SEFAD, 2018 (39): 327-354
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: http://dx.doi.org/10.21497/sefad.443524

Türkiye'de İslami Kimliğin Bedensel Dönüşümü*

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Çil
Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Sosyoloji Bölümü
hcil_07@hotmail.com

Öz

Bu çalışma, 1970'lerden 2000'lere uzanan süreçte "İslami kimliğin" Türkiye seyrini bedeni merkeze alarak yeni bir değerlendirmeye tabi tutmayı ve İslami kimliğin süreç içerisindeki durumunu, dalgalanmalarını beden sosyolojisinin son dönem gelişmelerinin sağladığı imkânlarla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada 1970'lerden 2000'lere dek uzanan süreçte yazılmış 12 adet roman nitel içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Bu çalışma ile İslami kimliğin, modern seküler kültürün akışkan/heterojen zemininde en önemli tutunma noktası olarak görülen beden-benlik bütünlüğünde bir tür homojenleştirme suretiyle kendini idame ettirdiği; fakat özellikle 1990'larla birlikte gelişen bireyselleşme-kamusallaşma-siyasallaşma sürecinde, beden-benlik ilişkisinin heterojenleştiği ve böylece rafine bir sekülerleşme biçiminin önünün açıldığı görülmüştür. Beden-benlik ilişkisini kutsallığından arındırma (desacralization) şeklinde işleyen bu durum, İslami kimlik için, başkalarıyla bir arada yaşamanın önünü açtığı ölçüde bir tür 'modern hayat stratejisi' olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Beden, sekülerleşme, İslami Kimlik, İslami Roman.

Bodily Transformation of Islamic Identity in Turkey

Abstract

This study aims to present a new evaluation of the journey of "Islamic Identity" in Turkey from 1970s to 2000s. It particularly focuses on body within the context of emergent theories of sociology of body to present the status and fluctuations of Islamic identity through this period. In this study, 12 novels written in the period from 1970s to 2000s were examined by qualitative content analysis method. As a result, Islamic identity have maintained a homogenized idea of body and self integrity on the fluid and heteregenous ground of modern secular culture as the most important foothold to preserve its homogeneity. However, after 1990s, this body and self integrity have become heterogenized through the growing process of individuation, deprivatization, and politicization in this era. It can be evaluated that this desacralization of the body and self integrity have become a "modern life strategy" to the extent that for Islamic identity desacralization paved the way for the means of coexisting with others.

Keywords: Body, secularization, Islamic Identity, Islamic Novel.

* Bu makale, Prof. Dr. Köksal ALVER danışmanlığında tamamlanan *Bedeni Kurgulamak: İslami Romanlarda Beden ve Kimlik* başlıklı Doktora tezinden üretilmiştir.

Gönderim Tarihi / Sending Date**:** 03/03/2018
Kabul Tarihi / Acceptance Date**:** 07/05/2018

GİRİŞ

Türkiye'nin son 30-40 yılının toplumsal ve siyasi hayatında önemli bir yer tutan "İslami hareket" üzerine yapılan birçok çalışma mevcuttur. Bunların önemli bir kısmı 1980 sonrası süreçte bu insanların geçmiş iddialarının aksine sekülerleşerek "mevcut düzene" entegre olduğu veya sisteme uyum sağladığı tezi üzerine kuruludur (Erkilet 2004; Gülalp 2014; Tuğal 2014; Yıldırım 2016). Bununla birlikte hatırı sayılır bir literatür ise "mevcut düzende" iş görmenin İslami kimlik için geçmişten beri süregelen bir özellik olduğunu vurgulamaktadır (Kara 2014: 17; Karpat 2007: 215; Mardin 2015a: 53,54; Mardin 2015b: 217). Ekonomi, siyaset, hukuk, ilim alanlarının modern versiyonları ile İslam arasında dini açıdan "meşru" sayılan ilişkiler kurulabildiğinin örneklerini sergileyen bu yazın, sekülerleşme vurgusu taşıyan anlatıları şüpheli kılmaktadır. Özellikle 1970'lerde Milli Nizam Partisi çatısı altında siyasi bir organizasyona da bürünen bu yapının, gerek parti programlarında gerekse aktüel siyaset içerisinde "bugünün içinden" konuşarak bir yol çizmesi ve bunu İslami referanslarla tahkim etmesi, bozulma/dönüşme yargılarına bir karşı duruş niteliğindedir.

Bu çalışmada ise dönüşümü imleyen anlatı farklı bir bakış açısıyla değerlendirilmek istenmektedir. Bunun için de dönüşüm okumasının merkezine, netameli alanlardan ziyade taşıdığı "sembolize etme kapasitesi" sayesinde dönüşüme ve seküler dünyaya direnişin önemli bir unsuru olan bedene odaklanılmaktadır. Zira bireye dışsal olan hukuk, siyaset, ekonomi gibi alanlardaki dönüşümü birer bozulma olarak yaftalanmaktan kurtarabilecek çıkar yollar ararken, İslami kimlik[1], bedenler vasıtasıyla varoluşsal bir tutunma noktası bulabilmiştir. Bütün bu gelişim, değişim, dönüşüm tufanında değişmeden kalabilmenin anahtarını bedenlerde bulmuştur. Örneğin daha erken dönemde Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Cumhuriyet rejimiyle kapsamlı bir Kuran tefsiri yazma konusunda mutabakat sağlamıştır; ancak rejime karşı muhalif bir duruş sergileyen Yazır'ın ömrünü evinde inzivada geçirmesinin şapka kanunundan sonra sokaklarda "o kılıkta" dolaşmak istememesiyle yakından ilgilidir. İskilipli Atıf Hoca başka inkılaplardan daha çok Şapka Kanunu'na muhalefet göstermiştir. Daha yakın dönem çalışmaları bedenlerin, sembolik boyutuyla, özellikle dindar kadınların kamusal hayatta İslami bir kimlikle bulunmak adına kendilerinden ödün verilmeyen dayanak noktaları olduğuna vurguda bulunmaktadır (Göle 2014a; İlyasoğlu 2015). Diğer bir çalışma ise İslami kimliğin girdiği sekülerleşme/demokratikleşme sürecinde bunu sembollerden ödün vermeksizin gerçekleştirdiğini belirtmektedir (Bayramoğlu 2008).

Modern hayatın birçok noktasında iştirakçi olarak görünen dindar insanların mesele bedenlere geldiğinde uyum noktasında çok da uysal olmadıkları görülmektedir. Bu noktada bir değişim/dönüşüm anlatısından, eklemlenme, uyma ya da sekülerleşmeden söz edilecekse bu siyaset ya da ekonomiden önce bedenlerden başlanarak ele alınmalıdır. Zira beden İslami olanı ve olmayanı tarif ederken diğer alanlardan (ekonomi, siyaset vb.) çok daha kesin sonuçlar sunan vasıtalardan birisi olarak algılanmıştır. Çünkü bedenin hayatımız içindeki her yerde hazır ve nazır varlığının yanı sıra benlik üzerinde etki gücü doğrudan ve somuttur. Büyük ekonomik dönüşümlerin ya da siyasal ve toplumsal devrimlerin insan üzerindeki tedrici etkilerini beklemektense ontolojik olarak insanın ta kendisi sayabileceğimiz bedenlere bakmak birçok kez daha makul olabilir. Her şeyin aleni biçimde

[1] Çalışmada İslami kimlik ile İslamcılık birbirlerinden tamamen farklı adlandırmalar olarak kullanılmamıştır. "İslamcı" kelimesi kullanıldığı yerlerde siyasi manalarından ziyade İslami kimliği taşıyan/taşımaya çalışan manasında kullanılmıştır. Kimi zaman ise düşünce ve cümle akışına göre "İslami çizgi", "İslami çevreler" ya da "İslami hareket" kullanımı tercih edilmiştir.

değiştiğinin görüldüğü ve kimi zaman buna hayıflanıldığı bir ortamda beden, pek de değişilmediğini ve "doğru model"le kurulan bağın hala korunabildiğini göstermek için etkin biçimde işe koşulmuştur. Bu noktada bir kadın için örtülü olmak, bir erkek için sakal bırakıp, namaz gibi bedensel ve görünür bir pratiği icra etmek "doğru model"le kurulan en önemli bağ olabilmektedir. Bu yüzden de birçok çalışmada değişimin nesnesi olma anlamında diğer alanlara göre çok daha az şüpheli görünmekte ve genelde verili kabul edilmektedir.

Hem sosyolojinin son dönem çalışmaları hem de bir din olarak İslam'ın beden ve özne arasında kurduğu bağ ve bunun deneyimlenme biçimleri mevcut beden algısını sarsmakta ve şüpheli kılmakta, İslami kimlikle bedenin kesişiminde yapılmış çalışmalara eleştirel bir gözle bakarak yeni okumalara ihtiyaç oluşturmaktadır. Bu ihtiyaç doğrultusunda eldeki çalışma, 1970'lerden 2000'lere uzanan süreçte "İslami kimliğin" Türkiye seyrini bedeni merkeze alarak yeni bir değerlendirmeye tabi tutmayı ve İslami kimliğin süreç içerisindeki durumunu, dalgalanmalarını beden sosyolojisinin sağladığı imkânlarla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın temel sorusunu ise bu süreçte yaşanan dönüşümün sekülerleşme yönünde olup olmadığı teşkil etmektedir. Zira İslami kimlik üzerine yapılan dönüşüm tartışmaları eninde sonunda sekülerleşme kavramı etrafında kümelenmektedir. İslami hareketin bir ivme kazanarak yükselişe geçtiği 1970'lerde başlayıp günümüze kadar gelen süreçte, "bedenselleşmiş bir özne"[2] fikrinin merkezi konumunu göz önünde bulundurarak İslami kimliğin oluşumu ve dönüşümünü gün yüzüne çıkarmak, yapılacak olan yeni çalışmalara da kapılar açabilecektir.

Failin bedenli bir varlık olduğunu ve bunun failin toplumsal alandaki yapıp etmelerinin, düşünme ve hissedişinin merkezinde olduğunu kabul eden bu yaklaşım, beraberinde bu çalışmanın amacı olan dönüşüm anlatısını anlamaya yönelik çabayı derinden etkiler. Bundan önce de özellikle kadın bedenine başörtüsü dolayısıyla odaklanmış pek çok çalışma mevcuttur. Bu çalışmaların önemli bir bölümü başörtüsünün failler tarafından toplumsal hayatta nasıl kullanıldığını ya da başörtülü oluşun deneyimlenme biçimleri, başörtülü yaşam için üretilen stratejiler üzerine kurulmuştur. Hal böyle olunca özne ile bedeni arasında aşılması güç mesafeler konulmuş olur. Özne zihinsel bir varlık iken beden, bu zihinsel varlık tarafından üretilen stratejiler doğrultusunda çekip çevrilen pasif bir varlık haline gelir. Bunun çoğu sosyal bilim çalışmasındaki yansıması örtünün açık ya da örtük biçimde bir sembol olarak vurgulanması olur. Beden, öznenin kurucu bileşeni değil de onun idare ettiği bir nesne olarak algılandığında bu sonucun çıkması da doğaldır. Bu anlayışta fail, rasyonel bir faildir ve üzerinde taşıdığı sembolleri istediği gibi sevk ve idare

[2] Özellikle din ve beden ilişkisi üzerinden özneyi yeniden tanımlayan son dönem çalışmaları için (Mellor & Shilling 2010a; 2010b; 2014)'e bakılabilir. Bu çalışmaların temel vurgusu dinlerin bedenler vasıtasıyla müntesipleri üzerinde önemli etkilere sahip olduğu yönündedir. Daha önceki din ve beden temelli çalışmalardan önemli ölçüde ayrılan bu çalışmalar, din kaynaklı pratiklerin modern dünya üzerinde sanılandan daha etkili olduğunu vurgular ve buradan hareketle Bourdieu'nün modern dünyanın maddi/sınıfsal koşullarının bedenler üzerindeki kalıcı etkisini vurgulayan (Bourdieu 2015) *habitus* kavramına karşı öte dünya temelli *dini habitus* kavramını ortaya atar. *Dini habitus* kavramı, temelini toplumsal sınıfın oluşturduğu bedensel yatkınlıklara vurgu yapan *habitus* kavramı yerine; dini saiklerle gerçekleştirilen bedensel pratiklerin maddi dünya koşullarında oluşturduğu yatkınlıkları, duyuş, düşünüş ve hissediş biçimlerine dikkat çeker. Bedenle ilgili maddi ve bilişsel süreçlerin bir aradalığına vurgu yapar. Dinin, beden ve öznenin kesişiminde meseleye dâhil olmasıyla oluşan ve inanılan din kaynaklı yatkınlıkları taşıyan özne biçimi *bedenselleşmiş özne* olarak ifade edilir. Bedenselleşmiş özne, inanç gibi soyut bir alanla beden gibi somut bir alanı birleştirme sonucu vücut bulur. Bedenselleşmiş özne, beden ve zihin/beden ve ruh gibi ikiliklerin tam karşısında duran bir kavramdır. "Bedenselleşmiş bir bilgiyi" ya da "eylem halindeki bir mantığı" (Bourdieu 2016) dine referansla açıklayan bu tanım, Müslümanlar üzerine yapılan çeşitli sosyoloji ve antropoloji çalışmalarında önemli karşılıklar bulmuştur (Gökarıksel 2009; Mahmood 2005; Winchester 2008).

yeteneğine sahiptir. Bu doğrultuda sosyal hayattaki pozisyon alışlarına göre bedenini istediği gibi kullanabilir. Oysa böyle bir durumda cevapsız kalan önemli sorular vardır: Bedenin, -bizzat taşıyıcısı olması nedeniyle- benlik/özne ile kurduğu ilişki bu durumda nasıl konumlanır? Yani beden taşıyıcısı için ne anlam ifade eder? Beden ile özne/benlik arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu ilişki İslami kimliğin oluşumunu nasıl etkiler? Bu türden soruları cevaplamak, İslami kimlik adına dönüşüme işaret eden anlatıları yeniden anlamlandırmak için oldukça önemlidir. Çünkü buradan yapılacak bir dönüşüm okuması çok daha dolaysız ve içsel bir dönüşümü işaret eder. Bu okuma bir "içsel seyyaliyet" (Bayramoğlu 2008) okumasıdır. Çok daha içerden, pek de hissedilmeyen, hatta hep sabitmiş gibi duran şeylerin dönüşümünün okumasıdır. İçerinin -bedenin içerisinin yani zihnin- dönüşümünü anlamaya gayret eder; ancak bunu yaparken dışsal parametrelere -bedenin dışına- bakmayı da önceler. Böylece amaç, beden ile onun kavramsal karşıtları gibi görünen zihin/benlik arasında kurulan ilişkinin dönüşümünü anlamak olarak kristalleşir. Bu şekilde, "düzene uyma", "ötekine benzeme", "düzenle bütünleşme" gibi sürekli olarak dönüşümü başkalarına doğru olan bir şey olarak yorumlamak yerine içeriden bizzat faillerin kendilerinde olan bir şey olarak görme şansına sahip olur ve bu dönüşümün adını koyma konusunda farklı alternatifler de üretebiliriz.

Belirtilen amaçlara ulaşabilmek ve soruları yanıtlayabilmek için süreci takip edebileceğimiz önemli kaynaklar olan romanlar üzerinden bir okuma yapılacaktır. Romanlar bu uzun erimli süreci değerlendirebileceğimiz önemli araçlardan birisidir. "*Tarihi, siyasi ve sosyolojik çalışmalar yaşanan zamanın olay ve eğilimlerini kayıt altına alırken, edebiyat metinleri, tarihin akışında unutulmuş olanı hatırlar*" (Seyhan 2014: 16). Daha önce yapılan çalışmalar İslami kimliğin izlenmesinde romanların ne kadar verimli kaynaklar olduğunu göstermiştir (Yılmaz 2000; Çayır 2008; Köse 2014; Bulut 2015). Bu çalışmaların da gösterdiği gibi, İslami romanların[3] yazarları da anlattıkları kahramanlar gibi İslami çevrelerden gelir ve kimi zaman biyografik kimi zaman otobiyografik nitelikte metinler kaleme alırlar. Romanın hem yazarı hem de kahramanının İslami çevrelerden geliyor olması çok yönlü bir okumaya imkân verir. Romanlar, yazarlarının görüşlerinin aksettiği bir alan olduğu gibi İslami aktörlerin deneyimlerini aksettiren bir mecra olarak da görülebilir. Seçilen romanların önemli bir özelliği ise gündelik hayatın sıradan temsilleri olmaktan ziyade yazılmaya başladıkları zamandan itibaren kırk yıllık süre içinde İslami kimlik açısından önemli olaylara, dönüm noktalarına tanıklık etmesidir. Çoğu zaman tanıklıkla da yetinmeyen romanlar; içerdiği tartışmalar, diyaloglar, iç muhasebeler, çatışmalar ve uzlaşmalarla birlikte önemli detayların hafızlardan silinmesini önler. Bedenler açısından ise romanlar, dış görünüşe ait renk, biçim, uzunluk-kısalık gibi nicel verilerin dönüşümünü veren kaynaklar olmaktan öte bu çalışmanın amacına daha uygun biçimde, öznelerin kendi bedenleriyle -hatta başkalarının bedenleriyle- kurdukları karmaşık ilişkileri ve bu ilişkilerin dönüşümünü inceleme fırsatı tanıyan veriler sunar.

Çalışmada romanlar nitel içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Nitel içerik analizi sosyal bilimlerde anlayıcı-yorumlayıcı paradigmaya dâhil olan yöntemlerden birisidir. İçerik analizi genel olarak bir metinde "*söylemin görünen, kolayca yakalanan, sergilenmiş ve ilk bakışta algılanan içeriği yerine, gizil, üstü örtülü içeriğini ortaya çıkarmayı sağlamaktadır… Dolayısıyla içerik analizi… bireyi görünmeden etkileyen öğelerin belirlenmesine yönelik ikinci bir okumadır*"

[3] "İslami roman" tanımlaması, farklı dönemlerde yaşasalar ve yazsalar da yazarı İslami çizgiden gelen ve anlattıklarıyla yine bu çizgideki insanların durumlarını, yaşayışını, farklı deneyim ve sorunlarını anlatan romanlar için kullanılmıştır. Metinler gruplandırılırken tamamen bu tematik ölçüt kullanılmış, estetik değer açısından bir sınıflamaya gidilmemiştir.

(Bilgin 2014: 1). İçerik analizi Gökçe'nin Früh'ten aktardığı üzere "*araştırmacı tarafından tanımlanmış araştırma sorusu açısından önem arz eden anlam içeriklerine odaklanan bir arama ve tarama stratejisi*" (Gökçe 2001: 25) olarak tanımlanabilir.

İslami kimliğin kırk yıllık bir süreçteki serencamını temsil edecek nitelikleriyle daha önceki çalışmalarda da üzerinde sıkça durulan romanlar yapılacak nitel içerik analizine dâhil edilmiştir. Seçilen romanlar ve yazarları şu şekilde sıralanmıştır: Hekimoğlu İsmail (Minyeli Abdullah), Şule Yüksel Şenler (Huzur Sokağı), Rasim Özdenören (Gül Yetiştiren Adam), Mehmet Zeren (Öz Yurdunda Garipsin I,II ve III. Kitaplar), Üstün İnanç (Yalnız Değilsiniz), Şerife Katırcı Turhal (Müslüman Kadının Adı Var), Mehmet Efe (Mızraksız İlmihal), Halime Toros (Halkaların Ezgisi), Ahmet Kekeç (Yağmurdan Sonra), Mehmet Zeren (Öz Yurdunda Garipsin IV. Kitap), Yıldız Ramazanoğlu (İkna Odası), Sibel Eraslan (Saklı Kitap). Toplam on iki adet roman belirtilen sıraya göre üçerli gruplandırılmış toplam dört dönemi kapsamaktadır. Dönemler şöyle özetlenebilir: i) İlk üç roman 1960'ların sonlarında başlayıp 80'lere kadar devam eden ve İslami kimliğin görece dışa kapalı olup kendi içinde şekillendiği bir dönemi; ii) ikinci gruptaki üç roman 80'lerle başlayan ve özellikle üniversite hayatına ve dolayısıyla şehir hayatına dâhil olmayı içeren dönemi; iii) sonraki üç roman 90'larla birlikte gelişen "öz eleştirel söylem" ve "bireysel Müslümanlık" anlayışının hâkim olduğu dönemi; iv) son üç roman ise 90'ların sonlarında 28 Şubat süreciyle başlayıp 2000'li yılların başlarını işaret eden ve belirleyici faktörün 28 Şubat olduğu dönemi temsil etmektedir. Yatay ve dikey tarihsel eksende derinlik sağlamak için kimi zaman başka metinlere de başvurulmuştur. Analizde öncelikle dindar kadın ve erkeklerin "bireysel beden"leri üzerinde durulmuştur. Daha sonra bu bireysel bedenlerle kurulan ilişkilerle şekillenen ve bu şekillenme ışığında dışarıyla -ötekilerle/sekülerlerle- kurulan ilişkilere de yön verici olan bir "toplumsal beden/body politic"[4] anlayışı ortaya konmaya çalışılmıştır. Böylece bedenlere atfedilen bireysel anlamın değişimi takip edilirken bir yandan da bu bireysel anlam değişmelerinden kaynaklı yeni toplumsallaşma biçimlerinin irdelenmesi amaçlanmıştır.

1970-1990 ARASI ROMANLARDA BEDEN, BENLİK VE KİMLİK

1970'lerle birlikte ortaya çıkmaya başlayan İslami romanların bize ilk elden söyleyebileceği en önemli şeylerden birisi İslam'ın bir "yapma ve yaşama" dini olduğudur. O dönemde bu yaşanan/yaşayan din anlayışı büyük oranda İslam geleneğinde Peygamber ve takipçilerinin izinden gitmek olarak değerlendirilmiş (Kepel 1992) ve tutum ve davranışların ölçüsü olarak gelenek içindeki çeşitli modellere başvurulmuştur. Bu bakımdan 1970'lerle başlayan İslami canlanma hareketi, sadece düşüncelerin değişiminin değil düşüncelerin ve inancın bir "doğru model" ışığında hayata geçirilmesi düzleminde ele alınması gerekliliğini vurgular. Bu doğru model ise ehl-i sünnet'in temel metinleridir. Romanlarda sık sık ayet ve hadisler çerçevesinde gelişen pedagojik diyaloglar, İslam'ın en iyi biçimde yaşanıldığı döneme referans vererek o dönemde inancın ve yaşamın birlikteliğini vurgular. Roman kahramanları temel dini kaynaklarda belirtilenlerin mevcut şartlarda ihya edilmesini önceler. Evin nasıl dekore edilmesi gerektiğinden sofra adabına,

[4] Toplumsal bütünü anlatmak için kullanılan bir metafor olan *toplumsal beden/body politic* kavramı, insan bedeninin parçaları ve fonksiyonları ile politik bütünün parçaları ve fonksiyonları arasında bir benzerlik kurma yoluyla oluşmuştur (Aktay 1997: 121). Politik beden kavramı kısaca insanlardan oluşan kitleyi (bu kitle kimi zaman bir ulusken kimi zaman bir cemaat ya da bir grup olabilir. Bu çalışma özelinde İslami hareket) büyük bir bedene benzeterek, herkese bu beden içinde çeşitli organların görevlerine benzeyen roller yükleyerek, anlamlı ve amaçlı bir bütün haline getirme fikrini ifade eder.

selamlaşma pratiklerinden giyimlere kadar pek çok şey ince elenip sık dokunarak kaynağını "Asr-ı Saadet"ten alan İslami kurallar çerçevesinde hayatın bir parçası yapılmak istenir. Bu dünya ile öte dünya, teori ile pratik arasında gördükleri ayrımları bir eksiklik olarak görür ve bunları minimize etmeye çalışırlar.

Örneğin Minyeli Abdullah için "*İslamiyet dünya dinidir. Dünyasını Müslümanca kurtaran, ahiretini de kurtarmış demektir.*" Abdullah, öte dünya için bu dünyayı terk etmeyi reddeder fakat bu dünyanın da öte dünya ile ilişki içinde şekillenmesi gerektiğine inanır. Romanlarda İslam, hayat tarzı haline getirilmesi gereken bir din olarak telakki edilmektedir. *Öz Yurdunda Garipsin* romanının kadın kahramanı Meral, İslami ilkelerin hayatında yer bulamamasından kaynaklanan bir üzüntü içinde tasvir edilir. Kendilerini Müslüman olarak niteleyen Meral ve arkadaşları, İslami bilgi ve onun hayatlarındaki konumu üzerine içsel sorgulamalar yapmakta ve kendi aralarında da tartışmaktadırlar. Bu tartışma ve sorgulamalar sonucunda değişimin ilk tezahürleri bu genç kadınların bedenlerinde görülmektedir. "*İslamiyet'i öğrenmeye başladıktan sonra Meral'in arkadaşlarından o güne kadar açık olanlar kapanmaya, kapalı olanlarsa -inançlarının bir icabı olarak- Kuran ve sünnete göre giyinmeye başlamışlardı[r].*" (Zeren 2014: 21). Minyeli Abdullah da kendisinin İslam'ın inançlarıyla bir sorunu olmadığını düşünse de inancını yaşama noktasında çok büyük eksiklikleri olduğunu düşünmekte ve bunu çevresiyle de tartışmaktadır. Abdullah için inanmak ve yaşamak arasında bağın kopuk olması büyük bir sorun teşkil etmekte ve kendisini ve çevresini bu yüzden sert biçimde eleştirmektedir. Ona göre İslamiyet'i *"bir rejim olarak ele alma ve iktisad, hukuk, maarif ve siyaset cihetleriyle de tetkik etme zarureti vardı."* (Hekimoğlu İsmail 2014a: 18).

Romanlardaki bu ayrıntılar önemlidir; zira İslami aktörlerin gözünde İslam'ı "doğru" bir formda yaşamak ya da yaşamamak doğrudan ilişki içinde oldukları akraba, anne, baba, arkadaş gibi kişileri olduğu kadar daha önce görmedikleri fakat kamusal alanda bir şekilde muhatap oldukları "yabancı" insanları değerlendirmede; hatta kimi zaman tasnif etmede önemli bir ayırıcı niteliğindedir. İslam'ın pratiğe geçirilmesi ya da geçirilmemesi İslami aktörlerin hem "folklorik" İslam'ı dışlamasının hem de kendine Müslüman dediği halde İslam'ın hiçbir gereğini yerine getirmeyen modern-sekülerlere karşı geliştirilen tutumun önemli bir sebebidir.

Bedensel Pratikler, Benlik ve Kimlik

Faillerin pratiklerinde yaşanması gereken İslam vurgusu, romanlarda bedenler düzleminde karşılık bulur. Hem bedenlere ilişkin pratikler hem de bedenin görünümleri yalnızca içeride var olan özün dışarıya yansıması anlamında değil "performatif" (Butler, 2016: 224) biçimde, bu pratikler ve görünümler aracılığıyla faillerin kendilerini yasladıkları alanı da inşa edici bir özellik taşır. Bu bağlamda ilk dönem İslami romanlarda örtünme ve namaz gibi dini pratikler performatif nitelik taşır. Bu performatiflik ise eylemlerin mevcut şartlar içinde temel referanslara uygun biçimde bilinçli bir tekrarına dayanır. Bu pratikler bir yandan kaynağını bir yapıdan (İslami kaynaklardan) alarak onlara göndermede bulunurken bir yandan da o yapıyı yeniden üretme eğilimini yansıtır. Böylece İslami geleneğe ait normlardan neşet eden ilim (bilgi) ile amel (beden, pratik) arasında kopmaz bir bağ yakalanmaya gayret edilir. *Maznun* romanının kahramanı da, "*Biz, ilmi ile amel eden âlimlerden, dinimizi öğreneceğiz, imanımızı kurtaracağız. İnşallah başkalarının imanını kurtarmalarına yardımcı olacağız. Öğrendiklerimizi yaşamak için öğreneceğiz. Dilimizden ziyade halimizle konuşacağız.*" (Hekimoğlu İsmail 2014b: 34), şeklindeki ifadeleriyle bu durumu vurgulamaktadır. Sürekli vurgulanan "bilinçli ibadet" performatif biçimde

gerçekleştirilmeye çalışılır. İlim ile amel arasında bağ kurmayı başaramayan geleneksel anlayış kıyasıya eleştirilir. Yaptıklarının, hareketlerinin manasından habersiz olmak bilinçsizlik olarak değerlendirilir. Bu noktada hem geleneksel dini anlayış hem de Müslüman olduklarını belirttikleri halde bildiklerini uygulamayan sekülerlerin anlayışı yanlış bulunur. Aslolan İslam adına gerçekleştirilen her türlü eylemin anlamının birey tarafından idrak edilip o çerçevede yaşamın sürdürülmesidir. *Müslüman Kadının Adı Var* romanında Dilara'nın namaz hakkındaki düşünceleri bu durumu ve bu durumun bir yansıması olarak beden ile bilinç arasındaki mesafenin kısalığını işaret eder.

> *Neden namaza başlarken ellerimizi havaya kaldırıp niyet ediyoruz? Neden eğiliyor, neden alnımızı, burnumuzu yere koyup secde ediyoruz, neden her iki yana selam veriyoruz.* ***Her hareketimizde derin manalar vardır, ama bilmiyorum ve öğrenmek istiyorum.*** Müslüman Kadının Adı Var_ (Katırcı Turhal 1999: 40).

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

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

> *- Bunu mu merak ediyorsun,… Benim bütün gayretim, dinimin emrettiği şeyleri yerine getirmek, yasakladığı şeylerden ise kaçınmaktır. Dinimizce kadın, vücudunu kendisine nikâh düşmeyen baba, koca, erkek kardeş, dayı, amca ve Kur'an'da belirtilen mahremlerinden başka diğer bütün erkeklerden gizlemek mecburiyetindedir. İşte ben de bunun için dışarda örtünüyor, evde ise hiç bir namahrem bulunmadığı için örtünmeye lüzum görmüyorum.*
>
> *……*
>
> *Nasıl, iyi usul değil mi?*
>
> *- Evet, doğrusu çok pratik bir usul...* Huzur Sokağı_ (Şenler 2016: 178,179).

Yapma ve yaşama dini olarak tarif edilen İslam'ın bedenler üzerine bu vurgusu kendini özellikle bu temel ilkelere riayet etmeyen kişilerle kurulan diyaloglarda belli eder. *Huzur Sokağı* romanında Feyza'nın ağzından aktarıldığı üzere romanlarda Müslümanlar üçe ayrılmıştır. Bir grup kendisini "kalbi temiz" Müslüman olarak görmekte fakat modern

dönemde dinin hükümlerinin anlamını yitirdiğine inanmakta, diğeri İslam vecibelerini kimi zaman yerine getirmekte fakat yaşamıyla inancı arasında bir bağ kurmaktan aciz kalarak folklorik ve taklidi bir din anlayışını benimsemektedir. Üçüncü grup yani romanların ana kahramanlarından müteşekkil olan grup ise Feyza'nın deyimiyle "*hareketleri, kıyafetleri ve hususi ve içtimai hayatlarındaki yaşayışlarında dinlerinin emirlerine riayet eden*" taraftadır. Bu üçüncü grup birinci ve ikinci gruba karşı sürekli olarak eleştirel bir duruş sergiler. Muhataba kalbin temiz olmasının hiçbir şekilde yeterli olmadığı, kalp temizliğinin insanda tezahür etmesinin gerektiği söylenir. İslami aktörler kendilerinin hangi devir ve şartta olursa olsun İslam'ı yaşamaktan taviz vermeyeceklerini vurgularken diğerlerini de İslam'ı yaşamadıkları için eleştirirler. Bu türden tartışmalar ise daha çok 1980'lerin ikinci yarısından itibaren yazılmaya başlayan ve kadınların, özellikle üniversitelerde ve diğer kamusal alanlarda başörtüleriyle görülmeleriyle birlikte gelişen olayları konu alan romanlarda daha sık görülür. *Müslüman Kadının Adı Var* romanında Dilara'nın örtüsüne yönelik sözlerinden dolayı başka bir kadınla diyalogları bu durumu iyi örnekler.

> ***-Canım Müslümanlık sırf örtüyle olmaz ya… Dinimiz akıl dinidir…***
>
> *- Örtüsüz de pekala dinin diğer emirleri yerine getirilir. Benim annem hem namaz kılar hem de yeri geldi mi açık gezerdi.*
>
> *….*
>
> *-Siz de namaz kılar mısınız?*
>
> ***-Hayır, ama kalbim çok temizdir.*** *Hiç kimsenin kötülüğünü düşünmem*
>
> *…*
>
> *Kalbinize gelince;* ***evet kalbin temizliği dinimizde önemlidir ama, bu kalbin temizliği dışa yansımalıdır. Bu da ancak Allah'ın emirlerini tutmakla ispat edilir.*** Müslüman Kadının Adı Var_ (Katırcı Turhal 1999: 90-92).

Bedensel Görünüş, Benlik ve Kimlik

Bedensel dış görünüş metinlerin önemli bir boyutunu oluşturur ve kadınlar dış görünüşe göre yapılan değerlendirmelerin odağında bulunurlar. Görünüşü İslami olmadığı sürece örneğin örtülü olmadığı, makyajlı olduğu sürece; oruç tuttuğunu, namaz kıldığını, hacca gittiğini söyleyenlere karşı dahi çok tavizsiz bir tavır takınılır. Onlara "imanın dışta tezahür etmesi gerektiği" belirtilir. İmanın tezahürünün en önemli göstergesi ise örtülü olmaktır. *Müslüman Kadının Adı Var* romanının kahramanı Dilara, okuduğu kitapları özümseyerek kısa sürede uygulamaya başlar. Ona okuduğu kitapları tavsiye eden yaşlı adam ise Dilara'yı görünce ondaki değişimi hemen fark etmiştir. Zira Dilara artık örtülüdür.

> *-Belli kızım, belli… Ne mutlu öğrendiğini nefsinde yaşatana… [okuduklarını]* ***İçine sindirdiğin şu üzerindeki İslami kıyafetten anlaşılıyor.*** *Ben nice insanlar bilirim… Konuşmalarına bakarsan hepsi birer alimdir.* ***Ama yaşamaya yan çizerler****. Hep acımışımdır o tür Müslümanlara, hem kendilerine, hem İslam'a zarar verirler bilmeden.*
>
> *-****Ya Rabb'i ilmiyle amel etmemekten sana sığınırız*** Müslüman Kadının Adı Var_ (Katırcı Turhal 1999: 59).

Bütün bunların yanında kadınların İslami olan giyim tarzları ve görünüşleri aynı zamanda çağın gerekliliklerinin önüne geçmemekte hatta ona tam uygun olarak tarif edilmektedir. Medeniyeti bedeni açmaya indirgediğini düşündükleri anlayış bedenin

örtülmesiyle -tesettürle-[5] dengelenmeye ve "İslami açıdan kabul edilebilir bir modernliğe" dönüştürülmeye çalışılır. İslam'ın nasıl yaşanacağına ilişkin temel endişe modernitenin nasıl dizginleneceğine ilişkin endişeyle el ele gider. Bu nedenle "ölçülü", "kısıtlanmış" bir modernlik aynı zamanda ölçülü ve kısıtlanmış bir beden anlayışını ortaya çıkarır. Medeniyet bedenin açılmasıyla değil örtülmesiyle ilişkilendirilir. Gerçek anlamda asri olmayla sözde asri olmak arasındaki farkı anlamanın yolu bedenlerden geçmektedir. Bedenin örtülü halde iken hem şık hem de zamanın/çağın gereklerine uygun olabilmesi ötekileri de şaşırtmaktadır. Örtünün medeniyet dışı bir şey olduğunu düşünen "asrilerin" ağzından Feyza için dökülen takdir cümleleri İslam'ın medeniyetle nasıl da yan yana getirilebildiğinin teyidi niteliğindedir.

> *Sonra son derece mazbut, örtülü bir kıyafet içinde olduğu halde,* ***zamana aykırı düşmeyen*** *çok zarif biçimde giyimini düzenlemişti… Hepsinden mühimi cahil, bilgisiz, süklüm püklüm bir kadın değil, aksine, gerek ilk görünüşteki hali gerekse etrafındaki şahıslarla olan konuşmalarından anlaşıldığına göre* ***kültürlü, ince zevkli, genç ve güzel bir kadın makyajlı, mini etekli olması icab ederken [nasıl] böylesine dindar ve örtülü olabiliyordu****?* Huzur Sokağı_ (Şenler 2016: 324).

İlk dönem romanlarında erkeklerin dışsal görünümleri de üzerine durulan bir konudur. Bu durumun bir boyutunu bedenin içsel boyutuyla birleştirilen bir dış güzellik oluştururken bir diğer önemli boyutunu tıpkı kadınlarda olduğu gibi bedene giyilen kıyafete yönelik performatif yaklaşım oluşturmaktadır. İlk olarak Müslüman erkekler kendi nefsani duygularına hâkim olabilen, bedensel hazlara prim vermeyen ve bununla bağlantılı olarak da dış görünüş açısından nizamlı bir fiziksel yapıya sahip insanlar olarak tarif edilirler. İçerisi ile dışarısı arasında bağ kurma çabaları burada da devam eder. İçsel açıdan belli bir terbiyeye ulaşmış Müslüman erkek, bunun dışsal tezahürü olarak edebe uygun giyinir ve uygun davranır hatta uygun görünürler. Örneğin *Huzur Sokağı* romanında Bilal'in oğlu Nusret "*Uzun boylu, asil ve vakarlı yüzüyle her genç kızın yüreğini hoplatacak kadar fiziki bir güzelliğe sahip olan bu yakışıklı gencin halindeki olgunluk ve hareketlerindeki ağırbaşlılık, ona apayrı bir şahsiyet kazandırmaktaydı*" (Şenler 2016: 476) diye tarif edilir. Nusret'in bedenine sirayet eden olgun vaziyet ve tavırlar dini bir terbiyenin ürünü olduğu gibi aynı zamanda bir "şahsiyeti" de inşa edici nitelikler taşır.

Erkeklerin bedenleri üzerinde dikkat çekici bir diğer husus giyilen kıyafetlerdir. Rasim Özdenören'in 1979 tarihli *Gül Yetiştiren Adam* romanı bu noktada önemli bir metindir. Cumhuriyet'in ilanından sonra kılık kıyafete yönelik değişikliklere karşı bir protesto olarak inzivaya çekilerek ömrünün elli yılını bu inzivada gül yetiştirmeye adayan bir adamın hikâyesi anlatılır bu romanda. İnzivaya çekilme nedeninin kılık kıyafetle ilgili oluşu, roman kahramanını hâlihazırdaki gözlemlerinde bu konuda daha hassas hale getirmiştir. Özdenören'in bu romanında konumuz açısından dikkat çekici olan kısım, erkeklerin kılık kıyafetleri hakkında romanın kahramanı olan yaşlı adamın yaptığı yorumlardır. Yıllar sonra camiye gitmek için sokağa çıktığında karşılaştığı manzaralar yaşlı adam için hayli ilginç ve ürkütücü görünmektedir. Özellikle namaz kılmaya gelen insanların görünüşünü, kıyafetlerini hiç de beklediği gibi bulmayan yaşlı adamın hayreti sürekli artmaktadır. Yaşlı adam, Müslüman oldukları ve camiye geldikleri halde kılık kıyafetlerinin uygunsuzluğunu onlara anlatmaya başlar.

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

> *Şimdi namazdan çıktığınıza göre siz İslam milletindensiniz, dedi adam bakışlarını o belirsiz, bilinmeyen noktadan ayırmayarak. Ve devam etti:*
>
> *Ama bunu ispat edebilir misiniz? Siz buraya camiye namaz kılmaya geldiğinize göre İslam'a uyan insanlarsınız?* ***Fakat hani İslam'ınız?****....*
>
> *Kardeşlerim!*
>
> *…* ***içinizdeki İslam'ı gösterin. Çünkü İslam sizin üzerinizde görünmek ister. İman gizlidir, İslam açık. İman kalptedir. İslam zahirde. İslam şeriatsa, şeriat sizin amellerinizde görünmek ister... Söz çok, ama uzatmaya gerek yok. Hani amelleriniz?*** Gül Yetiştiren Adam_ (Özdenören 2016: 132,133).

Erkekler için de İslam'ın kendilerindeki belirleyiciliğini ifade edecek daha doğrusu İslam'ı onlarda bedenselleştirecek, bir amel haline dönüştürecek maddi göstergeler mevcuttur. Bunların en önemlilerinden birisi sakaldır. Yaşlı adamı her şeyden çok sarsan bir din adamının (imamın) sakalsız oluşudur. Dikkat çekici bir diğer unsur yaşlı adamın cemaati uyarırken sadece namaz kılmayı İslam için yeterli görmeyişidir. Daha önceki metinlerde de namaz gerekli bir şart olarak sunulmuş fakat yeterli görülmemişti. Orada özellikle geleneksel İslam anlayışını temsil eden roman kişilerinde namazı kılmanın insanda oluşturacağı bilinç durumundan yoksun olmak buna gerekçe gösterilirken bu örnekte, namaz ile diğer bir amel olan İslami giyim kuşam arasında bir bütünlük sağlanmadığı için eleştiri yapılmaktadır. Yaşlı adamın vurgulamak istediği şey bölünmüş bir hayat mantığından uzak durma gereğidir. Bedene bağlı bir ibadetle bir amelin birbirinden ayrı görülmesine karşı çıkarak gündelik hayatın her anının bir bütün olarak İslam'a göre yaşanmasının önemine vurgu yapmaktadır.

Dış görünüşle benlik ve kimlik ilişkisini anlamada önemli bir etken de "ötekilerle" kurulan ilişkide belirginleşir. İslami çizgideki birisinin bedeninde önceki bölümlerde bahsedilen olumlu hasletlerin görünüm ya da pratikler düzeyinde tezahür ediyor olması aynı zamanda tersten bir okumayla diğerlerinin bedeninde bunların tezahür etmediği anlamını doğurur. Ötekiler üzerinden yeniden tanımlanma ya da teyit edilme, bu noktada İslami kimlik açısından önem arz eder. Aşağıdaki tarifler ise ötekiler için neredeyse standarttır.

> *Kızların hemen hepsi,* ***Hollywood aktrislerinden farksız. Kiminin saçları bir baloya bir kokteyle gidecekmişçesine kuaförden çıkmış, kiminin ki ise süpürge gibi dümdüz, sırtlarından aşağıya salkım saçak salınmıştı. Hele bir tanesi saçını öyle saçma bir tarzda taramıştı ki sol gözü tamamen saçlarla örtülmüş, etrafı tek gözüyle seyrediyordu…***
>
> *Erkek talebeler büsbütün ayrı bir âlemdi…Kimi* ***allı güllü, işlemeli dantel gömlekler giyerek kadınlara özenmiş****… Kimi,* ***lastikten bir korse gibi vücudunu ve bacaklarını saran daracık pantolonunu bel hizasından, kalçasının ta alt kısımlarına kadar düşürmüş ve üzerine gayet geniş bir kemer takarak, göbeğinin aşağısına göbek atan çengiler gibi iri bir toka oturtmuş****…* Huzur Sokağı_ (Şenler 2016: 16,17).

Romanlarda bedenlerin dış görünüşünün insanın bütün yaşam ve zihin dünyası hakkında kesin hüküm verme konusunda kullanılan önemli bir ölçüt olduğu görülmektedir. Kadınlar için "açık" olmakla mukaddesat düşmanı olmak, ahlaksız olmak arasında doğrudan bağ kurulurken, erkeklerin "çağdaş" bir görünüm adı altında sergiledikleri manzara ise hem dinle hem de erkeklikle bağdaşmamaktadır. Kişilerin

kıyafetleri/kostümleri örttükleri kişinin kişiliklerini göstermekle kalmaz; aynı zamanda kıyafette yapılan değişiklik kişilikte yapılan değişiklik demektir. Genel olarak kişiliğin "kabul edilmiş bedensel ölçüleri" romanlardaki kategorilerin, kimliklerin oluşumunun yapı taşlarıdır. Dış görünüş bir yandan maddiyatçılar/materyalistler için her şeyin ölçüsü olarak tanıtılır. Onlar insanları dış görünüşüne bakarak kategorize (ilerici/gerici) eder. Öbür yandan da romanın "iyi" kahramanları ve yazarın ağzından dış görünüşün öz/benlik hakkında önemli bilgiler sunduğu pek çok pasaja şahit oluruz. Bir taraf çember sakallı olmayı yobazlıkla eşleştirirken diğer taraf saçı açık olan ve makyaj yapan kadınları ahlaksızlıkla, uzun favorili erkekleri din ve iman düşmanlığıyla eşleştirir. Bedenin temsil edilme biçimiyle kişilik arasında dolaysız bir bağ kurulur. Bedenin dış görünüşünü kişiliğe eşitleyen bu anlayış, biz ve öteki arasındaki ayrımın keskinleşmesine neden olur.

İslami Toplumsal Beden: Mahrem Cemaat

Buraya kadar olan kısımda gösterilmeye çalışılan şey romanlarda anlatılan İslami kimliğin 1970'lerden 1990'lara kadar uzanan süreçte bedenlere bakışının bütüncüllük (iç ve dış bütünlüğü) arz ettiğidir. Hayatın her alanı gibi beden de bir bütün olarak görülmüştür. Beden sadece ruhsal ya da zihinsel hallerin yansıdığı bir beyaz perde olarak algılanmamış daha çok bu ruhsal ve zihinsel hallerin bedenle beraber oluştuğu fikri ön plana çıkmıştır. Kendilerine kadar gelen süreçte bir mücadele aracı vazifesi atfedilen bedeni, yaşayan bir din olarak tasarladıkları İslam'ın ortasına yerleştirmişler ve İslami normlar ile gündelik yaşantı arasındaki bağı kurmaya bedenlerden başlamışlardır. Beden, ilmin/normun amele dönüştüğü bir alan ve aynı zamanda bu amelle birlikte benliklerin oluşumuna doğrudan etkili olan performatif bir unsur olarak görülmektedir. Böylece beden sadece bir kimlik oluşturucu değil ama aynı zamanda İslami bir kişilik/şahsiyet oluşturucusu haline gelmektedir.

Ancak burada not edilmesi gereken önemli bir nokta ise romanlarda oluşan bu iklimin ötekilerle kurulan ilişkide bambaşka bir seyir izlemiş olması gerçeğidir. Beden, Müslüman bir kişiliğin oluşturucusu, İslami kimliğin inşacısı durumunda iken, ötekilerle kurulan ilişkide kolayca bir kişilik meselesi haline gelebilmiştir. Fakat bu kişilik daha çok ötekilerin işgal ettikleri görece objektif konumları (sosyalist, feminist, Kemalist vb.) sübjektif kanaatlere eşitleyen bir mekanizmayla kurulmuştur. Sosyalist ya da Kemalist olmak "kötü" olarak tanımlanmak için yeter sebep olarak görülmektedir. Dolayısıyla onlar kötü olarak kodlanmış bedensel hasletlere sahiptiler, bir başka deyişle o bedenlere sahip oldukları için kötüdürler ya da en azından "iyi" olmak için sahip olunması gereken bedensel özelliklere sahip değillerdir. Sennet'in aktardığı (2013) anlamdaki bu komplikasyon ya da bir tür yan etki, dış görünüşle iç dünya arasında doğrudan bir ilişki kurmaya odaklıdır. Bir Müslüman için bedenin içi ve dışı arasındaki mesafe -gerek bedenleriyle yaptıkları gerekse bedenin gösterdikleri açısından- ne kadar doğrudan kuruluyorsa, seküler hayat tarzını belirleyenler için de bu ilişki romanlarda o kadar doğrudan kurulur; ama olumsuz şekilde. Doğru olarak kabul edilenleri bedensel olarak hayata geçirmeyenler ya da "yanlış" bedensel kodları hayata geçirenler, bu hareketleri ve görünüşleri derecesinde ahlaki bir sınıflandırmaya tabi tutulur.

Özellikle 80'lerin ikinci yarısında dindar kadınların üniversitelerde boy göstermeye başlamasıyla birlikte oluşan bu yeni durumda beden, yeni vazifelerle karşı karşıya kalmıştır. Beden, önceleri görece daha içe dönük tartışmaların odağında olan bir "yapma" aracı iken yavaş yavaş bu görevini ikincilleştiren "gösterme" aracı haline gelmeye başlamıştır. 70'li yıllarda kadın ve erkeklerin eşit olmamakla birlikte görece birbirine yakın bedensel

vazifelerle memur edilmesinin oluşturduğu bir tür "tesettür beraberliği" (Aktaş 2015) anlayışı, 80'lerin ikinci yarısıyla başlayan kamusallaşma deneyimiyle birlikte yerini erkeklerin ikincilleştiği kadının ise kamusal alanda İslam'ın tek "göstereni" haline geldiği yeni bir anlatıya bırakmıştır. Örneğin *Yalnız Değilsiniz* romanında Feminist bir derneğin toplantısına davet edilen ve davetliler arasında tek başörtülü olan Gülsen, kendinden önceki konuşmada başörtüsünden dolayı ağır ithamlara maruz kalır. Bunun üzerine o da kürsüye çıkarak bunlara cevaben bir konuşma yapar.

> *Hani savaş sırasında alarm verilir, hava saldırılarına karşı karartma yapılır, evlerde ışıklar hafifletilip pencereler kara perdelerle örtülür. İşte Müslümanlar her an buna benzer maddi ve manevi bir saldırıyla karşı karşıyadır.* ***Bu kürsüden kara çarşaf diye çatılan kıyafet, Müslüman'ın bu kara saldırılarak karşı korunduğu bir örtüdür…. Bu kürsüden çatılan örtü, kendilerini İSLAM'a admış kadınların onur bayrağıdır. Taşınacaktır.*** Yalnız Değilsiniz_ (İnanç 1987: 45,46).

Bu romanlarda, Müslüman kimliği ile öne çıkanlardan oluşan cemaatin içerisinde kurulan ilişkileri saymazsak gündelik hayatta ilişki kurulan diğer grup "ötekiler"dir. Kişi kendi "mahrem cemaatiyle" çevrelenmiş alanın dışına çıktığında, örneğin üniversiteye gittiğinde, "normal" bir ilişki kurabileceği hemen hiç kimseyle karşılaşmaz. Bu alanda nötr diyebileceğimiz bir kimseye rastlamak çok güçtür. Bu kişilerle kurulan ilişkilerde ise cemaat ilişkisinin -kardeşlik hukukunun- tam aksi yönde gelişmeler göze çarpar: Öğrencisini dindar olduğu için sille tokat döven öğretmenler, veliyi dindar olduğu için okuldan kovan okul müdürü, dindar erkek ve kadınların kılık kıyafetiyle alay eden hor gören züppe gençlik, maddiyat içinde boğulmuş zevkperest orta sınıf hanımları ve beylerinden örülü olan kamusal alan, başkalarıyla karşılaşılacak bir alan olmaktan çıkarak bir mücadele alanına dönüşür. Dindar kahramanların da bu durumdaki davranışları mütekabiliyet esasına göredir. Karşıdakileri en kısa yoldan pek de tahkikata ihtiyaç duymadan suçlayabilirler. Zira önlerinde tahkikatı hemen sonlandırabilecekleri görsel delil mevcuttur. Uzamış favoriler, nursuz yüzler, aşırı makyajlar, mini etekler, birbirine karışmış saç ve sakallar…

Böylece, romanlardaki kamusal ilişkiler, bu ilişkilerin karşılıklı mesafe gerektiren (Sennet 2013) yapısından mahrum kalır. Anlaşamadığı kişilerle ilişkileri idare etmenin yolu belirli bir mesafede asgari ilişkileri yürütmek değil onlarla savaşmak olarak belirlenir. Bedenler bu mücadelenin içinde bu yüzden çok önemlidir. Kamusal alana dahil olunduğunda birbirini tanımayan iki tarafın ellerinde birbirleri hakkında yorum yapmaları için veri sunacak tek argüman olarak bedenleri kalır. Bu nedenle her iki taraf da birbirleri hakkında bedenlerine bakarak karar verir. *Öz Yurdunda Garipsin* romanında Meral, kardeşiyle ilgili bir mesele için onun okuluna gittiğinde okulun kadın müdür yardımcısıyla Meral arasında geçen tartışma, kamusal alandaki mücadelenin sertlik derecesini iyi örneklemektedir. Seküler bir yaşam tarzı ve düşünce yapısına sahip müdür yardımcısı kılık kıyafetinden dolayı Meral'i okuldan uzaklaştırmak istemektedir; fakat Meral verdiği cevaplarla hiç de altta kalmadığını ve kalmayacağını göstermektedir.

> *-Hocam ben sizi* ***afro saçlarınız, daracık eteğiniz, makyajınız, sigaranız, bütün sapık düşüncelerinizle*** *kabul ettiğim halde, neden siz de beni olduğum gibi kabul etmiyorsunuz? Sizin gibi düşünmek ve davranmak şartıyla mı kayıtlı hürriyet anlayışınız?*
>
> *-Kabul edeceksiniz hocam,* ***siz ve sizin gibiler, hepiniz kabul edeceksiniz. İsteseniz de istemeseniz de, bu memlekette Müslümanların da yaşadığını kabul edeceksiniz…*** Öz Yurdunda Garipsin_ (Zeren 2014: 216).

Kamusal alan için beslenen çoğulculuk, demokrasi ve saygı temelli olumlu düşüncelere (Habermas 2014) çok yer bırakmayan, birlikte yaşama kültürüne ilişkin pek de olumlu referanslar sunmayan bu durum; 90'lı yıllarda ortaya çıkan yeni yorumları, bedene yüklenecek olan yeni anlamları ya da bu yıllarda öz eleştirel bir söylemle bedenin üstünden alınacak olan "anlam yükleri"nin de açıklayıcısı niteliğindedir.

90'LARDA ÖZELEŞTİREL SÖYLEM; BEDEN, BENLİK VE KİMLİK

Türkiye'de 90'lı yıllar, işaretlerinin önceki yıllarda verilmeye başlanan değişimlerin kendisini iyiden iyiye hissettirmeye başladığı bir dönem olmuştur. Oluşan bu ortamda farklı görüşlere sahip toplumsal aktörler arasında birbirlerini keşfetmeye ve anlamaya yönelik hamlelerin yoğunlaştığı görülür. Örneğin soldan gelenler, liberallerle ve İslamcılarla ilişki kurmaya başlamış, aynı biçimde İslamcılar da liberalleri kendi masalarına davet etmiştir. Şiddetle örülmüş ve katılaşmış duvarların yumuşadığı görülmüştür (Göle 2011). Bu dönemin İslami kimliğin kamusallaşması ve siyasallaşması açısından önemli olduğunu belirten Bayramoğlu'na göre, bu kimlik; kamusal alanda görünürlük, etkinlik, talep ve etkileşimle sosyolojik bir öyküyü; kamusallaşmayla birlikte farklı kesimlerle doğan sıcak temastan doğan yaşam biçimi ve yaşam alanı merkezli bir aktörleşme ve çatışmayı işaret eden bir siyasi öyküyü imler (Bayramoğlu 2001: 11). Öte yandan kent ortamında, İslami hareket yalnızca bir siyasetin adı olmaktan ziyade yeni bir toplumsal tabanın üreticisi durumundadır. Yeni hayat tarzları karşısında bir seçim arifesinde olan bu kentli Müslümanlar, bu seçimlerin sancısını kendi içlerinde yaşamışlardır ve bu durum yeni bir "Müslüman öznelliği" oluşturmuştur. Bireysel arzular ve kolektif eylem, inanç dünyası ile laik yaşam arasında denge kurmak önemli bir problemdir (Göle 2011). Bu yeni iklim "*toplumsal taleplerin yalnızca bireyler ve ekonomik göstergeler bazında değil atomize toplumsal kimlikler ve kültürel-geleneksel göstergeler bazında da ifade bulacağına*" (Bayramoğlu 2001: 18) işaret etmektedir. Önceleri kültürel farklılıklara kapalı bir görüntü arz eden kamusal alanın çoğulcu bir tarzda genişletilme talebinde İslami kimliğin başı çektiği söylenebilir. Kültürel niteliklerini siyasal taleplerine göre daha ön planda tutan bu yeni anlayış, kültürel nitelikli talepleri olan diğer insanlarla da bir arada olma/olabilme gibi bir durumu ortaya koymuştur.

Bu dönemin romanları "öz eleştiri romanları" (Çayır 2008) olarak adlandırılmıştır ve büyük oranda otobiyografik karakterdedir. Romanlarda 80'lerin sonlarında başlayan kamusal alan serüveni 1990'lardan sonra hem farklılaşır hem de yoğunlaşır. Önceki romanlarda bedenler üzerine yoğunlaştırılan tartışma, kimliklerin yerine sübjektif moral bir alana çekilerek kişilikleri ön plana çıkardığında, kamusallığı sürdürebilecek ilişkilerin kotarılmasının zorluğunu göstermiştir. 90'larda yazılmaya başlayan romanlar kimlik ile kişiliği ayırt etmeye başlayan ve "modern kamusal yaşantı"nın gereklerine uygun hareket etmek isteyen roman kişilerini anlatır. Bu minvalde 1990'lar, İslami hareket ve roman açısından bir farklılığa işaret eder. Bu farklılık önceki anlatıların toptan ortadan kalktığı bir durumu değil bir yandan kolektif İslam anlatısının devam ederken bir yandan da farklı İslam yorumlarının romanlarda yer bulduğu bir dönemi işaret eder. Önceki anlatılara bir eleştiriyi içeren bu dönem, yeni bir anlayışın da habercisidir. Kendini bir şekilde sorgulama, kendi gibi olanı sorgulama, kendisi ve kendisi gibi olanların birleşiminden oluşan kolektiviteyle bir muhasebeye girişen refleksif tavır, bu dönem romanlarının tümünün bir özelliği değilse de bu hesaplaşmaların içinden kaleme alınmış romanlar kesinlikle münferit ya da istisna olarak adlandırılamaz. Bu romanlarda İslamî aktör bir yandan hem bireysel bir iç muhasebeye girişir hem de kolektiviteyle bir hesaplaşma eğilimindedir. *Mızraksız İlmihal*

romanında Erkan'ın, gençliğini İslamcı mücadelenin içerisinde geçirmiş olan arkadaşı İrfan'a ideolojik bulduğu geçmiş dönemi anlatması bu nevidendir.

> ***İnsanın kendi düşüncesini, kendi iç sesini, kendi yaradılışından gelen yönelişlerini boğuyor, eziyor…*** *İnsanı aşağılıyor, insanı küfre zorluyor. Savunmasız insanın en büyük düşmanı ideoloji! Dost kılığında geliyor ve zayıf insanların omuzlarında iktidarlar, ağabeyler, otoriteler, ustalar, efendiler üretiyor.* Mızraksız İlmihal_ (Efe 2016: 113, 114).

Erkeklerin kendi geçmişlerine yani 80'lerdeki durumlarına bakışı böyleyken romanların kadın kahramanları da geçmişi eleştirme noktasında erkeklerle hemfikirdir. Onlara göre de geçmiş hesaplaşılması gereken bir dönem olarak durmaktadır. *Halkaların Ezgisi* romanının kadın kahramanı Nisa o dönemi, "*serabı görünce mataramızdaki suyu dökmüştük*" diyerek özetler. Bu cümle eldeki gerçekliğin bir hayale feda edildiğini vurgulamaktadır. Nisa için o dönem açık biçimde bir ütopyadır.

Yeni bireysel kimlikler, geçmişin izlerinden kurtulabildiği ölçüde özgür kabul edilmektedir ve bu özgürleşmenin geçmiş dönemde en çok baskı altında tutulduğu kabul edilen kadınların bedenleri üzerindeki iddiaların gevşetilmesiyle hatta tamamen yok edilmesiyle sağlanacağı düşünülmektedir. *Halkaların Ezgisi* romanı neredeyse tamamen bu doğrultuda gelişen bir romandır. Romanın kadın kahramanı Nisa'nın bir birey olmasının ön şartı, erkekte beliren ataerkil otoritenin karşısına dikilmesi ve onun "din kisvesine bürünmüş" isteklerinden uzak durulmasına bağlanmış görünmektedir. Nisa sadece bir Müslüman değil aynı zamanda bir kadın olduğunu da hatırlamıştır. Bu nedenle kocası Tahsin ile yüz yüze yaptığı müzakerelerde ya da kendi iç muhasebelerinde kadınlık kimliği ön plana çıkmaktadır.

> *Radikaller liberal oldu, demokrat oldu, partilerde görev aldılar,* ***kara sakallarını kestiler. Yakasız gömleklerini belki özel günlerde giymek üzere****, hanımlarına uzattılar. Her şey hey gidi günler oldu… Radikaller; münafıkların, müşriklerin, taguti düzenin yardakçılarının, şeytana ruhunu satmış modern Müslümanların arasına karıştılar.* ***Değişmeyen tek şey varsa o da bu kadın. Bu kadının başındaki bu kadının üstündeki.*** *Bir tek o değişmiyor. Bir tek o sorgulanmıyor.* Halkaların Ezgisi_ (Toros 1997: 24, 25).

Bunu, kocası Tahsin nezdinde İslami hareketin geçmişte kadına bakışına eleştiriler getirerek yapmaktadır. Bir yandan da Allah'a sonuna kadar itaat edeceğini fakat erkek tahakkümüne ram olmayacağını belirterek yeni bir kadın kimliğinin işaretlerini vermektedir. Nisa'nın bu yeni yorumunda örtü dine itaatten çok kocaya itaati ifade etmektedir. Bu nedenle örtü olmadan da Kuran okunup namaz kılınabilir, kısacası din ona göre böyle "farklı" bir yoruma göre de yaşanabilir. *Mızraksız İlmihal* romanının iki kahramanı İrfan ve Nurhan arasındaki çeşitli diyaloglar da kadına geçmişte yüklenen anlam konusunda önemli ipuçları vermektedir. Örneğin Nurhan, İrfan'la başörtüsü yasağını protesto eden eylemlerle ilgili girdiği bir diyalogda erkeklerin kadınların başörtülerini kendileri için bir araç haline getirdiğini belirtmektedir. İrfan'a göre kadınların bu serzenişi pek de haksız değildir. İrfan, "*Adeta can havliyle yapışmıştık başörtülerine kızların. Bayrak olmuşlardı, slogan olmuşlardı, sembol olmuşlardı; namusumuz, umudumuz, ebedi kurtuluş vesilemiz olmuşlardı.*" (Efe 2016: 17), sözleriyle kadının söylediklerini teyit eder.

Geçmişe yönelik hesaplaşmacı ya da eleştirel söylemin önemli dayanaklarından birisi, geçmişte bedenin her şeyin ölçütü olarak görüldüğü yönündeki düşüncelerdir. Bu, büyük oranda bedenin sembolleşerek bir mücadele aracı haline gelmesiyle ilişkilidir. Geçmiş

dönem; örtü, sakal, cübbe gibi kılık ve kıyafetlerin tek giyilme sebebinin bir şeyi inkâr ya da reddetmek veya başka bir şeyi kabul etmek anlamına geldiği bir dönem olarak görülmektedir. *Halkaların Ezgisi* romanında ise bu durum o dönemin bir meselesi olarak görülmemekte daha Cumhuriyet'in ilk yılları ile başlayıp devam eden bir mücadelenin kalıcı izleri olarak değerlendirilmektedir. Dahası, romanın kahramanı Nisa'ya göre bedene böyle kaldırabileceğinden fazla anlamlar yüklemek, belli beden formlarını iyi, diğerlerini ise kötü kabul etmek konuşma alanlarını kapatmakta ve başkalarıyla bir arada olma imkânlarını yok etmektedir. Beden en önemli referans noktası olarak görüldüğü için kişilerle herhangi bir konuşma ya da tartışma yapmadan görünüşlerine göre haklarında karar verilebilmektedir.

> *Öyle olsun istemesek de* ***biricik referansımız örtü, sakal, cübbe, asa, takke, gül suyu, esans oldu.***
>
> ***Gövdeler kendi başına bir anlatım biçimine dönüşüyor.***
>
> ***Bir gövdenin kaldırabileceğinden daha çok ANLAM yükleniyor.***
>
> *Dile hiç ihtiyaç kalmıyor.*
>
> *Bütün sakallılar iyi,*
>
> *Bütün örtülüler ahlaklı,*
>
> *Dini bütün oluyor…* Halkaların Ezgisi_ (Toros 1997: 82, 83).

Sadece İslami hareketten gelenler için değil; farklı kesimlerden kimselerin geçmiş yaşantısında kendisine bakışına karşı da eleştirel bir tutum sergilemektedir Nisa. Bu eleştirel bakışın sebebi sadece dış görünüşünden dolayı kendisine yüklenen anlam ve biçilen rolle ilgili değil aynı zamanda örtülü bir kadından beklenecek bedensel pratiklerin de kendisi üzerindeki olumsuz etkisinden dolayıdır. Nisa örtülü olmayı ağır bir sorumluluk olarak görenlere karşı eleştirel bir duruş sergilemektedir. Örtülü olmanın bazı davranışlar için (örneğin sigara içmek için) engel olarak görünmesi geçmiş dönem romanlarında kadın kahramanlar tarafından hararetle savunulan bir durumken, Nisa'nın bakış açısına göre örtülü olmak "sıradan insanın" davranışlarını kendisinin gerçekleştirmesinin önünde bir engel haline gelmiştir/getirilmiştir.

Nisa'nın gözünde büyük iddiaların taşıyıcısı olan bedenler kadın kimliğini perdeleyen hatta yok eden beden biçimleridir. Eski beden anlayışı cinsiyetsizleşme üzerine kuruludur ona göre. Bu beden "*yabanıl, buruk, çiğ beyaz bir gövde. Belki yıllardır onun adına hiç kaygı duymadığı, hatta kıskanmadığı, sakınmadığı… Bir çeşit erkeksileşen, bir çeşit cinsiyetsizleşen bir gövde*" (Toros 1997: 184) olarak tanımlanmaktadır. Nisa, geçmiş dönem için tanımladığı bu duruma isyan etmektedir: "*Giysilerin kışkırtıcılığına inanmıyorum. Onların bir şey taşıyabileceğine inanmıyorum. Bunların hepsi yalan! Jestlere, selamlaşma biçimlerine inanmıyorum*" (Toros 1997: 166). Nisa'nın tek isyan ettiği nokta bedenin bir işaret olması ya da sürekli özel anlamlara gelmesi değildir. O, aynı zamanda bir önceki dönem romanlar bahsinde sıklıkla vurgulanan örtünün performatif olarak tabir edilen niteliğini de reddetmektedir.

> *Kadınlar için ölçüt "La ilahe illallah" dedikten sonra Saman Pazarı'ndan satın alınan örtülerdi. Asker yeşili, bozkır rengi pardösülerdi…* ***Yeni alışkanlıklar, davranış biçimleri biçildi.*** *Başka bir hissedişti bu. Blucinlerin, hafta sonu giysilerinin, gece kıyafetlerinin, uzun dar eteklerin, dantelli gömleklerin içine girdiğinizde takındığınız eda, adımlarınızdaki rahatlık ya da ölçülülük, başınızı ve ellerinizi kullanış biçiminiz artık işinize yaramazdı.* ***Yeni giyinme tarzı kurallarını da taşıyordu zaten. Sakınma yeni tarzın biricik kuralıydı. Pardösünün sarmaladığı beden insana bir belinin, omuzlarının ve bacaklarının olduğunu unutturdu. Yürümeseniz de olurdu o***

> ***yürürdü. Çeneyi ve alnı kuşatan örtü omuzların üzerine salındığında yapmanız gereken, rüzgâra ve başın ağır aksak devinimlerine göre dalgalanan ya da gevşeyen örtüyü buna çok önem verdiğinizi hissettirerek düzeltmekti.*** Halkaların Ezgisi_ (Toros 1997: 39, 40).

Aslında burada eleştirel bir gözle aktarılmış olsa da önceki dönem romanlarında (1970 ve 1980'lerde) örtüye verilmek istenen anlam, tam da bu satırlarda anlatılandır. Örtünme eyleminin maddi yanıyla onun bilişsel boyutu bedenlerde tecessüm ederek bedenselleşmiş özne ortaya çıkacaktır. Bu öznenin temel özelliği inancıyla amel etmek, bedeninin içiyle dışını İslam'ın emirleri doğrultusunda bir kılmaktır. Ancak bu paragrafı iki dönem arasında kırılma noktası yapan bir yanı var. Önceki romanlar için bu paragraf olumlu anlamlar taşır. Hatta o romanlarda tesettürden beklenen işlev budur. İnanç ve ameli birleştirmek olarak görülür bu durum o romanlarda. Bedenin örtünmesinin kendiliğinden bir sakınma bilincini oluşturması olumlanan bir durumu, -kaynağı İslam olan- "bedensel bilinci" ve "eylem halinde bir mantığı" (Bourdieu 2016) ya da "bedenselleşme" yi (Nye 2015) ifade eder. Oysa yukarıda görüldüğü gibi, 90'lı yıllarda bir roman kişisi için bu durum kadını silikleştirmekte, onu örtüye indirgemektedir. İlk dönem romanlarında bu durum inancın bir gereği, İslam'ın emri olarak duyurulurken, *Halkaların Ezgisi* romanı daha çok erkeğin emri olarak yansıtılıyor.

Otobiyografik bir karakter taşıyan bu romanın yazarı Halime Toros'un, bu satırları yazarken Pierre Bourdieu'den etkilenmiş olduğu rahatlıkla görülebiliyor; zira romanının bir bölümünün başlangıcını Bourdieu'den aldığı bir cümleyle yapıyor. Yukarıdaki paragraf da *Eril Tahakküm* kitabında Bourdieu'nün düşüncelerine çok yakınlık gösteriyor (Bourdieu 2014: 37, 38- 42). Bourdieucü bu yaklaşım, açık biçimde bu dünyanın erkek egemen maddi şartlarının koşullandırdığı bir bedenselleşmiş özneyi aktarıyor. Oysa ilk dönem romanları için aynı paragraf birkaç rötuşla *dini habitus*'un ürettiği bedenselleşmiş özneyi ifade etmekteydi. Ancak yeni kimliğin küçük bir resmini sunan yazar, kadın-erkek ilişkisini -eskinin aksine- fıkıh kitaplarından çok Bourdieu'den okumayı tercih etmiş görünmektedir. 1990'ların kendinden önceki dönemden ayıran önemli noktalardan birisi burasıdır.

İslami Toplumsal Beden *Versus* Müslüman'ın/Bireyin Bedeni

70'li ve 80'li yılları konu alan romanlarda beden temelinde kurulmuş bir *body politic* (toplumsal beden) anlayışının söz konusu olduğu vurgulanmıştı. Bu kimi zaman bedensel niteliklerin benzerlik gösterdiği daha doğru bir deyişle bedenselleşmiş öznelerden kurulu bir birlikteliğe işaret ediyor; kimi zaman da *Huzur Sokağı*'nda olduğu gibi mekânsal olarak da diğerlerinden ayrılmış bir kolektiviteyi gösteriyordu. Bu durum, bir yandan insanlara İslami konularda birbirlerini simetrik biçimde gözetleyen ve hal ve hareketlerinde "doğruyu" salık veren bir yapıya yol açıyor ama öbür yandan da diğerleriyle ilişki kurmada önemli sınırlar getiriyor ve ayrımlar gitgide derinleşebiliyordu.

Özeleştiri romanlarında bu cemaatçi söylem terk edilmiştir; hatta kıyasıya eleştirilmektedir. Örneğin, *Yağmurdan Sonra* romanının kahramanı Murat bu türden (cemaatvari) ilişkiler geliştirebileceği kimseleri neredeyse hiç sevmemektedir. Karısından oldukça uzaktır, yıllardır soğuk ilişkiler yürüttüğü babasını ziyaretlerini ancak hastalığında sıklaştırmıştır. Üstelik ona baba diye değil kendi içsel konuşmalarında "Cengiz Bey" diye hitap etmektedir. Bacanağından ise her fırsatta kurtulmaya çalışmakta, o geldiğinde mümkün olduğu kadar dükkânda olmamaya çalışmaktadır. Bu durumun aksine Murat, Hülya ve Müge gibi bir önceki dönem romanlarında "öteki" tarafta bulunan ve pek de İslami bir yaşamı benimsememiş "karşı cinse" yakınlık duyar. Sadece karşı tarafa yakınlık

duymakla kalmaz aynı zamanda geçmişte oluşan "Biz" fikrine de mesafelidir. Bacanağının bir keresinde "Sizinkiler [Refah Partisi] iktidara gelince" diye başlayan cümlesini "Nereden bizimkiler oluyor?" (Kekeç 1999) diye cevaplamıştır.

"Bireysel Müslümanlık" (Çayır 2008) olarak adlandırılan bu yeni durumda birey kendi bedeniyle baş başa kalmıştır. Ancak geçmişin, bedenine "sirayet etmiş" izleri de orada durmaktadır. Önceki dönem romanlarında bu sirayet etme övülerek anlatılan bir durumdur. Yani bedensel niteliklerin (örneğin örtünmenin) benliğin bir parçası olarak içselleştirilmesi, kaçınılması gereken değil ulaşılması gereken bir durum olarak arzu edilmekteydi. Oysa bu dönemde bedenin maddi boyutuyla bilişsel düzeyde kurulan ilişki tamamen reddedilmekte, bedenin maddi boyutu (dış görünüşü) fiziksel alana ait bir durum olarak görülmektedir. Bu romanların yansıttığı tipik yaklaşım, beden ve benliğin birbirinden çok ayrı düşünülmesi gereken şeyler olduğudur. Önemli olan bedenin dışı değildir, önemli olan beynin içindekilerdir. Geri kalanın ise şekle ait olduğu düşüncesi hâkim olur. 70 ve 80'lerdeki anlatının aksine ne dış görünüş içerinin bir habercisidir; ne de içi temiz olmanın tek göstereni İslami bir kılık kıyafeti taşıyor olmaktır. Daha önce şekle ait unsurlar öze ait unsurlarla birlikte düşünülürken artık şekil ve öz, iç ve dış, beden ve benlik birbirinden ayrı dünyalar olarak tasavvur edilmektedir. 1980'li yıllarda kamusal alanda özellikle de üniversitelerde yaşanan ve erkeklerin bedeninden çok, doğrudan kadın bedenini ilgilendiren uygulamalar, örtü meselesi, bunun her iki tarafın erkeklerinin elinde tartışılması, öz eleştiri romanlarını birinci dereceden etkilemiş görünmektedir. Bu nedenle romanların kadın kahramanları ve kadın yazarlar artık kendi bedenlerini erkeklerin bir tartışma nesnesi olmaktan çıkarmak istediklerini belirtmektedirler. 1980'lerin sonlarında hem erkek hem de kadın yazarların ve roman kahramanlarının üzerinde onur bayrağı ya da sembol olması noktasında ittifak ettikleri örtüler, 1990'larda rahatsızlık konusu haline gelmiştir. Örtü ne ilk dönem romanlarında anlatıldığı gibi giyildiğinde performatif nitelikler sergileyerek Müslüman kişilikler inşa edebilir ne de 1980'lerde olduğu gibi bir davanın onuru ya da sembolüdür artık. O artık kadının öz dünyasında kendi tercihleri doğrultusunda hayatında ne kadar yer kaplayabileceğini kendinin belirleyebileceği bir şeydir.

28 ŞUBAT SANCISINDA BEDEN, BENLİK VE KİMLİK

28 Şubat süreci, 1990'lı yılların görece özgürlükçü ortamından istifade eden bütün grupları tekrar eski konumlarına geri çekilmeye zorlamıştır. İslami çevreler açısından bu süreç, kendilerini anti-seküler bir noktaya konumlandırırken başvurdukları en önemli dayanak noktası olan bedenler üzerinde işlemiştir. 28 Şubat süreciyle hedef alınan "irtica" çeşitli sembollerle somutlaştırılmıştır. Yeşil bayraklar, çember sakallar ve özellikle "türban" bu süreçte "irtica karşıtı" mücadeleyi meşrulaştıracak en önemli semboller durumundadır. 1980'lerin ortalarından başlayarak süregelen on yıllık süreç içerisinde örtü bir dini kıyafet olmaktan öte birçok anlam yüküyle karşı karşıya kalmıştı ki bunların başında ulusal güvenlik meselesi haline gelmiş olması sayılabilir (Çınar 2008). Resmi görüşle ne zaman karşı karşıya gelinse oklar çoğunlukla kadınları göstermekte, erkekler ikinci planda kalmaktadır. 28 Şubat'ın etkisiyle oluşan 2000'li yıllardaki anlatılarda erkeklerin romanlarda tamamen geri planda oldukları görülmektedir.

Kadın Bedenine Bir Müdahale Olarak 28 Şubat

28 Şubat sürecinin en çok etkilenenlerinin başında olan dindar kadınlar tartışmaların odağında yer almıştır. 1990'ların sonu ile 2000'lerin ilk on yılını kapsayan süreçte kaleme

alınan bu üç romanın kahramanları 1990'larda oluşan ve "bireysel Müslümanlık" adı verilen anlayışı sürdüren insanlardan oluşur. Bu nedenle bu romanlar da 90'ların romanları gibi şehirli, eğitimli orta sınıf Müslümanların romanıdır. Yeni gelişen bu Müslüman tipolojisine 28 Şubat sürecinde ağır bir müdahale gelir ve bu müdahale bedenlerle başlar. Bedenin belli bir bölgesine yani saçların ve boynun örtülmesine ya da açılmasına odaklanır. Bu durum, romanların kadın karakterlerinde yalnız kalmışlık duygusuyla birleşince tereddüte, kafa karışıklığına dönüşür. Bu nedenle romanlarda bir iç dökme ve iç muhasebe havası hâkimdir. Kadınlar bu noktada hem kendilerini hedef alan seküler kesimden erkeklere hem de kendilerini yalnız bırakan kendi çevrelerinden erkeklere tepkilidirler. Erkekler yollarına devam ederken kadınlara acıyı sırtlamak düşmüştür. Bu nedenle dindar kadın yalnızdır ama bir yandan da tek başına taşıdığı mücadele yükünü hafifletecek mekanizmalar üretmelidir.

Kadınların, bedenlerine yönelik müdahalelerde içinde bulundukları durum bir travma olarak adlandırılabilir. Romanlarda bu durum, çeşitli hayaller görme, kendine yabancılaşma, saç kesme gibi belirtilerle aktarılmıştır. *İkna Odası* romanında Nermin örtü yüzünden okuldan ayrılınca derin bir boşluğa düşer ve neredeyse tüm hayatı bunu telafi etmeye yönelik etkinliklere endekslenir. *Saklı Kitap* romanının kadın karakteri ise okuldan atılmasından sonra saçlarını kazıtmak istemiştir. Böylece yaşadıklarını unutacağını ummuştur.

> ***Gitmek, kaçmak, kurtulmak istiyordu.***
>
> ***Sadece her şeyi bırakıp gitmek. O kadar.***
>
> *Yirmi dakikanın içinde kuaför salonunu kaplayıvermişti kesik saçları.*
>
> *Kırp… Kırp… Kırp…*
>
> ***Her bir makas darbesi ruhundan bir parça kesiyordu oysa.*** *Gözleri florasan lambayla aydınlatılmış aynaya bakmamak için sımsıkı yumulu.* Saklı Kitap_ (Eraslan 2013: 23).

Bu deneyimler bedene ilişkin önceki deneyimlerle keskin bir ayrımı içermekte ve 1970'li - 1980'li yıllarda gördüğümüz bedeni İslami bir kişiliğin vazgeçilmezi olarak gören anlayıştan farklılaşmayı işaret etmektedir. Örtünmek ilim ile amel arasında bağ kurması gereken performatif bir pratik olarak algılanıp deneyimlenirken bambaşka bir gündemin konusu haline gelmiştir. Bedenle bilinç arasında içten dışa, dıştan içe inşa edici bir görev üstlenen örtü, bilinç üzerinde inşa edici değil tahrip edici bir kavganın nesnesi haline gelmiştir. Bedenlere müdahale sertleştikçe beden vazgeçilmesi gereken değil üzerinde daha çok durulması gereken bir varlık halini almaktadır. İncelenen romanlarda bu noktada dikkat çeken bedenin münferit bir bölgesinin (saç, boyun) ve onu kaplayan örtünün bütün sorunlar yumağının merkezine yerleşmiş olmasıdır: "*Bedensel bir şiddete uğramıyordum ama bedensel bir şiddete uğruyordum … umutlarım dünyaya dair bütün tasavvurlarım, bedenime tutunmuş, zamanla kaynamış bütün dileklerim, narkoz bile kullanılmadan benden kesiliyordu"* İkna Odası_(Ramazanoğlu 2014: 32).

Artık hiçbir sorun beden dışında tartışılamaz olmuştur. Sadece okulda değil diğer kurumlarda ve gündelik hayatında kapılar örtüsü nedeniyle yüzüne kapanmakta insanlar ona sırtını dönmektedir. Bu iki taraflı bir süreçtir. Bir yandan romanlarda örtülü kadınları üniversitenin dışında tutmak isteyenler bunu böyle görür. Örneğin *Saklı Kitap* romanında başörtülü kadın üniversite makamlarınca bir "T" olarak kodlanmıştır. Bu "T", başörtülü öğrencilere ilişkin tutulan dosyaların kapağına onları "Tesettürlü" olarak kodlamak için

yazılmıştır. Başörtülü öğrenciler bir birey olarak isimlerine, kişiliklerine bakılmaksızın hepsine birden verilen bir "T" kodlamasıyla anılmaktadırlar. Örtü onları ifade eden tek şey olarak görülmektedir. Örtülü kadınların kendisi de bir müddet sonra durumu böyle algılamaya başlar. Dikkatler örtü ile gerçekleşmesi umulandan örtünün bizatihi kendisine kayar.

> *Demek ki nişanlısı da "T" olduğu için ismi, bu yüzden sırf bu sebeple atmıştı yüzüğünü parmağından.*
>
> *"T" olması adının, bir özre, eksiğe, kabahate dönüşüyordu adeta.*
>
> *"A tamam, mademki 'T' evet, her şeyi hak ediyor, hepimiz baskı altındayız canım!"*
>
> Saklı Kitap_ (Eraslan 2013: 22).

Beden, kadın için en önemli sorun haline gelirken sorunun ele alınış biçimi hayli farklılaşmıştır. Bedenini örtmek ve Müslüman olmak ve öyle yaşamak arasında kurulan bilişsel nitelikli ilişki yerini başka tartışmalara bırakmıştır. Beden benliğe onu inşa edemeyecek kadar uzaklaşmış olarak anlatılır romanlarda. Beden, ne zaman benlik üzerine etki yapacak olsa bu etki hep olumsuz yönde olmaktadır. Örtüye atfedilen Müslüman kişiliğin oluşturucusu vasfı ise romanlarda hiç anıl(a)maz olmuştur. Öyle ki *İkna Odası* romanında Nuray, örtü üzerinde koparılan fırtınalardan rahatsız olarak "inançların daha fazla zarar görmemesi için" örtüsünü çıkarmaya karar vermiştir. Nuray'a göre örtünün üzerine sürekli konuşulması onun içinin boşalmasına sebep olmuştur.

İslami çizgiden gelen kadınlar kimi zaman yukarıda Nuray örneğinde olduğu gibi inancını farklı bir mecrada sürdürebilmek için hatta inancına daha faydalı olduğuna inandığı için örtüsünü çıkarıp kendisini tartışmaların dışında tutarken kimi zaman da içinde bulunduğu baskı ortamından kendini soyutlayabilmek ve "normal" yaşantısına devam edebilmek için peruk kullanmayı seçmiştir ya da seçmek zorunda kalmıştır. Romanlarda dikkat çeken nokta peruğun da kadınların derdine çare olmamasıdır. Çünkü birçok kez alaycı bakışlara ya da sataşmalara maruz kalmışlardır. Makus talihi örtülüyken olduğu gibi perukluyken de kadınların peşindedir. Peruğun dış dünyayla kurulan ilişkiler kadar karakterlerin kendi iç dünyaları ile kurdukları ilişkiler üzerinde de önemli etkileri vardır. Peruk takan kadınlar hem fiziki olarak hem de bunun benlikleri üzerinde oluşturduğu etkileri açısından önemli sorunlarla karşı karşıyadır. Fiziki olarak rahatsız edici görüntüsü ve bedende oluşturduğu tahribat bir yana benlikte oluşturduğu tahribat çok daha fazla önemsenmekte ve vurgulanmaktadır. *İkna Odası* romanında Seher'in ifadeleri durumu iyi örnekler.

> *…bazı kızların saç olmayan ama saç gibi olan bu naylon nesneyi başına geçirmesi gerekiyordu. Lastik kısmı çok sıkıyormuş, suni kıllardan yapıldığından öğrencilerin yüzünde boynunda giderek tüm vücudunda,* ***sonra da bütün dünyada*** *alerjiye neden oluyormuş.* ***Bütün iyi duyguları dumura uğratıyormuş, kızlarda bir dövüş kulübüne yazılmakla bir manastıra kapanmak arasında çıldırtıcı gelgitlere yol açıyormuş, ruhlarında bir uçurum kadar derin fay hatları oluşturuyormuş****, olsun.*
> İkna Odası_ (Ramazanoğlu 2014: 66).

Daha önce belirtildiği gibi peruk aslında İslam'ın emrine karşı gelmemek için bulunmuş bir çaredir fakat bunun bir çare olmadığı iğreti ve yasak savma kabilinden bir hareket olduğu kullananlarca da ifade edilmektedir. *Saklı Kitap* kitabında peruk takan kadın kendini kargalardan korunmak için bakla tarlalarına dikilmiş korkuluklara benzetmekte veya cin çarpmasına mani olmak için kapı eşiklerine asılan sarımsaklar, üzerliklere

benzetmektedir. Peruk takarak başından *cinleri, ifritleri, ayıp ve yasakları* savmaktadır. Bir yandan yasakları dayatanları kendinden uzak tutmakta bir yandan da dine uygun hareket etmeye çalışmaktadır. Fakat bu dindar kadınlar için peruk "*dımdızlak ortada kalış. Ayıplanış yanısıra yadırganış[tır.]… Tanımsızlıktır peruk… Ne içerisidir ne dışarısı. Hem içerisidir hem dışarısı. Kesişim bölgesi[dir]"* (Eraslan 2013: 159).

Erkeklerin Bedensizleşmesi

28 Şubat ve sonrasında 2000'lerin başlarındaki süreç dikkate alındığında bütün romanların kadınlar tarafından kadınları anlatmak üzere kaleme alındığı söylenemez. Fakat meselenin bedene ilişkin boyutunu göz önünde bulundurduğumuzda bedenin merkezde olduğu ve onun üzerine konuşulduğu romanların ağırlıklı olarak kadınlar tarafından yazılmış olması dikkat çekicidir. Erkeklerin gündemi biraz farklıdır. İslami çizgiden gelen bir akademisyen ve yazar olan Mehmet Kara, *Düşte Kördüğüm* adlı bir 28 Şubat romanı kaleme almıştır. Fakat Kara, otobiyografik karakter taşıyan romanında İslami hassasiyet taşıyan bir erkek akademisyenin başından geçenleri kaleme almıştır. Bu roman beden konusunda meselenin kadınlar ve erkekler nezdinde alımlanmasının ne kadar farklılaştığını da gösterir. Zira romanda örtü yasağına ilişkin neredeyse hiçbir şeyden bahsedilmez. Erkeklerin bedenleri ve kılık kıyafetlerinden ya da bunlardan kaynaklı yaşadığı herhangi bir sıkıntıya rastlanmaz. Aynı durumun diğer erkek romancıların ve kadın romancıların metinlerinde de geçerli olduğu söylenebilir. Hatta tersine erkeklerin bedeni kamusal alanda daha kabul edilebilir bir forma bürünmüştür. Bu durum takım elbiselerle sembolize edilir (Sehlikoğlu 2013).

Mustafa Kutlu'nun uzun öyküsü *Huzursuz Bacak*'ın eski bir İslamcı olan erkek karakteri, uzun süre yurt dışında kaldıktan sonra ülkeye dönüşünde havaalanından başlayarak değişiklikleri hayretle izlerken eski bir "dava" arkadaşının "*Parlak kumaştan takım elbise giymiş, kırmızı mendil kırmızı kıravat[lı]"* (Kutlu 2015: 8) görüntüsü onu hayli şaşırtmıştır.

Erkek bedeni bir nevi görünmezliğe bürünmüştür. Bu görünmezliği sayesinde kamusal yaşamda rahatça yer edinmektedir. Romanlarda bunlar doğrudan anlatılmaz fakat erkeklerin kadınlarla kurduğu ilişkiden anlaşılabilir. *İkna Odası* romanında bu dindar erkekler "*kolayca kılık değiştirebilen mahir ve komik kimi dindar adamlar"* olarak resmedilirken aynı zamanda "*inancın yükünü taşıyamamakla"* suçlanırlar. İnancı taşıyamamadan kasıt erkeklerin dış görünüşlerini *kılık değiştirerek* mevcut duruma çarçabuk adapte etmesidir. Bu daha önce (90'lardan önce) taşınan iddialar açısından bir *bedensizleşme*yi[6] (disembodiment) işaret eder. Özellikle kadın romancıların metinlerinde görülen bu vurgu, erkeklerin çoktan kaybettiği kadınların ise son kale pozisyonunda oldukları yönündedir. Çünkü erkeklerin "o halleriyle" kamusal hayata karışmaları daha önceki dönemde yazılan *Halkaların Ezgisi* romanının kadın karakterinin ağzından anlatıldığı gibi, beden ve benlik bütünlüğünü sağlayıcı ya da onu ifade edici olarak görülmemektedir.

> *İnsan o kılıkla iyiyi de kötüyü de pekâlâ yapardı. Namazını kâh kılar kâh kılmazdı. Orucunu kâh tutar kâh tutmazdı. Kâh korunur kâh korunmazdı.* ***Zihin ve duygu***

[6] *Bedensizleşme* (disembosiment) kavramı *bedenlileşme* (embodiment) kavramının tam tersi bir anlama işaret eder. Burada kast edilen bedenin ortadan kaybolması ya da tamamen görünmez olması değil; bedenin belli bir şeklinin görünmez olmasıdır. Bu bir giyim tarzı ya da bir pratiğin artık görünmüyor ya da uygulanmıyor olduğu anlamını taşır. İslami kimlik açısından bedensizleşme buradaki şekliyle din temelli motivasyonlarla bedenin belli bir tarzda tefriş edilmesi ya da belli tarzda bedensel pratiklerin kullanılarak bedenin içine (benliğe) inşa edici bir başka deyişle performatif bir nüfuzun artık ortadan kalkması ya da bu durumun gündemin ön sıralarındaki yerini yitirmesi olarak tarif edilebilir.

> ***dünyasındaki değişiklik giysilerinden anlaşılmazdı…*** *Eğer Müslümanlığından kuşku duyan olursa karısını yanına alıp ortalıkta dolanması yeterdi.* Halkaların Ezgisi_ (Toros 1997: 112).

Sehlikoğlu'nun (2013) hayli ilgi çeken bir yazısında genel bir adlandırmayla takım elbisede birleştirerek "takım elbiseli Müslümanlık" olarak nitelediği bu durum, bedenin erkekler için de sembolik değerini ortaya koymaktadır. Mütedeyyin erkeklerin kamusal alanda göze batmadan iş görebilmesini sağlayan takım elbise yeni bir sembol haline gelmiştir. Takım elbise, erkeğin kendini kamusal alanda ilişkiye girdiği "ötekilere" ispatının bir sembolü olmuştur. Özel hayatında dindar olan bir erkeğin kamusal yaşamda diğerleri gibi olduğunu ve bu haliyle onlardan farkı olmadığını belirten "takım elbise" seküler bir "ruhsat" ya da sembol halini almaktadır. Erkekler takım elbiseler içinde aslında görünmeyerek (İslami açıdan bedensizleşerek) kamusal yaşamın önemli bir şartını yerine getirmiş olmaktadırlar. Kadının sırf görüntüsünden dolayı kamusal alanda bir yokluğa mahkûm olması erkeğin ise görüntüsünden dolayı kamusal alanda çok rahat varlık gösterebilmesi ise kadın ve erkek arasında hem evlilik hem de dava birlikteliğinin selameti açısından en önemli sorun olarak ortada durmakta ve bir kopuşa yol açmaktadır.

İslami Toplumsal Beden *Versus* Kader Birliği

Dava arkadaşları/eşleri ile yaşanan bu kopuşun iki etkisi olduğu söylenebilir. Birincisi daha önce görüldüğü gibi bir tür travma şeklinde iken ikincisi başkalarıyla ittifak kurmak şeklinde olmuştur. Elbette bu ittifakı kuracak dil, 1970 ve 1980'lerin dilinden çok farklıdır. Artık öteki hakkında yapılan değerlendirmeler çok daha ölçülü ve kategorik olmaktan uzaktır. Eleştirel tutum tamamen kaybolmuş değildir; fakat eleştiriler kategorik olarak mahkûm edici değil daha çok karşılaşılan olayın şartlarına göre şekillenmektedir. Örneğin kimi zaman ikna odasında öğrencileri örtülerini çıkarmaya ikna etmeye çalışanlara dahi empatik bir bakış dikkati çekmektedir.

Özellikle de "ötekileri" dış görünüşe bakarak değerlendirmekten vaz geçildiği görülür. İkna odasına giren roman karakterlerinin diğer kadınlar hakkındaki ve özellikle bedensel görünümlerine ilişkin yorumları onları bir "düşman" olarak görmekten uzaklaştığını göstermektedir. Onlar her şeyden önce birer "kadın" olarak görülüyor.

> ***Gerçeğin hoş bir kadın suretinde olduğunu bilmiyorduk.*** *Pek zayıf sayılmazdı. Kadınların artık kilolu olmaya hak kazandıkları bir yaştaydı. Buna rağmen sporla tedip edilmiş esnek bir vücuttu karşımdaki… Hiçbir olağanüstülük yoktu gerçekliğimizin ete kemiğe bürünmüş imgesinde. Hafif makyajlı, bakımlı bir yüz. Pahalı kremler işe yaramış, onu olduğundan biraz daha genç göstermişti muhtemelen.* İkna Odası_ (Ramazanoğlu 2014: 24).

Müslüman erkeklerin -bir önceki başlıkta belirtildiği gibi- bir şekilde kamusal alana "karışma" yolunu bulmuş olması kadınları onlardan uzaklaştırırken, kadınların bedenleri üzerinden gelişen mağduriyette yeni müttefikleri pek de umulmadık bir "taraftan" bulunur. *İkna Odası* romanında Nermin'in sokakta karşılaştığı bir ilan panosunda teşhir edilmiş kadın fotoğrafı hakkındaki düşünceleri bu durumu iyi açıklar: "*Topyekün isyan etmenin vakti gelip çattı mı? Senin ve benim bedenlerimizin üzerinden iş görenlere karşı kendimize sahip çıkalım mı? Birbirimizi duyamazdık. İnce ama geçirgen olmayan örüntüler vardı arada"* (Ramazanoğlu 2014: 57).

Bu düşünceler genişleyerek kendilerini bugün ikna odalarında tutan "Cumhuriyet kadınlarını" da kapsayacak biçimde ilerlemiştir. Müslüman kadın, mağduriyetinin sebebinin

kadınlığı olduğunu vurgulayarak resmi ideolojinin mağdur ettiğini düşündüğü Cumhuriyet kadınına zeytin dalı uzatmaktadır. Tıpkı kendileri gibi, onlara da bazı erkekler tarafından biçilen elbiseyi giymemeyi önermektedirler. Bu türden çağrılar *Öz Yurdunda Garipsin* romanında da görülür. Orada da vurgu belli bir kesimin ya da "dava arkadaşlarının" bir araya gelip harekete geçmesine değil; ortak bir kaderi paylaşanların birlikte hareket etmesinedir. Bunun için de kendi kendilerine eski bazı alışkanlıklarından vazgeçmeleri, hatalarından geri dönmeleri gerektiği telkin edilmektedir. Bu şekilde çok farklı kesimlerden kimseleri yanlarına çekebileceklerini düşünmektedirler.

> *Ezilen, sömürülen, inançlarına müdahale edilen insanlar bir araya gelmedikçe, bir şeyin olacağı yok. Bir araya gelmek de herkesin peşin hükümlerden, peşin yargılardan, kesin kabullerden vazgeçerek bağımsız düşünmesiyle mümkün. Peşin kabulleri olan insanın doğru düşünmesi, doğruyu bulması, birlik noktasına doğru koşması, hedefe varması mümkün değil.* Öz Yurdunda Garipsin_ (Zeren 2014: 391).

SONUÇ

Beden bu çalışmada İslami kimlik açısından dönüşüm anlatısının kaçınılmaz biçimde varıp dayandığı sekülerleşme tartışmalarının odak noktası halinde değerlendirilmiştir. Zira bedeni doğrudan ya da dolaylı olarak konu edinen daha önceki çalışmalarda da bedenin sembolleşme kapasitesine atıfla sekülerleşme ihtimalinden ya da sekülerlerin istediklerinden kaçınmak için önemli bir dayanak olduğu dile getirilmiştir. Anti-seküler bir yaklaşımın büyük oranda "Batılı ötekine" benzeme endişesinden etkilenerek kurulduğunu belirten bu türden çalışmalarda, özellikle dış görünüş açısından öteki gibi olma ya da olmama durumu önemli bir ölçüt olarak vurgulanmıştır. İslami kimlik açısından kimi zaman bir "melezleşmeyi" kimi zaman ise "sekülerleşmeyi" vurgularken bu yaklaşımların mutabık oldukları nokta, bedensel sembollerin modern dünya ile Müslüman benlik arasında bir tür denge mekanizması kurduğu ve diğerleriyle ayrışmanın merkezi olduğu, bu dünyada da öte dünyalı kalabilmenin garantisinin bu sembollerle sağlandığıdır.

Semboller doğası gereği "özü" temsil eder. Sorgulanmaz bir doğası olduğu için de kolayca dayanak noktası olma niteliği gösterir. Nitekim konuyla ilgili birçok çalışma da buradan hareket eder. Bu çalışmada ortaya konmaya çalışılan ise, İslami kimlik açısından bedenin sembol olma durumunun tarihsel olduğu ve bunun 80'lerin sonu 90'ların başına tekabül eden bir dönemde başladığıdır. Özellikle İslami hareketin başlangıç dönemi diyebileceğimiz yıllarda bedenin değeri, sembol olmasından çok kendini Müslüman olarak gerçekleştirmenin önemli bir parçası olarak deneyimler vasıtasıyla üzerine hem görünüş hem pratikler bağlamında emek harcamak gerekmesinden gelmektedir. 70'lerden 2000'lere İslami kimliğin içinden geçtiği ve bu çalışmada özetlenen uzun süreç, bedenlerin güvenilir liman olma durumunun üzerinde daha fazla düşünülmesi gerektiğini göstermektedir. Ne yaptığımızdan çok kim olduğumuzla ilgilenildiği durumların artan bir yoğunluk kazandığı dönemlerde, gözler hep kimliğin işaretini arayacaktır. Bu durumda bir zamanlar esas işi "yapmak" olarak kabul edilen bedenin zamanla yalnızca "göstermek"le ya da "göstermemek"le anılır olması önemli bir dönüşümdür. Zira bu süreçte, beden-benlik ilişkisindeki kutsiyet atfedilen metafiziksel ve bilişsel boyut törpülendiği ölçüde bu ilişki, önceleri kendisine atfedilen kutsallığından arındırılmıştır (desacralization). Beden ile benlik arası homojen ilişkinin heterojen bir karaktere bürünmesiyle tebarüz eden bu durum, elbette İslami kimliğin ölümünü ilan etmek anlamına gelmez. Bedene bu "yeni" bakışı öncekilerden farklı kılan, dine verdiği referansın azalmasından çok önceden *manevi* önem atfettiği bir sürecin dönüşüme uğramış olmasıdır. Yeni bir anlayışla kamusal alanda etkin biçimde bulunmak ise bu dönüşüm süreciyle yakından ilgilidir. Ancak kamusal alanda etkin bir şekilde bulunma, sembollerden ödün vermeksizin gösterilen duruştan ziyade, bir sembol özelliği kazanan bedeni daha önceki dönemlerde görülen özneyle bütünleşmiş yapısından azad ederek yeni bir anlayışla ele almaktan kaynaklanır. Bu çalışmada esas vurgulanmak istenen şey, İslami hareket içinden gelen kadın ve erkeklerin bedenlerini bir tür "sigorta" olarak kullanarak kamusal alanda iş görmelerinden ziyade tam da bu sigortanın yapısını (hem kendilerinin hem de başkalarının bedenlerine bakış açılarını) esnetip, heterojenleştirerek/parçalarına ayırarak kamusal alana dâhil olmalarının önünün açıldığıdır.

Beden ve benlik arasındaki uyuma, bütünlüğe eskisi kadar vurguda bulunmamak aynı zamanda diğerleriyle bir arada yaşamanın önemli bir ön şartı halini de almıştır. Hoşgörü ve empati temelli bir yakınlaşma ile başkasının dış görünüşü üzerinde özellikle 70 ve 80'li yıllarda görülen "yıkıcı" düşüncelerden kaçınmayı sağlayan motivasyon, başkasının seküler dış görüntüsü ve pratiklerinin iç dünyası üzerinde hiçbir etkisinin olmayacağı

yönündedir. Aynı düşünce tarzı kendi üzerine düşünme biçimini aldığında, önemli olanın "dış görünüş" değil "zihniyet ya da kalp" olduğu sonucuna kolaylıkla ulaşılabilmiştir. Örneğin bir zamanlar "İslami" bir giyim olmadığı, hatta kimi zaman İslam'a ters bir düşünceyi temsil ettiği iddiasıyla tartışma konusu olan kıyafetlerin (Bu noktada *Gül Yetiştiren Adam* romanı ve *Huzursuz Bacak* öyküsü hatırlanabilir) iç dünyayla/benlikle hiçbir ilgisinin olmadığının kabullenilmesi, aynı zamanda bu kılık ve kıyafetin kapı araladığı mekânlarda bulunmayı da kolaylaştırabilmiştir. Ya da örtünün sadece vücudun dışını örttüğü ama içini örtmediği (örneğin başörtüsünün sadece başı örttüğü, beyni örtmediği) fikri, zihni etkinliğin maksimum seviyede işlev gördüğü kamusal alana katılımın önünü açmıştır. Hem başkaları için hem de kendileri için beden-benlik bütünlüğünü bir zorunluluk olmaktan çıkarmak, dış görünüş üzerindeki yükleri hafifletmektedir. İnancın dışsallaşması ya da dışsallığın içselleşmesi eski vurgusunu kaybettiğinde, algı bedenden benliğe ve zihne, dış görünüşten "iç güzelliğe ve kalp temizliğine" kaymıştır. Dolayısıyla modern-seküler hayat alanında sürekli biçimde bulunmak için ödenebilecek bedellerin maliyetini görece düşük hale getirebilmek kolaylaşmıştır. Kendileri için ölçünün kalp temizliği olduğu gibi daha önceleri (90'lardan önce) bedenleri/dış görünüşleri nedeniyle ilişki kurmakta zorlandıkları insanlarla da kurulan ilişkinin niteliğinin belirleyicisi bedensel görünüm olmaktan çıkmıştır. İslami çevreler, kendilerine hiç benzemeyen daha doğrusu kendileri gibi görünmeyenlerle bağlantılar, ittifaklar kurabilmiş ya da en azından bir arada yaşamanın asgari koşullarını sağlayabilmiştir. İlişki kurmanın gerekli şartı olarak bedensel uyum yerine kamusal alandaki birlikteliğin önemli gerekliliklerinden biri olarak asgari bir zihinsel uyum fikri ön plana çıkmıştır.

SUMMARY

An important part of the studies on the Islamic movement in Turkey have emphasized that this movement have emerged in the 1970s as an anti-modernist movement but have lost these aspects over time. According to these studies, the Islamic movement, especially since the 1990s, have lost its critical aspect and adapted to modern, liberal and capitalist world order. However, in these studies, the "Muslim body" is seen as a foothold for Muslims in this fluctuation through the symbolic capacity of the body. In short, "while everything is changing, the most important indicator of being able to remain as a Muslim is the body". For example, religious indicators such as being veiled for women and being bearded for men are seen as an important foothold.

However, the recent studies of sociology of the body and sociology of the religion have unsettled the current body perception and made it doubtful. This creates a need for new critical reading on body and religion - centered studies in Turkey. In this direction this study aims to present a new evaluation of the journey of "Islamic Identity" in Turkey from 1970s to 2000s. It particularly focuses on body within the context of emergent theories of sociology of body to present the status and fluctuations of Islamic identity through this period. This research takes into consideration the issue centering on the concepts of "religious habitus" and "embodied subject" derived from the studies of sociology of religion and body. In this study, a new perspective about the debates on secularization and Islamic identity is provided with this new conceptual set. The data were derived from "Islamic novels" written in this period. The writers and characters of the Islamic novels come from Islamic circles. These novels narrate many experiences through their biographical and autobiographical plots and carry out important discussions on these experiences. These novels are important sources to explaining the mentioned transformation. In this study, 12 Islamic novels were examined by qualitative content analysis method.

This study asserts that the body perception of Islamic identity (pious people) was homogeneous in the period starting from the 1970s to the 1990s. This perception was prevalent both for their own body and for the body of "others/seculars". Like every field of life, the body was perceived as a homogenous structure. In this understanding, such fields as law, economy and politics were assumed as a part of a homogeneous totality. Undoubtedly this totality was Islam. In the same way, the human body was evaluated within this totality and in the direction of this, the dualities like body-soul, body-mind were denied. The body was not perceived as a tabula rasa which reflects the mental state of people. On the contrary, it was perceived as an entity which constructs the mental world. Thus the bodies were located in the middle of Islam and pious people connected Islamic norms with everyday life through their own bodies. They believed that their bodies were the most important means of living the norms of Islam and the body was an active agent which constructs the Muslim self in a performative manner. However, this perception, which assumes a homogeneous integrity between the body and the self, caused significant problems especially on the relationships with secular people in the public sphere. The most important problem was the emergence of an environment of struggle where the secularists and pious people judge each other according to bodily appearance. People classified each other as reactionist-progressivist or pious - anti religious according to their appearance. The self-critical discourse in the 90s, which developed within the Islamic movement, was based on criticism of this situation. The idea of establishing an integrity between the body and the self was rejected and the body was redefined. What was important in this new definition was not the

bodily appearance but the mind. For example, wearing a headscarf or being bearded lost its priority to be a good Muslim. The public sphere was assumed as a place where the mind take precedence over the body.

One of the important factors in aforementioned case was the February 28 process. In this process, the secular state elites assumed the headscarf as a dangerous political symbol. But they did not assume a dangerous symbol in the body of pious men except the beard which could be cut when necessary. Thus, pious men were able to work comfortably in the public sphere thanks to their suits which had formerly been assumed unsuitable for a Muslim men. Under these circumstances, pious women who thought that religious men left them in the lurge during the discussions on headscarf in public sphere, were in quest of new alliances. Then, they find these allies from the liberals or other secular circles who marginalized by the İslamic circles due to their bodily appearance and lifestyle and this relationship based on human rights including the right of education, freedom of thought and faith, freedom of expression, et al. These relationships which were established without taking into account the appearance of "others", mean that the assumptions of the body changes. The priority is not the body but the mind in relations in the public sphere. Thus, a new socialization form could be realized by assigning different meanings to the headscarf which had been previously regarded as the symbol of Islamic struggle. Despite the fact that they formerly thought that the suit was not an Islamic dress, pious men in suits could establish "new" relationships with "others" in the public sphere as a result of the same change in the meaning of the body. Although it has occured in a very different way for pious women and pious men, the changing meaning of the body, means the same thing for both of them: "what matters is not our body or appearance but our mind".

Contrary to previous literature, this study does not emphasise that the body is indispensable as a symbol for the Islamic identity in public sphere. According to previous literature, the body is the best way of existing in secular public sphere as a Muslim thanks to its symbolic capacity. This study emphasises that men and women from the Islamic circles are able to exist in the public sphere not because they use their bodies as a kind of "Islamic symbol" but because they ease and heterogenize the strict and homogenized/integrated structure of this "symbol".

KAYNAKÇA

Aktaş, Cihan (2015). "Tessettür Beraberliği". *Nihayet* (11): 50-51.

Aktay, Yasin (1997). *Body, Text, Identity: The Islamist Discourse Of Authenticity In Modern Turkey.* Doktora Tezi. Ankara: Ortadoğu Teknik Ü.

Bayramoğlu, Ali (2001). *Türkiye'de İslami Hareket.* İstanbul: Patika Yay.

Bayramoğlu, Ali (2008). *"Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz" Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler*. İstanbul: TESEV Yay.

Bilgin, Nuri (2014). *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi.* Ankara: Siyasal Kitabevi. 3. bs.

Bourdieu, Pierre (2014). *Eril Tahakküm*. çev. Bediz Yılmaz. İstanbul: Bağlam Yay.

Bourdieu, Pierre (2015). *Ayrım*. çev. Derya Fırat-Günce Berkkut. Ankara: Heretik Yay.

Bourdieu, Pierre (2016). *Akademik Aklın Eleştirisi*. çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yay.

Bulut, Ramazan (2015). *İslami Kesimlerdeki Değişimi Romanlardan (2000-2010) Okumak.* Doktora Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Ü.

Butler, Judith (2016). *Cinsiyet Belası.* çev. Başak Ertür. İstanbul: Metis Yay.

Çayır, Kenan (2008). *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.

Çınar, Alev (2008). "Subversion on Subjugaiton in the Public Sphere: Secularism and the İslamic Headscarf." *Signs: Jorunal of Women in Culture and Society* 33 (4): 891-913.

Çil, Hüseyin (2017). *Bedeni Kurgulamak: İslami Romanlarda Beden ve Kimlik*. Doktora Tezi. Konya: Selçuk Ü.

Efe, Mehmet (2016). *Mızraksız İlmihal.* İstanbul: Kapı Yay.

Eraslan, Sibel (2013). *Saklı Kitap.* İstanbul: Timaş Yay.

Erkilet, Alev (2004). *Eleştirellikten Uyuma: Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*. Ankara: Hece Yay.

Gökarıksel, Banu (2009). "Beyond The Officially Sacred: Religion, Secularsim, and the Body İn The Production of Subjectivity". *Social &Cultural Geography* 10 (6): 657-674.

Gökçe, Orhan (2001). *İçerik Çözümlemesi: Teori- Metod- Uygulama.* Konya: Selçuk Üniversitesi Yaşatma Geliştirme Vakfı Yay. 3. bs.

Göle, Nilüfer (2011). *Melez Desenler.* İstanbul: Metis Yay. 4. bs.

Göle, Nilüfer (2014a). *Modern Mahrem.* İstanbul: Metis Yay. 12. bs.

Göle, Nilüfer (2014b). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. İstanbul: Metis Yay. 2. bs.

Gülalp, Haldun (2014). *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri.* İstanbul: Metis Yay. 2. Bs.

Habermas, Jurgen (2014). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yay. 12. bs.

Hekimoğlu İsmail (2014a). *Minyeli Abdullah.* İstanbul: Timaş Yay. 92. bs.

Hekimoğlu İsmail (2014b). *Maznun*. İstanbul: Timaş Yay. 32. bs.

İlyasoğlu, Aynur (2015). *Örtülü Kimlik.* İstanbul: Metis Yay. 5.bs.

İnanç, Üstün (1987). *Yalnız Değilsiniz*. İstanbul: Kamer Neşriyat. 2.bs.

Kara, İsmail (2014). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1.* İstanbul: Dergah Yay. 2.bs.

Karpat, Kemal H. (2007). *Türkiye'de Siyasal Sistemin Evrimi*. çev. Esin Soğancılar. Ankara: İmge Kitabevi.

Katırcı Turhal, Şerife (1999). *Müslüman Kadının Adı Var.* İstanbul: Adese Yay.

Kekeç, Ahmet (1999). *Yağmurdan Sonra.* İstanbul: Şehir Yay.

Kepel, Gilles (1992). *Tanrının İntikamı.* çev. Selma Kırmızı. İstanbul: İletişim Yay.

Köse, Elifhan (2014). *Sessizliği Söylemek: Dindar Kadın Edebiyatı Cinsiyet ve Beden*. İstanbul: İletişim Yay.

Kutlu, Mustafa (2015). *Huzursuz Bacak.* İstanbul: Dergâh Yay. 15. bs.

Mahmood, Saba (2005). *Politics Of Piety: The İslamic Revival and The Feminist Subject.* United Kingdom: Princeton University Press.

Mardin, Şerif (2015a). *Türkiye'de İslam ve Sekülarizm*. İstanbul: İletişim Yay. 4. bs.

Mardin, Şerif (2015b). *Türkiye'de Din ve Siyaset.* İstanbul: İletişim Yay. 4. bs.

Mellor, Philip & Shilling, Chris (2010a). "Body Pedagogics and The Religious Habitus: A New Direction for The Sociological Study of Religion". *Religion* (40): 27-38.

Mellor, Philip & Shilling, Chris (2010b). "The Religious Habitus: Embodiment, Religion and Sociological Theory". *The Sociology of Religion.* ed. Bryan S. Turner. United Kingdom: Wiley-Blackwell. 201-220.

Mellor, Philip & Shilling, Chris (2014). "Re-conceptualising the Religious Habitus: Reflexivity and Embodied Subjectivity in Global Modernity." *Culture And Religion* 15 (3): 275-297.

Nye, Robert (2015). "Erkekliklerin Aktarımı: Erken Modern Dönem Fransa Örneği." *Bourdieu ve Tarihsel Analiz.* ed. Philip S. Gorski. Ankara: Heretik Yay. 375-399.

Özdenören, Rasim (2016). *Gül Yetiştiren Adam*. İstanbul: İz Yay. 26. bs.

Ramazanoğlu, Yıldız (2014). *İkna Odası.* İstanbul: Kapı Yay.

Sehlikoğlu, Sertaç (2013). "Takım Elbiseli Müslümanlar: Edeb, Kulluk ve Dönüşüm."http://www.edebifikir.com/buz-gibi-ofsayt/takim-elbiseli-muslumanlar-edep-kulluk-ve-donusum.html. [04.09.2016].

Sennet, Richard (2013). *Kamusal İnsanın Çöküşü*. çev. Serpil Durak-Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yay. 4. bs.

Seyhan, Azade (2014). *Dünya Edebiyatı Bağlamında Modern Türk Romanı.* çev. Erkan Irmak. İstanbul: İletişim Yay.

Şenler, Şule Yüksel (2016). *Huzur Sokağı*. İstanbul: Timaş Yay. 113. bs.

Toros, Halime (1997). *Halkaların Ezgisi.* İstanbul: Kırkambar Yay.

Tuğal, Cihan (2014). *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Koç Üniversitesi Yay. 3. bs.

Winchester, Daniel (2008). "Embodying the Faith: Religious Practice and The Making of a Muslim Moral Habitus". *Social Forces* 86 (4): 1753-1780.

Yıldırım, Ercan (2016). *Neoliberal İslamcılık: 1980-2015 İslamcıların Dünya Sistemine Entegrasyonu.* İstanbul: Pınar Yay.

Yılmaz, Vacit Ertan (2000). *Bir Kimlik Oluşturma Aracı Olarak İslami Popüler Romanlar.* Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Ü.

Zeren, Mehmet (2014). *Öz Yurdunda Garipsin.* İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay.