıkrasına "(...) her türlü kamu hizmetlerinden yararlanılmasında" ibaresini, 42. maddesine de "Kanunda açıkça yazılı olmayan herhangi bir sebeple kimse yüksek öğrenim hakkını kullanmaktan mahrum edilemez. Bu hakkın kullanımının sınırları kanunla belirlenir," fıkrasını ekleyen bir Anayasa değişikliği kabul edilmiş fakat akabinde Ana-

yasa Mahkemesi iptal kararı vermiştir. Başörtüsüyle yüksek öğrenim görme konusunda Adalet ve Kalkınma Partisi döneminde aşama aşama sağlanan özgürlük ise; Adalet ve Kalkınma Partisi hükümetinin "demokratikleşme paketi" dahilinde kamuda başörtüsünü "hâkim, savcı ve asker" istisnasıyla serbest bırakan kararının resmi gazetede yer almasıyla Ekim 2013'te yeni bir sürece girdi.

Özneleşme stratejisi olarak tesettür: Kendine ad veren kadınlar

Dindar kadınlar tesettür tartışmalarında, tesettürün Müslüman kadınlık için zorunlu olduğunu öne sürerler. Dindar yazında söz konusu zorunluluğun nasıl kurulduğu biyolojik, tarihsel ve toplumsal açılardan incelenmelidir. Tesettür, Müslüman kimliğin oluşturulması için kendine özgü bir özneleşme pratiğini ifade eder, bu açıdan Türkiye'de ve dünyada yükselen İslâmcılığın sembolüdür. Bu sembol Türkiye'de çevreden merkeze basınç uygulayarak, "İslâmcı hayat tarzı" söylemi uyarınca, Türk modernliğinin "hegemonik" beden ve hayat anlayışını sorgulamaya açmıştır.

1970'lerin İslâmî yayınlarında başörtüsü İslâmcı söylemde öne çıkan bir tema değildir (Aktaş, 2006b). Fakat 1980'lerde İslâmî kadın dergileri, tesettürlü kadını Batılı-seküler yaşam tarzına alternatif bir "imge" halinde kurgulamaya başladılar: "Modernleşme sürecinde modernist bir hareket olarak ortaya çıkan İslâmcılığın kadın tasavvurunun, savunmacı ve modernist bir niteliğe sahip olduğu görülmektedir. Dünya tasavvurları tamamen parçalanan İslâmcılar, kadınla ilgili de karmaşık, eklektik, savunmacı bir üslup benimsemişlerdir" (Şişman, 2005: 60). Kadınlarla ilgili dergi tasvirlerindeki yüzler[52]

52 Barbarosoğlu 1990'lara kadar alternatifi olmayan ve bugün de hâlâ popüler olan hidayet romanlarının sunduğu fotoğrafı, yıl sonlarında çekilmiş toplu sınıf resimlerine benzetiyor: "Herkes oradadır, fakat hiç kimsenin yüz hatları, tavrı, edası belli değildir. Çoğu zaman ben de bu resimdeydim, hadi bul beni, denir. Fakat ayakta duran öğretmenin dışında herkes, sadece bir kafadan ibarettir" (Şişman, 2004: 92). Binark ve Kılıçbay ise 1980'lerde kadın yüzünün ol-

de 90'lara kadar silik ve sislidir. Dindar kadın aktivist ve yazarların eylem, metin ve öyküleri bu dağınık ve yüzü olmayan imge yerine 1990'lı yıllardan itibaren yeni, total ve somut bir kadın özneliği yaratacaktır. Dindar kadınlar 1970'lerin başörtüsü mücadelesini bir miras olarak sahiplenmenin ötesinde, milat olarak görürler. Ne var ki, 1970'lerin sonlarında geçerli olan geleneksel İslâmcılığın tesettüre ilişkin kadını ev kadını ve annelik rolleriyle sınırlandıran yorumlarıyla bir tür hesaplaşma ve kopuş söz konusudur. Cihan Aktaş 1979 İran Devrimi'nin ve eli silah tutan İranlı kadının İslâmcı yayınlarda o zamana kadar gül ile temsil edilen "İslâm kadını" tiplemesine alternatif olarak çıkışına bir kırılma ânı olarak işaret eder. Cihan Aktaş, İran Devrimi etkisinde yazılmış Melahat Aktaş'ın *Savaş Çağrısı* adlı kitabından alıntı yaptığı yazısında Müslüman kadını şöyle anlatılır:

> *Kur'an* ve sünnet konusunda bilinçli olmak; toplumun dayattığı yanlış âdetlerden kopmak; bebek makinesi ve mutfakla yatak odası ırgatı olarak kullanılmaya isyan; kadına sadece cinsel açıdan değer veren bir erkekle Müslüman bile olsa evlenmeyi kabul etmemek, buna karşılık dindarlığından emin olunan erkeğe kadın olarak evlilik teklif edebilmek; dinî niteliklerinden emin olmadığı kişinin saraydaki tek zevcesi olmaktansa, bu konuda emin olduğu kişinin köydeki dördüncü zevcesi olmayı kabullenebilmek; söz kesme, nişan, nikâh ve düğün merasimlerinin alışılmış kurallarını sorgulamak ve gerekirse reddetmek; modaya göre giyinmeyi, israfı, tüketim ideolojisini, mutluluğu para ve mevkide arayan zihniyeti sorgulamak. (Aktaş, 2006b: 52)

1990'larda tesettürün Müslüman kadını ve İslâmcılık hareketini ifade eden bir imge olması, İran Devrimi'nin yanı sıra, Türkiye'yi de içine alan küresel İslâmî hareketlerle de bağ-

madığı, zaman ve mekândan bağımsız bir boşlukta asılı kalmış, bedenin kıvrımlarının hayalet biçimini andırdığı çizimlerle yapılan tesettür modasının, 2000'lerde bedenin belli bir amaca yönelik eylemlilik içinde sokaklarda yer aldığı, gerçek mankenlerle yapılan sunumlara dönüştüğünü belirtirler (2000).

lantılıdır. İslâmcılık devlet tarafından terbiye edilmeyi reddetse ve bu anlamda devletçi olmasa dahi, 12 Eylül 1980 Darbesi'nden sonra Türkiye'de devlet destekli bir İslâmizasyon hareketinin olduğu kabul edilmektedir (Bkz. Aktaş, 2006b). İslâmcılığın küreselleşmesine ve tesettürün sembol haline gelmesine rağmen; değişik Müslüman coğrafyalarda, yahut aynı ülkenin farklı sınıftan kadınlarında veya aynı toplumsal sınıftan İslâmcı erkek ve kadınlar arasında tesettürün farklı anlamlara geldiğini belirtmek gerekir. Örneğin Türkiyeli orta sınıf kadınların anlatılarında tesettür daha çok İslâmî kimliği işaret eder ama Mısır'da orta sınıf kadınlar tesettürü iyi bir anne ve eş olmak gibi toplumsal cinsiyet rollerine bağlı olarak, kolay evlenebilmek gibi seküler nedenlerle kullanırlar (İlyasaoğlu, 1994; Moghissi, 1998). Kadınların örtünme nedenleri arasındaki farklılıklar Müslüman öznelliği kurmada önemli olsa da, Müslüman kadınlığın seküler toplumsal cinsiyet rollerine ev merkezli bir alternatif olması Türkiye'deki dindar yazında belirgin bir izlektir. 1980'lerde Türkiye'de basılan İslâmcı kadın dergilerinde tesettür ahlaki kirliliğe "kapalı" olmak adına namus ve iffet gibi değerlerle anlamlandırılır (Secor, 2002; Aldıkaçtı-Marshall, 2005; Acar, 1991). Örtünmenin çeşitli topraklarda farklı anlamları olsa da küreselleşmiş İslâm'ın yükselişinin kadınlar üzerinden görünür olması, dişil ahlakın ve iffetliliğin topraktan bağımsızlaşmasına ve ister istemez tesettüre yüklenmesine neden olmuştur. Başka bir deyişle çözülmekte olan ataerkillik gibi geleneksel kontrol mekanizmaları, iffetliliği ve cinsel ahlakı gözetim altına almakta başarısız kaldıkça, aslında tesettür cinsel ahlakı ve iffetliliği özellikle de dişilleştirerek kendinde cisimselleştirir ve bedeni denetime açar. Bu açıdan bakıldığında da "örtünün-tesettürün küresel bir anlamı vardır" (Werbner, 2007).

Cumhuriyet'in kuruluş aşamasında kadınların kılık-kıyafet tartışmalarındaki tarihsel vurgu "iffet"ten "erdem"e kaymış fakat İslâmcılık ve başörtüsü mücadelesinin yükselişiyle yeniden "iffet"e dönülmüştür (İlyasoğlu, 1994: 55). Cumhuriyet'in kamusal alanda "nötr insan" *erdem*ine dahil ederek cinsiyetsizleştirmeye çalıştırdığı dişil ve erkek bedenler, İslâmî-alternatif ka-

musallıkta cinsiyetleri kabul ederek ama bu kez iffetle terbiye edilmeye çalışılmıştır. İslâmî kaynaklar ve dindar kadınlar zinadan kaçınma hususunda iffetin erkekleri de bağladığını belirtseler de, tesettürün toplumsal ve siyasal işlevi cinsel ahlakın dişilleştirilerek kadın bedenine kayıtlanmasına neden olmuştur.

Aktaş'a göre, tesettürün iki gerekçesi vardır: tanınmak / kimlik bildirimi, korunmak / mesafe bildirimi: "Tesettür edeple olduğu ölçüde tevazu ve sadelikle de yakından ilgilidir. Bu nitelikleriyle kadının kamusal alana abartılı bir şekilde kendini işleyerek çıkmaması konusunda bir tavsiye boyutu içerir" (Aktaş, 2006b: 354). Cihan Aktaş tesettürü tanımlarken öne çıkardığı sadelik, edep ve tevazu gibi unsurların *Cumhuriyet kızları*nın da kamusal ahlakını kuran unsurlar olduğunun farkındadır:

> Özellikle Köy Enstitüsü mezunu kadın öğretmenlerle birlikte püriten bir eğitim, topluma, halka ve millete kendini adamak üzere kadınsı özelliklerini basuran ya da örtbas eden öğretmenler yetiştirmiştir. Bir bakıma devletle ilişkilerinde bir baba-kız tavrı içinde görünen dolayısıyla eril devletin ataerkil kültüre dayanan kodlarıyla özel bir tür feminizmi temsil eden bu kadın öğretmenlerin oluşturduğu kamusal alan ilişkilerinde cinselliğin kaybedilmesi veya göz ardı edilmesine bağlı bir tür sosyal aktörel karakter özelliğinin bir yerde 1960'lı yıllarda ortaya çıkan İslâmcı kadınlarla benzeşme gösterdiğinden söz etmek o kadar da yanlış olmasa gerek (Aktaş, 2006b: 334).

Edep, tevazu ve sadelik vurgusu, Cumhuriyet'le tarihsel sürekliliğe işaret eder ve rejim dahilinde sayılanlardan olma arzusunu dile getirir.[53] Öte yandan, söz konusu vurgu ataerkil kodlara da dikkat çeker ve İslâmî içerikle yenilenmiş yeni bir kamusal terbiyenin özellikle kadınlar için daha yerli, otantik ve gerçekçi bir olasılık olduğunu iddia eder: Batıcı giysiler karşısında "asıl ulusal ve yerli olan"ın tesettür olduğu ileri sürülür (White, 2007: 94).

53 Fatma Karabıyık Barbarosoğlu'nun tesettürlü dindar kadınlarla yaptığı sözlü tarih çalışması *Cumhuriyet'in Dindar Kadınları* ismini taşır (2009).

Tesettürün tarihsel bir süreklilik imgesi kazanması, İslâmî yeni bir seçkinciliğin de köklerini atar (White, 2007: 353). Cumhuriyet modernliğinin süreksizliğine karşı kökenini Osmanlı'da bulan politik bir stratejidir bu. Köken arayışı, tesettürün nedenini geleneksel ataerkil kodlarla açıklayan yaklaşımlardan kopuşa neden olur ve seçkin bir Müslüman kadın kimliğinin kurulmasına zemin hazırlar. Bu bahiste, Osmanlı döneminin iyi eğitim almış, ayrıcalıklı kadınlarından olan, Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye'nin tesettür ve ideal Müslüman kadınlık konusundaki düşüncelerine[54] müracaat edilir. Buna göre Fatma Aliye:

> Kadın hakları mevzusunda Batı'daki gelişmelerden haberdar ama Osmanlı toprağı üzerinden bir tavır geliştirmeye çalışır. Yazarken otoritesini kadın oluşundan değil, Müslümanlığından, Osmanlılığından aldığını özellikle vurgular. Kadınlar için iffetli ve haysiyetli bir hayat istemektedir. Haberdar olduğu Avrupa'daki emansipasyon literatürü ile kendi Osmanlı İslâm epistemolojisini bir terkibe kavuşturmaya çalışır. Mesela iffet onun için önemlidir. Kadınların çalışıp kendi hayatlarını kazanması ve eğitim sahibi olması da iffetlerini korumaları için zaruridir. Yani iffet ve eğitimin ikisini birden önemser (Şişman, 2009: 47-48).

İslâmcılıkta Müslüman kadın saf Doğu'yu simgeleyen bir unsur olarak "Batılılaşmış kadın imajı"na karşıt olarak kurulur (Acar, 1995: 87). Bugün dindar kadınların söyleminde Doğu'nun hâlâ etkili olduğu görülse de, Müslüman kadın öznelli-

54 Fatma Aliye'nin tesettür üzerine düşünceleri, tesettürün Osmanlı kadınının sosyal hayatını kolaylaştıracak şekilde anlamlandırılması üzerine kuruludur. Aliye'nin tesettür ve çokeşlilik fikirlerinde Avrupa'nın eleştirilerine karşı bir savunma refleksi bulunur: "[Kadınların] yalnızca saçlarını örtmeleri yeterlidir. Ancak giyilen elbisenin kadının her tarafını muhafaza edecek ve endamını belli etmeyecek bir şekilde olması gerekir. Şimdi görüyorsunuz ya, Türk kadınları Avrupa madamları gibi giyiniyorlar. Bu cemiyette gördüğünüz kadınlar şimdi bir ziyaret kıyafeti giymişler. Fakat bir ziyarete gitmiş olsalar, onlar da aynı sizin bale ve suarelere gittiğiniz gibi giyinirler. Giydikleri o gösterişli elbisenin üzerine ziynetsiz bolca bir şey giyilir, saçlar da başörtüsüyle kapatılarak şeriata uygun bir şekilde tesettür gerçekleşmiş olur. Yaşmak, ferace, çarşaf ve peçe ise sonradan kabul edilen yöresel âdetlerdir (Aliye, 2009 [1892]: 50).

ğinin daha ziyade "alternatif kamusallıklar, hayat tarzları ve alternatif üretim alanları konusundaki potansiyellerine" dikkat çekilir: "Modernliğin ve gelenekselliğin, Doğulu ve Batılı olmanın, eve ya da kamuya ait olmanın arasında değil de, ötesinde başka bir imkâna" sahip olduğu düşünülür (Aktaş, 2006b: xix).

Doğu ve Batı ikiliğinin yarattığı özcülüğü nispeten de olsa aşan dindar kadınların kadın tasavvurlarında, tesettür stratejik bir kendilik kurma aracıdır. İslâmî romanlarda kadınlar örtüsüz düşünülemez, "çünkü örtü, sadece kadın dindarlığını ve iffetini göstermesi açısından önemli değildir; aynı zamanda, ideal İslâm toplumunun temelini teşkil eden toplumsal ahlakın bir göstergesidir" (Çayır, 2008: 79). Tesettür, kadın bedeni ve toplumsal beden arasındaki ahlaki kaideleri ilişkilendiren, itaati ve uyumu öngören biyolojik, toplumsal ve siyasal bir yüke sahiptir. Tesettürle birlikte âdeta yeniden doğan dindar kadın özne, edebiyat sahasında kendine yeni bir ad verir:

> Zehra bir zamanlar Selda ismiyle çağrıldığını hatırlamak istemiyor, tam anlamıyla sahabeler gibi bir hayat sürmek için değişmeye devam ediyordu. Görünürde kolay vazgeçiyordu eski alışkanlıklarından ve bu vazgeçme başarısını, etrafındaki insanlardan da bekliyordu. Kafelere takılma, resim galerilerine uğrama! Kasetlerini kır, resimlerini, fotoğraflarını yak, roman okumayı bırak ve öyle gülmekten vazgeç. Gülüşü hafif, belli belirsiz bir gülüş, öyle sanıyor ama Zehra, o fark etmese de güldüğü zaman yüzünde güller açar gibi olduğunu öne sürüyor (Aktaş, 2007b: 59).

Dindar kadın kimliğinin yaratılması için yeni adlar dini adlar arasından seçilir:

> Otobüsün gelmesini beklerken Evrim, bundan böyle onu sadece Ayşe olarak çağırmasını beklediği söyledi. İsmini değiştirmiş, kendisine anne babasının verdiği "Evrim" yerine Ayşe ismini seçmişti. İsim olarak Sümeyye veya Tuğba isimlerini önermişti Nuh abi ama sanki etrafındaki herkes Sümeyye veya

> Tuğba isimlerini seçer olmuştu son zamanlarda; bu nedenle de düşünüp taşındıktan sonra "Ayşe" isminde karar kılmıştı. Tanıdığı pek çok kız daha tutarlı bir hayat yaşamak için isim değiştirerek Hatice, Fatma, Sümeyye olmayı seçmişti. Evrim sol kökenli bir öğretmen olan annesinin armağanı olan ismini değiştirerek Ayşe olmaya karar verdiğine göre o da pekâlâ Hatice ya da Zehra olabilirdi (Aktaş, 2007b: 9-23).

Tesettür, mekân ve cinsiyetler arasındaki yeni sınırları çizmesi anlamında dişil bedenin modernlikte mevcut olan sınırboyu işlevini bir üst aşamaya, söz gelimi Katırcıoğlu'nun"bayrak" olma vazifesine atıfla yaptığı gibi siyasallaştırarak taşır. Tesettürün İslâmcılıkta siyasal bir bayrak vazifesi görmesi[55] hâlâ yaygın bir sembolizm olsa da, dindar kadınlar bu sembolden bilinçli bir mesafeyle uzak durararak, öz-bilinçlilik anlamında iffetli, namuslu ve yerli olmayı temsil etmeye çalışmaktadırlar. Türkiyeli dindar kadınlarda tesettür, bireysellikle toplumsallığın bağını ahlak alanında kurarak siyasalı, toplumsalı, ahlakı, kamusal ile özeli birbiri içine geçiren etkin bir korporatist araç olarak iş görür. İlyasaoğlu'nun eğitimli ve çalışan başörtülü kadınlarla 1990 yazında yaptığı görüşmeler bu durumu açık eder: Tesettür kamusal alanla özel alan arasındaki geçişliliğin/geçişsizliğin yeniden tanımlanmasının tezahürüdür (1994: 18).

Estetik olarak tesettür

Dindar kadınlar açısından, tesettür İslâmî kadın öznelliğinin kurucu temeli olarak vazgeçilmezdir. Tesettür daha çok olumlu ve yaratıcı yeni bir beden terbiyesi ve estetiğinin sembolü olarak tartışılır:

---

55 Tesettürün ve çarşafın siyasal bir sembol haline gelmesi ve 'bayrak'laşması İslâm devrimiyle mümkün oldu ve Türkiye'deki İslâmcı yayınlar doğal olarak bu devrimin etkisinde kaldılar. Aktaş 1978'de yayımlanan haftalık *Şura* dergisinin kadın okuyucular için 2 sayfalık *Rayet* (sancak) eki çıkardığını belirtiyor. "*Rayet* Bedir Savaşı'nda İslâm ordusunun önünde dalgalanan siyah renkli tevhit sancağının adıdır ve Resulullah Hz. Aişe'nin (r.a) siyah ehramını bir mızrağın ucuna geçirerek İslâm ordusuna sancak yapmıştır"(Aktaş, 2006b: 48).

> Başımıza gelenlerde, yani öğrenciler arasında inanışın rengine göre ayrım yapılmaya başlanmasında Jön Türkler'in bir dahli var mı? Onların getirdiği 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 bugündür seçme şansımız olmadı hiç diye düşünüyordu Nermin. Sanki uzak diyarlardan getirilen ve kime ait olduğu bilinmeyen bir kadın resmi elden ele dolaştırılıyordu. 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 benin gevşeyip yayılarak bir bebeği beslemek isteyeceğine dair bir emare yoktu. Dimdik oturan, kameraya gururla bakan bir kadının istiyorum, diyen, diyebilen sakınımsız bakışları. Özendirici ve korkutucuydu doğrusu (Ramazanoğlu, 2008a: 76).

Modern kamusal alanda tesettür, Şerif Mardin'e atıf yapılarak "estetik zevkin incinmesi" olarak tarif edilir (Barbarosoğlu, 2006: 93). Modern estetizmin bedene ilişkin farklı bir toplumsal, ahlaki ve dinî (seküler) bir kabulü olduğu düşünülür. Tesettüre ilişkin öğeler Müslüman ideal kadınlığın kuruluşunda özellikle yaşama ve doğaya göndermede bulunan estetik bir algı sunar. Tesettür estetiği, dişiliğin beden-ruh ayrımını İslâmî güzellik ilkelerine göre bütünleştirip yapılandıran bir formdur. Tesettür söylemi iç/dış bedenin bütünlüğünü sağlayan tutarlı bir dindar kimlik yaratabilme vaadini taşır; tesettür estetiği de bu tevhidî iddiayı taşımak zorundadır. Örneğin "*Paket edilmişe benzeyen benlik*, iyi bir terzinin dikimiyle daha da sağlama alınmış olurdu" (Aktaş, 2011: 130). Tesettürün bütünleyici vurgusu; tutarlı dağılmamış ve bütüncül bir kadın öznesi yaratma iddiasıyla aslolarak dindar yazında da zaman zaman eleştirilen muhafazakâr bir iddia taşımaktadır:

> Tayyör muhafazakâr aydınların yine bir şablondan hareketle oluşan eleştirisine hedef olduğunda, bu kez karşı safa atarım

kendimi, elimde olmadan. Muhafazakâr aydınlanmacı bir yazarın "parçalı kadın giyimleri Tevhid'e aykırı" dediğini okuduğumda anlam vermekte zorlanmıştım. Her zaman kadın varlığına dönük parçalayıcı bakışı eleştiriyorum. Ancak parçalı giyimin, ne bileyim mesela tunik altına bir şalvarın ya da üç eteğin Tevhid akidesine aykırı olduğuna nasıl inanacağız (Aktaş, 2011: 130).

Hidayet romanlarında orta-üst sınıftan genç kadınların Müslüman erkekler tarafından İslâm dinine davete icabet ettikleri an, sembolik olarak tesettüre bürünme ânıdır (Çayır, 2008). İslâmî tesettür propagandası alternatif bir güzellik ve dişilik stratejisi geliştirmiştir. Örneğin babası çiftlik sahibi bir doktor olan Dilara'nın tesettürü, "robadan büzgülü, gayet şık ve bol, uzun bir elbise"dir. Dilara "üstüne uyan bir eşarp" takar ve "yeşil gözlerinin tonuna uyan örtü" onu daha da güzelleştirir (Katırcı, 1988: 103). Tesettür dindar kadının güzelliğini artırmakta ve bu güzellik etrafa manevi bir ışık saçmaktadır. Tesettüre girdikten sonra kadınların bedenlerinde manevi duygularının yansıması olan bir ışık görülür:

> Bol ince pililerle süslü mavi elbisesi topuklarındaydı. Şıklığı fularla tam uyum sağlıyordu. Güzel yüzünü çevreleyen mavi örtü, gözlerinin rengine uymuştu. Sabah abdest almıştı. Hiç makyaj yapmamıştı. Ama yüzüne herkeste olmayan bir nur inmişti (Katırcı, 1988: 549).

Henüz bir tesettür modasının olmadığı hidayet romanları dönemi, Müslüman giyimin ve beden estetiğinin oluşturulduğu dönemdir. Piyasada hem estetik hem de tesettüre uygun giysi bulamayan dindar kadınlar, kendi giysilerini dikmiş; tesettürün şartları konusunda kendi modalarını oluşturmuşlardır. *Huzur Sokağı*'nın hem kendisine hem de kızına satın almak için uygun tesettür giysilerini bulamayan Feyza'sı, çareyi kendi giysilerini kendi dikmekte bulur. Feyza kızını kendi başına büyütmek için dindar bir kadının yapması gereken yegâne mesleklerden birini (terzilik) tercih etmiştir. Dışarıda bir

işte çalışmak yerine çok daha az para kazanabileceği bir işi evde parça başı yapıyordur. Feyza yaptığı işleri kapıya kadar gelip alan, ona patron adına ücretini ödeyen bir kalfa sayesinde kapitalizmin *ahlaki kirliliğiyle* hiçbir surette tanışmaz. Hidayet romanlarının kadın karakterleri evlerini terk etmek istemeyen karakterlerdir. Ne var ki, 1970'lerde yaşayan dindar kadınlarla yapılan görüşmelerde, tesettürlü dindar kadınların kız okullarında aldıkları dikiş-nakış eğitimine karşılık okullarda, enstitülerde hoca olmak istekleri görülür. Dindar kadınlar ya ailelerinin erkekleri çalışmalarını istemediği ya da tesettürlerinden ötürü dışarıda iş bulamadıkları için zorunlu olarak "evde kalmak" durumunda kalmışlardır (Barbarosoğlu, 2009b). Tesettür meselesinde terzilik deneyimleri, orta sınıf dindar kadınlığın kendi bedenlerinin inşasında estetik ve sembolik bir değere sahiptir:

> Zeynep ablamın zarafetine duyduğum hayranlıkla, onun gibi düğmesiz, bol, geniş kollu ve toprak rengi bir abiye giydiğim bir dönem oldu. Kendimi kalabalıklar arasında görünmez kılmaya çalıştığım bir dönemdi. O abiyeyi giyişimde Zehra'nın nefsimle mücadele konusunda yetersiz olduğumu ima eden konuşmalarının da etkisi olduğunu söyleyebilirim. İçinde rahat ettiğim bir giysiydi, yine de tam olarak bana ait değildi, ödünç alınmış gibi giyiyordum. Giysi konusunda sanki bir daire çizdim ve başlangıç noktasına geri döndüm. Eskiden olduğu gibi kendim tasarlıyorum giysilerimi. Tuniğimdeki çengelli ve toplu iğnelerle metalcilere benzetti beni Çetin, Lale'ye göre Hint fakiri olma yönünde ilerliyorum. Benim açımdan çengelli iğneler bu dünyaya fazla bağlı olmamaya çalışmanın sembolleri. Çengelli iğneli giysim, eşyalara ve mekânlara tutkuyla bağlanmadan, sadece ilintili kalarak yaşama isteğimi yansıtıyor (Aktaş, 2007b: 378).

Dikiş nakış ve ev düzeni cumhuriyette çocuk olan bu kadınların aldıkları başat eğitimin çerçevresini çiziyordu ve bu işler kendilerini gerçekleştirmek ve aile bütçesine katkı amaçlı para kazanabilmek için ellerindeki neredeyse tek seçenekti. Din-

dar kadınların vakıf yollarıyla bir araya gelmesinde, eğitimlerine rağmen düzenli kamusal işlerden uzak tutulmalarının etkisi bulunur. Din ve *Kur'an* becerilerinden dolayı çoğu hocalık yapmakta, bir yandan dernek-vakıflarının çıkardıkları ilk kadın dergilerinde Müslüman kadının giysisini ve evini böylelikle nasıl yaratacağının koşullarını yavaş yavaş oluşturmaktadırlar. 1970'lerde çıkan *Şadırvan* dergisi, Şule Yüksel Şenler'in "Nasıl kapanmalı" konulu eskizlerine ve giyim kalıplarına yer veriyordu. Tesettür estetiğinin yaratılmasıyla İslâmî beden terbiyesinin yaratılması eşzamanlıdır. Müslüman kadın öznelliği, ötekini ahlaki anlamda bozulmuş olarak öne çıkaran bir "açık" kadın kategorisi üzerinden işliyor, bu da tesettür söyleminin güçlenmesine yol açıyordu. *Huzur Sokağı* romanında mini etek, abartılmış bir hafifmeşreplik, ahlaki bozulmuşluk ve dişil bir güçsüzlüğün göstergesi olarak anlatılır. 1960'larda Batı toplumlarında iyice yayılmış olan mini etek modası, 1965 Türkiyesi'nde toplumun bazı kesimlerinde de etkili olmaya başlamış; öyle ki, "1968 yılında mini etek 'sağcı' tabir edilen gruplarda da aleyhtarlığı yapılan bir olay" haline gelmiştir (Aktaş, 2006a: 303).

Hidayet romanları Müslüman'ın "öteki" ile imtihanıdır (Akçay, 2006: 39). Orta-üst sınıflardan olan, eğitimli, sarışın ve "açık saçık" giyinen genç güzel kadınlar hidayet romanlarının öteki'sidir. Nazife Şişman 1990'lara gelindiğinde dindar kadın yazınında ötekilik kategorisinin Müslüman erkeklere yöneldiğini belirtir (Şişman, 2005). Ötekiliğe ilişkin bu eksen kaymasında 1980'lerden sonra İslâmcı kadınların kamusal alana çıkmalarının etkili olduğu söylenebilir. Müslüman ahlak, ötekileştirme ve dışlama yerine, İslâmcı-muhafazakârlığın hegemonik dilini güçlendirmenin yollarını aramış, gündelik politikaları dönüştürme stratejileri yaratmaya koyulmuştur.

Her ne kadar 1990'lardan sonra ötekileştirme pratikleri söylemsel olarak dindar kadın yazınında zayıflasa da, hidayet romanlarının örtü kullanmayan *açık kadınların* tacize, cinsel sömürüye ve her türlü tehlikeye karşı da *açık* olduğunu belirten anlam evreni varlığını sürdürmüştür. Bu anlam evreni hidayet

romanları sonrasının dindar kadın yazarlarında da mevcuttur. Örtü, 1990'lardan sonra özellikle kadını aile ilişkilerinin dışına çıkararak –aile erkeklerinin dışında– eril saldırganlığa açık hale getiren modernleşme ve kentleşmeye karşı *kapanma*nın esaslı bir yolu olarak anlam kazanmıştır. Ayrıca başörtülü kadın, cinsel saflığın ve namusun ifadesidir[56] (Secor, 2002: 18). Örtü dürüstlük, ahlak gibi pozitif özelliklerle açıklanır; tacizlere karşı bir korunaktır aynı zamanda (Secor, 2002: 17).

Bugün dindar kadınlar tüketim kültürüyle barışma ve her şeyin İslâmî versiyonunu üretmeye çalışmanın tahrip edici bir niteliği bulunduğunu dillendiriyor, tesettür modasını ve başörtüsü reklamlarını eleştiriyorlar. 1970'li yılların en önemli tartışma meselelerinden olan "Müslüman kadının görünürlüğü," 1990'ların başından itibaren "en şık şekliyle görünme"ye doğru yer değiştirmiştir (Barbarosoğlu, 2006a: 96). Akçay, hidayet romanlarında "yüzü olmayan başörtülü" kadınlar olarak kapaklaştırılan tesettürlü kadınların Müslüman erkeklerdeki "huri" algısının cisimleşmiş hali olduğunu öne sürer. Ona göre 2000'lerin iyice dişilleşmiş tesettürlü kadınlarının ortaya çıkmasıyla huri imajının tesadüfi olmayan bir ilişkisi vardır (2006). Tesettürün gerektirdiği beden terbiyesi, mestureliğin başlıca şartı olduğu için de moda eleştirilir. Tesettürün "moda"laşmasında beden terbiyesi eksiktir ve bu dindar kadınlar tarafından eleştirilir. Sadece beden değil, dil de tesettüre uygun olmalıdır:

> Teşekkürler şoför, süpersin! Otobüsteki herkes kadının teşekkür etme biçimini yadırgadı. Tesettürlü kadınlar ve genç kızlar tesettürün toplumsal mesafe boyutunu içselleştirmedikleri için kıyafetin ifade ettiği bedene yabancılaşan jest ve mimikler yaptıklarını, argo kelimelerle doldurulmuş konuşmaların kendilerini karikatürize bir kimliğe düşürdüğünü fark etmiyorlar (Barbarosoğlu, 2006: 125-69).

---

56 Secor'un söyleşi yaptığı örtülü kadınlardan biri şöyle diyor: "Eğer örtülü olursanız rahatsız edilmezsiniz. Kadın vücudu çok güzel. Erkekleri cezbediyor. Eğer vücudunu göstermezsen beladan uzak durursun" (2002).

Türkiyeli dindar kadınlar kapitalizmin küreselleşme sürecini evlilik içi çatırdamalar, ebeveyn, gençlik, yaşlılık, hastalık sorunları, yoksullaşma ve sadakatsizlik biçiminde deneyimleyen toplumun kültürel parçalanması ve anomi olarak değerlendirirler. Fakat bu parçalanmaya yol açan küreselleşme sürecini pek eleştirmezler. Sorunlara yönelik çözümler de genellikle aile çerçevesinde kalınarak bulunmaya çalışılır, yeni bir kültürel-ahlaki oluşuma işaret edilerek toplumsal olmaktan ziyade mikro çözümlere odaklanılır. Her ne kadar mikro çözümlere odaklansalar da, özellikle yeni İslâmî orta sınıf, parçalanma olarak değerlendirdikleri toplumsal ve ekonomik süreçler karşısında Doğu'yu ve Batı'yı, geleneği ve moderni aşan çözümler ürettikleri iddiasıdırlar. Tesettür bu esaslı çözümün bir simgesi olarak yine öne çıkar:

> Başörtülü öğrenciler modernliğin ve gelenekselliğin, Doğulu ve Batılı olmanın, eve ya da kamuya ait olmanın arasında değil de, ötesinde başka bir imkâna işaret ediyorlardı. Yenilikçi, devrimci, protest, aydın ve barışçılardı. Özsel olarak ataerkil, aynı zamanda tüketici bir kültür karşısında sorgulamacı konumda bulunuyorlardı (Aktaş, 2006b: 250).

Parçalanmışlığı deneyimleyenler daha çok orta sınıf dindar kadınlar olduğu için, tesettür orta sınıf dindar kadınlar nezdinde çelişkili deneyimler yaşayan Müslüman kimliğin sigortasıdır. Çelişkili birliği çelişkisiz birlik olarak örgütleme iddiasında bulunan orta sınıf tesettür savunusu, aynı zamanda hem İslâmî seçkinliği, hem Müslüman kadın özneliğini yaratma, hem de modernliğin yarattığı çelişkilere karşı ayrıcalıklı bir çözüm oluşturma iddiasındadır. Fakat orta sınıf dindarlığın tesettür söyleminde *ayrımcı* izler vardır. Tesettür "modernleşmeye yeni bir yorum getirme," "kendi modernleşmesini kendi yapma" gibi bir işleve sahiptir. Tesettür bu açıdan *rasyonelleşmiş bir inancın* tezahürüdür. Rasyonelleşmiş inanca sahip eğitimli, orta sınıf, yeni dindar kadınlar geleneksel yaşayışa sahip dindar kadınlara baktıklarında şöyle düşünürler:

Kur'an okurken ağlarlar hep. Türkan Şoray kirpiğiyle, Zeki Müren gözüyle silerler hep gözlerinin yaşını. Uyuklarken bile ağlayacak kadar kalp gözleri açık ya da ağlarken uyuklayacak kadar aptaldırlar. Ama o aptal kadınlar nasıl olur da Allah'ın o en yumuşak, en güleç, en merhametli sıcaklarına karışırlar? (Aktaş, 1997: 134-5).

Yeni dindar kadın kendisini hem alt sınıf geleneksel Müslümanlardan hem de orta sınıf seküler seçkinlerden ayırır. Nitekim "Başörtüsünü mütevazı olduğu ölçüde seçkin bir kişiliğin göstergesi olduğu kabülüyle benimsenmiş bir yazarım," diyen Cihan Aktaş seçkinciliği bir kavram olarak reddetmez (2011: 21). Orta sınıf dindar kadınlar "aklı ön plana çıkararak İslâmcı kadını geleneksel Müslüman kadından, dine referans vererek de Kemalist ve solcu feministlerden" ayırır (Şahin, 2001: 149):

> Sokaklarda yürümeye hak kazanmak için kadın olarak, adımlarını doğru atmayı öğrenmek gerekirdi ve Zehra, bileklerine kadar inen koyu renk abiyesinin üzerine örttüğü büyük siyah başörtüsü, cımbız dokunmamış yüzünün yardımıyla bunu başardığını düşünüyordu. Caddelerde ve sokaklarda ya da namahrem erkeklerle konuşurken bir tür özgürlük kazandırıyordu ona, cımbız değmemiş yüzüyle gösterişsiz giysileri. Daha az kadına benzeyecek şekilde davranarak, sokaklarda dolaşma hakkını kazanmış oluyordu. Meslek sahibi olmak için çabalayan genç kızlara bir tür küçümsemeyle baksa da kendisi de ne yemek pişirmeyi severdi ne dantel örmeyi. *Alışılmış ev kadınlarını hor görüyor*, başka bir tür ev kadını hayatı nasıl mümkün olabilirdi, bunu anlamaya çalışıyordu. Fakat hayır, son tahlilde kamusal mekânlardaydı aklı fikri ama kimse yanlış anlamasın, başarı mitine tapınan bir kadın olmak da istemiyordu (...) (Aktaş, 2007b: 112).

Dindar yazında rasyonelleştirilmiş inancın sembolü olarak tesettür söylemi yıkıcı ve ötekileştirici değil; yenileyici, bütünleyici ve İslâmcılığı hegemonik hale getiren bir şekilde çalı-

şır. Orta sınıf, eğitimli kadınlar "örtünme"yi bilinçli bir dinsel bilinçlenme sürecinin sonunda "seçtikleri" bir durum olarak kodlarlar. "Seçim" vurgusu tesettür söylemini, tesettürün fıtrati özelliğini işaret eden geleneksel kaynakların rasyonelleştirilmiş bir formu olarak kurar. Bu bütüncül ve yenileyici tarz tıpkı "rasyonel inanç" gibi itaat ve devrimciliği, geleneksel ve moderni birarada tutan bir kadın kimliğini çelişkisizlik içinde örgütleme vaadiyle geleneksele karşı hayat bulur:

> "Bu yeni dindarlar," dedi pamuk yüzlü nine, bana ters gelen davranışlar içindeler. Kızımın gelini mesela, yemeğin ardından sofrayı kendi halinde bırakarak namaza duruyor, itiraz da kabul etmiyor bu konuda: Sofra yerinde bekleyebilir ama namaz beklemezmiş. Biz gençliğimizde gelin olarak görevlerimizi eksiksiz olarak yerine getirirdik, yemeğin ardından sofrayı toplardık (Aktaş, 2007b).

Rasyonelleştirilmiş inancın yaratılmasında alınan seküler yüksek öğrenimlerin de yabana atılmayacak bir etkisi vardır. Cumhuriyet'in ilk nesil dindar kadınları babalarına rağmen[57] annelerinin desteğiyle[58] öğreniminin bir kısmına en azından kız okullarında devam etmiş;[59] öğretmen, doktor olmak isteyen genç kızlardır. Cumhuriyet'in "dindar kadınları" ve "ses-

57 Münire Yarar Arnavutköy Kız Koleji'ne gider. Ama sonrasında babası "kızının bacaklarının yanında bir erkek bacağı düşünemeyeceği" gerekçesiyle kızının üniversiteye gitmesine izin vermez (Barbarosoğlu, 2009b: 96).

58 "Hayatı baştan biçmeyi öğreten dikiş öğretmeni Fatma Çalıkavak'ın annesi Zehra Hanım eski zaman kadınlarının huzuru itaatte bulan iklimine sahiptir. Her gün süt aldığı sütçüye bile elini göstermeden namahremin gözünden uzak bir hayat yaşar. Uyum içinde geçmekte olan evlilik, kızları Fatma ilkokul çağına geldiğinde ilk çatışmayı yaşar. Baba Hayrettin Efendi'nin bütün karşı çıkışlarına rağmen anne Zehra Hanım kızının okumasını istemektedir. Fatih'ten Topkapı'ya giden bir tramvaydaki yazıyı bile okuyamayan kız istememektedir" (Barbarosoğlu, 2009b: 128). Itaatkâr Zehra Hanım ilkokula kızının kaydını gizlice yaptırır. Baba kaydın yapılışından habersiz görünerek kararına karşı çıkıldığı için yüz-göz olmamaya itina gösterir (Barbarosoğlu, 2009b 128).

59 Fatma Çalıkavak'ın annesi onu babasının karşı çıkışlarına rağmen Selçuk Kız Enstitüsü'ne "Vebali benim üzerime olsun," diyerek kayıt yaptırır. Fatma ileride kısmetlerini geri çevirir. Kaba bir insanla karşılaşmaktan korkmaktadır. Kırılacağı bir evliliğe adım atmaktansa hiç evlenmemeyi tercih eder" (Barbarosoğlu, 2009b: 136).

siz kızları"[60] babalarının sözünün dışına çıkamayan, bütün eğitim hayatı evin erkekleri tarafından yönlendirilmiş Cumhuriyet'in ilk nesil kadınlarıdır. 1970'lerin ve sonrasının yüksek öğrenim gören orta sınıf dindar kadınları ise Batılı felsefi kaynakları okuyan, bu kaynakları İslâmî bir hayat tarzı adına etkili bir şekilde kullanan, yeni İslâmî entelektüeller[61] olarak bir kopuş noktasında bulunur. 1970'lerden önceki dindar kadın deneyimlerden farklı olarak kendilerine özgü İslâmî kimlik arayışlarında ebeveynlerini mekân ve bilinç olarak geride bırakmış, "ailesiz", "yersiz-yurtsuz" yeni bir kadın kuşağı söz konusudur.

Dindar yazında İslâmî orta sınıf seçkinciliğin oluşmasında eğitimli ve tesettürlü olmak, "bilinçli" Müslüman olmakla özdeştir, tesettür gerçek anlamına kavuşmuştur. "Türban çağdaş bir kıyafettir. Anadolu'yla, geleneksellikle ve eski zamanla ilişkilenirilen başörtüsünden farklı olarak, kentlerde genç kadınlar tarafından icat edilir ve giyilir" (Aktaş, 2006b: 222):

> Cehaletin simgesi olarak gösterilen tesettürün okumuş-yazmış, kültürlü, düşünmeyi önemseyen ve düşüncelerini ifade edebilen, dünya görüşünü savunabilen ve bu dünya görüşünün kişiliğini ezdiğini kabul etmeyen kadınlar tarafından benimsenmesiyle, tesettürle mücadele geleneğinin söylemleri yapıbozuma uğramıştır diyebiliriz (Aktaş, 2006b: 13).

Tesettürün uygun kullanmamasının başlıca aktörleri de "varoşlardan gelen" dindar kadınlardır ki, bu kadınlar İslâm'ın yozlaşmasına neden olur: "Podyumlarda yer alan şov maksatlı 'örtünme' biçimleri, özellikle varoşlardan gelen ve dinî bir tavrın göstergesi olarak örtünmekten ziyade aile baskısıyla örtünen genç kızlar arasında yaygınlık kazanmıştır" (Barbarosoğlu, 2006a: 105). Tesettür bir yandan sınıf ayrımlarını aşan ümmet kurucu bir bütünlük aracı olarak meşrulaştırılırken, diğer yan-

60 Elif Akşit'in Cumhuriyet'in kız ensitütülerinde eğitim gören ilk nesil kız öğrencilerle ilgili çalışması olan *Kızların Sessizliği* adlı çalışmasına gönderme yapar. Bkz. Akşit, 2005.

61 Bir yazı çevresi olarak kendini bağımsızlaştıran bu yeni İslâmî dalga için bkz. Eickelman ve Anderson, 1997; Kara, 2008.

dan kullanılma biçimi orta sınıf eğitimli dindar kadınları, bazen annelerini de içeren geleneksel alt sınıflardan ayırt etmek için işlevsel bir aparat olarak öne çıkar:

> Genç kızların bazen ailelerine rağmen, bazen de ailelerinden aldıkları eğitim sayesinde *doğal bir sürecin sonucu olarak kendiliğinden ve ontolojik bir duruşu sağlamlaştırmak üzere* başlarını örtmeleri. Bu şekilde başını örtme biliyorsunuz daha çok eğitimli kesime, üniversitede okuyan genç kızlara ya da üniversite mezunu kadınlara mahsus (Şişman, 2004: 58).

Dindar kadınlar, lüks ve yozlaşmış tüketimin eleştirisi için üst sınıflardan çok alt sınıfları hedef almaya meyillidirler. Fakat 2010'lardan sonra –iktidar olmuş İslâmcı seçkincilik nedeniyle– hikâyelerde eğitimli orta sınıf dindar kadınların üst sınıflarlardan da kendilerini ayırt etmeye başladıkları görülür. Muhafazakâr belediye başkanının örtülü eşi, epey masraf ederek katıldığı yemekli bir davette başörtülü bir yazar kadının daha fazla ilgi görmesine sinirlenir:

> Ah ben nasıl öyle herhangi bir şey giyebilirim. Koskoca Avni Bey'in eşi olarak. Bu cümle derhal etkisini gösteriyor. Bir başörtüsü için 250 euro koskoca bir para olmaktan çıkıyor. Küçük, şöyle cüzi bir şey. Ah evet bir mendil gibi nihayet. Koskoca Avni Bey koskoca. Ama o pejmürdeler her yerde. Eskiden bir iki tane olurdu yazar-çizer dediğin. İki kelimeyi yan yana getirenler yazar oldu. Başörtülü yazar. Canım verin bana da bir köşe, bakın bakalım neler döktürüyorum. Bu kadar mesai. Bu kadar çalışma. Bunca itina. Eee.. yani!! Nasılsınız Müberra Hanım. Müberra Hanım kim ya! KİM! Ninem günümden kalmış başörtüsü ile. Dikişi açılmış ayakkabıları ile. Müberra Hanım kim ya. Yazarmış. Ne yazmış. Yazmış da Nobel mi almış (Barbarosoğlu, 2013: 9-16).

Bunla birlikte İslâmcılık tedrisatından geçen dindar kadınlar, eğitimi salt sınıf atlama gibi pragmatist manada değerlendirmezler. Üniversitelerde, ailelerinin kısmen dışında kalarak, kendi bireyselliklerini oluşturma çabası içinde olan din-

dar kadınlar, başörtülerinden ötürü üniversitelere alınmadıklarında üniversiteyi seçmezler. Kaldı ki, İslâmcı düşünce eğitime salt teknik bilgiden öte terbiyevi bir dönüştürücü olarak bakar.[62] Üniversiteler İslâmcı hareket için hep bir eleştiri konusudur. Üniversitelerde öğrencileri başörtülerini çıkarmak için ikna etmek üzere kurulan "ikna odası"nda Nermin'in iç sesi şöyle söyler:

> Tut ki başımı açtım. Tut ki beni böyle çembere alan, biri konuşan, biri hep dinleyen bu iki kişi altı yıl bana bir şey öğretti. Ne öğretti şimdi. Ben kendimi kapatmıyorum size. Ama kuşkuluyum beni bir eşikten aşırıp aşıramayacağınızdan. Yaşamın gizinden bir bildikleri var mı sızdırıcak. Ben kanatlanacak mıyım? Ben içime ihanet edince, içim boşalınca, hatta hayatiyetten yoksun kalınca içimin suyunu bana geri getirebilecekler mi? Teklif ettiğiniz şey bulanık gibi (Ramazanoğlu, 2008a: 31).

İyi bir eğitim alıp kariyerist olmayı reddeden ve en azından evden çalışmayı Müslümanca bir hayat için tercih eden dindar orta sınıf kadınlar ev içi mutsuzluklar yaşarlar. Ama bu "bilinçli bir seçim"in kaçınılmaz bir sonucudur. Orta sınıf dindar kadın yazınında tesettür de, ilahi bir adım anlamında, "bilinçli bir seçim" olarak tezahür eder. Ne var ki, bu "bilinçli seçim," orta sınıfa has bir tarza yaslanır; bedenler üzerinde özerkliği ima eden mülkiyetçi yan anlamlara sahiptir. Kocaların, babaların ve cemaatlerin dahil edilmediği bir "bilinç" yükseltme olarak tesettür "seçim"inin dindar oto-anlatılarda ve edebiyatta öne çıkması, halihazırdaki patriarkal ilişkilerin varlığının reddi, bedenin özel mülk algısını kuvvetlendiren orta sınıfa özgü sınıfsal bir refleks barındırır:

---

62 Dindar Atiye Hanım öğrencilerine sadece Türkçe dersi öğretmez: "Sofra kurma adabından börek, kek yapmaya ve bir genç kızın bakımlı olması için riayet etmesi gereken temizlik kurallarına kadar pek çok konuda öğrencilerini yetiştirmeye çalışır. Mutlu evlilikler yapmaları için de öğrencilerine İslâmiyet'te hâkimiyetin erkekte olduğu prensibini benimsetmeye dikkat eder (Barbarosoğlu, 2009b: 76).

> Başörtüsü aynı zamanda baba ve devlet tarafından temsil edilen pederşahi ve erkek-egemen kurgulara yönelik bir sorgulama olarak da görülebilir. Bedenin görünürlüğü bağlamında Allah rızasına yapılan gönderme, kutsallık halesi dolayımıyla kendi bedeni üzerinde herhangi bir 'fani' otoritenin iddialarını kabullenememenin ifadesi olmaktadır (Aktaş, 2006b: xvi).

Tesettürün kendi bedenine hâkimiyet olarak aşırılaştırılan anlamı, orta sınıf kadınlığın "özgürlük" algısını güçlendirir. Fakat inançla kurulsa dahi ev hayatı, doğal olarak kadının bedensel ve zihinsel emeğine sürekli el koyan bir mekanizma yaratır. Bu hususta orta sınıf ev kadınlığının yapısal krizlerine karşı Müslüman hayat tarzının bir çözüm olarak sunulması ise neopatriarkal çelişkilere gebe kalındığını gösterir:

> Okulu kazanmak için çabalarken neden ev işlerine yardım etmediği sorundu, okula kaydını yapıp başını açsaydı neden davaya ihanet ettiğini açıklayamazdı, kapıdan sonsuza dek döndüğü için bu aptallığı yapmaya hakkının olmadığı söylenmişti yıllarca. Sonra ev işlerine verdi kendisini ve insanlar yaptığı kekleri yedikten sonra hiçbir sözünü dinlemeye değer bulmadılar, evlenince kocası ona esas kadın gibi davranmadı, esaslı kadınlar başka yerde ve başı örtülü olmayanlardı (Ramazanoğlu, 2008a: 124).

Özneliğin yaratılmasında performans olarak tesettür

Judith Butler'in Foucault'dan mülhem edimsellik (performans) teorisi, hem boyun eğen hem de direnen bir özneliğin[63] oluşumunu merkez alır. Butler'e göre beden, edimselliğin tekrarı yoluyla disipline edilir ve öznelik de bu süreçte yaratılır. Öznenin bozucu bedensel performansı, iktidarın işleyişini kesintiye uğratma kuvvetine sahiptir. Butler'e göre, "disiplinci ay-

63 Foucault Fransızcadaki öznenin karşılığı olan "sujet" kelimesinin hem özneleşme, hem de tebaa, yani tabi olan, boyun eğmiş anlamına gelen çifte kullanıma sahip olduğunu işaret ederek öznelliğin çifte anlamını ortaya koyar (2006b: 63).

gıt özneleri üretir ama bu üretim sonucunda aygıtın kendini tahrip etme koşulları" oluşur (Butler, 2005: 97).

> Özne iktidar tarafından kuruluyorsa, bu iktidar özne kurulduğu anda sona ermez; çünkü özne hiçbir zaman tam olarak kurulmaz, tekrar tekrar tabi kılınıp üretilir. Bu özne bir temel ya da ürün değil, başka iktidar mekanizmaları tarafından yolundan saptırılıp durdurulan, ama yine de iktidarın yeniden işlenme olanağının ta kendisi olan bir yeniden anlamlandırma sürecinin daimi olanağıdır (Butler, 2008b: 58).

Performans teorisinde özne özerk değildir, iktidar tarafından kurulur. Öznenin iktidardan önce sabit ve kendiliğinden var olduğu fikrine dayanan liberal birey yaklaşımı yerine iktidar tarafından kurulmasının kabulü de onu yine sabit ve tahmin edilir kılmayacaktır. "Öznenin yalnızca kendisini özne olarak yineleme ya da yeniden eklemleme yoluyla özne kıldığını ve öznenin tutarlılık için tekrarlamaya bağımlı oluşunun öznenin tutarsızlığı ve tamamlanmamış karakteri olabileceği" eklenmelidir (Butler, 2005: 96). Bu performatif teori, kimlikler[64] gibi cinsiyetin de "görünme biçimine, -mış gibi görünmeye indirgenmekte" olduğu bir öznelleşme süreci olduğunu ifade eder (Butler, 2008a: 107). Performatif teori öznenin boyun eğen olduğu kadar direnişe de yatkın olduğunu işler. Kimlik asla sabitlenemez.

Maskesiz bir yerlilik ve otantiklik iddiasında olan, özcü bir kimlik kurulumunu hedefleyen muhafazakâr İslâmcı kadınlar, öykülerinde kimlik kurulumunda başta tesettür olmak üzere beden performansına dayalı kendilik oluşumları yaratırlar. Ayrıca tesettürü performans teorisine göre analiz eden çalışmalar da mevcuttur (Bkz. Mahmood, 1998; Anwar, 2006). Bu çalışmaların ortak özelliği İslâmcı kadının tıpkı diğer "kimlik" sabitlemelerinde kabul edildiği gibi oluşumunu çoktan tamamla-

64 "Foucault'ya göre, devletin disiplinci aygıtı bireylerin bütünselleştirici üretimi yoluyla işlediği için kimlik politikası dediğimiz şey devlet tarafında üretilir. Devlet yalnızca davacı statülerini oluşturan özgüllükleri yoluyla bütünselleştirilen öznelere tanınma ve haklar verebilir" (Butler, 2005: 97).

mış, bozulma ihtimali olmayan, dolayısıyla "edinildikten" sonra asla bozulmayan bir kimliğe sahip olduğu iddiasını çürütmektir. Müslüman dişillik söylemi, tesettür gibi bedensel performanslarda olduğu üzere, "maskesiz" bir varlık, bir "kimlik" sunabilme iddiasında olduğu içindir ki Butler'e kapılarını açmıştır. Tesettür zorunlu pratikleri dolayımıyla iç/dış beden birlikteliğini total ve çelişkisiz bir şekilde örgütleme iddiasına sahip olması açısından maskesizliği hedefler ve iddiasını gerçekleştirme kapasitesi açısından bakıldığında da gerçek bir bedensel performanstır. Maskesizlik tesettürün *öz* giyim olduğunu ileri sürer. Tesettürün Türkiye kamusalındaki hukuki ve siyasi "görünürlüğü," Müslüman kadınlığın performans kapasitesini ayrıca artırmıştır denebilir. Dindar yazın böylelikle örtünmeyi söylemsel olarak doğrudan beden yüzeyinin bir parçası haline getirmiş ve bedensel bir performans olarak anlamlandırabilmiştir. Ne var ki, Türkiyeli dindar kadın yazınında ileri sürülen "özerk-rasyonelleştirilmiş dindar kimlik"ler iddiasının tersine, tesettür söylemi Butler'in performans teorisine uygun düşen bir şekilde taklit edici ve bozucu olabilecek bir tekrarlayıcı edimler sonucunda sapmalara açık, çeşitlenmiş ve dağılmaya uygun bir öznenin inşa edildiğini ifşa eder.

Dindar yazında tesettürün kadın bedeninin maddileşmesini sağlayan bir performans olarak kullanılması, tesettürün "insan" olmaya içkin *doğal* bir eğilim olarak sunulmasıyla mümkün olmaktadır. İslâmcılık sekülerliğin dilini tersine çevirerek *çıplaklığı* değil, utanmayı ve giyinmeyi medeniliğin işareti addeder. Çıplaklıktan duyulan utancın doğal bir güdü olarak sunulması, örtüyü bedenin zorunlu bir parçası olarak savunmayı sağlar. Mini eteğin yanı sıra, bedenin gevşekçe salınmasını ifade eden dans da aşırı cinsel anlamlar yüklenerek iğrençleştirilir. *Müslüman Kadının Adı Var*'da açık seçik giyinmiş genç kadınların katıldığı mezuniyet partisi şöyle anlatılır:

> Akşam parti oldukça kalabalıktı. Sigara dumanından göz gözü görmüyor, bir yanda sigara dumanları, bir yanda kızların terle karışmış boya kokuları birleşmiş, adeta taşmış bir tuvalet ha-

vasını andırıyordu. Ama o topluluktaki insanlar lağım işleriyle uğraşanların lağım kokusunu fark etmedikleri gibi bu pis havadan hiç rahatsız olmuşa benzemiyorlardı. Son moda brek dans müziği eşliğinde çılgınca dans ediyorlar; yorulanlar bir köşeye çekilip ellerinde içki kadehleri, sevgililerin gözlerinde mutluluk arıyorlardı (Katırcı, 1988: 8).

İslâmî hayat tarzının sembolü olan örtü, bedenin ve benliğin ayrılmaz bir parçası gibi hissedilir. Tesettür hidayet romanlarında ve sonraki dindar yazında genelde "kabuk" metaforunda karşılık bulur:

> Rüyasında gözümün önünde kıpkırmızı, iki güzel elma vardı. O ses şöyle diyordu:
>
> – Bak kızım, şu elmaya bak! Bunun kabuğu var. Kâinatta hangi canlıya hangi meyveye hangi hayvana bakarsan bak, hepsinin üzerinde bir kabuk vardır. Kadının kabuğu da örtüsüdür. Seni her türlü tehlikeden koruyacak tesettürüdür (Katırcı, 1988: 52).

Kabuğun çıkarılması bedenin ve benliğin parçalanması anlamına gelir ve beden acı çeker. Başörtüsü, hidayet romanlarında dikkat çektiği gibi yeni benliğin ayrılmaz bir parçası, adeta bedenin bir parçası haline gelmiş ikinci bir deri gibi tanımlanmaktadır. İkna odasında geçen konuşmalar sonucu örtüsünü çıkarmak zorunda bırakılan Nermin şöyle hisseder:

> 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 (Ramazanoğlu, 2008b: 35).

Halkaların Ezgisi'nde Nisa örtüsünü çıkardığında örtülü Nisa ve örtüsüz Nisan arasında bir diyalog yaşanır. Örtülü Nisa'ya örtüsüz Nisan "Terk etme bırakma beni," diye seslenir, çünkü "ondan ayrılması acı verir," bedeninin bir uzvu haline gelmişçesine başörtüsünden kopmak "can yakar" (Çayır, 2008: 156).

Bu durumda tesettürsüz yeni bir beden performansının yaratılması gerekir ama bu çok zordur:

> Rüzgâr saçlarını karıştırıyor. Şimdi ellerini yıllar öncesinin jestleriyle kullanabilir misin? Dene bakalım. Olmuyor. Her şeyi yeni baştan öğrenmek gerekecek. Genç kız kayıtsızlığını, saçını geriye atışları, çevik yürüyüşleri bu gövdenin üstlenmeyeceğini biliyorum. Nicedir güneş görmemiş, nicedir rüzgâr değmemiş saçlarım ne yapacaklarını bilmez halde sağa sola savruluyor (Toros, 1997: 55).

Performatif teorinin Mısır'daki takipçilerinden Saba Mahmood, İslâmî utangaçlık ve iffet gibi erdemlerin kadınlar ve erkekler için farklı standartlar ve ölçütlerle geçerli olduğunu ileri sürer (2005: 156). Örtüyle alakalı utanma duygusunun kadınların kendi aralarında yaptığı tartışmalarla geliştirildiğini ve bedenin İslâmî ölçütlere uygun bir korunma, çekingenlik, kendine hâkim olma ve edeplilik içine de yine bu söylemler sayesinde çekildiğini belirtir. Mahmood'a göre, utanç doğal ve içten gelen güdüler olmaktan çok –örtünme– eylemiyle yaratılmıştır; bedenin dışıyla içi arasındaki parçalanmışlık örtüye uygun duyguların yaratılması ile senkronize edilir (Mahmood: 2005: 157).

> Başörtüsüne takva kazandıran takva örtüsü, içsel derinleşmenin, sadeliğin ve tevazunun dışavurumudur. Başörtüsünün de parçası olduğu bir değer yargıları bütününü benimsemeniz, giyim kuşamınıza kendi kişiliğinizin damgasını vurmaya hakkınız olmadığı anlamına gelmez. Buna karşılık evden çıkmadan ayna karşısında bir-iki saat geçiriyorsanız, tesettürü gerçekleştirmiş sayılmayabilirsiniz. Başını örtüyor, bol da giyiniyor, yine de tesettürlü (hicaplı) sayılamıyor, niye? Belki de giyiminde ya rıza eksik ya da tevazu. Rıza örtülü giysinin bir benimsemeyle giyilmesinde kendini gösterir, tevazu ise örtünün sahici anlamda bir örtü, takva örtüsü olmasını sağlayan içsel donanımın altını çizer (Aktaş, 2007b: 176).

Örtünme gibi bir bedensel eylem diğer insanlarla ilişkilerde benliğin kamusal sunuluşunda maskeleyici bir oyun olarak de-

gil, içselleştirilmiş bir özneliğin parçası haline gelir (Mahmood, 2005: 158):

> Üzerlerine yeni libaslar giydirildi. Yeni alışkanlıklar, davranış biçimleri biçildi. Başka bir hissedişti bu. Bulucinlerin, haftasonu 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. Pardesünün sarmaladığı beden insana bir belinin, omuzlarının ve bacaklarının olduğunu unuttururdu. Yürümeseniz de olur, o yürürdü. Çeneyi ve alnı kuşatan örtü omuzların üzerine salındığında yapmanız gereken, rüzgâra ve başın ağır aksak devinimlerine göre dalganan ya da gevşeyen örtüyü buna çok önem verdiğinizi hissettirerek düzeltmekti (Toros, 1997: 40-41).

Tesettür söylemi hidayet romanlarında içten gelen *doğal bir şeyin* dışavurumudur; dindar kadın hikâyelerinde karşımıza çıkan tesettürse edimselliği durağan olmayan, bozucu ve tesettür aracılığıyla disipline edilmesi gereken bir iç dünyaya işaret eder. Kadınların deneyiminde, içsellik ile dışsallık arasındaki liberal İslâmın –içten gelen ve dışa yansıyan bir şey– olarak iddia ettiği ilişkinin tersyüz olduğu görülmektedir:

> Ev arkadaşlarına göre her şeyden önce *başını doğru dürüst örtmesi*, yani zaman zaman kullandığı kumaş perukları, Türkmen şallarını, türbana benzeyen örtüleri bir kenara bırakması gerekiyordu, *bunu yapabildiği takdirde ruh düzeninde karmaşık olan her şey yerli yerine otururken, bir şeyhe bağlanmak konusundaki doğru karar da ayan olacaktı içine.* Bu aydınlanmayı yaşamayı istiyorsa, gözlerini ve kulaklarını koruma konusunda daha hassas olmalı, bilincini durulayabilmek için de okunması ve okunmaması gereken kitaplar listesini dikkate almalıydı. Evin yönetimini denetleyen, yaşları kendisinden küçük olsa da sahip oldukları yetki dolayısıyla "abla" konumunda bulunan öğ-

> renciler, okunması gereken kitaplar listesi konusunda hiç taviz vermiyorlardı. Öğrenci evinde bulundurulmaması gereken kitapları çantasında taşıyor, bunları çoğu zaman otobüste, vapurda okuyordu; yine de gözden kaçıyor değildi, ev kütüphanesindeki kitaplara ilgisizliği. Ablalalardan biri nazik bir dille Graudy ya da Şeriati'nin kitaplarını görmek istemediğini söylemişti; evdeki dinî inançları henüz olgunlaşmakta olan öğrencilerin kafalarını karıştırabilirdi (Aktaş, 2007b 120).

Tesettür kadın dindarlar için daha yüksek derecede öz-düşünümsellik ve bedenselleşme yolunu açmıştır. Romanlarda örtünme "genellikle doğru yolu bulma çabasındaki içsel arayışın ve mücadelenin (nefs) kadın açısından ulaştığı nokta"yı temsil eder; örtünmeden sonra artık "başka bir oluş hali" söz konusudur (Saktanber ve Çorbacıoğlu, 2008). Böylelikle tesettürün dindar kadın ve erkekliğin oluşumunda önemli bir fark yarattığını söylemek gerekir. Diğer yandan "oluş" süreklidir, çünkü dindar kadın örtündükten sonra da özdüşünümselliği yükselten biçimde bedenini, duygularını ve düşüncelerini iç/dış bedenin senkronizasyonunu sağlamak adına sürekli bir muhasabeye tabi tutar. "Dindar insan, çevresine mesaj vermeyi değil dinin emrettiği, tavsiye ettiği davranışları yerine getirerek belli bir terbiyeyi hedefler. Başını örtmenin de bu manada kişiyi terbiye edici bir işlevi vardır. Görüldüğü gibi başörtüsü meselesi sadece başörtüsü meselesi değildir" (Şişman, 2009: 37). Uygun beden terbiyesi olarak tesettürün, iç ve dış sorgu sırasında hem kendisini hem de çevresini sürekli dönüştürmesi beklenir. *Halkaların Ezgisi*'nde öteki ben (Nisan), Nisa'ya şöyle seslenir: "Örtü beni incitiyor artık... Çalışmak, üretmek, başarmak, itilmemek, horlanmamak istiyorum" (Aktaran Çayır, 2008: 145). Çayır'a göre eğitimli, inançlı ama üretmek ve dışlanmamak isteyen bir kadının iki benliği çıkış yolu bulmak için sancılı bir diyaloga girmektedir (2008: 145). Özerk "güdü"sel özne kavrayışında, özneliğin kurulumunda *doğal olan* çatışmalar iki benlik varmış gibi dile getirilmekte; bu aslında tesettürün performans özelliğini ortaya çıkarmaktadır.

Hidayet romanlarına göre, Müslüman kadın benliğinin parçalanması, Müslüman ahlakın oluşturulması adına bir iç muhabenin gerçekleşmesi için başlıca koşuldur. Diğer kimlik oluşumları gibi İslâmcılığın da bütüncül bir kimlik talebi vardır. Benliğin kurulması için, Butlerci tabirle söylemek gerekirse, tekrar edici performans şeklinde gerçekleşen "muhasebe" süreci, örtünün ve terbiyenin "fıtrat" algısını bozmamak adına parçalanmayı "iki benlik" varmış gibi yeniden sunmak zorundadır. Performansa dayanan bir öznelik sürecine dayanmasına rağmen, tekrarın bozucu özelliğini, yani olumsallığını reddeden Müslüman kimlik; performansı "iki benlik"in kazai olarak var olduğu bir durum olarak istisnaileştirir. Müslüman erkeğe duyulan aşk ve hemen ertesinde "epifenik anı" cisimleştiren tesettüre girmek hidayet romanlarında özneleşmenin, çatışmasız bir kimlik kurulumunun tek yolu olarak öne çıkarken, 1990 sonrasında öznelliğin kurulması söz konusu olduğunda "iki benliğin çatışması" söylemi merkezî bir konum elde etmiştir. Dindar kadınlar aşk yerine, muhafazakâr orta sınıf aile içi roller ve sorumluluklar üzerinden öznelliklerini kurma yoluna gitmişlerdir. Ne var ki, özdüşünümselliğe neden olan tekrarlar yapıcı olduğu kadar bozucu da olabilir. Tesettürün performatif gücünün dindar söylemde aşkın bir gösterene dönüşmesiyse, Müslüman özneliğin "bozucu" gücünü ortadan kaldıran çerçeveyi oluşturmaktadır.

Tercih olarak tesettür

1980'lerden sonra yeni İslâmcılıkla muhafazakâr geleneksel dindarlık arasındaki sınır çizgisini çizen söylemlerden biri de "tercih olarak" tesettür söylemidir:

> 1980'li yıllarda başlarını örten öğrenciler, bu *seçimlerini* Nur ve Ahzab surelerine dayanarak bir özgürleşme ifadesi olarak benimsemişlerdi. "Türban" olarak isimlendirilen başörtüsüne ve geleneğe de atıfta bulunmakla birlikte, yeni bir olguydu bu. Yeniliği, *seçimle gerçekleşmesinde, bir hayat tarzı ve dünya görüşünü temsil ediyor olmasıyla ilgili* (Aktaş, 2011: 176).

Tesettür orta sınıf kadınlar için bireyselleştirici bir argümandır çünkü İslâmla kadın arasındaki ilişkinin seçime dayalı "rasyonel" bir ilişki olarak kurulduğu iddiasına dayanır. Bu iddia İslâmcılığın siyasal-cemaat ağlarını geri plana atarken, başörtülü kadını saf bir siyasal sembol haline getiren söylem düzeneğini ve beden politikasını yaratma kapasitesine de sahiptir:

> Müslüman genç kızlar kimsenin baskısı olmadan *Kur'an*'ı okuyarak örtünmeye karar veriyorlardı ve işte örtü artık Müslüman kadının tutsaklığına kanıt gösterilecek gibi değil, onun özgür seçimini temsil eden bir anlamda benimseniyordu (..) Artık Müslüman kadın örtüsüyle ateşten çemberlerden geçerek toplum içinde *yaşayan İslâm*'ı temsil etmeye başlamıştı. Müslüman kadının örtüsü, halkı Müslüman toplumlarda modernizme, görüntüsel Batılılaşmaya, emperyalizme karşı direnen canlı bir İslâmî varlığın haberciliğini yapıyordu (Aktaş, 2006a: 7).

Tesettürün rasyonel bir seçim olduğu iddiası, siyasetten bağımsızmış izlenimi veren etkin bir beden politikasının yaratılmasına imkân tanır. Örtünme, dindar kadınlar nezdinde salt Allah ve mümine arasındaki bir ilişki olarak görülür. Bedenin tüketim toplumu ve hatta kamu ataerkisi tarafından sömürgeleştirilmesine karşı bireysel, muhalif, özgürleştirici bir "tercih" olarak gösterilebilmesi de yine bu görüşle alakalıdır.

1980'lerde başörtüsü yasaklarına karşı geliştirilen direnişler örtünmeyi iradi ve bireysel bir seçim olarak sunan dilin oluşmasına neden oldu. Ne var ki, 28 Şubat 1997'den itibaren başörtüsü, İslâmcılığın cezalandırılan simgesi olarak dindar kadınların kamusal alandan dışlanmasına yol açtı ve bazı cemaatlerin ve Müslüman erkeklerin devletle gizli bir ittifak halinde olduğunu ima eden kadınlar geri planda tutulmaya çalışıldı (Şefkatli Tuksal, Aktaş, 2000, 2005a, 2007). Buysa ataerki eleştirisinin kısmen Müslüman erkekleri de hedef alacak şekilde derinleşmesine neden oldu (bkz. Ongun, 2010). Hegemonikleşen tesettür söyleminin kadını kendi bedeni ve yaşamı üzerinde söz sahibi kılan bireyselleştirici varsayımına, Müslüman erkekliğe yönelik eleştirilerin de eklenmesi İslâmcı çevreler-

de "kadınların modernleşme arzuları" olarak huzursuzluk yarattı (Yanar, 2001: 126; Bergen, 2013). Yanar, Cihan Aktaş'ın metinlerini "modernleşen kadın bilincinin" örneği olarak suçlar. Yanar'a göre, Müslüman kadınların özneleşme süreci Türkiye'deki hem Müslüman erkeklerin hem de kadınların temel sorunu olan kaybedilen "Müslüman kişi"yi yeniden bulma sorununa odaklanmalıdır. Dindar kadınlar erkek Müslüman öznenin kayboluşuna karşı ahlaki özneyi "Müslüman kadın" olarak öne çıkararak geleneksel çevrelerin huzursuzluklarını haklı çıkarırlar.

Türkiyeli dindar kadınların tesettür öykülerindeki fıtrat dili de, "tercih"e doğru kaymıştır. Bu dil, dindar bireyselliklerin total bütünlüğüne değil, çatışmalı birarada olabilme hallerine gönderme yapar. Tesettüre girme süreci dindar kadın hikâyelerinde epifenik bir şekilde değil, iç ve dış uyumun sağlandığı bir bütünleşme anı olarak aşamalı bir şekilde gerçekleşir. Tesettür önce ayna karşısında denenir, sonra "Nasıl oldum" denir, çıkarıldığında ruhsal bir parçalanma hissedilir, deneme tekrar edildikçe dıştan içe doğru terbiyevi bir hareket olarak çalışır ve sonuçta kadın kendi parçalanmışlığını tesettüre girerek sona erdirir. Barbarosoğlu'nun söyleştiği, başı açık şekilde dindar faaliyetlerde bulunan Fatma Hanım örtünme konusunda gelgitli bir mücadele yaşar. Bu iç mücadele daha önce de değinildiği gibi, kadınların bedenin "içi ve dışı"nı birbirine uydurmak için bazen taklit eden tekrarlayıcı davranışları dindar bir özne yaratma adına icra ettiklerini gösterir (Mahmood, 1998).

> Başörtüsü konusunda medcezirli bir hali yaşarken Dr. Hümeyra Hanım'dan mevlit daveti alır. Aynı gün Sarıyer Orduevi'nde yemeğe davetlidir. Mevlide başını örterek gitmek istemektedir. Aynanın karşında başını örter. Kapıya kadar gider geri döner. Başını açar. Kapıdan dışarı başı açık çıkacak gücü kendinde bulamaz. Tekrar aynanın karşısına geçer. Kapıya kadar üç kere gidip geldikten sonra nihayet başını örter ve kendisini almak üzere gelen arkadaşlarının karşısına başı örtülü çıkar (Barbarosoğlu, 2009b: 142).

Dindar kadınların oto-öykülerinde anlatılan özneleştirici tercih dili de İslâmî kimliğin kurulmasında önem arz eder. Aktaş'ın şikâyeti tipik bir örnektir buna: "Kadınların başlarını kendi istekleriyle örttüğünü söylemeleri dikkate alınmıyor; başörtüsünü seçen kadının özerk varlığından söz edilmiyor" (2006b: xix). Tesettürlü üniversiteli kadınların "sosyal bilimin araştırma nesnesi" olması da eleştirilir. Eğer dindar kadınlar bilimsel olarak araştırılacaksa "başörtüsünün bireysel tercih kısmının her türlü sosyolojik izahtan arındırılması" gerekir: "Bir insanın başını örtememe süreci sosyolojik tahlile daha açıktır. Örtmek istiyor ve örtemiyorsa yaşadığı bir çatışma vardır" (Şişman, 2004: 51). Bu tür söylemlerde tesettür özerk bireyin tercihi olmaktan çok, özerk birey olma algısını kuran ve güçlendiren bir niteliğe sahiptir. Bu da tesettürü hem ataerki, sınıf ve cemaat ilişkileri bağlamında bir süreç olarak okumayı mümkün kılar, hem de "tercih"i kendi başına siyasallığı dışlayan bir durum olarak görme yanılgısına son verir.

Bununla birlikte "tercih," dinsel ibadetleri aşan, gündelik yaşamın bütün ayrıntılarını İslâmî ahlak anlayışına uygun hale getiren bir dindarlık anlayışıyla uyumludur. "Tercih," cennetten yeryüzüne düşen insanın karar verme yeterliliğine-salahiyetine sahip olmadığı bir zaman ve mekândan ahlaki seçimler yapabilme yetisine sahip olduğu bir zaman ve mekâna geçişin ifadesidir. Yeryüzü İslâmiyet'te insanın ilk özgür seçiminin sonucu olarak geldiği yerdir (Hassan, 1996: 49). Dindar Müslüman insanın yeryüzündeki yaşayışı da sürekli bir iç-hesaplaşma olarak ilerler. Tercihlerinin ahlaki olup olmadığı konusunda kendisini sürekli muhasebeye tabi tutar. İyi ya da kötü olmayı yaratan başlıca etmen, insanın seçim yapabilme kapasitesine sahip olmasıdır.

1980'lerden sonra kadın dindarlık ve erkek dindarlık biçimleri arasındaki farklılığın sorgulanmasıyla tesettürün orta sınıf tarafından "tercih" olarak kodlanması ve yaygınlaşması arasında açık bir ilişki vardır. Bu sadece tesettür mücadelesinde dindar erkeklerin kadınların yanında olmamasından kaynaklanmaz, kadın dindarlar direniş sırasında öz-düşünümselliği yük-

sek bir İslâmî etik ve güçlü bir dindarlık anlayışı da geliştirmişlerdir. 1990'lardan sonra dindar erkeklerin piyasaya uyum sürecini sorgulamaları güçlendirdikleri dindar benlik anlayışlarından da kaynaklanır. "Sakal, bıyık, düz yaka gibi kolayca kurtulunan," dıştan sorgulanamaz hale gelen erkek dindarlığı seküler yaşama kolayca uyum sağladığı için kadın dindarlığından farklıdır. Erkeğin "sisteme, düzene ve dayatılana *fıtrî* olarak kolay uyum sağlayabileceği"nin düşünülmesi,[65] hem erkeğin eleştirilmesine engel olur, hem de dindar kadınlığı ataerkil dindar erkeklere karşı güçlendirici bir strateji olarak kurar. Erkekler dindarlık sembollerinden kolayca kurtulurlar ama kadınlar tesettürün bedensel bir performans olduğu iddiasını kanıtlarcasına başörtüsünden vazgeçerken acı çekmekte ve ikiye bölünmektedirler:

> Yaşadığı sıkıntılara rağmen bu sürecin dünya görüşünün daha da berraklaşmasına yardımcı olduğunu söyleyen öğrenci, derslere girmek için başını açtığı sırada kapıldığı duyguları şu şekilde özetliyor: "Okul içinde bayanlar tuvaletinde başımı açtığımda bambaşka biri oluyorum. Bu ikili kişilik yaratıyor" (*Güneş* gazetesinden alıntılayan Aktaş, 2006b: 237).

Hidayet romanlarında işlenen, parçalanma deneyimi olarak başörtüsüzlük tasvirlerinin dindar kadınlarda hâlâ devam etmesi, tesettürün dindar benliği kuran güçlü bir araç olduğuna kanıttır:

> Bir yıl olmuştu bu rüyaya adım atalı. Böyle bir hale uğrayalı. İçimizde yeni uyanan bir hevesle böyle şeyler söylüyor, bu sese göre gidiyorduk. Ben ve eski ben hâlâ yan yana yürüyorduk (Ramazanoğlu, 2008b: 27).

Sonuç olarak "tercih," benliğin tek doğru biçimi olan Müslüman oluşu göstermesi anlamında rasyonelleştirilmiş bir inancı, ahlaki bir seçimi işaret eder. "Neden" sorusuna verilen cevap "olmak"tır, çünkü dindar söylemde seçilmesi gereken, "iç"ten gelen yani *doğal olan* budur. Bu söylem tesettürün performa-

65 Tesettürlü hekim Prof. Dr. Fatma Tülin Kayhan söylüyor (Ongun, 2010: 120).

tif karakterini gizlemeye yönelik olarak çalışır. Tesettür tercihi; içten gelen ve kendiliğinden ulaşılan bir sonuç olarak dişil benlik için *doğal*dır:

> Neden takıyorsun bunu? Takmak... Bir hale bürünüyorum. Saf, ilkel ve mütevazı. Yere düşen ekmeği kaldırıp yüksek bir yere koyma duygusu. Çocuksu biraz (Ramazanoğlu, 2008b: 27).

İslâmiyet beden ve ruh birlikteliğine dayanması, nefs olarak kişi fikrine sahip olması nedeniyle; İslâmiyet'te beden ritüelleri ve terbiyesi, yaşamı seküler kültürün sahip olduğundan daha fazla biçimlendirme ve dönüştürme kabiliyetine sahiptir. Nefsin terbiye biçimi mekân ve zaman anlayışını ve yaşamı değiştirme kapasitesine sahiptir ve bu anlamda da politiktir. Ayrıca dışarıdaki erkekler seküler yaşamla kuşatılmışken, dindar kadınlar bedensel performanslarıyla tevhidî zaman ve mekân birliğinin aktörleri olarak davranabilme konusunda daha fazla bedensel, mekânsal ve zamansal potansiyele sahiptirler. En azından dindar kadın edebiyatı göstermektedir ki; dindar kadınlar İslâmcı aktörler olma konusunda bu potansiyel hakkında özfarkındalığa sahip olarak terbiyevi pratikleri güçlenme stratejisi olarak kullanabilmektedirler.

KAYNAKÇA

Abbott ve Wallace C. (1992), *The Family and The New Right*, Pluto: Londra, Colo.

Abelove, H. (1994), "The Politics of the "Gay Plague": AIDS as a U.S.Ideology", M. Ryan&A. Gordon (eds.) içinde, s. 3-18.

Acar, F. (1991), "Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals", R. Tapper (ed.) içinde, s. 280-303.

— (1995), "Türkiye'de İslâmcı Hareket ve Kadın", Ş. Tekeli (ed.) içinde, s. 79-101.

Ahmed, L. (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale Uni Press: New Haven and London.

Akçay, A.S. (2006), *Bellekteki Huriler: İslâmcı Popülist Kültüre Eleştirel Bakış*, Selis: İstanbul.

Akman, C.A. (2008), "Sivil Toplumun Yeni Aktörleri Olarak İslâmî Eğilimli Kadın Dernekleri", *Toplum ve Demokrasi*, Yıl: 2, No: 4, s. 71-90.

Aksoy, M. (2005), *Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, Kitap: İstanbul.

Akşeker, S. (2012), *Mutlu Ev: Evinizi Kurarken Kur'an'ın Öğütlediği 9 Prensip*, Hayy Kitap: İstanbul.

Akşit, B. ve diğ. (2012), *Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, İletişim: İstanbul.

Akşit, E.E(2005), *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*, İletişim: İstanbul.

— (2006), "Ankara'nın Kılıkları: Boydanboya Bir Karşıkoyma," F.Ş. Cantek (ed.), s. 149-173.

— (2009a), "Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de Kamusallık Kavramının Dönüşümü ve Dışladıkları," *SBF Dergisi*, sayı 64(1): 1-21

— (2009b), "Haydi Kızlar Okula: Kızların Eğitimi, Kadınların Bilgisi ve Kamusal Alan Tartışmaları," *Toplum ve Bilim*, 114: 7-26.

— (2010), "Geç Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Nüfus Kontrolü Yaklaşımları", *Toplum ve Bilim*, 117: 179-197.

Aktaş C. (1991), *Sistem İçinde Kadın*, Beyan: İstanbul.

— (1992a), *Tesettür ve Toplum: Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, Nehir: İstanbul.

— (1992b), *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, Beyan: İstanbul.

— (1992c), *Üç İhtilal Çocuğu*, Nehir: İstanbul.

— (1992d), *Hz. Zeynep*, Beyan: İstanbul.

— (1995a), *Mahremiyetin Tükenişi*, Nehir: İstanbul.

— (1995b), *Son Büyülü Günler*, Nehir: İstanbul.

— (1996), *Acı Çekmiş Yüzünde*, Nehir: İstanbul.

— (1997a), *Azize'nin Son Günü*, Nehir: İstanbul.

— (1997b), *Devrim ve Kadın*, Nehir: İstanbul.

— (1999a), *Hz. Fatıma*, Beyan: İstanbul.

— (1999b), *Suya Düşen Dantel*, Nehir: İstanbul.

— (2000), "İslâmcı Kadının Hikâyesi", Y. Ramazanoğlu (ed.) içinde, s. 171-189.

— (2003a), *Turuncu Günler*, Pınar: İstanbul.

— (2003b), *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, Pınar: İstanbul.

— (2004), "O Geçidin İzleri", *Kapalı Öyküler* içinde, (ed. Kolektif), Birun: İstanbul.

— (2005a), *Bacı'dan Bayan'a İslâmcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*, Kapı: İstanbul.

— (2005b), *Ağzı Var Dili Yok Şehrazat*, Kapı: İstanbul.

— (2005c), *Duvarsız Odalar*, Kapı: İstanbul.

— (2005c), *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, Kapı: İstanbul.

— (2006a), *Tanzimat'tan 12 Mart'a Kılık-Kıyafet ve İktidar*, Kapı: İstanbul.

— (2006b), *Türbanın Yeniden İcadı*, Kapı: İstanbul.

— (2007a), *İslâmcılık / Bir Hayat Tarzı Eleştirisi*, Kapı: İstanbul.

— (2007b) *Seni Dinleyen Biri*, Kapı: İstanbul.

— (2009), *Kusursuz Piknik*, İz: İstanbul.

— (2011), *İktidar Parantezi: Kadın, Dil, Kimlik*, İz: İstanbul.

— (2013) *Ayak İzinde Uğultular*, İz yayınları: İstanbul.

Aktaş C. ve Ramazanoğlu Y. (2009), "Kadın Üzerine Soruşturma", *EskiYeni*, Sayı: 12, s. 77-87.

Aktay, Y. (1997), *Body, Text, Identity: The Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey,s* Basılmamış Doktora Tezi, ODTÜ: Ankara.

— (der.) (2004), *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: İslâmcılık*, İletişim: İstanbul.

Aldıkaçtı-Marshall, G. (2005), "Ideology, Progress, and Dialogue: A Comparasion of Feminist and Islamist Women's Appraoches to the Issues of Head Covering and Work in Turkey", *Gender and Society*, Vol 19, No: 1, s. 104-120.

Alemdaroğlu, A. (2005), "Politics of the Body and Eugenic: Discourse in Early Republican Turkey", *Body & Society*, Vol. 11(3), s. 61-76.

— (2008), "Piety, Politics and Women in a Muslim Society" American Sociological Association Annual Meeting'de sunulan metin, Sheraton Boston and the Boston Marriott Copley Place, Boston, MA, Jul 31, 2008, http: //www. allacademic.com /meta/p239787_index.htmnl (2009-09-23).

Aliye, F. (2009)[1892], *İslâm Kadınları/ Nisvan-ı İslâm*, çev. A. Pekin ve A. Pekin, İnkilab: İstanbul.

Alkan A. (ed.) (2009), *Cins Cins Mekân*, İstanbul: Varlık.

Alsop R. ve diğ. (2002), *Theorizing Gender*, Polity Press: Oxford.

Altınay, A. (ed.) (2004), *Vatan Millet Kadınlar*, İletişim: İstanbul.

Anwar, E. (2006), *Gender and Self in Islam*, Routledge: NY.

Anwar, Z. (der.) (2006), *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, Musawah: Kuala Lumpur.

Apaydın, G.E. (2005), "Modernity as Masquerade: Representations of Modernity and Identity in Turkish Humour Magazines", *Global Studies in Culture and Power*, 12, s. 107-142.

Arat, Y. (1995), "Feminizm ve İslâm: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri", Ş. Tekeli (ed.) içinde, s. 101-113.

— (1998), "Feminists, Islamists, and Political Change in Turkey", *Political Psychology*, Vol 1, No: 1, s. 117-131.

Arat, Y. (ed.) (1998), *Deconstruction Images of "The Turkish Women"*, St. Martins Press: NY.

Aries, P. (1991), *Batılının Ölüm Karşısında Tavırları*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece: Ankara.

Aries, P. ve M. Duby (2008), *Özel Hayatın Tarihi 4: Fransız Devrimi'nden Büyük Savaş'a*, yay. haz. Philippe Ariès, Georges Duby, çev. Ali Berktay, YKY: İstanbul.

— (2007), *Özel Hayatın Tarihi 3: Rönesans'tan Aydınlanma'ya*, çev. Devrim Çetinkasap, YKY: İstanbul.

Arthur, L.B. (ed.) (1999), Religion, Dress and the Body, Berg: Oxford and NY.

Arthur, L.B. (1999), "Introduction: Dress and the Social Control of the Body", L.B. Arthur (ed.) içinde, s. 1-9.

Atasoy, G. (2007), *Nasıl Örtündüler?*, Nesil: İstanbul.

Atay, T. (2004), *Din Hayattan Çıkar*, İletişim: İstanbul.

Ateş S., *Gerçek Din Bu 1*, Yeni Ufuklar Neşriyat: İstanbul.

Avcı, Ö. (2012), *İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği: İki Dünya Arasında*, İletişim: İstanbul.

Ayverdi S. (2003), *Milli Kültür Meseleleri ve Maarif Davamız*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.

— (1987), *Bağbozumu*, İstanbul: Hülbe.

— (1999), *İbrahim Efendi Konağı*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

— (1977), *Batmayan Gün*, İstanbul: Damla.

Bahar, Z. (2005), "The Effects of Islam and Traditinional Practices on Women's Health and Reproduction", *Nursing Ethics*, s. 557-70.

Barbarosoğlu F.K. (2001), *Senin Hikâyen*, İz: İstanbul.

— (2002a), *Sözün ve Sükûtun Renkleri*, 2. baskı, İz: İstanbul.

— (2002b), *Moda ve Zihniyet*, İz: İstanbul.
— (2002c), *Ramazanname*, Timaş: İstanbul.
— (2003a), *Otobüsname*, Timaş: İstanbul.
— (2003b), *Acı Deniz*, İz: İstanbul
— (2003c), *Bahçeler Sokaklar*, Gendaş: İstanbul.
— (2003d), *Okuyucu Velinimetimizdir*, İz: İstanbul.
— (2003e), *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, Pınar: İstanbul.
— (2005a), *İki Kişilik Rüyalar*, Timaş: İstanbul.
— (2005b), "Hiçbir Yer: Nasıl okundu, nasıl yazıldı?", eds. B. S. Erdoğan ve diğ. s. 85-99.
— (2006a), *Şov ve Mahrem*, Timaş: İstanbul.
— (2006b), *İmaj ve Takva*, Timaş: İstanbul.
— (2007), *Fatma Aliye*, Timaş: İstanbul.
— (2008), *Ahir Zaman Gülüşleri*, Timaş: İstanbul.
— (2009a), *Gün Akşamsızdır*, İz: İstanbul.
— (2009b), *Cumhuriyet'in Dindar Kadınları*, Profil: İstanbul.
— (2010), *Hiçbiryer*, Timaş: İstanbul.
— (2011), *Son On Beş Dakika*, Profil: İstanbul.
— (2012), *Sözüm Söz*, Profil: İstanbul.
— (2013), *Rüzgâr Avı*, Profil: İstanbul.
Barlas, A. (2002), *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press.
Battaglia, A. (2006), "Helenistik Beden Kavrayışı ve Hıristiyan Toplumsal Etiğindeki Mirası", S. Marcos (ed.) içinde, s. 141-159.
Baydar, G. (2002), "Tenuous Boundaries: Women, Domesticity and Nationhood in 1930s Turkey", *The Journal Of Architecture*, Vol 7, s. 227-242.
de Beauvoir, S. (1986), *İkinci Cins*, 2. Cilt: *Kadın/Bağımsızlığa Doğru*, 6. basım, çev. Bertan Onaran, Payel: İstanbul.
Benhabib S. ve diğ. (haz.) (2008), *Çatışan Feminizmler: Felsefi Fikir Alışverişi*, Metis: İstanbul.
Benslama, F. (2005), *İslâm'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İletişim: İstanbul.
Bergen, L. (2013), *Kosmosta Yerlilik: Evlerimizi Kaybediyoruz*, Hitabevi: İstanbul.
Betin, S.Ü. (1951), *Atatürk İnkılabı ve Ziya Gökalp - Yahya Kemal - Halide Adıvar*, İstanbul: Güven.
Berktay, F. (1996), *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis: İstanbul.
— (2009), "Feminist Teorinin Önemli Bir Alanı: Cinsellik", *Cogito: Feminizm Özel Sayısı*, Sayı: 58, Bahar, s. 57-73.
Biller P. ve A.J. Minns (eds.) (1997), *Medieval Theology and Natural Body*, New-York: Medieval Press.
Binark, M. ve Kılıçbay, B. (2000), *Tüketim Toplumu Bağlamında Türkiye'de Örtünme Pratiği ve Moda İlişkisi*, Konrad Adenauer Vakfı: Ankara.
Binkert, D. (1995), *Melankoli Kadındır*, çev. İlknur İgan, Ayrıntı: İstanbul.

Blamires, A. (1997), "Paradoks in the Medieval Gender Doctrine of Head and Body", P. Biller&A.J. Minns (eds.) içinde, s. 13-29.

Bloch, M. (1980), "Women and the Dialectics of Nature in Eighteenth-Century French Thought", C. MacCormack and M. Strathern (eds.) içinde, s. 25-42.

Bora, A. (2001), "Türk Modernleşme Sürecinde Annelik Kimliğinin Dönüşümü", A. İlyasoğlu ve N. Akgökçe (eds.) içinde, s. 77-107.

— (2005), *Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*, İletişim: İstanbul.

— (2008a), "Ortadoğu'da Kadın Hareketleri: Farklı Yollar, Farklı Stratejiler", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No: 39, s. 55-69.

— (2008b), "Cinsiyet ve Sınıf: Kimlikten Politik Özne Çıkar mı?", N. Mutluer (der.) içinde, s. 181-198.

— (2009), "Rüyası Ömrümüzün Çünkü Eşyaya Siner", A. Alkan (ed.) içinde, s. 63-76.

Bora, T. (2005), "Analar Bacılar Orospular: Türk Milliyetçi-Muhafazakar Söyleminde Kadın", *Şerif Mardin'e Armağan*, A. Öncü ve O. Tekelioğlu (der.) içinde, s. 241-281.

Bora T. ve M. Gültekingil (ed.) (2002), *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Milliyetçilik*, İletişim: İstanbul.

Bordo, S. (1993), "Feminism, Foucault and the Politic of the Body", C. Ramazanoğlu (ed.) içinde, s. 179-203.

— (1989), "The Body and the Reproduction of Femininity: A Feminist Appropration of Foucault", A. Jaggar and S.R. Bordo (eds.) içinde, s. 13-34.

Bouhdiba, A. (1985), *Sexuality in Islam*, Routledge & Kegan Paul: Londra, Boston.

Bozdoğan S. ve R. Kasaba (1998), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları: İstanbul.

Brummett, P. (1998), "Dressing for Revolution: Mother, Nation, Citizen and Subversive in the Ottoman Satirical Press: 1908-1911", Z. Arat (ed.) içinde, s. 37-65.

Bulut, N. (2001), "İslâmcı Kadınların 'Feminist' Deneyimleri", *Tezkire*, sayı 10, *Kadın ve Beden Siyaseti Özel Sayısı*, Şubat/Mart, s. 94-104.

Butler, J. (2005), *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, Çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı: İstanbul.

— (2008a), *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, Metis: İstanbul.

— (2008b), "Olumsal Temeller: Feminizm ve 'Postmodern Sorusu'", S. Benhabib ve diğ. (haz.) içinde, s. 44-68.

Bynum, C.W. (1991), "The Female Body and Religious Practises in the Later Middle Ages", C.W. Bynum (ed.) içinde, s. 181-238.

Bynum, C.W. (ed.) (1991), *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Zone Books: NY.

Cantek, F.Ş. (ed.) (2006), *Sanki Viran Ankara*, İletişim: İstanbul.

— (2011), *"Yaban"lar ve Yerliler: Başkent Olma Sürecinde Ankara*, İletişim: İstanbul.

Cantek F. ve E.E. Akşit (2011), "Kadınların Kuşaklar ve Sınıflararası Bilgi Aktarımları", S. Sancar (ed.) içinde, s. 535-570.

Carette, J. R. (2000), Foucault and Religion: Spiritiual Corporality and Political Spirituality, Routledge: Londra and New York.

Chatterjee, P. (2004), "Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm", A. Altınay (ed.) içinde, s. 103-127.

Cixous, H. (2008), "Medusa Kahkahaları", G. Yamaner (ed.) içinde, s. 19-35.

Cokey, P. ve diğ. (eds.) (1996), "After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions", Sri Satguru Publications: India.

Conboy, K. ve diğ. (1997), *Writing on the Body: Female Embodiement and Feminist Theory*, Columbia University Press: New York.

Connell R.W. (1994), "The State, Gender and Sexual Politics: Theory and Appraisal", L. Radke ve H. J. Stam (eds.) içinde, Sage: Londra.

— (1998), *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, çev. Cem Soydemir, Ayrıntı: İstanbul.

— (1999), "Making Gendered People: Bodies, Identities, Sexualities", M. M. Ferree ve diğ. (eds.) içinde, s. 449-473.

— (2002), *Gender*, Polity Press: Cambridge

Corbin A. ve diğ. (eds) (2008), *Bedenin Tarihi 1*, YKY: İstanbul.

Coward, R. (1989), *Kadınlık Arzuları: Günümüzde Kadın Cinselliği*, çev. Alev Türker, Ayrıntı: İstanbul.

Crary, J. (2004), *Gözlemcinin Teknikleri: On dokuzuncu Yüzyılda Görme ve Modernite Üzerine*, Metis: İstanbul.

Crary J. ve S. Kwinter (ed.) (1992), *Incorporations*, Zone: NY.

Çabuklu, Y. (2007), *Toplumsal Kurgular ve Cinsiyetçilik*, Everest: İstanbul.

— (2006), *Bedenin Farklı Halleri*, Everest: İstanbul.

Çakır, R. (2008), *Mahalle Baskısı: Prof. Dr. Şerif Mardin'in Tezlerinden Hareketle Türkiye'de İslâm, Cumhuriyet, Laiklik ve Demokrasi*, Doğan: İstanbul.

Çankaya, H. (2012), *Devlet ve Tabiat: Biyoteknoloji Çağında İnsan Hakları*, SAV: İstanbul.

Çayır, K. (2008), *Türkiye'de İslâmcılık ve İslâmî Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*, Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.

Çınar, A. (2005), *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*, University of Minnesota Press: Minneapolis.

David, M. (1986), "Moral and Maternal: The Family in The Right", R. Levitas (ed.) içinde, s. 136-167.

David, M. ve R. Levinas (1988), "Antifeminism and the British and Amerikan New Rights", G. Seidel (ed.) içinde, s. 141-151.

Delaney, C. (2001), *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji*, İletişim: İstanbul.

Delphy, C. (2001), "Rethinking Sex and Gender", M. Evans (ed.) içinde, s. 287-299.

Direk, Z. (der.) (2007), *Cinsiyetli Olmak: Sosyal Bilimler Feminist Yaklaşımlar*, YKY: İstanbul.

Djebar, A. (1991), *Medine'den Uzaklara*, Cep Kitapları: İstanbul.

Dole, C. (2004), "In The Shadows of Medicine and Modernity: Medical Integration and Secular Histories of Religious Healing in Turkey", *Culture, Medicine and Psychiatry*, No: 28, s. 255-280.

Doltaş, D. (2001), "Siyasal İslâmcı Yazında Ahlak, Yaşam ve Kadın Kimliği", *Adam*, Sayı: 184, s. 22-31.

Douglas, M. (2005), *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, Metis: İstanbul.

— (2002), *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Routledge: Londra.

Donovan, J. (1992), *Feminist Teori*, çev. Aksu Bora ve diğ., İletişim: İstanbul.

Duderija, A. (2007), "Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunnah Hermeneutic and the Construction of a Normative Muslimah Image", *Hawwa*, Vol: 5, 2-3, s. 289-323.

Duerr, H.P. (1999), *Uygarlaşma Sürecinin Miti: Çıplaklık ve Utanç*, çev. Tarhan Onur, Dost: Ankara.

Durak, Y. (2011), *Emeğin Tevekkülü: Konya'da İşçi İşveren İlişkileri ve Dindarlık*, İletişim: İstanbul.

Durakbaşa, A. (2002), *Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim: İstanbul.

Droeber, J. (2006), "Back To Islam?: Women's Sexualities and Body-Politics in Muslim Central Asia", *Hawwa*, Vol. 4, 2-3, s. 181-213.

Eagleton, M. (2008), "Yetmişleri Yeniden Okumak: Kadınların Sessizliğini Yeniden Okumak", G. Yamaner (ed.) içinde, s. 35-49.

Ebert, T. (1996), *Ludic Feminism and After*, University of Michigan Press: USA.

Edis, T. (2005), "Biology and 'Created Nature': Gender and The Body in Populer Islamic Literature from Modern Turkey and the West", *Arab Studies Journal*, 12: 2/13: 1, 140, s. 140-158.

— (2009), "Modern Science and Conservative Islam: An Uneasy Relationship", *Science&Education*, 18, s. 885-903.

Eickelman, D.F. ve J.W. Anderson (1997), "Print, Islam, and The Prospects for Civic Pluralism: New Religious Writings and Their Audiences", *Journal of Islamic Studies*, 8: 1, s. 43-62.

Eisenstein, Z. R. (1982), "The Sexual Politics of the New Right: Understanding the 'Crisis of Librealism' for the 1980s," *Signs*, Vol: 7, No: 3, s. 567-588.

El-Guindi, F. (2005), "Gendered Resistance, Feminist Veiling, Islamic Feminism", *The Ahfad Journal*, Vol 22, No: 1, s. 53-78.

Elçi, H.İ. (2003), *Roman ve Mekân: Türk Romanında Ev*, Arma: İstanbul.

Elias, N. (2000), *Uygarlık Süreci I: Sosyo-oluşumsal ve Psiko-oluşumal İncelemeler: Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler*, çev. Ender Ateşman, İletişim: İstanbul.

Enginün, İ. (1978), *Halide Edip'in Eserlerinde Doğu Batı Meselesi*, Edebiyat Fakültesi Yayınları: İstanbul.

Enis, M.A. (1994), *Cinsel Ahlak ve Biyolojik Tehlike*, İz: İstanbul.

Eraslan, S. (2006), *Can Parçası Hz. Fatıma*, Elest: İstanbul.

— (2010), *Çöl Deniz: Hz. Hatice*, 6. Baskı, Timaş: İstanbul.

Erdoğan, B.S. ve diğ. (eds.) (2005), *Hayatın Manevi Boyutları*, Türk Edebiyatı Vakfı: İstanbul.

Erkilet Başer, A. (2001), "Marjinal Yurttaştan Özgür Bireye: Müslüman Kadın Kimliğinin İnşa Süreci", *Tezkire*, sayı 10, *Kadın ve Beden Siyaseti Özel Sayısı*, Şubat/Mart, s. 53-63.

Euchner, W. (2004), *Baba Ben Niye Faşist Oldum? Biyo-Politikanın Temelleri ve Sınırları Üzerine*, çev. Kaan Ökten, Agora: İstanbul.

Evans, M. (ed.) (2001), *Feminism: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, Volume 4, Routledge: London and NY.

Falah, G.W. ve C. Nagel (eds) (2005), *Geographies of Muslim Women: Gender, Religion, and Space*, The Guilford Press: New York London.

Federici, S. (2012), *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*, Otonom: İstanbul.

Féher F. ve A. Heler (1994), *Biopolitics*, Avebury: Aldershot.

Feminist Politika (2009), "Sen Nereye Gidersen Oraya Giden En İyi Yardımcın Hangisi?", Sayı: 4, s. 32-33.

Fernea, E.W. (2003), "Family Feminism or Individual Feminism?", Different Histories, Different Paths to Gender Equity", *Hawwa*, Vol: 1, No: 2, s. 131-151.

M. M. Ferree ve diğ. (eds.) (1999), *Revisioning Gender*, Altamira Press: USA.

Fidan, H. (2006), *Kur'an'da Kadın İmgesi*, Vadi: Ankara.

Firestone, S. (1993), *Cinselliğin Diyalektiği*, çev.Yurdanur Salman, Payel: İstanbul.

Foucault, M. (1995), *Ders Özetleri (1972-1980)*, YKY: İstanbul.

— (2000a), *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. M.A. Kılıçbay, İmge: Ankara.

— (2000b), *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden ve O. Akınhay, Ayrıntı: İstanbul.

— (2002), *Kliniğin Doğuşu*, çev. İnci Malak Uysal, Epos: Ankara.

— (2003), *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı: İstanbul.

— (2004), *Felsefe Sahnesi*. çev. Işık ergüden, Ayrıntı: İstanbul.

— (2007), *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı: İstanbul.

— (2011), *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, YKY: İstanbul.

Freud, S. (1999), *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, Metis: İstanbul.

— (2011), *Cinsiyet Üzerine*, Say: İstanbul.

Fuss, D. (1989), *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*, Routledge: NY.

Gatens, M. (1996), *Imaginary Bodies: Ethics, Power, and Corporeality*, Routledge: NY.

Gazali, I. (2009), *Adab Kitabı*, çev. Osman Güman, 2. baskı, İlke: İstanbul.

— (2002), *Ey Oğul: Eyyühe'l-Veled*, 3.Baskı, Marifet: İstanbul.

— (1981) *İhya-ı Ulum-id-Din*, Çev. Ali Arslan, Cild: 4 ve 5, Arslan: İstanbul.

Gelis, J. (2008), "Beden, Kilise ve Kutsal", *Bedenin Tarihi*, Corbin ve diğ. (eds) içinde, s. 17-73.

Goffman, E. (2012), *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, Metis: İstanbul.

Gökalp, Z. (2008), *Türkçülüğün Esasları*, Tümce: Konya.

Göker, E. (1999), "Örtünme Pratiği ve Din Alanı: Öznelci Toplumbilimin Sınırları", *Toplum ve Bilim*, sayı: 81, s. 138-169.

Göle, N. (1991), *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, Metis: İstanbul.

— (1997a), Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", *Middle East Journal*, Vol: 51, No: 1, s. 46-58.

— (1997b), "The Gendered Nature of the Public Sphere", *Public Culture*, 10(1), s. 61-81.

— (1998), "Modernleşme Bağlamında İslâmî Kimlik Arayışı", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Tarih Vakfı Yurt Yayınları: İstanbul, s. 70-82.

— (2000), *İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması*, Metis: İstanbul.

— (2002a), *Melez Desenler: İslâm ve Modernlik Üzerine*, Metis: İstanbul.

— (2002b), *Nilüfer Göle Toplumun Merkezine Yolculuk*, haz. Zafer Özcan, Ufuk: İstanbul.

— (2003), "The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols", *Social Research*, Vol. 70, No: 3, s. 809-828.

— (2009), *İç İçe Geçişler: İslâm ve Avrupa*, Metis: İstanbul.

Griffiths, J. (2003), *Tik Tak: Zamana Kaçamak Bir Bakış*, çev. Ertuğ Altınay, Ayrıntı: İstanbul.

Graybill, B. ve B. Arthur (1999), "The Social Control of Women's Bodies in Two Mennonite Communities", L.B. Arthur (ed.) içinde, s. 9-30.

Grosz, E. (1989), *Sexual Subversion: Three French Feminists*, Allen & Ukwın: Avustralya.

— (1995), *Space, Time an Perversion: Essays on the Politics of Body*, Routledge: NY and Londra.

Guillaumin, C. (1988), "Sexism, A Right-wing Constant of Any Discourse: A Theoretical Note", G. Seidel (ed.) içinde, s. 21-27.

— (1996), "The Practise of Power and Belief in Nature", D. Leonard and L. Adkins (eds.) içinde, s. 1-24.

Gül, S.S. ve H. Gül (2000), "The Question of Women in Islamic Revivalism in Turkey: A Review of the Islamic Pres", *Current Sociology*, 48(2), s. 1-26.

Günal, A. (1997), "Irigaray'ın Beden Simgeseli Üzerinden Feminizmde Özselcilik Tartışması", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 75, s. 145-161.

Gürbilek, N. (2001), *Kötü Çocuk Türk*, Metis: İstanbul.

Haraway, D. (2006), *Siborg Manifestosu*, çev. Osman Akınhay, Agora: İstanbul.

— (1997), "The Persistence of Vision", Katie Conboy ve diğ. (eds.) içinde, s. 283-296.

— (1978), "Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic, Part 1: A Political Physiology of Dominance", *Signs*, 4: 1, s. 21-36.

Harbour, W.R. (1982), *The Foundations of Conservative Thought: An Anglo-American Tradition in Perspective*, Universitiy of Notre Dame Press: Londra.

Hassan, R., 1996), "Muslim Women and Post-Patriarchal Islam", P. Cokey ve diğ. (eds.) içinde, s. 39-65.

Helvacıoğlu, F. (1996), *Ders Kitaplarında Cinsiyetçilik: 1928-1995*, Kaynak: İstanbul.

Houppert, K. (2004), *Lanet: Son Tabuyla Yüzleşme: Adet Kanaması*, Ayrıntı: İstanbul.

Illich, I. (1996), *Gender*, Çev. Ahmet Fethi, Ayraç: Ankara.

Irigaray, L. (1997), "This Sex Which is Not One", Katie Conboy ve diğ. (eds.) içinde, s. 248-257.

Işık, E. (1998), *Beden ve Toplum Kuramı: Öznenin Sosyolojisinden Beden Sosyolojisine*, Bağlam: İstanbul.

— (1996), "Toplumsal Teoride Beden", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 5, s. 31-43.

İlkkaracan, P. (ed) (2003), *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, İletişim: İstanbul.

İlyasoğlu, A. (1994), *Örtülü Kimlik: İslâmcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri*, Metis: İstanbul.

İlyasoğlu A. ve N. Akgökçe (eds.) (2001), *Yerli Bir Feminizme Doğru*, Sel: İstanbul.

Jaggar, A. and S.R. Bordo (eds.) (1989), *Gender, Body, Knowledge: Feminist Reconstruction of Being and Knowing*, Rutgers University Press: Londra.

Jaworksi, A. (1993), *The Power of Silence: Social and Pragmatic Perspectives*, Sage: Londra.

Jordanova, L.J. (1989), "Natural Facts: A Historical Perspective On Science and Sexuality", C. MacCormack and M. Strathern (eds) içinde, s. 42-70.

Kabbani, S.H. ve Bakhtiar, L. (1998), *Encyclopedia of Muhammed's Women Companions and the Traditions They Related*, Chicago: ABC International'dan alıntılayan Leo, E.S. (2005).

Kadıoğlu, A. (1998), "Republican Epistemology and Islamic Discourses in Turkey in the 1990s", *The Muslim World*, LXXXVIII/1, January, s. 1-21.

Kandiyoti, D. (1998), "Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar", S. Bozdağan ve R. Kasaba (eds.) içinde, s. 99-118.

— (2007), *Cariyeler Bacılar Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, 2. baskı, Metis: İstanbul.

Kandiyoti D. ve Saktanber A. (2003), *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat*, Metis: İstanbul.

Kara, İ. (2008), *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm*, Dergah: İstanbul.

— (1998), *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler, Kişiler*, Cilt 3, Kitabevi: İstanbul.

Karaman, H., "Çok Eşlilik ve İslâm", http: //www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat/0103.htm, Erişim Tarihi: 23 Mayıs 2010.

Katırcı, Ş. (1988), *Müslüman Kadının Adı Var*, Birleşik Dağıtım: Ankara.

Kendall, L. (2006), "Ama Cinsel Değil mi? Etnografik bakışın Ötesindeki Freudcu Lapsus", S. Marcos (ed.) içinde, s. 194-217.

Keskin-Kozat, B. (2003), "Entangled in Secular Nationalism, Feminism and Islamism: The Life of Konca Kuriş", *Cultural Dynamics*, 15(2), s. 183-221.

King, U. (2006), "Önsöz", S. Marcos (ed.) içinde, s. 13-17.

Kristeva, J. (2004), *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme*, çev. Nilgün Tutal, Ayrıntı: İstanbul.

Kuran-ı Kerim ve Türkçe Meali (Meal: Elmalılı Hamdi Yazır), Sefa: Ankara.

Lancester, R. ve M. Leonardo (eds.). (1997), *The Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*, Routledge: NY and Londra.

Laqueur, T. (1997), "Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology", Lancester, R. ve M. Leonardo (eds.) içinde, s. 219-244.

Lekesiz, Ö. (2000), *Öykü İzleri*, Hece: Ankara.

— (2006a), *Kuramdan Yoruma: Öykü Yazıları*, Selis: İstanbul.

— (2006b), *Sevgilinin Evi: Ev - Kâbe Simgeciliği Üzerine bir Çözümleme*, Selis: İstanbul.

Leo, E. S. (2005), "Islamic Female Sexuality and Gender in Modern Feminist Interpretation", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol: 16, No: 2, s. 129-140.

Leonard D. and L. Adkins (eds.) (1996), *Sex in Question: French Materialist Feminism*, Taylor&Francis: Londra.

Leppert, R. (2002), *Sanatta Anlamın Görüntüsü: İmgelerin Toplumsal İşlevi*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı: İstanbul.

Levitas, R. (1986), "Introduction: Ideology and the New Right", R. Levitas (ed.) içinde, s. 1-25.

Levitas, R. (1986), *The Ideology of the New Right*, Polity Press: NY.

Lindisfarne, N. (2002), *Elhamdülillah Laikiz: Cinsiyet, İslâm ve Türk Cumhuriyetçiliği*, İletişim: İstanbul.

Lloyd, G. (1996), *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı: İstanbul.

Löw, M. (2006), "The Social Construtıon of Gender and Space", *European Journal of Women's Studies*, Vol. 13(2), s. 119-133.

Lyon, D. (2006), *Günlük Hayatı Kontrol Etmek: Gözetlenen Toplum*, Çev. Gözde Soykan, Kalkedon: İstanbul.

MacCormack C. ve M. Strathern (eds.) (1980), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press: NY.

MacKinnon, C. (2003), *Feminist Bir Devlet Politikasına Doğru*, çev. Türkan Yöney ve Sabir Yücesoy, Metis: İstanbul

Mahfouz, A. ve İ. Serageldin, "Women and Space in Muslim Societies", içinde ed. H. Salam, s. 79-96

Mahmood S. (1998), *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press: Princeton and Oxford.

Marcos, S. (der.) (2006), *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*, Ütopya: Ankara.

Marcus, J. (1992), *A World of Difference: Islam and Gender Hierarchy in Turkey*, Zed: Londra ve New Jersey.

Massignon, L. (2003), "İslâm Düşüncesinde Zaman", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XL/V, Sayı 1, s. 415-421

Mauss, M. (1992), "Techniques of the Body", J. Crary ve S. Kwinter (eds.) içinde, s. 455-477.

McHale, C. (2006), "Çiçek Açmış Açlık: Lakota Dilbiliminde ve Huaroni Ritüel Dil Kuramlarında Simgesel Doygunluk", S. Marcos (ed.) içinde, s. 65-76.

Mellor P.A. ve Shilling, C. (1997), *Re-forming the Body: Religion, Community and Modernity*, Sage: Londra.

Merçil, İ. (2007), "İslâm ve Feminizm", Z. Direk (der.) içinde, s. 106-118.

Meriç, N. (2000), "Osmanlı Kadınının Cumhuriyet Kadınına Dönüşümünün Tarihselliğinden Birkaç Kesit", Y. Ramazanoğlu (ed.) içinde, s. 53-81.

— (2004), *Fetva Sorunlarında Değişen Kadın Yaşamı*, Selis: İstanbul.

— (2011), *Dindar Bir Doktor Hanım: Ayşe Hümeyra Ökten*, Timaş: İstanbul.

Meriç Yazan, Ü. (1984), *Sosyolojik Açıdan Kılık Kıyafet ve İslâm'da Örtünme*, İslâm Araştırmaları Vakfı.

Mernissi, F. (1991), *The Veil and Male Elite: A Feminist Interpretation of Womens Rights in Islam*, Adison-Wesley Pub. C.

— (1995), *Peçenin Ötesi: İslâm Toplumunda Kadın-Erkek Dinamikleri*, Çev. Mine Kûpçü, İstanbul.

— (1998), *Kadınların İsyanı ve İslâmî Hafıza*, Çev. Aytül Kantarcı, Epos: Ankara.

— (2003), "İslâm'da Aktif Kadın Cinselliği Anlayışı", Pınar İlkkaracan (ed.) içinde.

Mevdudi, E. (2010), *Hicab*, Ağaç: İstanbul

Mies ve diğ. (2008), *Son Sömürge Kadınlar*, çev. Yıldız Temeltürkan, İletişim: İstanbul.

Mirze, E. (2005), *Disorientiasiton: Home in Postcolonial Literature*, Basılmamış Doktora Tezi.

Mitchell, J. (1984), *Psikanaliz ve Feminizm*, çev. Ayşe Kurtulmuş, Yaprak: İstanbul.

Mitchell J. ve Oakley, A. (1992), *Kadın ve Eşitlik*, çev. F. Berktay, Pencere: İstanbul.

Moghissi, H. (1998), *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, Zed: Londra&New York.

Moi, T. (1985), *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, Routledge: Londra ve New York.

Mumford, L. (1996), *Makine Efsanesi*, İnsan: İstanbul.

Murad, A., "İslâm, Irigaray ve Cinsiyetin Yeniden Tanzimi", http://www.karakalem.net/?article=672, erişim tarihi: 24.08.2010.

Mutluer, N. (der.) (2008), *Cinsiyet Halleri: Türkiye'de Toplumsal Cinsiyetin Kesişim Sınırları*, Varlık: İstanbul.

Nalbantoğlu, G. (2000), "1928-1946 Döneminde Ankara'da Yapılan Konutların Mimarisinin Değerlendirilmesi", A. Tükel Yavuz (der.) içinde, s. 253-271.

Nalbantoğlu, H. Ü. (2000), "Cumhuriyet Dönemi Ankara'sında Yükselen 'Orta Sınıf' Üzerine", A. Tükel Yavuz (der.) içinde, 287-301.

Navoro-Yashin, Y. (2000), ""Evde Taylorizm": Türkiye Cumhuriyeti'nin İlk Yıllarında Evişinin Rasyonelleşmesi (1928-40)", *Toplum ve Bilim*, sayı: 84, s. 51-75.

Nicholson, L. (ed.) (1990), *Feminism/Postmodernism*, Routledge: NY ve Londra.

Nispet, R. (2007), *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, Kadim: Ankara.

Nursi, S. (1990), *Risale-i Nur Külliyatından: Hanımlar Rehberi*, Envar: İstanbul.

Oğuzhan, Z. (1998), *Bir Başörtüsü Günlüğü: ODTÜ Anıları*, İstanbul: İz.

O'Neill, J. (1986), *Five Bodies: The Human Shape of Modern Society*, Cornell University Press: Ithaca and Londra.

Ongun, S. (2010), *Başörtülü Kadınlar Anlattı: Türbanlı Erkekler*, Destek: İstanbul.

Ortner S.B. (1974), "Is Female to Male as Nature Is to Culture?" M. Z. Rosaldo ve L. Lamphere (eds.) içinde, s. 67-87.

Öncü, A. (2000), "Elias ve Medeniyetin Öyküsü", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 84, s. 8-17.

Özcan, G. (2004), "Elif", *Kapalı Öyküler* içinde, (ed. Kolektif), Birun: İstanbul.

— (2005), ""İdealinizdeki Ev" Mitolojisi Kültürel Sınırları Aşarak İstanbul'a Ulaştı", A. Öncü ve P. Weyland (der.) içinde, s. 85-103.

Öncü A. ve P. Weyland (der.) (2005), *Mekân, Kültür, İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*, İletişim: İstanbul.

Öncü A. ve O. Tekelioğlu (der.) (2005), *Şerif Mardin'e Armağan*, İletişim: İstanbul.

Özbay, F. (2000), "Gendered Space: A New Look at Turkish Modernisation" *Gender & History*, L.Davidoff ve diğ. (eds.), Blackwell: Oxford, s. 555-568.

Özdalga, E. (2006), *İslâmcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, İletişim: İstanbul.
— (1998), *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu: Resmi Laiklik ve Popüler İslâm*, Sarmal: İstanbul.
Özkazanç, A. (2007), *Siyaset Sosyolojisi Yazıları: Yeni Sağ ve Sonrası*, Dipnot: Ankara.
Parla, J. (2011), *Babalar ve Oğulları: Tanzimat Romanının Epistemolojisi Üzerine*, İletişim: İstanbul.
Pfluger-Schindlbeck, I. (2006), "On the Symbolism of Hair in Islamic Societies: An Analysis of Approaches", *Antropology of the Middle East*, Vol: 1, No: 2, s. 72-88.
Polloc, G. (2003), "Excerpts from 'Modernity and The Spaces of Femininity'", J. Rendell ve diğ. (eds.) içinde, s. 154-168.
Porter R. ve G. Vigerello (2008), "Beden Sağlık ve Hastalıklar", A. Corbin ve diğ. (eds.) içinde, s. 273-293.
Plumwood, V. (2004), *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, çev. Başak Ertür, Metis: İstanbul.
Price J. ve M. Shildrick (eds.) (1999), *Feminist Theory and Body: A Reader*, Routledge: NY.
Radke, L. ve H.J. Stam (eds.) (1994), *Power/Gender: Social Relations in Theory and Practise*, Sage: Londra.
Rahman, F. (1997), *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Kimlik*, Ankara Okulu Yayınları: Ankara.
Ramazanoğlu, C. (ed.) (1993), *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism*, Routledge: Londra ve NY.
Ramazanoğlu, Y. (1999), *Bir Dünyanın Kadınları*, Ekin: İstanbul.
— (ed.) (2000), *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kadının Tarihi Dönüşümü*, Pınar: İstanbul.
— (2000), "Yol Ayrımında İslâmcı ve Feminist Kadınlar", Y. Ramazanoğlu (ed.) içinde, s. 139-169.
— (2004), "Cumhuriyet'in Dindar Kadınları", Y. Aktay (der.) içinde, s. 804-812.
— (2006), *Kırmızı*, Timaş: İstanbul.
— (2007), *Derin Siyah*, Timaş: İstanbul.
— (2008a), *İkna Odası*, Timaş: İstanbul.
— (2008b), *Zilha Günü*, Timaş: İstanbul.
— (2010), *Angelika*, Timaş: İstanbul.
— (2012), *Görme Bahçesi: Türkiye'nin Ortak Vicdan Tecrübesi*, Timaş: İstanbul.
Rendell J. ve diğ. (eds.) (2000), *Gender, Space Architecture: An Interdisciplinary Introduction*, Routledge: Londra ve NY.
Riexinger, M., "Propagating Islamic Creationism on the Internet", http://mujlt.law.muni.cz/storage/1236040130_sb_07-riexinger.pdf, erişim tarihi 28-09-2010.
Rosaldo M. Z. ve L. Lamphere (eds.) (1974), *Woman, Culture and Society*, Stanford U. Press.
Rose, G. (1999), "Women and Everyday Spaces", J. Price ve M. Shildrick (eds.) içinde, s. 359-371.
Rose, J. (2009), *Görme ve Cinsellik: Bakışın Bir Tokat Gibi Çarpıyor Yüzüme*, Metis: İstanbul.

Ryan, M. ve A. Gordon (eds.) (1994), *Body Politics: Disease, Desire and the Family*, Westview Press: Oxford, San Fransisco.

Safa, P. (1938), "Modern Türk Kızı", *Modern Türkiye Mecmuası*, 1/2(Mart)'tan aktaran G. Baydar (2002).

Saktanber, A. (2001), "Türkiye'de Müslüman Olarak 'Öteki'ye Dönüşmek: Türk Kadınları İslâmcı Kadınlara Karşı", *Tezkire*, sayı 10, *Kadın ve Beden Siyaseti Özel Sayısı*, Şubat/Mart, s. 64-93.

— (2005), "Bir Orta Sınıf Ethos'unun ve Onun Günlük Pratiğinin Oluşumu: Kentsel Türkiye'de İslâm'ın Yeniden Canlandırılması", A. Öncü ve P. Weyland (der.) içinde, s. 193-215.

Saktanber A. ve Çorbacıoğlu G. (2008), "Veiling and Headscarf-Scepticism in Turkey", *Social Politics*, Vol: 15, No 4, s. 514-518.

Salam, H. (ed) (1990) *Expressions of Islam in Buildings*, The Aga Khan Award for Architecture: Singapur.

Sancar, S. (2011) (ed.) *Birkaç Arpa Boyu: 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar*, Koç Üniversitesi Yayınlan: İstanbul

Sancar, S. (2012), *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet Kadınlar Aile Kurar*, İletişim: İstanbul.

— (2004), "Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi", http://kasaum.ankara.edu.tr/gorsel/dosya/1216284724 Otoriter_turk_modernlesmesinin_cinsiyet_rejimi.pdf, 09.09.2009.

Saraçgil, A. (2005), *Bukalemun Erkek: Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Ataerkil Yapılar ve Modern Edebiyat*, Çev, Sevim Aktaş, İletişim: İstanbul.

Scott, J.W. (2007), *Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi*, Agora: İstanbul.

Secor, A.S. (2005)"Islamism, Democracy, and the Political Production of the Headscarf Issue in Turkey", G.Falah ve C. Nagel (ed) içinde, s. 203-226.

Secor, A.S. (2002), "The Veil and Urban Space in Istanbul: Women's Dress, Mobility and Islamic Knowledge", *Gender, Place and Culture*, Vol: 9, no1, s. 5-22.

Seidel, G. (ed.) (1988), *The Nature of the Right: A Feminist Analysis of Order Patterns*, J. Benjamins Pub: Amsterdam.

Seidel, G. (1988a), "Introduction", G. Seidel (ed.) içinde, s. 1-7.

— (1988b), "Right-Wing Discourse an Power: Exclusions and Resistance", G. Seidel (ed.) içinde, s. 7-21.

Seidenberg R. ve K. DeCrow (1989), *Agorafobi: Eviyle Evli Kadınlar*, Çev. Nur Nirven, Afa: İstanbul.

Sennett, R. (2002a), *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz, Ayrıntı: İstanbul.

— (2002b), *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. Tuncay Birkan, Metis: İstanbul.

— (1999), *Gözün Vicdanı: Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, çev. Süha Sertabiboğlu, Can Kuraltay, Ayrıntı: İstanbul.

Sharabi, H. (1988), *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, Oxford University Press: NY ve Oxford.

Schick, İ. (2011), *Bedeni, Toplumu, Kainatı Yazmak: İslâm, Cinsiyet, Kültür Üzerine*, İletişim: İstanbul.

Shilling, C. (1993), *The Body and Social Theory*, Sage: Londra.

Sirman, N. (2002), "Kadınların Milliyeti", T. Bora ve M. Gültekingil (ed.) içinde.

Souaiaia A.E. (2007), "She's Upright: Sexuality and Obscenity in Islam" *Hawwa*, Volume 5, Numbers 2-3, s. 262-289.

Stivens, M. (2006), 'Family Values' and Islamic Revival: Rights and State Moral Projects in Malaysia", *Women's Studies International Forum*, 29, s. 354-367.

Şahin, K. (2001), "Cihan Aktaş Hikâyelerinde İslâmcı Kadının Temsili", *Tezkire*, Sayı 10: *Kadın ve Beden Siyaseti Özel Sayısı*, Şubat/Mart, s. 143-149.

Şefkatli Tuksal, H. (2004), "İslâmcı Erkekliğin İnşası-Geleneksel Rollerin İhyası", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 101, s. 81-89.

— (2006), *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, 3. baskı, Kitabiyat: Ankara.

— (2001), "Sünni Muhafazakâr Çevrelerde Kadın Politikası Üretmenin Güçlükleri", S. Yerasimos (ed.) içinde, s. 488-503.

— (2008), "Türkiye'de Müslüman Kadının Değişen Halleri", Nil Mutluer (der.) içinde, s. 31-44.

Şenler, Y.Ş. (1973), *Huzur Sokağı*, 1 ve 2. Cilt, 7. baskı, Nur: Ankara.

— (tarihsiz), *İslâm'da ve Günümüzde Kadın*, Nur: Ankara.

Şenlikoğlu, E., *Kadınları Kadınlar da Eziyor*, Mektup: İstanbul.

Şentürk, L. (2009), "Eril Kente Dönüş", içinde A. Alkan (der.).

Şimşek, M.S. (1989), *Yaratılış Olayı*, Beyan: İstanbul.

Şişman N. (1996), *Global Konferanslarda Kadın Politikaları*, İz: İstanbul.

— (1998), *Başörtüsü Mağdurlarından Anlatılmamış Hikâyeler*, İz: İstanbul.

— (2000), "Türkiye'de Çağdaş Kadınların İslâmcı Kadın Algısı", Y. Ramazanoğlu (ed.) içinde, s. 113-139.

— (2004), *Kamusal Alanda Başörtülüler: "Fatma Karabıyık Barbarosoğlu ile Söyleşi"*, Timaş: İstanbul.

— (2005), *Küreselleşmenin Pençesi İslâm'ın Peçesi*, Küre: İstanbul.

— (2006), *Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset*, İz: İstanbul.

— (2009), *Başörtüsü: Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı*, Timaş: İstanbul.

Tapper R. (ed.) (1991), *Islam in Modern Turkey, Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Londra: I. B. Tauris.

Taşkın, Y. (2007), *Anti Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına: Milliyetçi Muhafazakar Entelijensiya*, İletişim: İstanbul.

Tekeli, Ş. (ed.) (1995), *Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar*, İletişim: İstanbul.

Tekin, M. (2004), *Kutsal, Kadın, Kamu: Türkiye'de Aydın Kadınlara Göre Din ve Kadın*, Açılım: İstanbul.

TESEV (2006), *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, www.tesev.org.tr/etkinlik/Final%20 Rapordin_toplum.pdf

Timmerman, C. (2000), "Muslim Women and Nationalism: The Power of the Image", *Current Sociology*, vol: 48(4), s. 15-27.

Tober M. D. ve Budiani, D. (2007), "Introduction: Why Islam, Health and the Body?", *Body&Society*, Vol: 13(3), s. 1-13.

Toros, H. (1994), *Sahurla Gelen Erkekler*, Vadi: Ankara.

— (1997), *Halkaların Ezgisi*, Kırkambar: İstanbul.

— (2000), "Hayat, Hikâyeler ve Suskunluğa Dair", Y. Ramazanoğlu (ed.) içinde, s. 189-209.

Tunaya, T. Z. (2003), *İslâmcılık Akımı*, Bilgi Üniversitesi: İstanbul.

Turam, B. (2011), *Türkiye'de İslâm ve Devlet: Demokrasi, Etkileşim, Dönüşüm*, Bilgi Yayınları: İstanbul.

Turner, B. (1984), *Body and Social Theory*, Blackwell: Londra.

Tükel Yavuz, A. (2000), *Tarih İçinde Ankara: Eylül 1981 Seminer Bildirileri*, TBMM Basımevi: Ankara.

Türkmen, B. (2007), "Toplumsal Proje ve Kadınlık Deneyimi: İslâmcı Kadın Tarafından Yeniden Tanımlanan Mahrem", Z. Direk (der.) içinde, s. 130-156.

Walby, S. (1990), *Theorizing Patriarchy*, Basil Blackwell: Oxford.

Wedud-Muhsin, A. (2005), *Kur'an ve Kadın*, çev. Nazife Şişman, İz: İstanbul.

— (2009), "Islam Beyond Patriarchy: Through Gender Inclusive Qur'anic Analysis", Z. Anwar (der.) içinde, s. 95-112.

Weedon, C. (1999), *Feminism, Theory and the Politics of Difference*, Blackwell: Malden.

Werbner, P. (2007), "Veiled Interventions in Pure Space: Honour, Shame and Embodied: Struggles Among Muslims in Britain and France", *Theory Culture Society*, 24, s. 161-186.

White, J. (2007), *Türkiye'de İslâmcı Kitle Seferberliği*, Oğlak: İstanbul.

Vigerello, G. (2008), "Kralın Bedeni", A. Corbin ve diğ. (eds.) içinde, s. 313-335.

Wittig, M. (1996), "The Category of Sex", D. Leonard ve L. Adkins (eds.) içinde, s. 24-30.

Witz, A. (2000), "Whose Body Matters? Feminist Sociology and the Corporeal Turn in Sociology and Feminism", *Body & Society*, Vol. 6, No. 2, s. 1-24.

Wollstonecraft, M. (2007), *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, çev. Deniz Hakyemez, Türkiye İş Bankası Yayınları: İstanbul.

Yalom, M. (2002), *Antikçağlardan Günümüze Evli Kadının Tarihi*, çev. Z. Yelçe ve N. Domaniç, Çitlembik: İstanbul.

Yamaner, G. (ed.) (1998), *Sandık: Sessiz Kadınlığın Dili*, Çev. A. Toprak, Ankara Üniversitesi, Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı Ders Notları, (Basımevi Yok).

Yanar, İ. (2001), "Özneleşme Sürecinde Kadın ve İktidar", *Tezkire*, sayı 10, *Kadın ve Beden Siyaseti Özel Sayısı*, Şubat/Mart, s. 119-129.

Yavuz, H. (2008), *Modernleşen Müslümanlar/Nurcular, Nakşîler, Milli Görüş ve AK Parti*, Kitap: İstanbul.

Yerasimos, S. ve diğ. (ed.) (2001), *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, İletişim: İstanbul.

Yıldırım, E. (2001), "Din Dersi Kitapları Deneyimi (1923-1950)", S.Yerasimos (ed.) içinde, s. 609-616.

Zayzafoon, L. B. Y. (2005), *The Production of the Muslim Woman: Negotiating Text, History, and Ideology*, Rowman & Littlefield Pub.

Âdem 66-69, 71, 72, 77, 88, 94, 95, 116, 145, 169, 176
Ailecilik 61, 89, 112-114, 117, 121, 141
Anti-Feminizm 10, 114, 122, 136, 137
Arınma 77, 139, 142-144, 146-152
Aydınlanma 32, 40, 47, 140, 213, 228
Ataerki 8-10, 45, 50, 51, 61, 63, 69, 75, 76, 78, 85, 89-104, 109, 112, 116, 120, 139, 151, 158-160, 163, 193, 196, 207-209, 217, 231, 233, 234

Başörtüsü 53, 57, 103, 121, 126, 135, 138, 156, 168, 171, 172, 175, 189, 192, 194, 195, 200-207, 209, 216, 218, 220, 221, 223, 226, 227, 229-234
Batı 9, 15, 39, 47, 52, 55, 60-62, 71, 80, 85, 86, 88, 95, 99, 100, 112, 114, 116, 129, 131, 136, 139, 141, 142, 151, 185, 186, 189, 193, 200, 205, 208-210, 215, 217, 220, 231
Beden 8-10, 13-22, 24-26, 28, 31-38, 47, 48, 52-54, 59, 61-63, 65, 73, 82-84, 86, 89, 91, 92, 98, 99, 123, 137, 139, 142-153, 155, 158, 159, 162, 163, 171, 173, 178, 179, 181, 184, 195, 198, 199, 205, 210, 211-213, 215, 216, 223-229, 231, 235
Bedenin cinsiyetlenmesi 39, 40
Biyolojik Fark 24, 25, 75
Biyopolitik 21, 27
Butler, Judith 223-225, 230

Cennet 15, 50, 65-68, 95, 148, 149, 169, 170, 177, 186, 198, 233
Cinsiyet 7-10, 15, 19, 22, 23, 26, 31, 36, 39-48, 50, 51, 57, 60-63, 71, 72, 75-78, 81, 86-93, 96, 98-100, 102, 107, 115, 129-131, 136, 137, 141, 142, 155, 157, 195, 200, 207, 208, 211, 224
Cumhuriyet 8, 52, 54-56, 58-63, 103, 105, 108, 124, 139, 158, 160, 185, 186, 188, 189, 200, 207-209, 214, 219, 220

Çizgisel zaman 23
Çokeşlilik 70, 71, 76, 85, 86, 110, 111, 209

Dişil beden 8, 17, 31, 35, 55, 145, 151, 152, 159, 171, 172, 211
Doğa 17, 24, 32, 34, 36-42, 44, 46-48, 53, 59, 65, 77, 79, 83-85, 112,

140, 149, 159, 160, 181, 188, 190, 191, 212
Doğalcılık 33, 34
Doğu 52, 141, 200, 209, 210, 217
Doğurganlık 13, 18, 46, 55, 63, 92, 116

Ev 10, 33, 41, 47-51, 54-62, 82, 98, 101, 102, 109, 112-127, 130-133, 135, 138, 140, 141, 158, 165, 168, 171, 174-179, 182-185, 187, 188, 191, 192, 194-196, 202, 206, 207, 214, 218, 222, 223, 228, 229
Evrim 39, 78-80
Evsizlik 161, 177
Eril 9, 10, 15, 16, 18, 19, 22, 23, 30, 32, 40, 46, 57, 79, 84, 92, 115, 169, 208, 216
Erkeklik 15, 41, 43, 47, 49, 55, 72, 82, 83, 93, 101, 102, 104, 106-110, 155, 190, 229, 231

Feminizm 9, 10, 36, 43, 62, 83, 89, 101, 102, 114, 136-141, 208
Fıtrat 8, 65-67, 72-75, 78, 79, 81, 83, 84, 86-89, 93, 99, 102, 113, 128, 137, 138, 143, 175, 182, 219, 230, 232
Foucault, Michel 18, 20, 21, 25-28, 31, 49, 157, 165, 223, 224

Haraway, Donna 27, 28, 36, 39, 45
Havva 15, 66, 67, 69, 71, 72, 88, 95, 96, 116, 145, 169
Heteronormatif 8, 22, 78, 87
Heteroseksüel 43-45, 76
Hicap 169, 171-173, 177, 178, 195, 197, 227
Hidayet romanları 7, 10, 78, 80, 81, 104, 106, 113, 114, 121, 128, 129, 183, 185, 186, 190, 191, 193, 205, 213-216, 226, 228, 230, 234
Huzur Sokağı 10, 81, 104, 129, 183-185, 201, 213, 215

Irigaray, Luce 30, 33, 160

Ibadet 73, 120, 157, 158, 179-182, 196, 233
İffet 64, 70, 74, 81, 139, 141, 184, 191, 202, 207-211, 227
İslam mimarisi 173, 175
İslâmcılık 7-9, 58, 61-64, 78, 80, 81, 83, 113, 114, 141, 142, 151, 186, 188-190, 200, 201, 205-207, 209, 211, 218, 221, 225, 230, 231

Kâbe 176
Kamusal 8-10, 22, 38, 44, 46-49, 53, 56-64, 80, 90, 99, 101, 103-105, 106, 110, 113, 115, 123, 125, 130, 138-142, 152, 153, 168, 171-173, 175, 176, 178, 184, 188, 191, 195, 207, 208, 210, 211, 212, 215, 218, 225, 227, 231
Kavvam 83, 84, 87, 96, 97, 101, 102
Kemalizm 7, 9, 52, 55, 56, 61, 64, 80, 136, 139, 141, 142
Kendilik 16, 26, 31, 63, 106, 183, 146, 177, 179, 210, 224
Kent (Ayrıca bkz. "Şehir") 22, 47, 49, 55-59, 79-81, 103, 107, 108, 115, 120, 122, 134, 174, 185-187, 189-192, 195, 201, 202, 216, 220
Kirlilik 41, 52, 53, 73, 82, 142, 143, 145, 146, 148, 149, 151, 152, 156, 187, 207, 214
Kozmos 34, 74, 75, 176

Mauss, Marcel 24
Mahremiyet 64, 122, 123, 131, 165, 170, 171, 175, 176, 187
Medenileşme 39, 47, 52, 53, 58, 61, 62
Mekan 7-9, 15, 21-23, 29, 31-33, 48-51, 58, 61, 62, 72, 92, 108, 114-117, 123, 124, 138, 148, 149, 152, 155, 160, 167, 168, 171-174, 176, 178-184, 186-188, 191, 193, 194, 196, 206, 211, 214, 218, 220, 233, 235
Mensturasyon 34
Mimari (Ayrıca bkz. İslami Mimari) 48, 173-175, 184-186
Muhafazakâr 8, 10, 33, 34, 45, 55, 56, 60, 62, 64, 79, 80, 83, 87, 88, 99-

101, 112-114, 117, 118, 120, 121, 125, 131, 137, 138, 141, 142, 167, 169, 175, 181, 184-186, 188, 189, 191, 198-201, 212, 215, 221, 224, 230

Orta sınıf 22, 48, 58, 60-62, 80, 104, 117, 123, 124, 134, 140, 141, 169, 182, 192, 193, 207, 214, 217-223, 230, 231, 233
Ortner, Sherry 40, 41, 46

Öjeni 53-56, 61
Örtünme 71, 72, 106, 139, 156, 159, 161, 169, 171-173, 195-198, 207, 219, 220, 225, 227, 229, 231, 232
Özcülük 25, 157, 210

Nefs 70, 121, 142, 143, 146, 153, 163, 177, 214, 229, 235

Performans teorisi 223-225
Performatif 115, 224, 227, 230

Seküler 10, 53, 64, 74, 79, 86, 88, 89, 98, 100, 103, 115, 123, 129, 134, 176-180, 182, 184, 187, 192, 193, 195, 205, 207, 212, 218, 219, 225, 234, 235
Sessizlik 10, 89, 94, 156-161, 164-169
Siyasal beden 8, 9, 14, 17-19, 58, 61, 151, 152, 181, 184
Sosyobiyoloji 34

Şehir (Ayrıca bkz. "Kent") 59, 107, 113, 133, 175, 185, 189, 190
Şenler, Şule Yüksel 81, 86, 104, 113, 129, 183-185, 201, 202, 215

Taşra 56, 59, 103, 108, 181, 189, 190, 191, 193, 202
Terbiye 8, 10, 13, 20, 26-29, 31, 34, 47, 52-65, 104, 113, 114, 133, 141-143, 148, 152, 153, 158, 160, 162, 163, 166, 169, 177, 180, 181, 184, 191, 207, 208, 211, 215, 216, 222, 229, 239, 232, 235
Tesettür 7, 10, 64, 74, 103, 113-115, 129, 130, 134, 161-163, 166, 171, 172, 175, 178, 179, 182, 184, 195, 197, 199-203, 205-235
Türk modernliği 52, 55, 61, 80, 81, 103, 189, 205

Wittig, Monique 43, 44
Wollstonecraft, Mary 139-141

Yaratılış 65-67, 69, 72-74, 76-79, 87
Yaratılışçılık 78-81, 86
Yeni sağ 112
Yersizyurtsuzluk 89, 131, 166, 188
YÖK (Yüksek Öğretim Kurumu) 201, 203, 204

"Bir yıl olmuştu bu rüyaya adım atalı. Böyle bir hale uğrayalı. İçimizde yeni uyanan bir hevesle böyle şeyler söylüyor, bu sese göre gidiyorduk. Ben ve eski ben hâlâ yan yana yürüyorduk..."

Yukarıdaki bu satırların yazarı Yıldız Ramazanoğlu'nun yanı sıra Cihan Aktaş, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Nazife Şişman, Sibel Eraslan gibi dindar kadın yazarlar, 1990'lardan sonra, yeni bir edebiyat alanı açtılar. İslâmcı hidayet romanlarından farklı, daha karmaşık, daha derin bir edebi alan...

Elifhan Köse, bu edebiyatın üreticilerinin, hem modernlikle ve Kemalizmle, hem İslâmcılıkla, hem de kendi kendileriyle hesaplaşan arayışlarına dikkat çekiyor. Ataerkil söylemle ve feminizmle aralarındaki sıkıntılı ilişki, bu hesaplaşmanın önemli bir düzlemi. Etkilendikleri ama etkilenme endişesini atamadıkları feminizmle aralarındaki önemli bir fark, "özel yaşamın ayrıntılarını bilinçli ve oldukça seçici bir sessizlikle depolitize etmeleri"nden doğuyor olabilir, yazara göre. Toplumsal cinsiyet kültürü ve siyasal yapılar ile beden imgesi ve "beden terbiyesi" arasındaki ilişki de, kitabın merceği altında.

İslâmcılık, tesettür, muhafazakârlık, kadın, toplumsal cinsiyet, gündelik hayat ve birçok toplumsal-politik meseleyi, edebiyatın dünyası içinden tartışan bir kitap.

THG
0728378
CAP

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-1553-8