

**İKTİDAR VE BEDEN: TÜRKİYE'DE
BAŞÖRTÜSÜ SORUNU**

İbrahim MAVİ

Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Doç. Dr. Ahmet Kemal BAYRAM

Mayıs, 2012

Afyonkarahisar

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

İKTİDAR VE BEDEN: TÜRKİYE’DE BAŞÖRTÜSÜ SORUNU

Hazırlayan
İbrahim MAVİ

Danışman
Doç. Dr. Ahmet Kemal BAYRAM

AFYONKARAHİSAR 2012

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**İktidar ve Beden: Türkiye’de Başörtüsü Sorunu**” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

.../.../2012

Adı SOYADI

İmza

TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAYI

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ahmet Kemal BAYRAM

Jüri Üyeleri: Doç. Dr. Kenan ÇAĞAN

Yrd. Doç. Dr. Kerim ÇINAR

..... anabilim dalı yüksek lisans/doktora/sanatta yeterlik öğrencisi

.....'ın, “.....

.....” başlıklı tezi/....../..... tarihinde, saat’da Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca, yukarıda isim ve imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ
MÜDÜR

ÖZET

İKTİDAR VE BEDEN: TÜRKİYE’DE BAŞÖRTÜSÜ SORUNU

İbrahim MAVİ

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

Mayıs 2012

Danışman: Doç. Dr. Ahmet Kemal BAYRAM

İktidar kavramı, hem sosyal ilişkiler bazında hem de siyasal zeminde tartışılan bir kavramdır. İktidarın yapısal özellikleri, kullandıkları araçlar dönemselsel olarak değişmektedir. Geleneksel dönemlerde öldürme ve işkence yöntemlerini kullanan iktidar, modern dönemde hegemonik ve söylemsel özelliğini ön plana çıkarmaktadır. Geniş alana yayılan iktidarın bedene müdahalesi, beden-iktidar ilişkisini ortaya çıkarmaktadır. Modern hegemonik ve söylemsel özelliğe sahip yönetici devlet, genelde nüfus üzerinde, özelde de kılık kıyafet üzerindeki denetimini geniş alan yaymıştır.

Müdahaleler, kıyafet biçimlerinde olduğu gibi bedene de olabilir. Beden, toplum içinde sürekli müdahalelerle karşı karşıya kalabilmektedir. Bedene müdahale kılık kıyafette de yoğunlaşmaktadır. Türkiye’de bir beden politikası olarak başörtüsü sorununun ele alınması, iktidarın bedene müdahale alanını açığa çıkarmaktadır. Bu bakımdan Türkiye’de başörtüsü sorunu, bu tez çalışmasında bir beden politikası olarak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İktidar, Yönetici Devlet, Beden, Başörtüsü, Türkiye

ABSTRACT

POWER AND BODY: THE PROBLEM of HEADSCARF in TURKEY

İbrahim MAVİ

**AFYON KOCATEPE UNIVERSITY
THE INSTITUTE of SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT of SOCIOLOGY**

May 2012

Advisor: Assoc. Dr. Ahmet Kemal BAYRAM

The concept of power, on the basis of social relations and political grounds is a controversial concept. Structural characteristics of power, vary periodically in accordance with the vehicles they use. Periods, using the traditional methods of power like killing and torturing, gained a hegemonic and discursive feature in the modern era. Comprehensive intervention of power to the body reveals body-power relations. With the hegemonic and discursive feature modern administrative state, widened control over on the population in general and in particular over dress.

The interventions may be on dressing style and on body as well. Body always faces interventions and the interventions are concentrated on dressing style too. Addressing the issue of headscarves in Turkey as a body politic, illuminate the aspects and intensity of the intervention. In this regard, the headscarf issue in Turkey examined as a body politic practice in this study.

Key Words: Power, Administrative State, Body, Headscarf, Turkey

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	İ
TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAYI.....	İİ
ÖZET.....	İİİ
ABSTRACT.....	İV
İÇİNDEKİLER.....	V
KISALTMALAR DİZİNİ.....	Vİİİ
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İKTİDAR VE MODERN DEVLET

1. İKTİDAR: KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	7
1.1. İKTİDARIN MEŞRULUĞU.....	10
1.2. OTORİTE EGEMENLİK VE SİYASAL İKTİDAR.....	12
2. GELENEKSEL İKTİDAR YAPILARI.....	15
3. MODERN İKTİDAR YAPILARI: HEGEMONİK VE SÖYLEMSEL İKTİDAR..	18
3.1. MODERN HEGEMONİK İKTİDAR.....	22
3.2. MODERN SÖYLEMSEL İKTİDAR.....	25
4. DEVLET.....	32
4.1. DEVLETİN GELİŞİM AŞAMALARI.....	33
4.2. DEVLETE TEORİK YAKLAŞIMLAR.....	35
4.2.1. Plüralist Devlet.....	35
4.2.2. Kapitalist Devlet.....	36
4.2.3. Patriarkal Devlet.....	37
5. İŞLEYİŞTE MODERN DEVLET (YÖNETİCİ DEVLET).....	39
6. KAMUSAL ALAN-ÖZEL ALAN.....	43
7. SİVİL TOPLUM.....	49

İKİNCİ BÖLÜM

BEDEN, İKTİDAR İLİŞKİLERİ

1. BEDENİN İLK ÇAĞLARDAN GÜNÜMÜZE SERÜVENİ	53
1.1. ANTİK YUNAN'DA BEDEN	54
1.2. ORTAÇAĞDA BEDEN	55
1.3. MODERN DÖNEMDE BEDEN	56
2. BEDEN SOSYOLOJİSİ	59
3. KABİLE DİNLERİ VE BEDEN	63
4. SEMAVİ DİNLER VE BEDEN.....	65
4.1. HİRİSTİYANLIK VE BEDEN	67
4.2. İSLAMİYET VE BEDEN	69
4.3. HİNDU ASKETİZMİ VE BEDEN	72
5. SANAT VE BEDEN.....	74
6. KAPİTALİZM VE BEDEN	76
7. BİYOİKTİDAR VE BEDEN.....	78
8. KADIN BEDENİNİN İSYANI: FEMİNİZM	83
8.1. CİNSİYET-TOPLUMSAL CİNSİYET	83
8.2. FEMİNİZMİN KÖKENLERİ-BİR TEORİ OLARAK FEMİNİZM	86
8.2.1. Liberal Feminizm.....	89
8.2.2. Marksist Feminizm	90
8.2.3. Radikal Feminizm	91
8.2.4. Siyahî Feminizm.....	92
8.2.5. İslami Feminizm.....	92
9. KİMLİK TANINMA VE CİNSİYET.....	97

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE BEDEN POLİTİKASI OLARAK BAŞÖRTÜSÜ SORUNU

1. ÖRTÜNME.....	100
2. ÖRTÜNME ŞEKİLLERİ.....	106
2.1. BAŞÖRTÜSÜ	106
2.2. TESETTÜR	106

2.3. TÜR BAN.....	107
3. TÜRK MODERNLEŞMESİ VE KILIK KIYAFET	109
4. TÜRKİYE’DE BAŞÖRTÜSÜ SORUNU	116
4.1. TÜRKİYE’DE BAŞÖRTÜSÜNÜN BİYO-POLİTİK HUKUKİ SÖYLEMİ	116
4.2. TÜRKİYE’DE KILIK KIYAFET VE SEMBOLLERİN SİYASAL İŞLEVİ	125
4.3. TÜRK MODERNLEŞME KRİZİ VE ÖRTÜNME SORUNUN ORTAYA ÇIKIŞI	132
4.4. BEDEN SİYASETİ OLARAK BAŞÖRTÜSÜ SORUNU	135
SONUÇ.....	147
KAYNAKÇA	154

KISALTMALAR DİZİNİ

AB	Avrupa Birliği
ABD	Amerika Birleşik Devletleri
AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP	Anavatan Partisi
BKZ	Bakınız
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
DİA	Devletin İdeolojik Aygıtları
DSP	Demokratik Sol Parti
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
MGK	Milli Güvenlik Kurulu
MHP	Milliyetçi Hareket Partisi
MNP	Milli Nizam Partisi
MSP	Milli Selamet Partisi
RG	Resmi Gazete
RP	Refah Partisi
SCF	Serbest Cumhuriyet Fırkası
TBMM	Türkiye Büyük Millet Meclisi
TC	Türkiye Cumhuriyeti
YÖK	Yüksek Öğretim Kurumu

GİRİŞ

Bu çalışmanın konusunu, genelde iktidar ve beden ilişkisi, iktidarın beden üzerindeki etkisi ve bedenın tarihsel süreç içerisinde geçirdiği aşamalar, özelde ise iktidar-beden ilişkisinin bir yansıma örneği olarak Türkiye’de başörtü sorunu oluşturmaktadır. Teorik tartışmalar çerçevesinde bakıldığında, iktidarın tarihsel süreç içerisinde geçirdiği değişim ile iktidar aşamasının insanların üzerindeki etkisi konuları üzerinde durulmaktadır. İktidar teorileri, iktidarların kullandıkları araçlar, devlet iktidar ilişkisi konunun belirli bölümleridir. Bunun yanı sıra insan bedeninin ontolojik, aksiyolojik ve epistemolojik tartışmaların merkezinde oluşu, iktidarların insan bedenine göre kendilerini konumlandırması, kılık kıyafet, nüfus, kültürel yaşam üzerindeki etkisi ele alınmaktadır. Özelde Türkiye’deki başörtü sorunu yıllardan beri sosyoloji, ilahiyat, siyaset, hukuk gibi birçok alanın merkezi tartışmalarından birini oluşturmaktadır. Bu çalışmada ise başörtüsü olgusunun, iktidar çözümlenmeleri dairesinde beden politikaları açısından teorik yaklaşımla ele alınması amaçlanmaktadır.

İktidarların kullandıkları araçlar ve izlediklerin yöntemlerin dönemsel olarak farklılıklar taşıdığı görülmektedir. Örneğin ortaçağ Hıristiyan coğrafyası döneminde kilisenin bedene işkence etmesi, bedeni diğer dünyadaki mutluluğa erişmenin önünde bir engel olarak görmesi, Hindu asketizminde bedenın mutluluğa ulaşmada engel teşkil etmesi anlayışı yaygındır. Bunun yanında modern dönemde kapatılma evleri, çalışma alanları ve normal anormal ayırımına dayanan bedenın terbiye edilmesi anlayışı bu sürecin bazılarındanır. Kapitalizmin çalışan bedene olan yaklaşımı ekonomik bedenın özelliğini ortaya koyan diğer bir örnektir. Modern dönemin bio-politik süreçleri ve bio-iktidarların yönetimleri denetlenen bedene müdahale sürecini günümüzde yoğunlaştırmaktadır. Bu yöntemler içerisinde iktidarın beden üzerindeki etkisi geniş bir alana yayılmaktadır. Yaşamın her alanında olduğu gibi beden ve ruh üzerindeki iktidar yapısı insanların yaşam standartlarında belirleyici rol oynamaktadır. Bu nedenle çalışmanın amacı, iktidarların kullandıkları araçlar ile özelde de başörtüsüyle ilgili tartışmalar ve düzenlemeler dairesinde çözümlenmeler yapmaktır. Beden konusu geniş bir çalışma alanı olarak iktidarların beden üzerindeki etkisinden, sanat, din ve kültürün beden üzerindeki etkisine kadar geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Çalışmada üzerinde durulan konulardan yola çıkılarak, beden iktidar ilişkisini gözler önüne sermek ve özelde de Türkiye’de yıllardan beridir süregelen başörtü sorununa farklı bir perspektif

sunmaktadır. Teorik arka plan oluşturulduktan sonra, insan yaşamında etkili olan iktidar uygulamaları çerçevesinde başörtü sorunun çözümlenmesi, kılık kıyafet düzenlenmesi, iktidarların nüfus, cinsellik, giyim tarzı, yaşam şekilleri üzerinde hak iddia etmesi gibi konular çözümlenmektedir.

Ortaçağ, Aydınlanma ve Rönesans dönemlerinde, felsefe, sanat, siyaset, tıp, biyoloji ve sağlık alanlarında beden ile ilgili çalışmaların yoğunlukta olduğunu görmekteyiz. Bunun yanında Antik Yunan dönemi beden-ruh düalizminin yaklaşımları günümüze kadar süregelen felsefi tartışmaya öncülük etmiştir. Bu çalışmalar çerçevesinde bakıldığında konunun öneminin devam ettiğini ve iktidarların her dönemde kendini farklı konumlandırarak bedenler üzerinde bir iktidar işleyişi oluşturmaya çalıştığını görmek mümkün. Türkiye’de bu konu ile ilgili yapılan çalışmaların yoğunlukta olmaması; ya da olsa bile tartışmanın sosyal yönünden ziyade, hukuki, ideolojik ve aşırı derecede siyasallaşmış bir zeminde yapılması konuyu beden iktidar tartışmasına taşımaktadır. Bu yüzden Türkiye’de toplumsal bir sorun halinde süregelen başörtü sorununa iktidarların beden üzerinde izledikleri politikalar çerçevesinde yaklaşmak ve çözümlenmek, yeni bir perspektif sunmaktadır.

Konuyu anlaşılır kılmaya yönelik oluşturulan bu çalışma, üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci Bölümde iktidarın kavramsal çerçevesi ele alındıktan sonra, iktidarla ilgili olan bazı kavramlar açıklanmaktadır. Özellikle geleneksel ve modern iktidar ayrımı dönemsellik olarak iktidarın politikalarını ortaya koyduğu için karşılaştırmalı ele alındı. Burada geleneksel iktidarların kullandığı araçlar ile modern iktidarların kullandığı araçlar üzerinde durulduktan sonra konumuz açısından önemi olan modern yönetici devlet özelliği olarak hegemonik ve söylemsel iktidar kavramları üzerinde durulmaktadır. Geleneksel iktidarların özelliği olarak meşruluklarını dini bir iradeye dayandırma özellikleri vardır. Gücünü kutsal bir yaratıcıdan aldığını savunan bu iktidar türünde amaç çoğunluğu sağlamaktır. Yani nitelikten ziyade nicelik önem kazanmaktadır. Bu politikaya karşın niceliği oluşturan topluma yönelik işkence veya baskı en üst aşamadır. Çünkü geleneksel iktidarların özelliğinin başında yok etme, işkence etme gelmektedir.

Bunun yanında modern devletlerin özellikleri ve son dönemlerde bu konuyla ilişkili olarak tartışılmaya başlayan kamusal alan-özel alan tartışması ele alınmaktadır. Modern iktidarların hegemonik ve söylemsel özellikleri geleneksel iktidarlardan farklılığı ortaya koymaktadır. Modern dönem iktidar özelliği olarak ortaya çıkan gözetleme sistemleri, kapatılma veya nüfusun yönetimi olarak adlandırılan dirilerin yönetimi gibi politikalar

modern devletin ayırt edici özelliğinin başında gelmektedir. Modern yönetici devlet özelliği olarak uyruklaştırılan insanların üzerinde vesayet hakkı iddia etmek ve toplumu denetlemek bu açıdan modern devletin amacıdır. Modern yönetici devlet bunu yaparken eğitim, aile, kitle iletişim araçları gibi birçok araçtan yararlanmaktadır. Bu sayede bedenleri yok etmekten ziyade, kendine bağlı bedenler yaratmaktadır. Bireysel özgürlükler, insanların kendilerini gerçekleştirme veya yaşam hakkı iddia etme yaklaşımları devletlerin izledikleri politikalar çerçevesinde şekillenmektedir. Modern dönem iktidar yapılarından bahseden Foucault'nun vurguladığı anlamda artık iktidar her yerdedir ve kendi kendini bile denetlemektedir. Bu nedenle modern iktidar artık yönetici konumundaki özelliğiyle kutsallık kazanmakta, toplumdaki önce devlet anlayışını ortaya çıkararak yurttaşın bedeninde şekillenmektedir. Devlet, kamusal alan, özel alan, sivil toplum kavramları üzerinden başlatılan tartışmanın odak noktası halinde olmasından dolayı bedenin iktidar ile ilişkisi ilk bölümde yoğun olarak tartışılmaktadır. Bunun yanında modern iktidar çözümlerinde konuyu anlaşılır kılmayı ve tartışmayı bio-politik boyuta taşımaya bakıldığında Foucault bu bölümde ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Modern yönetici devlet özelliği vurgulandığından Gramsci'nin Hegemonya kavramı ile Foucault'nun Söylem kavramları üzerinden başlatılan tartışma bu bölümde ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

İkinci Bölümde beden ve iktidar ilişkisinin yansıma örneği olarak beden ile ilgili özellikler açıklanmaktadır. Bedenin ilk çağlardan günümüze kadarki serüveni, dönemsel olarak iktidarla ilişkileri, kabile dinlerinden semavi dinlere kadar bütün alanlar ile ilişkisi ele alınmaktadır. Dönemsel olarak bedenin konumu ve iktidarların bedene yönelik izlediği yöntemler ve nihai olarak feminizmin bedene yönelik tartışmaları ele alınmaktadır. İlk olarak Antik Yunan dönemi beden ruh ikililiği ve özgür bireylerin konumu üzerinden başlatılan tartışma, bedeni bir taraftan özgürleştirdiği gibi, özgür birey olmayanların bedenlerini de kötüleyen bir tartışmayı yaratmaktadır. Özgür bireyler olan erkeklerin bedeni olumlu anlamlar ifade ederken, köleler ve kadınların bedenine olan yaklaşımlar bedeni kötüler bir niteliktedir. Ortaçağ dönemi inançlarına bakıldığında bedene olan yaklaşımların semavi dinlerin özelliklerine göre şekillendiğini görmek mümkündür. Hıristiyanlık döneminde bedene işkence edilmesi, kadın bedeninin şeytanla özdeşleştirilmesi, özellikle diğer dünyadaki mutluluğa erişmede bir engel olarak görülmesi bedene olumsuz anlamlar yüklenmesine neden olmuştur. İşkence dönemi olarak adlandırılan bu dönemin klasik özelliği bedeni yok etmektir.

Modern dönemin yaygın anlayışı olarak ortaya çıkan geleneksel yapının dönüşüme uğratılması, yeni bir algı yarattığı gibi bedenlere olan yaklaşımı da değişikliğe uğratmıştır. Aydınlanma dönemi sanatsal gelişmelerin etkisiyle beden sanatsal olarak önemli bir konuma gelmektedir. Özellikle tablolar, heykellerde ve resimlerde bedene olan yaklaşımlar olumlu olduğu için bedenin yüceltildiğini görmek mümkündür. Bu bölümde ele alınan dönemsel özelliklerden biri olarak modernliğin özellikleri, beden ruh ayrımının yerini beden akıl ayrımının alması gibi tartışmalar yoğunluktadır. Çünkü artık modernleşen ve dönüşümü öngören, gelenekselden kopuşu sağlayan modern düşünce yapısı, bir zihniyet devrimi yaratmaya çalıştığı gibi bedensel olarak da bir dönüşümü ön görmektedir. Sanayileşme ile beraber iş gücü olarak algılanan beden yaklaşımı ele alınan diğer bir konudur.

Bunun yanında bedene yönelik çözümlenmeleri ile konumuz açısından önemi olan feminizm akımları, kadın ve erkek ilişkileri üzerinden bir tartışma yürütmektedirler. Çalışmada ele alındığı şekliyle feminizmin bedene yönelik bakış açıları konuyu anlaşılır kılmaktadır. Çünkü feminizmin temel vurgusu cinsiyetler arası eşitsizlik olduğu gibi, cinsiyet iktidar ilişkileri de olmaktadır. Feminizmin teorik arka planının yanı sıra toplumsal alandaki kadının konumu ve iktidarlara karşı olan duruşları ayrıntılı olarak tartışılan diğer bir konudur. Bunun yanında bedenin birçok alanla ilişkisi ele alınmakla beraber dönemsel çözümlenmesi yapılmakta ve modern devlet politikası olarak sürdürülen bio-politik süreç çözümlenmektedir. Bu bölümde kimlik, tanınma ve ifade özgürlükleri kapsamında beden ele alınmaktadır. Bio-politik sürecin yansıması olarak ortaya çıkan bedenin denetlenmesi, bio-iktidarın geniş alana yayılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bio-iktidar ve beden ilişkisinde ele alınan bu gerilimli süreç ikinci bölümde tartışılmaktadır. Çünkü kapitalist modernitenin bedene ve özelde de kadın bedenine olan yaklaşımı iktidarlardan bağımsız gelişmemektedir. Bu nedenle nüfus bio-siyaseti olarak başlatılan bu tartışma yoğun olarak ele alınmıştır.

Üçüncü Bölümde genel olarak Türkiye'deki başörtüsü sorunu ele alınmaktadır. Öncelikli olarak örtünmenin ne ifade ettiği ve örtünme şekillerinin neler olduğu üzerinde durulmaktadır. Daha sonra Türk modernleşmesi ve kılık kıyafet tartışıldıktan sonra, Türk modernleşme krizi çerçevesinde başörtüsü sorunun ortaya çıkışı üzerinde durulmaktadır. Başörtüsünün Türk modernleşme süreci ve siyasal süreçle ilişkisi, tartışılan konuların başında gelmekle beraber, başörtüsünün hukuki ve söylemsel özellikleri üzerinde de durulmaktadır. Genel anlamda bu bölümde Türkiye'de süregelen başörtüsü sorununun bir bio-politik süreci ifade edip etmediği, Foucault'nun vurguladığı bio-iktidar özelliklerinin Türkiye'de görülüp görülmediği üzerinde durulmaktadır. Bu kavramlar çerçevesinde

düşünüldüğünde üçüncü bölüm konuyu sonuçlandırarak argümanlara sahip olmakla beraber, tezin ana konusu olan başörtüsünün bir beden politikasına dönüşmesini tartışmaya açmaktadır.

Örtünme şekilleri üzerinden başlatılan tartışmada sosyolojik bir şekilde tanımlanmaya çalışılan bazı kavramların etimolojisine değinilmiştir. Toplumsal olarak yanlış kullanımlarının olduğu tespitinden yola çıkılarak oluşturulan bu tanımlamalar, çalışmanın genelinde ele alınan kavramlara açıklık getirmektedir. Özellikle başörtüsü veya örtünme kapsamına giren, türban, tesettür, elbise, çarşaf, başa giyilen çeşitli sarık ve örtü türleri; bunların çeşitli kültürlerde kullanımları ele alınmıştır. Bunun yanında köklerini Osmanlıya kadar götürebileceğimiz kılık kıyafet düzenlemeleri ve Türk modernleşme süreci ele alınan diğer konulardır. Çünkü başörtüsü kılık kıyafetin belli bir bölümü olarak hukuki düzenlemelerin içinde tartışılmaktadır. Yıllardan beridir süregelen toplumsal mühendislik projesi olarak dönüşümün sağlanmaya çalışılması kılık kıyafette de etkili olmuştur. Türk modernleşmesinin günümüze kadar devam eden bir proje olarak gelmesi, çatışmalı sürecin yaşanmasında etkili olmuştur. Örneğin toplumdan önce devletin gelmesi anlayışı devlet seçkinleri ile halkı karşı karşıya getirmiştir. Bu çatışmalı sürecin ve Türk modernleşme krizinin devamı niteliğinde olan tartışmanın yanı sıra, modern ulus devletin özelliği olarak bedene olan yaklaşım çözümlenmektedir.

Üçüncü Bölüm ele alınırken birçok tartışma yürütüldüğü gibi, dini veya hukuki düzenlemelerin, kültürel yaşam ve bireysel tercihlerin ele alınması amaçlanmaktadır. Fakat çalışma boyunca üzerinde durulan asıl mesele başörtüsünün bir beden politikasına dönüşüp dönüşmediğidir. Çünkü bu gün Türkiye’de başörtüsü sadece dini veya hukuki düzenleme tabiyişi gibi görülmesine karşın, sosyolojik olarak kültürel yaşamı yansıttığı gibi, bireysel hak ve özgürlükler, bedeni üzerinde tasarruf hakkı gibi tartışmaları da ortaya çıkarmaktadır. Bu tartışmaların üzerinden yürütülen çalışmanın son bölümü olan Üçüncü Bölüm Türk modernleşmesi, Türk modernleşme krizi, başörtüsünün hukuki-söylemsel boyutlarını tartışmaktadır. Özellikle Foucaultcu anlamda bir beden bio-siyasetinin uygulanıp uygulanmadığı tartışmanın seyrini belirlemektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İKTİDAR VE MODERN DEVLET

İktidar beden ilişkisinin ele alındığı bu çalışmada, iktidarın özelliklerinin yanı sıra, modern dönemde bedene yönelik izledikleri politikalar üzerinde durulmaktadır. Özellikle bedene çeşitli şekillerde ortaya çıkan müdahaleler dönemselsel olarak farklılık göstermektedir. Bu ilişki ağının bir yansıması olarak Türkiye'deki başörtüsü sorunu ele alınmaktadır. Fakat öncelikli olarak iktidarın kavramsal çerçevesinin çizilmesi konuyu anlaşılır kılacaktır. İktidar, sosyal ilişkiler ağı olarak düşünüldüğünde insanlığın ilk varoluşundan beri vardır. Siyasal iktidar açısından düşünüldüğünde başkalarının davranışlarına müdahale etme veya bir ilişki durumu olarak ele alınabilmektedir. Tarihsel süreç içinde iktidarın yapısal özellikleri ve kullandıkları araçlar farklılık göstermektedir.

Bu açıdan ilk bölümde kavramsal çerçevesi çizilmeye çalışılan iktidar, meşruluk, otorite ve siyasal iktidar gibi kavramlarla birlikte ele alınmaktadır. Meşruluğun kimi zaman geleneksel kurallara dayandığı, kimi zaman kutsal bir yaratıcıya dayandığı iktidar ilişkilerinin yanı sıra modern dönemlerde de rasyonel hukuk kurallarına dayandırılmaktadır. Bu nedenle iktidar ve modern devletin özelliği olarak öncelikle meşruluk sorununu çözmek, ardından sosyal ilişkiler içinde yaşam alanı bulmak temel amaçlarındandır. Bu bölümde yarınatılı olarak ele alınan iktidar, geleneksel iktidar, modern iktidar, modern devlet, kamusal alan-özel alan ve sivil toplum tartışmaları çalışmanın teorik arka planını oluşturmaktadır. Özellikle modern yönetici devlet özelliklerinin ele alındığı bu bölümde, modern iktidar çözümlerine öncülük eden Foucault'nun temel savları ele alınmaktadır. Foucault'nun *Söylem* Gramsci'nin hegemonya kavramları çerçevesinde bir modern iktidar çözümlemesi yapılmaktadır. Foucault'nun modern iktidar çözümlerinde vurguladığı iktidarın yönetici misyonu, dirilerin yönetimini sağlaması, nüfus politikaları üzerindeki denetimleri ve iktidarın her yerde oluşu belli başlı özellikleridir. Devletin kullandığı araçlar bakımından geleneksel dönem iktidarlarından farklılaşmalarının sebeplerinden bir tanesi de Gramsci'nin hegemonya kavramında şekillenmektedir. İnsanlar artık modern iktidarın yönetimine rıza göstermektedir. Bu rıza zora dayalı olmaktan ziyade benimsetilerek yapılan bir rızadır. Artık direnişin ötesinde, devletin kabul gördüğü bir toplum anlayışı hâkimdir. Geleneksel iktidar yapıları ile modern iktidar yapılarının farklılığının ortaya çıktığı bu bölümde özellikle modern yönetici devletin karakteristik özellikleri ele alınmaktadır.

1. İKTİDAR; KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İktidar kavramı veya iktidarın ne olduğu konumuz açısından açıklanması gereken bir konudur. Kavramsal çerçevede çözümlenmeler yapmanın yanı sıra, toplumsal alanda ve siyasal ilişkilerin olduğu her aşamada iktidarın varlığını çözümlenmek gerekmektedir. Çeşitli alanların ve bilimlerin konusu olmakla beraber, felsefi bir tartışmanın merkezine alabileceğimiz iktidarın yapısal özelliklerinin anlaşılması iktidar ile ilgili olan sorulara cevap bulmakla mümkün olabilir. Bu nedenle iktidar ile ilgili aşağıda sorulan sorulara yanıt bulmak, iktidarı açıklamak için bir hareket noktası olabilir.

İktidar, çok boyutlu bir olgu olarak kendi içinde bazı sorular barındırmaktadır. Bir gücün ortaya koyduğu şeyi iktidar kılan nedir? İktidar sahip olunan bir şey midir yoksa bir ilişki mi? Bir potansiyel midir yoksa fiilen mevcut olan bir şey mi? Bir kapasite midir yoksa bir kapasitenin kullanılması mı? İktidarın sahibi kimdir ya da nedir veya onu kim ya da ne uygular? Kimin ya da neyin üzerinde uygulanır: (tek tek veya topluca) taşıyıcıların mı yoksa yapıların veya sistemlerin mi? Ne çeşit sonuçlar üretir: çıkarları seçebilme gücüne tercihleri politikaları ya da davranışları değiştirir mi? Birilerinin iktidar uygulaması başkalarının iktidarını azaltır mı? (yani sıfır-toplamlı bir oyun mudur?) yoksa iktidarın uygulanması toplam iktidarı aynı düzeyde mi tutar ya da bunu artırabilir mi? Kuvvete veya zorlamaya ya da yaptırım veya mahrum etme tehdidine dayanması, bunlara başvurması gerekir mi? (şayet gerekiyorsa, iktidarın var olması için taraflar arasında nasıl bir bedel-ödül dengesi bulunmalıdır?) iktidar kavramından sadece bir çeşit çatışma veya karşı koyma varken mi söz edilebilir? Şayet öyle ise çatışma aşikâr mı olmalıdır yoksa gizliden gizliye sürülebilir mi? Çatışma açıklanmış tercihler arsında mı olmalıdır yoksa her nasıl tanımlanmış olursa olsun gerçek çıkarlar mı işin içine katılmalıdır? İktidar davranışsal bir kavram mıdır? Şayet öyle ise ne anlamda davranışsaldır? Nedensel bir kavram mıdır? (Bottomore, Nisbet, 2006: 885-886).

Tarihsel süreç ve toplumsal gelişim açısından düşünüldüğünde, iktidarın bu sorular çerçevesinde evrim geçirdiği görülür. Bu sorular iktidarın ne olduğu, nasıl gerçekleştiği ve ne şekillerde yaşam sürdürdüklerine yönelik sorulardır. Bottomore ve Nisbet, iktidar ile ilgili yukarıdaki soruları sorarak, iktidarın özelliklerini vurgulamaya çalışmıştır. Tarihsel süreçte bu sorular hep sorulmuş ve bu tarihsel süreçte iktidarlar her zaman var olmuştur. Geleneksel dönemlerden modern dönemlere kadar kendini farklı şekillerde sunsa da iktidarlar sürekli olarak var olmuşlardır. Bu şekilde tanımlandığında “iktidar, sosyal ilişkiler çerçevesi içinde bir iradenin ona karşı gelinmesi halinde dahi yürütülebilmesi imkânıdır. Siyasal yönüyle ise, yönetenlerin iradelerini yönetenlere gerektiğinde zorla

kabul ettirebilmesi olgusudur” (Weber, 1993: 80). Bu açıdan, “iktidar düşlenen sonuçların elde edilmesi olarak” (Russel, 1983: 27) en geniş anlamda, “arzulanan bir sonuca ulaşma gücüdür ve zaman zaman bir şeyi “yapmaya muktedir” olma atfıyla kullanılır. Bu anlam, birinin kendisini hayatta (canlı) tutabilmesinden, ekonomik büyümeyi teşvik eden bir yönetim gücüne kadar her şeyi kapsar. Ancak siyasette iktidar, bir ilişki olarak düşünülür; yani başkalarının davranışlarını, onların tercih etmedikleri yönde etkileme gücü olarak. Bu da “toplum üzerinde iktidar” sahibi olmaya atıfla kullanılır. Daha dar anlamda iktidar, güç veya manipülasyona yakın biçimde ve içinde rasyonel iknayı da barındıran “etki”nin aksine, cezalandırılabilme veya ödüllendirilebilme gücü olarak kullanılmaktadır (Heywood 2007: 7). Etkileme ilişkisinin de bir iktidar ilişkisi olduğu yoğun olarak vurgulanmaktadır.

İktidara yaklaşım farklılıkları, tanımın farklılıklarına da yol açar. “Hobbes’un bir insanın kudreti, gelecekleri aşikâr bir yararı elde etmek için şu anda elinde bulundurduğu imkânlar” görüşünde olduğu gibi bir potansiyele, Voltaire’ın “kudret, keyfince hareket etmemi sağlamaktan ibarettir” sözlerinde olduğu gibi halen mevcut olan bir şeye işaret edebilir ya da Russell’in “istenilen sonuçların üretilmesi” diye özetlediği daha da basit tanımı içerebilir” (Bottomore, Nisbet, 2006: 888). Başkalarının davranışlarını etkileyebilme, kontrol edebilme olarak tanımlanabilen iktidar, “Bir kimse, başka kimseleri kendi istediği yönde davranmaya sevk edebildiği taktirde onlar üzerindeki bir iktidara sahip bulunuyor olması” (Kapani, 2006: 49) diye de tanımlanabilir. Biri veya bir şey üzerinde olmak üzere iki şekilde iktidar yapısından bahseden Russel (1983: 27), insanlar üzerindeki iktidar şekillerini bireylerin etkilenme yollarına ya da yürürlükteki örgüt tiplerine göre sınıflandırarak bireyin etkilenmesini, (i) Dirimsel yapısı üzerinde doğrudan iktidar sağlayarak, yani tutukevine bulunduğu ve öldürüldüğünde; (ii) Ödül ve ceza ile etkileme; yani, iş verme ya da işten alıkoyarak; (iii) Kamuoyunu etkileyerek, yani en yaygın anlamıyla propaganda gibi yollarla oluşturulduğunu ele almaktadır. Anlatılan bu yaklaşımlar, iktidarların insanlar üzerindeki etkilerini tanımlayan açıklayıcı bir düşüncedir.

İktidar yapılarını çözümleyen ve iktidarların kullandığı araçlar, güç, meşruluk ve etki alanları gibi konulara değinen Russel (1983: 32), iktidarın çeşitli şekillerini vurgulamaktadır; zenginlik, silahlar, halk üzerindeki baskı ve kamuoyunu etkileyebilme. Bunlardan hiç birine ötekilerden daha önemli ya da birbirini doğurur gözüyle bakmamamız gerektiği görüşünden yola çıkarak Russel, zenginliğin ordu gücünden ya da kamuoyunu

etkileme ile elde edilebildiğinin, ya da aynı şekilde, bu ikisinin zenginlik sonucu oluşacağı gibi, toplumsal dinamiğin yasları şu ya da bu iktidar şekli ile değil, tüm iktidar ile oluşturulabileceğinin üzerinde durmaktadır.

İktidar itaati sağlamanın, istenen şeyleri yaptırmanın farklı yollarını arayan ve bunları yaptırıcı bir güce sahip olması bakımından önem arz eden bir yapıya sahiptir. Örneğin şiddet tehdidinin iktidarın en önemli temellerinden biri olduğu doğru olmakla beraber, şiddetin kendisi iktidarla aynı şey değildir. Aşırı şiddet kullanımı, iktidarın kullanımına ve B'yi A'nın iktidarı altına almaya yönelik tehditlerin bulunmadığına işaret eder. Çoğu durumda şiddet tehdidi itaati sağlamak için yeterli olacaktır, ama ezici güce (şiddete) boyun eğmeyi reddedecek kadar güçlü dini veya ahlaki inançları olan insanların durumunda görülebileceği gibi, bunun böyle olması zorunlu değildir. Cebre dayanan iktidar başarılı bir tehdidin- hiçbir akli başında kişinin karşı koyması beklenemeyecek olan tehdidin- fonksiyonu olan iktidar türü olarak tanımlanabilirdi (Barry, 2004: 91-92). İktidarların bu tanımlama ile ilgili olarak çeşitli teorilerin ve yaklaşımların olması iktidar çözümlemelerinde önemli rol oynamaktadır. Empirik araştırmalarda kullanılan ibareler-iktidar hakkındaki doğru teorinin ne olduğu konusunda, araştırmacılar arasında pek mutabık olmasa bile- iktidarın bu ayırt edici özelliğinin gücünü gündeme getirir. Sosyologlar herhangi bir siyasi toplumda bir "iktidar elit"inden söz ettiklerinde, onlar –en azından zımnen- muayyen bir sorunlar alanında – gözlenebilir, empirik özellikleriyle teşhis edilebilir- belirli bir grubun hakim olduğunu anlatmak istiyorlardır (Barry, 2004: 96).

Zaman ve mekân açısından evrensellik özelliğini barındıran iktidar yapıları dönemseller olarak farklılıklar gösterebilir. Tüm toplumlarda varlığını sürdürmüş iktidarın; ilk çağlarda çok tanrılı yaşamda tanrıların insanlar üzerindeki; ortaçağ ve sonrasında tek tanrılı dinlerde dinin kul üzerindeki; modern dönemlerde seküler iktidar/devletin vatandaş üzerindeki, anne-babanın çocukları üzerindeki, doktorun hasta üzerindeki, gardiyanın tutuklu üzerindeki, öğretmenin öğrenci üzerindeki, kocanın eşi üzerindeki, şoförün yolcular üzerindeki, insanların doğa üzerindeki ilişkileri, iktidar yansımalarını oluşturmaktadır. Yani bir ilişki olarak iktidarın, çok farklı zeminlerde çıplak güç kullanmadan kendiliğinden itaati ima eden otoriteye çok farklı görünüşleri söz konusudur. Ancak, bazı dönemlerde, özellikle siyasal iktidarın daha belirgin özellikler sergilediği söylenebilir. İktidar yapıları açısından düşünüldüğünde geleneksel modern iktidar yapıları ayrımı bilimsel çözümlemeleri kolaylaştırmasından dolayı işlevseldir. Fakat modern ve geleneksel iktidarı çözümlemeden önce iktidar ile ilişkili bazı kavramları açıklamak gerekmektedir.

1.1. İKTİDARIN MEŞRULUĞU

Bir iktidarı meşru kılan nedir? diye bir soru sorulduğunda, bu meşruluğun sağlayan birçok boyutun olduğunu görmek mümkündür. Bunların başında, otorite kavramı çerçevesinde oluşan ve özellikle insanların rızaya dayalı iktidarı kabul etmesi ve meşru iktidarın, yani otoritenin temellerinin bu konuma göre şekillenmesi gelir. Duverger'ye (1995:132) göre, bir iktidar, eğer meşruluğu konusunda bir görüş birliği varsa meşrudur. İktidarın meşruluğu, yalnızca yürürlükte bulunan hukuk kurallarına uygunluk demek değildir; iktidarın meşruluğunun toplumun büyük çoğunluğunun vicdanında kabul görmesi gerekir.

Siyasal düşüncede iktidarın meşruluğu meselesi Aziz Augustine'nin “devlet ile eşkiyayı ayıran nedir?” sorusuna kadar götürülebilir. Başbakanın, kabinenin veya parlamentonun “iktidar”ından (yetkisinden) söz ettiğimiz zaman, bunların işlemlerinin bireylerin özel tercihlerini çok katı bir biçimde sınırladıkları anlamında, bu iktidarın çok büyük olduğunu söyleyebiliriz, ama bu iktidar –nedensel olmakla beraber- bir banka soyguncusunun iktidarından farklı olarak elbette meşru bir iktidardır. Fakat devlet görevlisi ile banka soyguncusunun, ellerinde cebir gücü bulunduğu için insanları istedikleri yönde hareket ettirmeye muktedir oldukları doğrudur. Bundan dolayıdır ki, iktidar ile otorite arasındaki farklılıklara rağmen, iki kavram da bildik bazı toplumsal ve siyasal durumlarda aynı zemini işgal eder görünmektedir. Bu açıdan iktidarların meşruluk zeminlerini sağlayan şey otoriterliklerinin temellendirildiği alanlardır.

Meşruluk konusunun iktidarın en büyük problemlerinden biri olduğunu vurgulayan birçok teoriye göre, meşruluk, kimi zaman dini bir otoriteye, kimi zaman kültürel kimi zaman geleneksel kurallara kimi zaman da yasal bir çerçeveye dayandırılmıştır. Modern dönemde “ortak iyiyi seküler olarak tanımlayan bilgi, ideolojiler –siyasal efsaneler- üreterek iktidar için meşruluk kaynakları oluşturmuş” (Bayram, 2000: 23) olsa da ilk olarak ve uzun bir dönemi kapsamış olan iktidarın Tanrıdan gelişini vurgulayan teokratik teorilerin olduğunu görmek mümkündür. Özellikle ortaçağ dönemleri ve sonrasında modern döneme gelene kadar bunlar benimsenmiş, tanrı iktidarı veya tanrı-kral iktidarı etkili olmuştur. “Aziz Paul daha başlangıçta “bütün iktidarların Tanrıdan geldiğini” (Omnis Potestas a Deo) vurgulamış; Krallar da iktidarlarını doğrudan doğruya Tanrıdan, onun kutsal iradesinden aldığını” (Kapani, 2006: 75) söylemiştir. Tanrıdan alınan bu meşruluk ilkesi, İslam coğrafyasında da görülmüştür. İslam devletlerinde de hükümdarların genellikle

iktidarlarını din kuralları ile pekiştirmek yoluna gittikleri görülür; “Osmanlı İmparatorluğu’nda padişah aynı zamanda halifelik sıfatını da üzerinde taşıdığı sürece hem dünyevi, hem de dini iktidarın başı olarak çifte destekten kuvvet almıştır. Unutulmamalıdır ki Osmanlı padişahı “Allahın yeryüzündeki gölgesi” sıfatını taşımaktaydı” (Kapani, 2006: 75-76).

Meşruluğun dayanağı meselesi daha sonra toplum sözleşmesi düşünürleri tarafından da ele alınmış, bu meşruluğun dayanağı toplum sözleşmesi ile başlatılmıştır. Demokrasi teorilerinde öncelikli olarak milli egemenlik ilkesi çerçevesince meşruluğun kaynağı halka dayandırılmaktadır. Bunun ilk örneğini de Rousseau’da görmek mümkün. *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde, “siyasal toplumun temeli, başlangıçta onu meydana getiren insanlar arasında akdedilen bir sözleşmeye dayanır” (aktaran Kapani 2006: 77-78). Doğa halinden düzenli toplum hayatına geçişi sağlayan bir sözleşme ile insanlar iradelerini birleştirmişler ve kendilerini bütün hakları ve yetkileri ile birlikte topluluğa devretmişlerdir. Bu ortaya kolektif bir yapılanma olan halkın dışında “manevi bir kişilik” ortaya çıkarır. Bunun yanında toplum sözleşmesi düşünürlerinden olan Hobbes ve John Locke da aynı şekilde toplum sözleşmesi fikri üzerinde durup, kişilerin kendi iradeleriyle bir düzen kurmuş olduklarını vurgulamaktadır.

Özellikle modern dönemde yasal-ussal pozitif hukuk ilkesi, meşruluğun temel kaynağı olarak görülmektedir. Yasal bir yönetim, pozitif hukuka, yürürlükteki hukuk kurallarına uygun olan bir yönetimdir. Fakat pozitif hukuka uygun olan “yasal” bir yönetim, sosyolojik ve politik açıdan her zaman meşru olmayabilir. Burada, sosyo-politik meşruluktan ne anlaşılması gerektiğini şu kısa ön-tanımlama ile açıklayabiliriz; “meşru iktidar, ona tabi olanlar (yönetilenler) tarafından meşru olarak kabul edilen, toplumda yaygın ve hakim olan “meşruluk” inancına hakim olan iktidardır” (Kapani 2006: 88-89). Bu açıdan bu yasal meşruluk temellendirmesinin halkta bir anlam ifade etmediği sürece, etkili olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Meşruluk sorununu ele alırken aynı zamanda yasal olan ile meşru olan arasındaki ayırt edici farklardan birini daha ele almak gerekmektedir. Her zaman yasal olanın meşruluğu doğuracağı söz konusu olmayabilir. Çünkü “diktatörlüklerde, diktatörün iradesi ve emirleri resmen “kanun” şeklini alabilir, fakat bu, o toplumda dikta rejiminin halk tarafından “meşru” bir iktidar olarak kabul edildiği anlamına gelmez” (Kapani, 2006: 89). Bu nedenle meşruluğun oluşması, halk nezdinde kabul gördüğü ve benimsendiği sürece bir anlam ifade etmektedir. Kişi bir otoriteyi kabul ediyorsa ve bu güce rıza gösterip meşruluğunu kabul ediyorsa iktidarların

da toplumsal alanda oluşumlarını kabul etmiş bulunmakta ya da iktidar kendini kabul ettirmektedir ve böylece iktidarın gücü meşrulaşmaktadır.

1.2. OTORİTE EGEMENLİK VE SİYASAL İKTİDAR

Otorite ve iktidar ilişkisi birbirinden bağımsız kullanılan kavramlar olmadığını görmek mümkün olacağından, bu ilişkiyi açıklamak gerekmektedir. Çünkü “İktidar, başkalarının davranışlarını etkileme gücü iken, otorite bunu yapma hakkıdır” (Heywood, 2007: 5). Bu nedenle iktidarla ilişkisi bağlamında otorite ele alınmadan önce otorite ile ilgili olarak, örneğin aşağıdakiler gibi paralel sorular ortaya çıkar: “Otorite tanım gereği meşru mudur? Tanım gereği rızaya (oydaşmaya) bağlı mıdır? (ve bu iki soru ile aslında aynı şey mi sorulmaktadır?) zorlayıcı olabilir mi (veya zorlayıcı olmak zorunda mıdır?) inançların mı, hareketlerin mi yoksa her ikisinin mi üzerinde uygulanır? “normatif” olarak mı yoksa “ampirik” olarak mı kullanılan bir kavramdır; “yarı-edimsel” midir, yoksa “nötr” mü? Hukuki midir, yoksa fiili mi, ya da her ikisi birden mi? Nedensel bir ilişki mi “içsel” bir ilişkiye mi işaret eder? Normatif bir ilişkiyi varsayar mı? Bireyci ve davranışsal terimlerle mi, nüfuz terimleriyle mi açıklanabilir? Eşitsizliği varsayar mı? Otoriteye itaat aklın kullanılmasıyla bağdaşır mı, özgürlük ve özerkliğin inkarı mıdır, yoksa bazen bunların ön şartı mı?” (Bottomore&Nisbet, 2006: 886).

Otorite, genellikle zorlama ve cezalandırma yoluna gitmeden başkaları üzerinde “sözünü geçirebilmeyi”, başkalarının davranışı üzerinde “manevi bir etkileme gücü”nü ifade eder (Kapani, 2006: 57). Bununla birlikte, “otoriter” sözcüğü baskıcı bir kişi ya da sistemi tanımlamakta kullanılır (Sennet, 1992: 26). En genel biçimiyle ifade etmek gerekirse otoritenin, iktidar koşullarını yorumlama, bir güç imgesi tanımlamak suretiyle denetim ve nüfuz koşullarına bir anlam verme çabası olduğu söylenip (Sennet, 1992: 27) en basit şekliyle “meşru iktidar” olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla otorite herhangi bir şekilde zorlama veya manipülasyondan ziyade, kabul edilmiş bir itaat ödevine dayanır. Bu anlamda otorite meşruluk veya haklılıkla örtülü iktidardır.

Weber (1993: 325), itaatın tesis edilebileceği farklı zeminlere ve gerekçelere dayalı üç çeşit otoriteyi birbirinden ayırmaktadır. Rasyonel hukuki otorite, geleneksel otorite ve karizmatik otorite arasında ayırım yapar. Rasyonel hukuki otorite modern, bürokratik sanayi devletinin karakteristiğidir; orada kararları almaya yetkili olanlar bunu, varlıkları

aşağı yukarı rasyonel gerekçelerle haklılaştırılabilir olan gayrişahsî kurallar sayesinde yaparlar. Geleneksel otoritede, bireylerin itaatini sağlayan, yazılı olmayan, ancak içsel olarak bağlayıcı kuralardır ki, bunların izahı rasyonel olmaktan çok tarihseldir. Kabile şefinin otoritesi bunun bir örneğidir. Buna karşın karizmatik otorite kurallarla ilişkisiz olup, bir bireyin sahip olabileceği ve kendisine itaati sağlayan kişisel özelliklerle açıklanır.

Weber bu otorite tiplerini “ideal” tipler olarak ortaya atmıştır; yani bunlar gerçekliğin kesin tanımları olmaktan çok, sosyal analiz için önemlidirler. Çoğu toplumlarda bunlardan birisi baskın olsa da, gerçekte bu üç tipin de unsurları vardır. Kısacası geleneksel otorite köklerini tarihten almakta, karizmatik otorite kişilikten gelmekte ve hukuki-rasyonel otorite ise bir dizi gayri-şahsi kurala dayanmaktadır (Heywood, 2007: 5). Bir anlamda otorite, hem sosyolojik hem de psikolojik boyutlar taşır. Otoritenin etkili olması ve otoriteye dayanan kanunlara itaat edilmesi için belirli sosyolojik şartların var olması gerektiği doğrudur, ama bir otorite iddiasının geçerliliği, etkinlik kriterlerini değil, meşruluğun belirli kriterlerini karşılamasına bağlıdır. Otorite, özellikle mensuplarının her şeyi değil de, sadece anlık şartları bilebildikleri büyük ölçekli, az çok anonim toplumların ihtiyaçlarından doğar ve geçerliliğini ondan alır. Belki de bundan dolayı, bu gibi toplumlarda ‘hukuki’ otoriteye nispeten küçük, daha samimi topluluklarda olduğundan daha sık başvurulur. Bireyciliğin toplumsal (communal) bağların yerini aldığı büyük ölçekli toplumlarda ciddi koordinasyon sorunları vardır. Bu toplumlar zaman zaman soyut adalet anlayışlarına uymayan yargılar üretseler bile, bunlarda otoriteye dayanan usullerin adilliği önemli hale gelir (Barry, 2004: 108).

Otorite açıklamasının yanı sıra iktidar kavramlarından biri olarak egemenlik kavramı açıklanan diğer bir kavramdır. İktidarın Egemenliğin bir iktidar uygulaması olarak ele alınması, çeşitli şekillerde olmaktadır. Jean Bodin ve Thomas Hobbes’un eserlerinde odak nokta halinde olan ve “onların anlayışında, egemen, yüce iktidarı elinde tutan son kişidir; Demek ki, onun üstünde hiçbir dünyevi güç olamaz” (Braud, 2000: 369) diye tanımlanan bir özelliğe bürünmüştür. Egemenliğin kaynağını, ortaçağın sonlarını ve yeniçağın başlarını kapsayan uzun bir zaman şeridi içinde cereyan eden tarihsel olaylarda aramak gerektiğini vurgulayan Kapani’ye (2006: 59) göre, yüzyıllarca süren bu olaylar, Avrupa’daki büyük güçler arasında çetin bir üstünlük mücadelesi şeklinde kendisini gösterir.

Egemenlik kavramının ilk defa tanımlamasını ve kullanımını ortaya çıkaran ve bunu giderek bir teori haline getiren Fransız hukukçusu Jean Bodin’dir. Bodin, 16.

Yüzyılın sonlarına doğru yayımladığı “*Devletin Altı Kitabı*” (les Six Livres de la République) isimli eserinde egemenliği; ülkede yaşayan bütün insanlara, “bütün vatandaşlar ve tebaa üzerinde kanunla kısıtlanmayan en üstün iktidar” olarak tanımlıyordu. Bu güce Latinler, Maiestatem, Yunanlılar Akran eksusian, Kurian arkho ve Kurian Polliceuma, İtalyanlar Segnorla, İbraniler de Tomah Şevet, yani en büyük buyurma gücü demektedir (Bodin, 2002: 183). Böylece egemenlik, Bodin’e göre, sınırsız ve mutlak iktidardır. Egemenlik aynı zamanda tektir, bölünmez ve devredilemez” (Kapani 2006: 60).

İktidarın otoritesi ve egemenliğinin özellikleri siyasal iktidarda şekillenmektedir. Siyasal iktidarların oluşturduğu güç ilişkisi, konumuz açısından çözümlenmesi gereken bir yapıdadır. Siyasal iktidarların yapısı ve bu iktidarların oluşturduğu kurumsal yapılar devlet içinde şekillenmekle beraber, modern dönemin önemli bir unsuru kurumsal bir yapı ile oluşsal bir özelliğe sahip olmasıdır. Bu kurumsallaşan siyasi iktidarlar özellikle devletin ortaya çıkışı ile geniş bir alana yayılmıştır. Özellikle iktidar birey ilişkisinde ortaya çıkan iktidar ilişkisi beden ile ilgili görüşleri ortaya koymaktadır. Kurumsallaşmış siyasi iktidar tanımı, (i) Uygulama açısından yöneten/yönetilen ayrımının ortaya çıktığı, (ii) Yasayı düşünme açısından da yasa odağının dünyevileştirildiği bir yapılanmaya ve onun zihniyetine ilişkindir (Akal, 2000: 18). Bu sebeple öncelikli olarak siyasal iktidarın oluşturduğu kurumlar “hükümet, parlamento, devlet organları, hukuki, askeri aygıtlar, şirketler, siyasal partiler, medya, sendikalar, kiliseler ve eğitim kurumları”(Dijk, 1999: 347) olmaktadır. İktidarların siyasal yapısının yanı sıra bu siyasal iktidarlardan kaynaklı gruplar arasında oluşmuş olan iktidar yapıları da oluşmaktadır. Zenginler ve fakirler, erkekler ve kadınlar, beyazlar ve siyahlar, yerliler ve yabancılar, yüksek eğitimliler ve oldukça az eğitim görmüş olanlar, heteroseksüeller ve homoseksüeller, inananlar ve inanmayanlar, ılımlılar ve radikaller, sağlıklı olanlar ve hastalığı olanlar, ünlüler ve bilinmeyenler ve genel olarak “*Biz ve Onlar*” (Dijk, 1999: 346) arası iktidar ilişkileri modern dönemlerin öncesi ve sonrasında toplumsal ilişkilerin yanı sıra siyasal oluşumların sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle siyasal iktidarın en temelde iki boyut ve kaynağı bulunmaktadır. Birincisi hukuki boyutu ve meşruluk kaynağı; ikincisi ise kurumsal boyutu ve devletin oluşum kaynağı. Bunların dışında iktidarın bir de siyasal olmayan biçimleri bulunmaktadır. Erkeklerin kadınlar üzerindeki, ebeveynin çocukları üzerindeki, psikiyatrinin ruh hastası üzerindeki, tıbbın insanlar üzerindeki, idare biçimlerinin insanların yaşam tarzları üzerindeki iktidarları ve muhataplarının karşı iktidar arayışları gibi (Karakaş, 2002: 155). Bu ikilikler ve

tanımlamaların çerçevesinde siyasal iktidarların genel özelliklerini kısaca şöyle sıralamak mümkün;

- (i) Öncelikle, siyasal iktidar kapsam bakımından öteki sosyal iktidarlardan farklıdır ve onlara göre çok daha geniş bir alanı-ulus devletlerin tüm ülkesini- kaplar. Belirli sosyal iktidarlar sadece belirli gruplar içinde geçerli olduğu halde, siyasal iktidar milli topluluğun tümü zerinde etkisini gösterir. Ancak siyasal iktidar ülke sınırları içinde yaşayan bütün insanlar ve topluluklar üzerinde belirleyici kararlar almak ve bu kararları yürütmek yetkisine sahiptir.
- (ii) Siyasal iktidarla toplumdaki diğer iktidar biçimleri arasında bir eşitlik ilişkisi değil, hiyerarşik ilişki vardır. Siyasal iktidar diğerlerine göre daha üstündür; ülke içinde en üstün iktidardır (ancak hiç değilse demokratik rejimlerde bu üstünlük mutlak değil, nispi bir üstünlüktür.). Siyasal iktidar -belli sınırları içinde- kendi iradesini başkalarına kabul ettirme, onların davranışlarını kontrol etme ve son sözü söyleme yetkisini elinde tutar.
- (iii) Siyasal iktidarların en önemli karakteristiği, maddi kuvvet ve zor kullanma gücüne sahip oluşudur. Toplum içinde sadece siyasal iktidar bu güce ve yetkiye sahiptir ve emirlerini ve kararlarını yürütmek için gerektiğinde kuvvete başvurabilir. Başka deyişle siyasal iktidar, fizik zorlama gücünün tekeli elinde bulundurur. Bu tekel, sosyal düzenin sağlanması, toplum ve devlet hayatının devamı için vazgeçilmez bir şarttır. Diğer sosyal iktidarlar kendi çevrelerinde iradelerine ve kararlarına uyulmasını sağlamak için değişik yöntemlerden faydalanabilir (ikna, manevi baskı disiplin cezası gibi), fakat hiçbir zaman meşru olarak kuvvet kullanma yoluna başvuramazlar. Zorlayıcı güç kullanma tekeli siyasal iktidardadır.
- (iv) Siyasal iktidarın başka bir özelliği de, rıza ve itaati barındırmasıdır (Kapani, 2006: 51-53). Siyasal iktidar rıza ve itaat bileşimiyle yani meşrulukla ayakta kalabilir. Ancak her siyasal iktidar oluşumunun bu özellikleri taşıdığı söylenemez.

2. GELENEKSEL İKTİDAR YAPILARI

Geleneksel iktidar modern dönem iktidarlardan farklı özelliklere sahiptir. Bu özelliğiyle modern dönemlerin özelliklerinden ayrılarak, kendi belirleyici unsurlarınca açıklanmaktadır. Özellikle şiddet tekeli elinde bulundurmaları, meşruiyetin temelini dini veya mitsel bir güce dayandırmaları, öldürme, işkence etme yöntemleri izlemeleri belli

özelliklerinin başında gelmektedir. Geleneksel iktidar baskıcıdır; “ne kendini her an aklamak, ne de hiçbir karşı koymanın kendini devirecek güçte olmadığını göstermek zorundadır” diyen Russel’a (1983: 28) göre, ayrıca, karşı koymanın günah olduğunu savunan dinsel bir tavır içindedir. Dolayısıyla, bir devrimci gücün gerek duyacağından daha çok kamu desteğine dayanmaktadır ve bunun bir birine karşıt iki sonucu vardır. Bir yandan, geleneksel iktidar, güvence içinde olduğundan karşı gelenlerin peşinde değildir ve bu yüzden de etkin politik zorbalıktan kaçınma eğilimindedir; öte yandan, köklü kurumlar varlıklarını sürdürdüklerinde otorite sahibi kişilere yöneltilen karalamalar hep geleneksel kurallar altındadır ve dolayısıyla çoğunluğun desteğini sağlamaya çalışan yeni hükümet şekillerinde gerçekleşebileceğinden çok daha etkin olabilir.

Geleneksel iktidar ile ilgili olarak Foucault (aktaran Bayram, 1997: 60) iktidar çözümlemesinde Eski Rejimde (Fransız Devrimi öncesi dönemler) söz konusu olan iktidar yapılanmasını geleneksel bir yaklaşımla değerlendirmiştir. Foucault’nun “*Juridico-discursive*” (adli-söylemsel) iktidar tanımlamasının iki temel özelliği vardır. (i) Bu modelde iktidar tek bir egemen gücün sahip olduğu yasaklama ve baskı biçimindeki iktidardır. (ii) Bu tip bir iktidarın siyasal çözümlemesinde baskın güçlerin kimliği (kim yönetir?) ve bu yönetimin baskıcılık ile meşruiyeti önemli çözümleme konularıdır. Ancak Foucault böylesi iktidar sorularının Fransız Devrimi’nden sonraki modern zamanlar ile ilgisi olmadığını iddia etmektedir. Bu bakış açısının göstergesi olarak ortaya çıkan geleneksel iktidar tartışmalarındaki kayda değer bir boyut Foucault’nun “*Pastoral İktidar*” çözümlemelerinde ortaya çıkmaktadır.

Pastoral iktidarı sürü üzerinde etkisi olan çobana benzetmek mümkün olabilir. Sürü üzerinde etkili olan çoban sürüyü bir araya toplayarak onlar üzerindeki hâkimiyet alanını genişletmektedir. Nöbet tutan çoban kendisini sürüsüne adanmış olur; bu adamışlık, sürüyü gözetlemeye ve onlar için, onlar adına hareket etmeye yaramaktadır (Foucault, 2005: 28-31). Bu, Hıristiyan toplumlarının çoğunun özünde var olmaktadır. Özellikle Hıristiyan inancının müminlerin yanında olduklarını ve onlarına adına hareket ettiklerini göstermek adına oluşturulmuş bir iktidar yapısıdır. Bu nedenle Foucault’nun üzerinde durduğu pastoral iktidar yapılanmasına bakıldığında, Foucault’ya (2000a: 229) göre, pastorallik ile hakikat ve bu hakikatin üretimini içeren bir dizi teknik ve usul toplumsal yaşama sokulmuştur. Bir yol gösterici olarak çobanın var olması, Hıristiyanlık düşüncesinde insanlara bir şeyler vaat etmesinden geçmektedir. Kişilere vaat ettikleriyle onlar adına hareket ettiklerini vurgulamaları Kilisenin insan bedeni üzerindeki etkisini göstermektedir. İnsan bedeni ve

düşüncesi, bu dünya ve öte dünyalılık düşüncesi üzerinde etkili olan kilisenin varlığı, insanların çobanı olacak düşüncesi yaratmış ve papazın varlığını zorunlu kılmıştır.

Pastoral iktidarın varlığı Hıristiyanlık yaşantısının yansıması olarak var olduğu gibi, “Doğu” toplumlarında da etkili olan bir iktidar şeklidir. Fakat pastoral iktidarın mevcudiyeti Aydınlanma döneminde ortaya çıkan rasyonel iktidarın gücü ile son bulmuştur. Aydınlanma rasyonelliği, pastoral iktidarın hâkimiyet alınıp lağvederek bedenler üzerindeki iktidarı ussallaştırmıştır; aklın beden üzerindeki etkisi. Aydınlanma hareketini temel amacı, insanları köleleştirdiğine inanılan mit, inanç ve hurafelerden, aslında dinin egemenliğinden kurtarmak ve özgürleştirici olduğuna inanılan aklın düzenine sokmaktır (Çiğdem, 1997: 13-14.)

Geleneksel iktidarı tutan inanç ve düzenekler kaybolmaya yüz tuttuğunda ortaya ya yeni bir inanca dayanan bir iktidar, ya da ‘çıplak’ iktidar, yani halkın isteklice benimsemediği bir iktidar çıkar. Kasabın koyun üzerindeki, savaşı yitirmiş bir ülke üzerindeki istilacı ordunun ve yasaklanmış casusların üzerindeki polis iktidarı böyle iktidarlardır. “Katoliklerin üzerindeki Katolik kilisesinin, iktidarı gelenekseldir ama suçlanmış karşıt dinsel görüşlüler üzerindeki iktidarı çıplaktır” diyen Russel’a göre, sadık yurttaşların üzerindeki devlet iktidarı gelenekseldir ama başkaldıranlar üzerindeki iktidarı çıplaktır. Uzun süreden beri iktidarı olan örgütler genellikle üç evreden geçer diyen Russel’a (1983: 32) göre, (i) utkuyla sonuçlanan geleneksel olmayan ama kör inançlı bir inanç; (ii) sonra, çabucak gelenekselleşen, yeni iktidarın benimsenmesi ve (iii) son olarak, geleneği istemeyenlere karşı kullanılan ki yine çıplak olmuştur.

Bunun yanında, geleneksel dönemlerde uygulama alanları ve izledikleri yöntemler bakımından bir başka uygulayıcı kesim olan kral-din adamlarının (sezaro-papizm) iktidarı vardır. Dinsel iktidarlar; din adamları ve krallar gelişmemiş şekilleriyle de olsa, antropologlarca bilinen en ilkel toplumlardan beri vardı. Bazen bir tek kişi her iki görevi de üstlenir. Bu yalnızca ilkeller arasında değil, çok uygar devletlerde de görülür; Augustus, Roma’da Yüce Rahip, taşra illerinde ise bir Tanrı olduğunu ve Halifenin, devlet başkanı olduğu kadar İslamiyet’in de başı olduğunu vurgulayan Russel (1983: 30) günümüzde Mikado’nun Şinto dininde buna benzer bir durumu görüldüğü üzerinde durmaktadır. Krallar kutsallıkları nedeniyle, dinsel işlevlerini yitirmeme eğilimi ile din adamlığına dönüşme sürecini çok belirgin bir şekilde yaşamışlardır. Kralların kökeni, din adamlarının olduğu gibi, tarih öncesine dayanır ve krallığın evriminin ilk aşaması yalnızca hala var olan en ilkel topluluklar arasında gözlenenlerle anlaşılabilir. Kurum tüm olarak yerleştiğinde ve buna

karşın daha düşüş göstermediğinde kral, kabilesini ya da ülkesini savaşta yöneten, ne zaman savaş ya da barış yapılacağına karar veren kişidir; her zaman olmasa da bazen yasa ile yapar ve yasama organını denetler ve bundan başka o, kutsal bir kişidir; kendisi bir tanrı değilse, en azından Tanrı'nın elidir (Russel, 1983: 55).

Güçle iktidar arasındaki ayırım oldukça farklı bir başka alanda, bir dine çeşitli düzeylerde tabi olmakta görülebilir. Tanrı'ya inanan herkes sürekli O'nun iktidarı altında olduğuna inanır ve bu iktidarla kendi tarzında uzlaşmıştır. Tanrı bir güç ve bir iktidar olarak verdiği tüm emirleri uygularlar. Ancak bunu yeterli bulmayan insanlar vardır. Bu insanlar, Tanrı'nın kesin bir müdahalesini Tanrısal gücün tanrısallığını fark edip hissedecekleri doğrudan bir ediniyi beklerler. Canetti'ye (2010: 284-285) göre, Tanrı'nın vereceği emirlerin beklentisi içinde yaşarlar; onlara göre Tanrı, yöneticinin özelliklerinin daha açık bir türüne sahiptir. Bu anlayışta buyuran emreden ya tanrı ya da tanrının sözcüsüdür. İnsanlar bir buyruk olarak yaratıcının sözlerini kabul etmektedir. Nitekim modern dönemlerde bu ilişki farklılaşmaktadır. Bu nedenle geleneksel iktidar türünde izlenen yöntemlerin modern dönemlerden farkı, geleneksel iktidarların bedenler üzerinde hegemonik bir ilişki kurmamalarıdır. İktidarın çözümlemesi bakımından modern dönem iktidar ilişkisi ele alındığında konu anlaşılır bir boyut kazanacaktır

3. MODERN İKTİDAR YAPILARI: HEGEMONİK VE SÖYLEMSEL İKTİDAR

Geleneksel iktidar yapılarının özelliklerini vurguladıktan sonra, dönemseller ve uygulama alanı olarak modern iktidar yapılarından bahsetmek gerekmektedir. Geleneksel iktidar yapılarından farklı olarak işleyen modern dönem iktidar yapıları konumuzun önemli bir parçasıdır. Bu nedenle hem kullandığı araçlar hem de uyguladığı stratejiler bakımından modern iktidar özelliği ele alınmaktadır. Siyasi aktörlerin davranışının kurallarla sınırlanamayacağı düşüncesinin modern zamanlardaki kaynağı, iktidarın mekaniği üstünde belki de en meşhur deneme olan, Machiavelli'nin "Prens"idir. Bu eser, "Hıristiyan camiasının, kuralların altında yatan ve herkesin eylemlerine ahlaki sınırlar koyan bir tabii hukuk tarafından düzenlendiğine ilişkin Ortaçağ anlayışının özel bir reddiyesi olarak okunabilir" (Barry, 2004: 97-98). Bu eser, ortaçağdan modern dönemin başlangıcına öncülük edecek olan bir iktidar çözümlemesini sunmaktadır. Bunun yanında iktidar ve özellikle modern dönem iktidar çözümlemelerinde karşımıza önemli düşünürler olan Marx, Weber, Nietzsche ve Foucault çıkmaktadır. Marx için iktidar yaşadığı dönemde yükselen kapitalizmdir ve Marksist teori, kapitalizme alternatif yaratma

çabasının ürünüdür. Nietzsche için iktidar, yaşama tutkusunun göstergesidir, insanı insan yapan temel bir güdüdür. Weber, Nietzsche'nin geniş perspektifteki iktidar anlayışını tanımlı alan üzerinde işleyen egemenlik ile sınırlandırarak bürokrasi ve rasyonalizmin iktidarını betimleyerek modern iktidarın temellerini kurar. Foucault, Nietzsche'nin soykütük yaklaşımını, özneyi şekillendiren iktidarlara çözümlemek için kullanır ve modern toplumda bireyin iktidar ağları ile çevrili olduğunu gösterir. Bu iktidarın en büyük bağının ise iktidar bilgi anlayışından kaynaklandığı üzerinde durur. İktidar ve bilginin, bilimsel bilginin, bu bilimsel bilgiyi kullanarak hakikati belirlemenin önemi, Foucault ile ilgili bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Modern dönemlerin iktidar yapılarına baktığımızda bu iktidar yapılarını diğer geleneksel iktidarlardan, din adamı, kral iktidarlarından ayırmak gerektiği gibi, insanlar arasındaki iktidar ilişkilerini de bu döneme göre ayırmak gerekmektedir. Çünkü konumuz açısından önem arz eden ve burada çözümlenen, modern hegemonik ve söylemsel özelliğe dayalı iktidar olan ulus devletlerdir. İnsan ilişkilerinin ve sistemlerinin tümüne işlemiş olan bu siyasal iktidar, “yönetici devlet” olarak tanımlamak mümkün olabilir. Çünkü kullanılan araçların etkisinin, iktidarların alanlarının genişlemesini ve bunun meşruluk temellerinin sağladığı varsayıldığında, bu değişim toplumsal alanda birçok yeniliği getirdiği gibi iktidarların da değişim alanını ve hükmetme şekillerini dönüştürmektedir. Foucault'ya (aktaran Bayram, 1997: 61) göre modern iktidar var olan düzenin sınırları içinde çalışmaktan çok kendine yeni kapasiteler ve etkinlik oluşturma amacındaki bir süreçtir. Modern toplumlarda iktidar, bireysel birtakım özelliklere göre değil, soyut bir takım kurallar doğrultusunda işleyen gayr-i şahsi yönetsel bir makineye bağlıdır (Sarup, 1995: 88).

Weber'in rasyonelliği modern dönemin iktidar çözümlenmelerinde açıklayıcı olduğu gibi, bürokratik yapılanma da bu süreci tanımlamaktadır. Weber'in bürokrasi tanımlaması yassal-ussal otoriteyi açıklama gayretidir. Weber'e göre yassal ussal otoritenin en ileri biçimi olan bürokrasi, bürokratik ve teknokratik yapıları açıklamaktadır. Yassal/ussal meşruluk kuramının merkezinde araçsal akıl yer almaktadır. Araçsal akıl ise, geniş oranda benimsenmiş toplumsal amaçlara yönelmiş verimli araçların yöntemsel uyumu olarak tanımlanabilir. Kurumsal olarak ise araçsal akıl, öncelikle bürokrasi ve mahkemeler aracılığıyla işleyen yassal-ussal devlette somutlaşır. Bu nedenle artık modern dönem iktidarlara geleneksel iktidarlardan ayrılmaktadır. Eski rejimde öldüren veya işkence yaparak kendi iktidarını mahkûmun bedeninde tezahür ettiren kralın öldüren iktidarının

yerini, yaşatan bunun içinde normalleştiren biyopolitik (dirilerin yönetimi) iktidar almıştır (Bayram, 1997: 67).

Modern dönem iktidarların ve bu iktidarların kullandığı araçların önemi üzerinde durulduğunda ortaya ikna etme ve baskı uygulama gibi öğeler çıkacaktır. Özellikle modern devletin özelliklerinden yola çıkıldığında iktidarın oluşumuna da erişilmektedir. Modern iktidar modern ulus devlet özelliklerinde şekillenen iktidardır. Uyruklaştırma, hegemonik ilişki kurma, kendine bağlama özellikleri vardır. Bu nedenle Bayram'a (2003) göre, İktidar ilişkilerindeki üç ana boyut (ilişkilerin genişliği, kapsayıcılığı ve yoğunluğu) modern devletin ayırt edici nitelikleri olan *farklılaşma*, *bütünleşme* ve *merkezileşme* olarak tezahür eder. Kısaca ifade etmek gerekirse geniş, kapsayıcı ve yoğun nitelikteki iktidar ilişkilerinin kendi başlarına meşruluk emareleri üretebilmesi özelliğine dayanma yoluyla; modern devlet iktidarının şiddet tekeline kullanmadan, eğitim, sağlık, iletişim gibi yaşamın her alanında olma konumuna bağlı olarak kendini, bu ilişkilerle meşrulaştırması söz konusudur. Nitelik değiştiren bu modern iktidarın önemli özellikleri de hegemonik ve söylemsel bir biçimde ortaya çıkmasıdır (Bayram, 2003).

Çağdaş dönemlerin en ayrıntılı iktidar çözümlemesini Michel Foucault gerçekleştirmiştir. Foucault'nun iktidar ilişkileri için ortaya koyduğu bazı saptamalar vardır. Vergin'e (2003: 134-135) göre, (i) birincisi iktidar, içimizden herhangi birinin (şef, lider, hükümdar, v.b.) ya da bir toplumsal grubun elinde bulundurduğu ve dolayısıyla da kaybedileceği bir şey olmadığıdır. İktidar, saymakla bitmeyecek kadar çok sayıda odaklar vasıtasıyla insanlar üzerinde hayatları boyunca uygulanan bir çeşit değişken ve dolayısıyla, devinimli bir eşitsiz ilişkiler yumağı, (ii) ikinci tespit, söz konusu iktidar ilişkilerinin aile, işyeri, arkadaş grubunda olduğu gibi, doktor hasta ilişkilerinde, aşta ve cinsellikte de mevcut olduğudur. İktidar ilişkileri, belirli bir merkezin iradesiyle kararlaştırdığı ve tayin ettiği bir şekilde meydana gelerek biçimlenmemektedir... İktidar, sanki kendiliğinden oluşan namütenahi (sonsuz) ve sayısız taktiklerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. (iii) İktidar hakkında Foucault'nun bir diğer önemli saptaması ise, iktidarın olduğu yerde (ki, gördüğümüz gibi, her yerde var) direnmenin de olacağıdır. Bu nedenle de iktidar ve iktidara direnç birbirinden ayrılmaz bir ilişkiyi oluşturmaktadır. Foucault'ya göre iktidar, sadece bireyler (özneler) arasında bir ilişkiyle sınırlı değildir, "eylem üzerinde bir eylem"dir. İktidar, eylem üzerinde bir eylemdir çünkü iktidar başkalarının eylemlerini ve davranışlarını etkileme gücüne sahip ve onları yönlendiren ve idare edebilen bir eylem biçimidir.

Bu özelliğiyle Foucault'nun sunduğu iktidar çözülmesi toplumsal denetleme ve disiplinle beraber, dönmüşen iktidar ilişkilerinin yüzünü göstermektedir. Kısacası Foucault'nun eserleri “disiplin toplumundan denetim toplumu”na geçişi anlamaya katkıda bulunur. Disiplin Toplumu, toplumsal komuta mekanizmasının, adetleri, alışkanlıkları ve üretici pratikleri üreten ve düzenleyen yaygın bir dispotif’ler (ilk olarak söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari önlemler bilimsel sözceler, felsefi, ahlaki ve hayırseverce önermelerden-kısacası, söylenmemiş olduğu kadar söylenmiş her şeyden- oluşan, bütünüyle heterojen bir bütündür. (Negri, Hardt, 2010: 47-48).

Disiplin toplumundan denetim toplumuna geçişi ele alan Foucault disiplin toplumunun daha önceki dönemlerle ilişkili olduğunu ve günümüzde artık denetleme mekanizmaları ve toplumların denetim altında tutulmaları bakımından yeni bir dönemi tanımlayarak denetim toplumuna geçtiğimizi vurgulayarak açıklama getirmektedir. Denetim toplumu, komuta mekanizmalarının giderek daha fazla “demokratik”, giderek daha fazla toplumsal alana içkin hale geldiği, yurttaşların beyinleri ve bedenleri üzerinden ağıtıldığı (modern dönemin son döneminde gelişen ve postmodern döneme açılan) bir toplum anlaşılır. Yönetim için uygun toplumsal bütünleşme ve dışlama davranışları böylelikle giderek artan bir biçimde öznelde içselleşmiştir. İktidar artık doğrudan beyinleri (iletişim sistemleri, enformasyon ağları vb içinde) ve bedenleri (refah sistemleri, gözetim altındaki etkinlikler vb içinde) yaşama duygusundan ve yaratma arzusundan otonom bir yabancılaşma durumuna getirerek örgütleyen mekanizmayla çalışır. (Negri, Hardt, 2010: 47-48).

Birçok Marksist, egemen sınıfların sahip olduğu iktidarın, otomatik olarak otorite imgelerine dönüştüğüne inanıyordu; güçlü kişi imgesi, başkalarını yargılayabilen kişi imgesi, disiplin ve korku ilkeleri. Marksistlere göre şu apaçık bir gerçektir: egemen sınıfların düşünceleri çağın egemen düşünceleridir. “İnsanlar iktidar hakkında düşünmezler; iktidardakilerin onlara telkin ettiği şeyi düşünürler” (Sennet, 1992: 28) ve bu düşüncelerini uyguladıkları büyük devasa yapılarda simgesel olarak varlıklarını sergilerler. Devasa kiliseler, anıtkabirler, hükümet binaları; bütün bunlar, şimdi yöneten ve şimdi itaat eden kuşaklardan sonra da varlığını sürdürecektir egemen iktidar düzenini simgelemektedir (Sennet, 1992: 27).

Post-Modern dönemlere öncülük eden ve genel anlamda iktidar çözümlemelerinde önemli bir yeri olan Nietzsche, iktidar yapıları ve insanların ölçülülüğüne yönelik oluşturduğu düşünce dünyası, iktidarın oluşumu temelinde önemli bir çözümleme sunmaktadır. Kişilerin güçlü olmak ve egemen olma isteklerine vurgu yapan

Nietzsche'nin "İnsanın en korkunç ve en esaslı talebini kudrete yönelik İçgüdü" (Nietzsche, 2002: 355) olarak görmesi "var olmanın temel niteliğini yani varlığı, güç istemi olarak belirlemesinden" (Heidegger, 2001: 134) kaynaklanır. Nietzsche bu dünyadaki yaşamı olumlayan, bu dünyadaki yaşamın temelini güç istencinde gören bir filozoftur. İnsanların iktidarların hakikatleri ile edilgin hale gelmeyi kabullendiklerini düşünerek köle ahlakını yerer, gücü isteyen, üstinsana inanır. Nietzsche, güç istenci, tutku gibi kavramlar aracılığı ile iktidar çözümlemeleri yaparak, özellikle üst insan kavramsallaştırmasında kullandığı erdemli olma ilkesinden ve rölativizm ilkesinden, insanların iktidar ile olan ölçülülüğüne ve kendilerini iktidara karşı nasıl konumlandığına atıfta bulunur.

İktidarın tanımlanan özellikleri ve düşünürlerin ele alış biçimleri bakımından farklılıkları olduğu gibi, benzerlikleri de söz konusudur. Bu özelliklerin ötesinde bir tanımlama yapılmak istendiğinde, modern iktidarların ayırt edici özellikleri ortaya çıkacaktır. Foucault'da görülen iktidar çözümlemeleri iktidarın söylemsel özelliklerini ortaya çıkardığı gibi, yönetici olan, hegemonik ve söylemsel özelliklere sahip ulus devlet çözümlemeleri modern iktidar özelliğini barındırmaktadır.

3.1. MODERN HEGEMONİK İKTİDAR

Modern dönemlerde söylemsel ve hegemonik özelliğe sahip iktidar, Foucault'nun ve Gramsci'nin görüşlerinde şekillenmektedir. Foucault'nun *söylem* ve Gramsci'nin *hegemonya* kavramları modern iktidarların çözümlemesindeki kavramlardır. İktidar çözümlemesinde söylemsel ve hegemonik iktidarı ayrı bir başlık halinde almamızın asıl sebebi, beden üzerindeki iktidar pratiklerinin ve biyopolitik uygulamaların bedeni hedef alan yönler ve yorumlar ile ilgilidir. Toplumun her alanında kendini gösteren modern dönem iktidar şekillerinin kullandığı araçlar, uygulama alanları, ilişkiler yumağının merkezinde olması bakımından hegemonik ve söylemsel iktidar özelliklerini ele almak gerekmektedir. Özellikle denetim toplumunun araçları ve bu araçların birey-toplum üzerindeki etkisinin yaygınlaşması, var olan iktidarların özellikleri ile ilgilidir. Bu nedenle öncelikle Gramsci'ye kısaca değindikten sonra, Foucault'nun modern dönem iktidarları ile ilgili görüşlerini ayrıntılı olarak ele almak gerekmektedir.

Modern dönemde iktidarlar, geleneksel iktidardan farklı olarak artık "hegemonik" ilişkiler, ideolojik yapılar ve Althusser'in ifadesiyle "devletin ideolojik aygıtları" üzerinden işlemektedir. Marksist düşüncenin yaygın bir şekilde sınıf çatışması halinde sunduğu toplumsal yapıda, iktidar araçlarını elinde bulunduran bir güç olduğundan burjuvazinin

ortadan kaldırılması gerekiyordu. Bunun en büyük sebebi, eşitsizliğin toplumda çatışmaların kaynağı olmasıydı. İdeolojinin bir formasyon olarak iktidarların önceliği olduğu ve bu iktidarların etkili bir biçimde toplumsal yapıda var olduğu üzerinde duran Marx, toplumu fikirlerle açıklamaktan ziyade, fikirleri toplumla açıklamıştır: Fikirlerin, toplumun ve tarihin öğeleri olmaktan başka bir tarihi olmadığını vurgular (Swingewood, 1998: 96). Marx ve Engels “Alman İdeolojisi”inde (1992) düşünce ile toplumsal yapı arasında, fikirleri sınıfsal çıkarların ifadeleri olarak tanımlayan, katı, nedensel ve mekanik bir ilişki bulunduğu önermesini ortaya atmışlardır. Marx’ta ideoloji kavramı çarpıtılmış düşünce olarak, sınıfsal çıkarları savunmak adına gerçek ilişkileri mistifiye eden bir yanlış bilinç olarak yer alır. Marx’ta yanlış bilinç olarak yer alan ideoloji tarihsel süreç içerisinde birçok anlam yüklenmiştir. Bu anlamsal perspektif aynı zamanda iktidara nasıl bakıldığının önemini gözler önüne serecektir.

Modern dönem hegemonik ilişkilerin öneminden bahseden Marksist bir düşünür olan Antonio Gramsci, iktidar biçimlerinin anlaşılabilmesi için çözümlenelerde bulunmuştur. Gramsci’nin çalışmalarındaki ana tema ideoloji değil, iktidar kavramı olmuştur. Gramsci’nin üzerinde durduğu zora dayalı iktidardan ziyade, bu iktidarı meşrulaştıran ideolojik yönlendirmesini yapan iktidardır. Gramsci’de ‘hegemonya’ kavramı ön plandadır. Hegemonya, önderlik ya da hâkimiyet anlamına gelmekle beraber, ideolojik hegemonya, Marksist olan Gramsci’ye göre, burjuva fikirlerinin karşıt görüşlerin yerini alıp çağın sağduyusu olmak anlamına gelmektedir (Heywood, 2007: 10). Hegemonya, yönetilenler ile yönetenler arasında demokratik bir ilişkiyi; tabi grupların kendi çıkarlarını ifade edip onları savunmalarını, kendi özgün kültürlerini inşa etmelerini sağlayan kurumların varlığı (Swingewood, 1998: 249) olarak karşımıza çıkmaktadır. Gramsci burjuva hegemonyasına siyasi ve entelektüel biçimde meydan okunabileceğini zaten hegemonyanın sanat, edebiyat, eğitim gibi sosyal hayatın her alanıyla etki içerisinde olduğunu vurgulamaktadır. Hegemonik ilişkiler hayatın her alanına yayılmakla beraber, rıza göstermenin ya da rızalarını yönlendirmenin en önemli araçlarından sayılmaktadır.

Marksist gelenekten olan Manheim’e (2004: 67) göre, ideolojiler çoğu zaman yıkıcı olsalar da, çoğunlukla kurulu düzeni, yani toplumsal gerçeği gözleme ve koruma görevi üstlenmiştir. Geleneksel Marksizm’den farklı olarak ideolojiye olumlu anlam yüklemeye çalışan Manheim, Marx gibi fikirlerin sosyal koşullarca şekillendiğini kabul etmiştir (Heywood, 2007a: 11). Ama Marx’ın aksine, ideolojiyi olumsuz anlamlardan kurtarmaya çalışmıştır. Manheim (2004) ideolojileri, belli bir sosyal düzeni savunmaya hizmet eden

düşünce sistemleri ve bu düzendeki baskın ya da yönetici grubun çıkarlarının kabaca ifadesi olarak tanımlamıştır. Yine bu bağlamda Althusser ideoloji hakkında çalışma yürütmüş ve *Devletin İdeolojik Aygıtları* isimli eserinde ana hatlarını benimsediği düşüncelerini vurgulamıştır. Bu eserde ideolojinin maddi bir pratik olduğunu vurgulayarak, Marksist ideolojinin maddi pratik olarak kabul ettiği düşünce yapısına katkıda bulunmuştur. İdeoloji, toplumsal formasyonu meydana getiren üç ana düzeyden biridir (ekonomik, politik ve ideolojik düzeyleri). Bir ‘toplumsal düzey’, bir pratiğe bağlıdır. Althusser’e (2002: 9) göre, ekonomik düzeyde doğa toplumsal ilişkiler içerisinde dönüştürülür, ekonomi pratiği tanımlayan budur; politik pratikte, söz konusu, toplumsal ilişkiler dönüştürülür (politik pratik bu dönüştürmeyle tanımlanır); ideolojik pratikte veya düzeyde ise, insanın kendi hayatıyla yaşayan ilişkisi demek olan ideolojik yaptırımlar dönüştürülür. Modern dönem iktidar yapısını el alan Althusser, ideolojik aygıtlarla ilgili çözümlemesinde bu araçları göz önüne sermektedir.

Modern iktidar ister Gramsci’nin (1986: 98-99) çözümlemesinde olduğu gibi hegemonik (ikna ile rıza sağlama ve zor kullanma) isterse Foucault’nun belirttiği gibi söylemsel nitelikte olsun ahlak, modern iktidarın ilgi alanındadır. Bu çerçevede Gramsci, yönetimin iki boyutunu zorlama ve toplumda ahlaki liderlik olarak tespit eder. Modern toplumlardaki iktidarın doğası hegemoniktir ve bu hegemonya iktisadi, siyasi olduğu kadar da ahlakidir (Gramsci, 1986: 160). Yani mücadele yalnızca üretim araçları mülkiyeti üzerinde değil, aynı zamanda bilinç-zihniyet, değerler ve normlar üzerindedir (Gramsci, 1986: 240, 254, 258). Ophir’e (aktaran Bayram, 2009: 50) göre de, toplumsal anlam haritaları genellikle bu hegemonik kültür üyeleri tarafından çizilir. Hegemonik kültür aynı zamanda, sıradan bir üyesinin günlük yaşam şebekelerini oluşturur. Bu şebeke, entelektüel ufuk, siyasal idealler, mesleki beklentiler, damak zevki ve ahlaki yargıları bile biçimlendirir. Yine Gramsci, (1986: 183-186) devletin eğitici işlevi açısından bunu ele alır. Gramsci’ye göre, halk yığınına üretici güçlerin gelişme düzeyine, egemen sınıfların çıkarlarına karşılık gelen belli bir kültürel ve ahlaki düzeye; okul ve mahkemeler aracılığıyla devletin getirme teşebbüsü etik bir teşebbüstdür. Bu tür etkinlikler, hegemonyanın temel bileşenleridir.

3.2. MODERN SÖYLEMSEL İKTİDAR

Foucault'nun söylem kavramı çerçevesinde, bilgi-iktidar ilişkisini görmek mümkün olacaktır. Söylemin iktidar ve dilbilimsel ilişkisine baktığımızda, birçok düşünürün söylemin üzerinde durmasını günümüz ideoloji kavramından daha fazla ilgi çekmesinden ve toplumsal ilişkisinden dolayıdır. Çünkü “ artık çağımız söylem çağıdır. Yüzyılımızın “söylemi” keşfinden sonra beşeri bilimlerde ve hatta belki de doğa bilimlerinde, son noktada bel bağlayabileceğimiz nihai var oluş tarzları yok artık; artık madde, gerçeklik, ideler dünyası hayatın katı olguları, bir nihai başvuru noktası olarak deney ve gözlem, bir nihai dayanak noktası olarak akıl yok; aslında söylemler dışında bir şeyimiz yok. Beşeri bilimler ve genelde bilimler, söylem çağını yaşıyor” (Sözen, 1999: 12). Foucault'ya (1993a: 106) göre söylemler, suskunluklardan farksız biçimde, sonsuza değin iktidara boyun eğmiş ya da ona karşı oluşturulmuş değillerdir. Söylemin aynı zamanda iktidarın hem aracı hem de sonucu olabileceği, ayrıca karşıt bir strateji için engel, tökez, direnme noktası ve çıkış da oluşturabileceği karmaşık ve istikrarsız bir bütünü kabul etmek gerekir. Söylem, iktidarı harekete geçirir ve üretir; onu güçlendirir ama aynı zamanda yıpratır, zayıflatır ve hatta silinmesini de sağlayabilir.

Foucault'ya (2006: 65) göre, iktidarın bilgi ürettiğini (ve bunun yalnızca bilgiyi yarandığı için teşvik ederek veyahut da yararlı olduğu için uygulayarak yapmadığını), iktidar ve bilginin birbirlerini doğrudan içerdiklerini; bağlantılı bir bilgi alanı oluşturmadan ne iktidar ilişkisi ne de aynı zamanda iktidar ilişkilerini varsaymayan ve oluşturmayan bir bilginin ve bilgi alanının olmayacağını iddia etmektedir. Bilen öznenin, bilinecek nesnelere ve bilme tarzlarının, iktidar-bilgi arasındaki bu karşılıklı temel kapsamların ve onların tarihsel dönüşümlerinin etkileri olduklarını göz önüne almak gerekir. Bu bilgi iktidar ilişkisinin temelinde de beden üretilmesi yatmaktadır.

Foucault, iktidarın disiplini nasıl sağladığı, otoriteyi nasıl kurduğunu, bunları yaparken, bilgiyi ve bunlarla ilişkisi olan öznelere kapatma/hapsedilme yerleri olan hapisane, hastane, akıl hastaneleri, ıslahhaneler, atölyeler, okullar ve eğitim kurumlarını nasıl kullandığıyla ilgilenmiştir. İktidar biçimlerinin farklı şekillerinden yola çıkarak, kendini her sahada gösteren iktidarın modern dönem disiplin toplumunda genelde nasıl oluyor da otorite sağladığını ve bireylerin buna nasıl rıza gösterdiğini çözümlemeye çalışmıştır. İktidarın artık hukuksal bir rasyonelliğe göre kendini meşrulaştırdığını vurgulayan Foucault'ya (2004: 29) göre iktidar, somut olarak, her bireyin elinde bulundurduğu bir iktidar, bir siyasal

hükümlerlik oluşturmak için devredilebilecek olduğu şeydir ve siyasal iktidarın oluşumu bu dizi içerisinde, hukuksal bir işlem modeline göre gerçekleşir.

İktidarın her bireyin elinde oluşu ve siyasal iktidarın rasyonel olarak hukuksal çerçevede kendini meşrulaştırması, çeşitli disiplin ve denetim şekilleriyle mümkün olmaktadır. Disiplin toplumunun ortaya çıkışında ve iktidarın denetimi sağlayışında bir zorlama yoktur. İktidar eskiden olduğu gibi artık zor kullanma araçlarıyla değil de rızayı üreterek (hegemonya) disiplini sağlamaktadır; *dirilerin yönetimi*. Özellikle Marksist yaklaşımda iktidar, temel olarak “hegemonya”, “zor”, “manipülasyon”, “otorite” ve “baskı” gibi olumsuz nosyonlarla çözümlenirken; Foucault, Nietzsche’yi takip ederek, iktidarı hem olumlu hem de olumsuz anlamda bir üretici güç olarak düşünmektedir (Tekelioğlu, 2003: 142). İktidarın her yerde olduğunu vurgulayan Foucault, 19. yüzyıldan bu yana gelişmeye başlayan iktidarın, hapisanelerle ceza ve disiplini sağlaması, akıl hastanesiyle deli-akıllı ayırımına giderek ruh sağlığı bozuk özneyi ve aynı zamanda anormal kabul ettiği bireyi denetim altına alması ve birey ve bedeni üzerinde etki sahibi olmaya başlayan cinsellik olgusunun denetlenmeye başlamasını çözümlenerek iktidarın modern dönemdeki etkisini eleştirmeye başlamıştır. Özellikle hegemonik ve söylemsel niteliğe sahip ve aynı zamanda *dirilerin yönetimi* olarak adlandırılan iktidarın bu dönemde en büyük özelliği nüfus üzerinde izlediği politikalaradır.

Foucault’ya (aktaran Üşür, 1997: 120) göre iktidar, bedenlere yatırım yapar; sağlık, spor, kas geliştirme, çıplaklık, beden güzelliğinin tanımlanıp yüceltilmesi v.b. iktidarın bedenler üzerinde kurulması, 18. Yüzyıldan bu yana okullarda, hastanelerde, kışlalarda, fabrikalarda, kentlerde, ailelerde... geliştirilen disiplin teknikleri ile olanaklı hale gelmiştir. Foucault’da (aktaran Üşür, 1997: 121) beden, bilginin nesnesi, iktidarın alanıdır. İktidarın üretilmesi, bilginin üretilmesidir, bu da bedeni üretken, uyumlu ve yararlı kılınması sürecidir. Bedenin bu tabiliğini sağlayan iktidar, politik bir teknoloji olan *disiplin* ile gerçekleşir. Disiplin bedenin tanımlanması, eğitilmesi ve hizaya getirilmesi tekniğidir. Disiplin bedenin *nesnelleştirilmesidir*. Disiplin teknikleri, hiyerarşik gözlemden (Panoptikon) yararlanır. Bu gözlem, bedenin her an gözlenebilirliği ile elde edilen bilginin iktidarın alanına taşınması olanağını yaratır. Normalleştirici yargı ise bedenin, zamanlama, edimlerin denetimi, davranışların düzenlenmesi, konuşmanın belirlenmesi, cinselliğin *normlandırılması* gibi alanlarda üretilen ‘normal’ tanımları ile belirlenmesidir (Üşür, 1997: 1219). *Sinama* ise beden hakkındaki bilgilerin veri, doküman ve dosyalar haline getirilerek nesnelleştirilmesidir. Bugün ‘insan bilimleri’ olarak tanımladığımız tıp, hukuk, psikiyatri,

v.b. benzeri bilgi alanları, bu modern bedene, söz konusu disiplin tekniklerinin uygulanması sonucu olarak gelişmiştir.

Foucault'da (aktaran Üşür, 1997: 122) iktidar, bilgi ve beden üzerindeki yoğunlaşmanın amacı, tarihsellik içinde insanoğlunun nasıl farklı özneler haline getirilebildiğini açıklamaktır. Foucault'nun modeli, söylemin, özneleri üretmek için nasıl iktidar ilişkileri ile bilgi adalarının kurduğu ve bilginin öznelerini nasıl tanımlandığını gösterir. Bunun bir yolu *ayırma (dividing)* pratikleridir. Deli-akıllı, hasta-sağlıklı, serseri-efendi, yoksul-zengin, tembel çalışkan ayrımı boyunca tecrit edip kapatmak, ve böylece normal-anormal ayrımını kurmaktır. İnsan bilimlerinin de alanlarını tanımlayan bu ayırım, iktidar teknikleri aracılığıyla öznenin kişilikleştirilmesi ve bilginin üretilmesidir. Bilimsellik üretimi budur; insanların bedenlerinin, kendileri tarafından anlamlandırılabilme tarzlarını belirleyen pratiklerinin biçimlendirilmesi olarak işler. Foucault, bu mekanizmayı *bio-iktidar (bio-power)* olarak adlandırır (Üşür, 1997: 122)

Bio-iktidar kavramlarının özellikle nüfus ve cinsellik konularındaki denetimin yanı sıra, Foucault, hapisane ve kapatma sistemleri ile suç, ceza tanımını ve bunlara maruz kalan öznenin nasıl denetlendiğini ve bireyi nasıl hapsettiğini çözümlemektedir. Tarihsel olarak kökenleri farklı; her biri toplumlara ve dönemlere göre tek başına olmasa da en azından ayrıcalıklı bir rol yüklenmiş dört form bedenin tarihsel süreçteki serüvenini açıklamaktadır;

- (i) Sürgün etmek, kovmak, dışlamak, sınır dışı etmek, bazı yerleri yasaklamak, ev bark yıkmak, doğum yerini yok etmek, mal mülke el koymak,
- (ii) Bir telafi düzenlemek, bir diyet ödemeye zorlamak, verilen zarar ziyanı ödenecek bir borca çevirmek; suçu, mali yükümlülüğe dönüştürmek,
- (iii) Sergilemek, damgalamak, yaralamak, sakat bırakmak, bir yara izi bırakmak, yüze ya da omuza bir işaret koymak, yapay ve görünür bir eksikliğe uğratmak, işkence etmek; kısacası, vücudu ele geçirip iktidarın damgalarını vurmak,
- (iv) Bir yere kapatmak, farklı şekilde verdikleri cezalandırma tiplerine göre toplumlar, sürgün toplumları (Grek toplumu), diyet toplumları (Cermen toplumları), damgalama toplumları(Ortaçağ sonu batı toplumları) ve belki de, bizimki gibi hapseden toplumlar şeklinde modern dönem disiplin toplumları olan kapatma toplumları olarak ayrılırlar (Foucault, 1993b: 57).

Foucault, Bedenin denetim altına alınışı ve özgürlüğünün kısıtlandığı bu hapisane sisteminin işkence türünün devasa bir hal aldığı geleneksel dönemlerde bedene yönelik yaklaşımı, *'Hapishanenin Doğuşu'* isimli eserinin başındaki şu örnekle açıklamaktadır:

Damiens, 2 Mart 1757'de "Paris kilisesinin cümle kapısının önünde, suçunu herkesin karşısında itiraf etmeye" mahkûm edilmişti; buraya "elinde yanar halde bulunan iki libre ağırlığındaki bir meşaleyi taşıyarak, üzerinde bir gömlekten başka bir şey olmadığı halde, iki tekerlekli bir yük arabasında götürülecekti; sonra aynı yük arabasıyla Greve meydanına götürülecek ve burada kurulmuş olan darağacına çıkartılarak memeleri, kolları, kalçaları, baldırları kızgın kerpetenle çekilecek; babasını (kralı) öldürdüğü bıçağı sağ elinde tutacak ve kerpetenle çekilen yerlerine erimiş kurşun, kaynar yağ, kaynar reçine ve birlikte eritilen balmumu ile kükürt dökülecek, sonra da bedeni dört ata çektirilerek parçatılacak ve vücudu ateşte yakılacak, kül haline getirilecek ve bu küller rüzgâra savrulacaktır (Foucault, 2006: 33).

Bu örnekten yola çıkarak işkencenin dayanılmazlığı ve azap çektirmenin görkeminden bahseden Foucault (2006: 43), hapishanenin doğuşuyla beraber denetim altına alınan bedenin aslında bir aracı olduğunu asıl amacın bireyi hem bir hak hem de bir mal varlığı olarak kabul edilen bir özgürlükten mahrum bırakmak olduğunu vurgulamaktadır. Foucault'ya (2006: 63) göre: 'İktidar ilişkileri beden üzerine doğrudan bir müdahale meydana getirmekte; onu kuşatmakta, damgalamakta, törenlere zorlamaktadır. Bedenin bu siyasal olarak kuşatılması, karmaşık ve karşılıklı ilişkilere göre, onun ekonomik kullanımına bağlı olduğu; bedenin iktidar ve egemenlik ilişkileri tarafından kuşatılmasının nedeni, büyük ölçüde üretim gücü olmasından' kaynaklanmaktadır. Çünkü iktidar geleneksel dönemlerde olduğu gibi öldürüp işkence etmiyor. Modern dönemde iktidarın amacı hegemonik ve söylemsel ilişkileri genişletip, nüfus üzerinde denetimi sağlayarak uyruklaştırmaktır. Bu uyruklaştırma ile iktidarda, tüm nüfusu kendine bağlayıp emek ve beden formlarından yararlanma düşüncesi oluşmaktadır.

Bedenin denetimi sağlanırken iktidar, birçok aracı kullanarak, eğitim, disiplin, gözetleme, çalışma araçlarıyla bireyleri ürün haline getirmektedir. Özellikle görünmeden gözetim olarak oluşan ve bir kuledeki merkez tarafından denetlenen ve bunu bir makine olarak kabul edilen Panopticon en iyi açıklayan kavramdır. İktidarın toplumla ve bireylerle olan ilişkisinin bir şekli olan bu Panopticon sistemi görülmeden gözetimi sağlayan bir sistemdir. Görmek-görülme çiftini ayıran bu sistemin Panopticon projesine benzerliği Foucault'ya (2006: 298) göre, iktidarı kimin ürettiğinin öneminin olmadığı, gerçek bir tabi olma, hayali bir ilişki mekanik olarak doğmakta, öylesine ki, mahkûmu iyi davranmaya, deliyi sakın olmaya, işçiyi çalışmaya, okul çocuğunu düzenli olmaya, hastayı tedaviye uymaya zorlamak için güç kullanmaya gerek bırakmayan bir sistem yaratmaktadır. Panopticon aynı zamanda kendi kendini bile denetleyebilen bir sisteme sahip olma açısından

disiplinin, görülmeden yönetimin ve görmeden yönetilen bir sistemin düzenliliğini vurgulamaktadır. Modern iktidar özelliği olarak ortaya çıkan panoptik sistemde birey kılık kıyafetinden tüm yaşam ilişkilerine kadar her şeyiyle denetlenmektedir. Panoptik sistemin bedeni denetleme ile olan ilişkisi biyoiktidarın izlediği politikalarda şekillenmektedir.

Bio-iktidar uygulamalarıyla cinsellik ve beden üzerinde denetimi sağlayan iktidar, hem bedeni yönlendirmekte hem ölüm üzerinde hak iddia etmekte ve yaşam üzerinde iktidar olmayı sağlamaktadır. Foucault bio-iktidarın beden üzerindeki politikalarını vurgulamaktadır. Eski Roma'da aile reisinin çocuklar ve tutsaklarının yaşamını 'kullanabilme' hakkına sahip olmasından gelen ve babanın onlara yaşlarını verdiği ve geri alabileceği yetkisi vardır. Yaşam ve ölüm hakkı hükümdarın elinde olmuştur. İktidar bu bağlamda her şeyden önce alma hakkına sahip; eşyalar, zaman, bedenler ve yaşam üzerinde kullanılan bir alma hakkı; bu hak yaşamı, ortadan kaldırmak için ele geçirme ayrıcalığıyla yüceliyordu. Geleneksel iktidarda olduğu gibi iktidarın öldürme ya da öldürtme görevi artık yerini yaşatma ya da kendine bağlamaya, bedenleri öldürme yerine bedeni yönetme, yaşamı işletme, nüfusu kontrol etme, bireyi denetim altına alma şekline dönüşmüştür (Foucault, 1993a: 140).

Biy-iktidar'ın beden üzerindeki uygulamaları modern dönemlerde farklı şekiller almıştır. Biyo-iktidardan biyo-siyaset uygulamasına geçişin görüldüğü bu uygulama değişikliği bedene yönelik yaklaşımları ortaya çıkarmıştır. Foucault'ya (1993a: 143) göre, somutta, yaşam üzerindeki bu iktidar 17. yüzyıldan itibaren iki temel biçimde gelişti. Kutuplardan biri ve söylendiğine göre ilk olarak oluşanı, bir makine olarak ele alınan bedeni merkez almıştır. Bedenin terbiyesi, yeteneklerinin artırılması, güçlerinin zorla alınması, yararlılığıyla itaatkârlığının koşut gelişmesi, bütün bunlar, "insan bedeninin anatomik-siyasal" disiplinlerini belirleyen iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır. Biraz daha sonra 18. yüzyıl ortasında oluşan ikincisi, bedeni, yaşayan varlığının mekaniğinin etkisinde olan ve biyolojik süreçlerin dayanağını oluşturan bedeni merkez almıştır; bollaşma, doğumlar ve ölüm oranı, sağlık düzeyi, yaşam küresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır; bunların sorumluluğunun yüklenilmesi bir dizi müdahale ve "düzenleyici denetim" yoluyla gerçekleşir; işte bu bir *nüfus Bio-siyasetidir*. Beden disiplinleri ve nüfus düzenlemeleri, yaşam üzerindeki iktidarın örgütlenmesinin çevresinde gerçekleştiği iki bu kutbu oluşturur.

Bedenin ve cinselliğe alet edilen bedenin kullanılması kapitalizmin de bir politikası olmakta ve iktidar yapılanması bu şekilde sistemler aracılığıyla politikaları uygulamaktadır.

Kapitalist süreçte beden üzerinde çeşitli politikalar üreten sistem, özellikle cinsellik alanında bir güç oluşturarak, modern kapitalizmin beden üzerindeki tahakkümünü artırmakta; her yönüyle sistemleştirdiği insanı, erkek-kadın olarak ya da beden olarak bir daha pazarlamaktadır. İktidarın çocuklar üzerinde etkili olmaya başladığı erken yaştaki dönemden, ergen yaşında cinsellik algısının üzerindeki hâkimiyete varan hükmetme alanına, ne giyileceğinden nasıl yaşanacağına kadar her alanda denetimi sağlamaya çalışmaktadır. Bu bakımdan cinsellik algısında da bu denetimi görmek mümkündür. Foucault'ya (1993a: 144) göre, cinsellik belirtke ya da gösterge değil, nesne ve hedeftir ve ona önemini veren, enderliği ve eğretiliği değil, ısrarı, aldatıcı mevcudiyeti ve her yerde hem kışkırtılan hem de ürkülen olmasıdır. İktidar cinselliği çizmekte, ortaya çıkarmakta ve ondan kaçmaması için denetim altına almaktadır.

Foucault, tarihsel mücadelenin, delilik ve akıllılık arasında geçtiği ve deli-akıllı ayrımı yapılarak büyük kapatılmanın nasıl olduğu konusunda bir bilgi vermekte ve tarihsel süreçte söylemin bu bilgi-iktidar ilişkisi çerçevesinde şekillenmekte olduğunu iddia etmektedir. 'Büyük özgürlük' devrinde, yani modern aydınlanma döneminin başlangıcı olan dönemde, fakirlerin ve işsizlerin kapatılma mekânlarından çıkarılması ve özgür işçi halinde kullanılması, artık, delilerin, lümpenlerin, işsiz ve güçsüzlerin arasındaki farkı ortaya çıkarmıştır (Akay, 2000: 59). Delilliğin nasıl ortaya çıktığı ve bir kere bakıldığında bu yargıya nasıl vardığı konusunda Foucault iktidarın önemini vurgulayarak, delilik söyleminin böyle gelişmesini sağlayan iktidarın beden üzerinde bir teknolojisinin olduğu ve burada aracılık yapanların, hekimler olduğunu, büyük kapatmayı hastanelerle sağladığını vurgulamaktadır. Monarşiye dayalı iktidarların politikalarının böyle olduğunu vurgulayan Foucault, bedende ikililik yaratılarak bunun yapıldığını ve ruh-beden ayrımının bunu açıklayabileceğini vurgulayarak, "ruhun bedeninin hapisanesi" olduğu ve içerden dışa bir hapsetme olduğunu, ruhun beden üzerindeki etkisinin iktidarın bir aracı olduğunu söylemeye çalışır. Foucault dışa açılan bir hapisane kavramı kullanarak; bedenin hapis edilebildiği dış mekânı değişime uğrattığını, burada, klasik çağ'dan bahsederken, hapisanelerin geleceği üzerinde düşüncesini yazmaktadır.

Madem ki 20. yüzyılın sonunda insanları kontrol altına almak hapisaneyi, tımarhaneyi, okulu gerektirmiyor, o halde modern ruhumuz bu özgürlük hapisanesinde toplum olarak kontrol altında tutulmaktadır. Bu iktidar söylemsel özelliğe sahip bir iktidardır. Modern ulus devletler bu iktidarın özelliğini taşıyan en sütun iktidar şekillerinden birisidir. Çünkü modern ulus devletler yönetici devlet özelliğini kullanarak bedeni

denetlemekte, nüfusu şekillendirmekte, cinselliği kontrol altına almaktadır. Modern iktidar bu özelliğiyle hayatın tümü üzerinde söz sahibi olarak geleneksel dönemdeki Tanrı misyonunu üstlenmektedir. Foucault'nun (Akay, 2000: 63–64) “biyo-politik kontrol ve iktidar çağı” olarak adlandırdığı bu dönemde, hapisane, hastane, okul-kilisenin, özelliklerinden bahsetmesi konuyu anlaşılır kılmaktadır. Özellikle kitle iletişim araçları, eğitim gibi aygıtlar denetimi sağlayan aygıtların başında gelmektedir. Eğitimin şekillendirici yapısı ve kitle iletişim araçlarının söylemsel özelliğiyle, denetimsel özellikleri denetimi sağlayan aygıtlardır. Bireysel denetimin sağlandığı aygıtsal sistemde denetim genele doğru yayılmaktadır. Yani denetim, kapatma mekânlarından tüm topluma doğru yayılmıştır.

Foucault'ya göre iktidarın bu mekanizmasının işleyişinin sadece delileri kapatma olarak algılanmaması gerektiği, aynı zamanda işsizler, tembeller, zavallılar ve düşkünler de aynı sisteme maruz kalmaktadır. Bio-iktidarın beden üzerindeki bu hakimiyeti söylemlerin de böyle gelişmesini etkilemiş, bilgiye hakim olan iktidar, bireyin kapatılmasını meşrulaştırarak, aslında kapatılanların değil, dışlananların yani en özgür alanda normalin dışında olanların da toplumdan soyutlanmasının tarihini çizmiştir. Bir anlamda *normalleştirme*, normlaştırma politikaları ile *rasyonel* sistemin temelini oluşturmuştur.

İktidarın bireyler üzerinde hak iddia etme ve bireylerin cinsellik yaşaamları, toplumsal normları, suç işlendiği anda iktidar tarafından cezalandırılması ya da toplumsal baskıya maruz kalması, sapkınlığın her türüsüne müdahale edilmesi, iktidarın kendi oluşturduğu hukuk kuralları çerçevesinde tüm pratiklerin işleyişi ve söylemlerin şekilleri disiplin tarafından sağlanmaktadır. Disiplinin ne bir kurumla ne de bir aygıtla özdeşleşebileceğini vurgulayan Foucault'ya (2006: 316) göre, o bir iktidar tipi; iktidarı icra etmenin bir tarzı olup koskoca bir aletler, teknikler, usuller, uygulama düzeyleri, hedefler bütünüdür. O bir iktidar “fiziği” veya “anatomisi”, o bir teknoloji ve “uzmanlaşmış” kurumlar tarafından (hapishaneler veya 19. yüzyılın ıslahhaneleri) veya ondan belli bir amaca ulaşmak üzere esas araç olarak yaralanan kurumlar (eğitim kurumları, hastaneler) veya iç iktidar mekanizmalarını güçlendirmenin veya yeniden örgütlemenin aracıdır. Geleneksel dönemlerden beri var olan merciler (esas olarak ebeveyn-çocuklar hücresi içindeki aile içi ilişkilerin, ta klasik çağdan beri disiplin sorunu açısından aileyi normal ve anormalin ayrıcalıklı ortaya çıkış yeri haline getiren eğitimsel, askeri, sonra tıbbi, psikiyatrik, psikolojik dış şemaları özümseyerek, nasıl ‘disiplinli’ hale geldiklerini bir gün göstermek gerekmektedir); veyahut disiplini kendi iç işleyiş ilkeleri haline getiren aygıtlar (yönetim aygıtının Napolyon döneminden itibaren disiplinli kılınması) veyahut da son

olarak, disiplini bir toplum düzeyinde egemen kılma konusunda tek değil de, öncelikli bir işleve sahip olan devlet aygıtları (polis) tarafından yüklenebilir (Foucault, 2006: 316).

İktidar bu şekilde en küçük yapıdan en büyük iktidar yapılanması veya toplumsal örgütlenme alanlarına kadar her alanda disiplini sağlayarak kendi meşruluğunu neredeyse otomatik olarak sağlayabilmektedir. Bireyler arasında bir güç dengesi oluşturarak, birinin diğeri üstüne olan iktidarıyla bize iktidarın aslında bilgiyi elde etme aşamasında vazgeçilmez bir zorunluluk haline geldiğini, bu yapılırken hiçbir cebirsel güç kullanılmadan üretilmiş rıza ile birey ya da toplumun bunu bir ödev saydığı göstermeye çalışmaktadır. Her türlü iktidar uygulamalarının amacı toplumda ve bireyler arasında disiplini elinde bulundurmaktır. Panopticon tarzı, disiplini sağlama açısından, görülmeden yöneten ve görmeden yönetilen bir sistemi sağlayarak (özellikle hapishane sisteminde bu geçerlidir), bireyleri kontrol etmektedir. Gardiyanların suçlular üzerinde hâkimiyeti, doktor ve hekimlerin hastalar üzerindeki hâkimiyeti, öğretmenin öğrenciler üzerindeki, patronun işçi üzerindeki hâkimiyetleri disiplini sağlama açısından birer iktidar yapılanmasının yansımaları olmakla beraber, Panopticon tarzı bir denetim sistemi kullanmaktadır. Böylece eski rejimde öldürerek ayakta kalan iktidar, modern dönemde disiplin aracılığıyla uyruklaştırıp normalleştirerek ayakta kalmaktadır.

4. DEVLET

Devlet sözcüğünün modern anlamda kullanılması ve literatürde bunun kullanılması genellikle Rönesans döneminin başlangıç yılları ve özelde Machiavelli ile başlamış diye genel bir yargı oluşmuştur. Machiavelli'nin modern dönem iktidarlar açısından önemi bizim için oluşturduğu *Hükümdar* eseriyle hükümdarlara yönelik çözümleri ve verdiği öğütlerdir. Özellikle ortaçağ Hıristiyanlığı karanlık otoriter dönemselliğinden kopuşu ve sorgulamayı ifade etmektedir. Egemenlik açısından bakıldığında ise, “Bir devlette egemenlik, yurttaşlar ve uyruklar üstündeki en yüksek, mutlak ve en sürekli güçtür” (Bodin, 2002: 183). Bu yüzden kavramsal çerçevesi yani “devlet” olarak 16-17. yüzyıllarda kullanılmaya başlanmış ve modern devlet bu dönemlerde kendini açık bir şekilde göstermeye başlamıştır. Kavramsal olarak devletin tanımını birçok dilbilimci ve düşünür yapmaya çalışmıştır; “Bütün dilbilimciler, devlet sözcüğünün kökeninde, “durum” ya da “var olma biçimi”ni karşılayan yansız bir sözcüğün, Latince *status*'un mutluluk, refah, özel bir topluluğun sağlıklı düzeni –Kilise, İmparatorluk, Krallık-

anlamlarında, Orta Çağ ve II-V. yüzyıllar Latincesinde kullanıldığı görülür. Bu kullanımın en çok anılan örneği, İmparator Justinianus'un ünlü metnidir: *Respublica* halini (statum) koruruz. Ancak gerekli görülürse, Kilise'nin konumu (statu) için dua etmek ya da Kilise'nin konumu (status) hakkında düşünmek ya da Hristiyan halk... gibi sayısız örnek de Orta Çağ kaynaklarından çıkarılabilir" (d'Entréves, 2000: 195-196).

4.1. DEVLETİN GELİŞİM AŞAMALARI

Bu çalışmada ele aldığımız devlet, genel olarak egemen iktidar olan devlet ile geleneksel devlet yapısından modern devlet yapısına geçişi ifade etmektedir.. Devlet birçok ailenin ve (bu ailelerin) ortak çıkarlarının egemen bir güçle, doğruluk üzere (yasa uyarınca) yönetilmesi (Bodin, 2002: 181) anlamında belli bir sınırı içerisinde, kendi yurttaşları, yasası, hukuku ve kurumlarıyla bir bütün olan, "belirli bir sınır dâhilinde egemen bir hükümet yetkisi tesis eden ve bir dizi daimi kurum aracılığıyla otorite uygulayan bir siyasi birliktir. Bu kurumlar, ortaklaşa hayatın kolektif organizasyonunda sorumlu olmaları anlamında "kamusal" olarak tanınabilir olan ve kamu tarafından finanse edilen kurumlardır. Bu bağlamda devlet, çeşitli hükümet kurumlarını içine alır, ama aynı zamanda mahkemeleri, millileştirilmiş sanayiye, sosyal güvenlik sistemini vs. de kapsar ve bütün bir "siyasi yapı" olarak teşhis edilebilir" (Heywood, 2007: 126). Nesnel bir yaklaşım, devlet "yapılanması"nın ve onun belirlediği "zihniyet"in XV-XVI. Yüzyıllarda oluşmaya başladığını gösterecektir. Öyleyse bir devlet kuramı tasarımlanırken, modern devlet, genel kabul görmüş bir tanımla "kurumsallaşmış siyasi iktidar tipi" olarak, beş yüzyıllık bir süreç içinde düşünülebilecektir (Akal, 2000: 14).

Devlet kuramının oluşmasına paralel olarak, "devlet" kelimesinin Batı dillerindeki karşılığının (Status stato, état, state) kullanılmaya başlaması 16. yüzyıla rastlar (ondan öncesi siyasal toplulukları ifade için "polis, civitas, respublica, regnum" gibi deyimler kullanılıyordu) (Kapani, 2006: 42). "Yunan'da Polis, Roma'da Respublica, Orta Çağın communitas Perfectas'ı, modern dönem Devlet'i" (d'Entréves, 2000: 199) genel bir tarihsel ve dönmeselliği belirtir.

Yeni egemenlik alanı, yeni hukuki ve rasyonel yaklaşımlar, sınırlar ve yasal çerçeve, kişilerin hak ve özgürlüklerinin devlet karşısında konumu, modern devlet yapılarında tekrar ele alınmaktadır. Modern devletin egemenlik alanı ele alınmak istenirse ve genel özellikleri vurgulanırsa, devletin en genel özelliklerini şöyle sıralamak mümkün;

- (i) Devlet egemendir. Toplumdaki diğer tüm birlik ve grupların üzerinde, mutlak ve sınırlandırılmamış, bir iktidar icra eder. Thomas Hobbes devleti, genellikle bir deniz yaratığı olarak tanınan devasa bir canavar, bir “leviathan” olarak tasvir ederek bu fikri ifade etmiştir.
- (ii) Sivil toplumun “özel” kurumlarına karşılık, devlet kurumları “kamusal” olarak tanınır. Aile, özel işletmeler ve sendikalar gibi özel organlar, bireysel çıkarları tatmin için mevcut iken, kamusal organlar kolektif kararlar almak ve uygulamakta sorumludur.
- (iii) Devlet bir meşrulaştırma uygulamasıdır. Devletin kararları, -her ne kadar zorunlu olarak değilse bile genel olarak- toplumun üyeleri bakımından bağlayıcı kabul edilir. Çünkü bu kararların kamu çıkarı veya ortak iyi adına alındığı iddia edilir ve devletin de toplumun daimi çıkarını yansıttığı varsayılır.
- (iv) Devlet bir hükmetme aracıdır. Devlet otoritesi zor kullanma ile desteklenir; devlet, kanunlarına itaati sağlama ve onu ihlal edenleri cezalandırma kapasitesine sahiptir. Bu bağlamda bir “meşru şiddet” (Max Weber) kullanma tekeli, devlet egemenliğinin pratik ifadesidir.
- (v) Devlet ülkesel bir birliktir. Devletin kendi ülkesi üzerindeki yetkileri coğrafi olarak tanımlanmıştır ve bu yetki vatandaş olsun olmasın, sınırları içinde yaşayan herkesi kapsar. Bu bakımdan uluslar arası düzeyde devlet, en azından teorik olarak, otonom bir varlık olarak görülür (Heywood, 2010: 125-126).

Devletin bu genel özelliklerinden yola çıkarak modern devlet tanımlamalarına baktığımızda, “Devlet, belli bir ülke üzerinde yerleşmiş, zorlayıcı yetkiye sahip üstün iktidar tarafından yönetilen bir insan topluluğunun meydana getirdiği siyasal kuruluş” (Weber, 1993: 80) olarak tasvir edilmektedir. Modern devletin bütün siyasal birlikler gibi, sosyolojik olarak ancak kendine özgü somut araçları açısından da tanımlanabilmektedir. Devlet belli bir toprak içinde, fiziksel gücün meşru kullanımını tekelinde bulunduran insan topluluğudur. Tarihte kendinden önce gelen siyasal kurumlar gibi, devlet de insanın insana egemenliği ilişkisidir.

4.2. DEVLETE TEORİK YAKLAŞIMLAR

Devletin kökenine veya işlevine yönelik teoriler yoğun olarak devletin özelliği üzerinde durmaktadırlar. Devletin ne olduğu veya ne olması gerektiğine yönelik sorgulamalar ve egemen devlet düşüncesi çerçevesinde teorik yaklaşımlar ele alınmaktadır. Devletin konumuz için öneminde bakıldığında özellikle yönetici devletlerin insanlar üzerindeki hakimiyeti önde gelmektedir. Bu nedenle devletin bedenlere olan yaklaşımları, insanlar üzerindeki denetimi teorik yaklaşımlara konu olmaktadır.

4.2.1. Plüralist Devlet

Öncelikli olarak Plüralist devlet teorisini ele aldığımızda, kökenleri Hobbes ve Locke kadar giden Liberal bir akımla karşı karşıya olduğumuzu görmek mümkün. Bu devlet teorisi liberal bir kaynaktan yola çıkarak, “devletin toplumda bir hakem veya bilirkişi olarak davrandığı inancından geldiğini, aynı zamanda bu yaklaşım ana akım siyasi analize hakim olan, devlete ve devlet örgütüne daha az önem verip ‘hükümet’ üzerinde odaklaşan ve en azından Anglo-Amerikan düşüncesinde belirginleşen bir eğilimi önemseydiğini” (Heywood, 2007: 127) vurgular. Sosyal sözleşme teorisyenleri olarak adlandırılan T. Hobbes, J. Locke ve Jean J. Rousseau’ya kadar gidecek olan bu gelenek, “siyasi yükümlülüğün, yani bireyin devlete itaat etmek ve saygı göstermekle yükümlü olduğunu; devletin, tabiat halinin güvensizliğinden, düzensizliğinden ve vahşetinden kendilerini ancak egemen bir gücü tesis ederek kurulabileceklerini kabul eden bireylerin gönüllü bir fikri birliğinin veya bir sosyal sözleşmenin sonucu olarak doğduğunu” (Heywood, 2007: 128) ileri sürerler.

Doğal düzende bireylerin birbiri ile rekabet içerisinde olan liberal bir düzen olduğunu savunan Hobbes ve Locke gibi düşünürler başta olmak üzere, plüralist geleneğin ilk temsilcileri liberal devlet anlayışı temsilcileri olarak kabul edilmektedir. Çünkü bireysel çıkarların bir kargaşaya neden olduğu ve bu kargaşanın sonucunda insanların kendilerini ve mallarını güvence altına almak istemelerinden dolayı kendi iradeleri ile bir sözleşme imzaladığını vurgulayan toplum sözleşmesi düşünürleri, teorik çerçevesini ortaya koydukları yaklaşımlarla devlet anlayışını göz önüne sergilemektedirler. Bu düşünürlerin yanı sıra burada karşımıza diğer bir liberalist olan Adam Smith çıkar. Ulusların Zenginliği adlı çalışmasıyla bir çözümlerde bulunan Smith, “Roma’nın düşüşünden sonra politik bir faktör olarak ortaya çıkan egemenliğin parsellenmesi, feodal gücün temelini aşındırmakta önemli ekonomik etkileri olan özerk ve üretici şehirlerin doğmasına yol açmıştır” (Hall, 2000: 14)

diye vurgulayarak ortaya çıkan zincire baktığımızda ekonomik zincirin önemli bir payının olduğunu ve “bekçi” devletini ortaya çıkardığını savunur.

4.2.2. Kapitalist Devlet

Devletin bu biçimi teoriler açısından bakıldığında özellikle ileri sanayi dönemlerinde ve modernizm algısının yaygın olduğu aşırı makineleşmiş ve rasyonelleşmiş dönemde önem arz ettiği ve bu önem çerçevesinde toplumsal sınıfların olduğu ve devletin bu sınıflaşmada önemli rol oynadığına dair bir vurgu oluşmaktadır. Üretim araçlarının mülkiyetine sahip olanlar bir sınıf meydana getiriler (köle toplumunda köle sahipleri, feodal toplumda toprak sahipleri, kapitalist toplumda fabrika ve işletme sahipleri) (Kapani, 2006: 109-110). Bu kapitalist devlet görüşünde ilk ve önemli bir düşünce olarak kaşımıza Marksizm çıkmaktadır. Bu nedenle Marksistler devleti ele alırken, “devletin, toplumun ekonomik yapısından ayrı anlaşılmayacağını ileri sürerler. Bu yaklaşım genellikle devletin sınıf baskısının bir aracından başka bir şey olmadığına ilişkin klasik formülasyon çerçevesinde anlaşılır; devlet, sınıf sisteminde doğar ve bir anlamda da sınıf sistemini yansıtır” (Heywood, 2007:130-131).

Marksist görüş daha sonra gelen Neo-Marksistlere de öncülük ederek devletin modern dönem iktidar yapısına ve özellikle artık hegemonik bir şekil alan devletin, söylemsel oluşumuna dikkat çektiler. İdeolojik yaklaşımlardan çok daha fazla bir şekilde modern iktidarların kendini var ettiği alanlar olan “hegemonya ve söylem” alanları artık modern devlet nazarında topluma hükmedici araçlar olarak var olmuştur. Bunu ilk olarak Marksist düşünür olan Antonio Gramsci ele almıştır. Gramsci'nin sınıf sisteminin sadece eşitsiz iktisadi ve siyasi güç tarafından değil, aynı zamanda burjuva hegemonyası tarafından da desteklenme derecesine dikkat çektiğini vurgulayan Heywood (2007: 294), “ bu durum, medya, kiliseler, gençlik hareketleri, sendikalar gibi “sivil toplum” aracılığıyla burjuva değerlerinin ve inançlarının yayılması suretiyle ortaya çıkan yönetici sınıfın ruhani ve kültürel üstünlüğünü içerir. Bu süreci bu kadar gizli kapaklı yapan şey bunun resmi öğrenme ve eğitimin sınırlarını aşarak dönemin ortak bir değeri haline gelmesidir. Gramsci'nin ortaya koyduğu analizin önemi, sosyalizmin inşa edilebilmesi için “bilinç-zihniyet savaşının” başlatılması gerektiğini söylemesidir; bu şekilde proleter ilkeler, değerler ve teoriler burjuvazinin empoze ettiklerinin yerine geçer veya en azından onlara meydan okur. Modern

dönemki bu iktidar yapısı, devletlerin hegemonik ilişkilerde rızaya dayalı yönetimi nasıl oluşturduğunun üzerinde durmaktadır.

Devlete olan yaklaşım aslında temel tanımlamasını ve çözümlemesini Althusser’de bulmaktadır. Althusser’in *Devlet ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (2002) adlı çalışmasında vurguladığı gibi devlet, devlet aygıtı adının verildiği şeydir. Burada kastedilen, “hukuki pratiğin geleneklerine ilişkin olarak zorunluluğunu ve varlığını tanıdığımız (dar anlamıyla) özelleşmiş aygıt, yani yalnızca polis, mahkemeler, hapishaneler değil, fakat aynı zamanda polis ve uzmanlaşmış yardımcı birlikleri “olaylarla başa çıkamadıklarında” son kerte ek bir baskı gücü olarak doğrudan doğruya müdahale eden (proletarya bu dersi kanıyla öğrendi) ordu ve bütünün üzerinde, devlet başkanı, hükümet ve yönetim” (Althusser, 2002: 27)’dir. Bu açıdan devlet aygıtı ile devlet iktidarı ayrımından yola çıkarak oluşturulan bu bakış açısında iktidarın, yani devletin kullandığı ideolojik aygıtlar varlığının sürdürülmesinde önemli birer araç haline gelmektedir. Bu nedenle Althusser’e (2002: 33-34) göre şu çeşitli ideolojik aygıtlar devletin sürdürücülüğünün ve iktidarın göstergesi başlıcalarıdır;

- Dini DİA (değişik kiliseler sistemi)
- Öğretimsel DİA (değişik, özel ve devlet “okulları” sistemi)
- Aile DİA
- Hukuki DİA
- Siyasal DİA (değişik partileri de içeren sistem)
- Sendika DİA

Devletin ideolojik aygıtları olarak tanımlanan bu araçların etkisiyle devlet, nüfus üzerindeki hakimiyeti sürdürdüğü gibi, kendi sınırları içindeki insanların yaşamlarını da yönlendirmektedir. Bu nedenle yaşamları üzerinde hak iddia etmek bedenleri üzerinde hüküm sürmek anlamına geldiği için, bu özelliği devletin egemen iktidar olmasını sağlamaktadır.

4.2.3. Patriarkal Devlet

Devlete ilişkin modern dönem çözümlemesinde ele alınacak olan bu devlet teorisinin konumuz açısından önemi, feminist kuramın erkek egemenli bir yapıya vurgu yapmasından

dolayıdır. Bu bakış açısının yanı sıra patriarkal devlet çözümlemesi, iktidarların bedenler ve de özelde kadın bedenini üzerindeki hakimiyetini çözümlemeye yardımcı olmaktadır. erkek egemenli düşünsel tartışmada kadın bedeni ezilen bir nesne haline gelmektedir. Erkek egemenli bu görüşün yansıma örneği olarak patriarkal devlet karşımıza çıkmaktadır.

Devleti erkek egemenliğinin bir devamı olarak gören feminist bakış açısı çeşitli yaklaşımlarla devleti ele almaktadır. Cinsiyetçiliğin önemli bir sorun olduğunu vurgulayan feminizmin özellikle cinsiyetçiliğin, “falokrasinin (penis egemenliği) doğurduğu bir sonuç” (Michel, 2000: 9) olarak görmelerinden kaynaklı olarak devletin de bu anlamda eril bir egemenlik olduğunu vurgularlar. Feminist teorinin devlete karşı izlediği çeşitli yaklaşımlar vardır. Feminizmin radikal ve daha liberal düşünce perspektifi içerisinde olmasından kaynaklanan görüş ayrılıklarından dolayı devlete karşı farklı yaklaşım üretmişlerdir. Cinsel veya sosyal cinsiyete ilişkin eşitliğin gittikçe genişleyen reformlarla gerçekleştirilebileceğine inanan liberal feministler, temelde plüralist devlet görüşünü kabul etmeye eğilimlidirler; kadınların hukuki ve siyasi eşitliği, özellikle de oy hakkı inkar edildiğinde, devletin erkekler lehine bir taraf olduğunu kabul ederler (Heywood, 2007: 135). Daha radikal feministler ise devlete yaklaşımları açısından farklı teoriler öne sürerler. Liberal feministlerin devlete yaklaşımlarında ortak bir konsensüs ile eşitliğin yakalanacağı anlayışını reddederler. Daha eleştirel ve daha olumsuz bir devlet görüşü, devlet iktidarının patriarşi şeklinde derin bir baskı yapısını yansıttığını savunan radikal feministler tarafından geliştirilmiştir (Heywood, 2007: 137).

Bu açıdan radikal feministler devleti açıklarken patriarkal bir düşünce yapısı ile eril düşüncenin kadın üzerinde derin bir iktidar kurduğu ve cinsiyet eşitliğinin olmadığı devletin erkek egemen olduğunu savunurlar. Devletlerin bir politikası ve özelde bedenlere yansıması olarak algılanan feminist bakış açısı özelde kadın bedeni olarak şekillenen baskı kurulma ve denetlenmenin bir örneği olan kontrolün kaynağı, “gerçek anlamıyla patriarka (ailesinin/hanesinin kadınları ve erkekleri üzerinde kontrol hakkına sahip olan aile veya hane reisi olan babaya) ait olmaktan çıkmakta, kadınların (ve erkeklerin) devlet tarafından kontrolü ve daha sonra bütün kadınların (devletin verdiği hakla) bütün erkekler (örneğin sokakta ya da evdeki herhangi bir erkek) tarafından” (İmam, 2004: 91) oluşmaktadır. Devletin bir iktidar olarak varlığını sürdürmesi Marksist geleneğe yakın bir düşünce izlemelerine ve özellikle Marksist gelenek içerisinde bir çok düşünürün bu feminist bakış açısıyla cinsiyet ve devlet ilişkisine eğilmesine katkı sağlamıştır. Birbirinden çok katı çizgilerle ayrı olmasa bile Marksistler devleti iktisadi bağlamda açıklarken, radikal

feministler onu sosyal cinsiyet eşitsizliği bağlamında açıklar ve onun temelde erkek iktidarının bir kurumu olduğunda ısrar ederek cinsiyet ayrımı yapması bakımından olumsuz bir misyon yüklerler. Bu yaklaşımının genel bir özeti, modern dönem devlet yapısı, feminizmin yaklaşımı ve radikal ilişkileri patriarkal devlet yapısı çerçevesinde ele alınmaktadır.

Modern radikal feministlerin, patriarkal iktidarın yeni bir türünün ifadesi olarak gördükleri refah devletinin ortaya çıkışına özel bir önem atfedildiğini, refah, özel bağımlılıktan (yani “yuvayı yapan” olarak kadınların “aileyi geçindiren” erkeklere bağımlılıklarından) kadınların gittikçe genişleyen devlet kurumları tarafından kontrol edildiğini bir kamusal bağımlılık sistemine geçişi sağlayarak, patriarşiyi destekleyebilirliğini vurgulamaktadır.. Örneğin kadınlar devlet hizmetlerinin (çocuk bakım kurumları, anaokulu eğitimi ve sosyal çalışma gibi) müşterisi veya tüketicisi ve özellikle de “bakım” meslekleri (çocuk bakımı, sosyal çalışma ve eğitim gibi) denilen mesleklerde çalışan memurlar olarak, gittikçe daha fazla devlete bağımlı hale gelmektedirler. Dahası devletin sorumluluklarının çocuk büyütme ve bakımı gibi geleneksel kadın alanına doğru genişlemesi, genellikle sadece yeni boyun eğdirme biçimleri yaratmaktadır. Özellikle de, işverenlerin esnek, düşük ücretli ve genellikle itaatkar işgücü sağlamak üzere gittikçe artan ölçüde kadınlara yönelmeleriyle birlikte, bu durum kadınların “yedek emek ordusu” olma rolünü pekiştirmiştir. Bu kadının esaret altına alınması olgusunu ortaya çıkarmış ve modern bir hareket olarak feministlerin bununla ilgili bir çalışma yürütmelerinde belirleyici rol oynamıştır.

5. İŞLEYİŞTE MODERN DEVLET (YÖNETİCİ DEVLET)

Devletin ne olduğu veya ne olması gerektiği ile ilgili bu teorik tartışmaların yanında, konumuz açısından üzerinde durulması gereken önemli bir mesele de modern devletin edindiği “yönetici devlet” niteliğidir. Yönetici devlet, Modern devlet ve devlet aygıtları genelde Marksist literatürde yer bulmakta ve devletin gereksiz bir güç olduğu, eşitsizlikleri temel kaynağı olduğu üzerinde durulmaktadır. Bunun yanında hemen hemen tüm ideolojiler, siyasal yaklaşım ve teorilerin devlet ve özelde de modern devletle ilgili görüşleri mümkündür. Modern devletin özellikleri hakkındaki en gelişmiş güzel gözlem – muayyen sınırlar, merkezi otorite, cebir tekeli (her zaman başarılı olmasa da) iddiası ve hukuk yaratma gücü (veya egemenlik) varsayımı- insan tabiatında mündemiç olan bir

şeyden ziyade haricen (ahlak ve belki de siyasi iktisat açısından) meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyan bir kurguyu (artifice) veya icadı çağrıştırır (Barry, 2004: 66). İnsanlar üzerinde hüküm sürmüş ya da sürmekte olan “dominium” ve devletlerin tümü, ya cumhuriyet ya da hükümdarlık olarak belirirler (d’Entrèves, 2000: 197) diye belirten Machiavelli’nin ikiye ayırdığı devlet tipleri olan Cumhuriyetler ve monarşiler ayrımı modern devlet tanımlamasında ve baskı oluşturma anlamında önemli bir durumu ortaya çıkarmaktadır.

Modern devlet oluşumunun ilk yılları olan Fransız Devrim’i ve sonrasını oluşturulan ulus, ulusçuluk anlayışları millet kavramını ortaya çıkarmış ve yeni ulus devletlerin ortaya çıkışında önemli bir rol oynamıştır. Bu bakımdan ulus devlet, modern dönemlere yönelik yeni bir kavramdır (Kapani 2002: 39- 40). Uluslararası hukukun meşru aktörü olarak tanımlanmış, Milletler Cemiyeti ve Birleşmiş Milletler gibi örgütlere üye yapılarak karşılıklı tanıma sağlanarak evrensel düzeyde meşrulaştırılmış (Heywood, 2007: 184–185) olan modern ulus devlet yapılarının yönetici özelliği konumuzu açısından bakıldığında önem arz etmektedir. Ulus devletlerin kendi vatandaşları üzerinde hak iddia etme, adli tasarrufta bulunma, özellikle hapse atıp malına el koyma hakkını elinde bulundurma ve belli sınırlar içinde bu mevcudiyetini sürdürme ilişkisi, refah politikaları insanlar ve özelde bedenler üstündeki gücünü yansıtmaktadır. Bu anlamda ulus devlet, bir ulusal pazar kurma, siyasal bir birlik ve milli irade yaratma projesidir (Weber, 1993: 138). Bu projenin özelliği olan bedenleri tanımlama, kimlik oluşturma ve kendine bağlama ilişkisi en büyük özelliklerinden biridir. Ulus-devlet ve onun meşrulaştırıcı ideolojisi olan ulusçuluk, modern etkileşim çağında insana ait edimlerini artık belli sınırlar içinde tutmakta çok belirgindir. Ulus kavramı, bir siyasi aktör olarak ulus-devletin, kendini meşrulaştırmada ve egemenlik gücünün temelini oluşturmada kullandığı bir kavramdır. Ulus-devlet, kendi egemenliği altındaki alanları, sınırlar vasıtasıyla diğer egemen ülke topraklarından ayırmaktadır. Ve bu alan içinde herhangi başka bir egemenlik kaynağı veya unsuru kabul etmemektedir. Devlet, kendi sınırları dâhilinde yasa tekeline ve zamanlama gücüne sahip bulunan otoritedir. Devletin otoritesi ülkede bulunan herkesi kapsamakta; ülkede bulunan herkes, devlet gücü dışında herhangi bir otoriteyle karşı karşıya kalmamaktadır. Devlet herhangi bir yabancı uyruklunun ülkesine girmesine veya kendi vatandaşının ülkeden ayrılmasına, yani sınır dışından sınır içine, içeriden de sınır dışına çıkışlara izin vermeme hakkına ve yetkisine sahiptir; yani nüfusların hareketini denetler.

Modern devlete bakış açıları siyasi hareketler ve ideolojiler tarafından farklı şekillerde ve farklı devlet tanımları çerçevesinde yapılmaktadır. Bu tanımlamaların ötesinde modern

devlet artık geleneksel dönemlerden farklı bir (bio-politika) işleyişe sahiptir. Özellikle hegemonik ilişki kurmaları, dirilerin yönetimi anlamında nüfusun üzerinde etki sahibi olmaları bakımından farklılaşmıştır. Modern devlet işleyişinde modern araçlar, kitle iletişim araçları, medya, biyopolitik yöntemler, nüfus denetimi, uyruklaştırma ve yasal meşruluk gibi özellikler etkili olmaya başlamıştır. Bu sayede devletin işleyiş mekanizmalarıyla birey denetlenmektedir. Poggi'nin, "modern devlet söz konusu olduğunda bu özelliklere ulusal yapı ve ulus bilinci, demokratik meşruiyet, vatandaşlık, hukukun üstünlüğü, bürokratik yapı ve teknolojik gelişmişlik özelliklerini" (aktaran Öztürk, 2010: 69) de eklediği modern devlet yapıları oluşmaktadır.

Bu açıdan devletlerin en genel özellikleri şu başlıklarda daha iyi şekillenmektedir;

Şiddet araçlarının (tekel) denetimi

- Toprak
- Egemenlik
- Anayasallık
- Kişisel olmayan iktidar
- Kamu bürokrasisi
- Yetki/meşruiyet
- Yurttaşlık
- Vergilendirme (Pierson, 2000: 24)

Bu tanımlamalar klasik dönemsellendirmeye atfen kullanılmaları ve çeşitli kavramlarla devlete yaklaşımları bakımından önem arz etmektedir. Bu tanımlama zamanla çatışma, zor kullanma, baskı, otorite tanımlamalarıyla birçok ideoloji ve düşünce akımının merkezinde yer alacaktır. Bazı düşünürler ve düşünce akımları devleti, esas itibarıyla bir "sınıf yapısı" olarak görürler ve onlara göre devlet "bir sınıfın diğer sınıfları egemenliği altında bulundurduğu bir örgütlenmedir." Bu görüş, bilindiği gibi, aslında Marksistlerin görüşü olmakla beraber, Marksist olmayan bazı sosyologlar tarafından da –örneğin Franz Oppenheimer gibi- paylaşılmaktadır. Realist olan Oppenheimer'a göre, "devlet, esas itibarı ile askeri fetih sonucu, nomadların tarımsal nüfusun yerleşik olduğu alanları fethetmelerini takiben doğmuştur" (Sarıbay, 1998a: 146). Buna karşılık başka bir görüşe göre ise, devlet sınıf kavramının üstünde ve ötesinde bütün toplumu kapsayan ve

birleştiren bir kuruluştur. Kapani'ye göre kimisi devleti sosyal değerler piramidinin zirvesinde tutar: devlet en sütün değerdir ve başlı başına bir amaçtır. Hegel onu neredeyse bir yeryüzü tanrısı yapar. Kimsine göre ise devlet bir amaç değil bir araçtır: Toplum düzeninin ve barışının korunmasını sağlayan bir araç. Bazılarının devleti tek ve egemen bir iktidar yapısı olarak görmelerine karşılık, bazıları da onu insanlar tarafından meydana getirilen diğer topluluklar gibi bir topluluk, ancak onlardan daha geniş bir “topluluklar topluluğu” sayarlar (Plüralist'lerin görüşü). Bu arada, değer yargısı açısından devleti düpedüz bir “kötülük” sayanlar da vardır. Ama bu, kimine göre katlanılması gerekli “vazgeçilmez bir kötülüktür”; kimileri de belli bir gelişme süreci sonunda günün birinde kendiliğinden yok olup gideceği inancındadırlar (Marksist tez). Daha başkaları ise (anarşitler) o kadar sabırlı değildirler: devletin kendiliğinden yok olmasını ya da “eriyip gitmesini” beklemeksizin bir an evvel ortadan kalkmasını sağlamak için ne mümkünse yapmak gerektiği görüşünü savunurlar.

Modern siyasi analizde devletin birçok tanımlaması yapıldığı gibi, eski geleneksel iktidar yapısı olan devletlerden modern hegemonik araçsallıkla oluşan devlet yapısıyla ilgili olarak birçok tanımlama ileri sürülmüştür. Devletin en genel anlamda ne olduğu, modern kapitalist dönemde devletin kendisine biçtiği misyonun ne olduğu ve en önemlisi toplum ve kurumlar üzerindeki meşrutiyetini nasıl sağladığı tartışılmaktadır. Modern devletin askeri, ekonomik ve siyasal yapısını ele alan Giddens, bu devlet yapısı ile ilişkili olarak birçok alana değinmiştir. Giddens (2004: 62) modernliği kurumsal boyutlarıyla ele alırken, “kapitalizmin, endüstriyalizmin, askeri iktidar ve gözetim altına alma mekanizmalarının modernliğin kurumsal boyutlarını oluşturduğunu” ileri sürmüştür. Bu kurumsal yapı birbiriyle ilişkili olmakla beraber, devlete ve iktidara olan yakınlıkları göz ardı edilemeyecek derecede ortadadır. Bu dört kurumsal yapıdan kapitalizmi, rekabetçi emek ve ürün piyasaları bağlamında sermaye birikimi; endüstriyalizmi, doğanın dönüştürülmesi ve “yapay çevre”nin gelişimi; askeri iktidarı, savaşın endüstrileşmesi bağlamında şiddet araçlarının kontrolü ve son olarak gözetlemeyi, ulus devletin enformasyon ve toplumsal denetleme yoluyla vatandaşlarını kontrol altında tutma (Giddens, 2004: 64) olarak açıklamaktadır.

Modern dönemde devletin özellikleri, ulus devlet yapıları özü itibari ile değişime uğramakta olduğundan dolayı bu ele alınan özelliklerin genel çerçevesi değişen yapıdaki devleti çözümlenmekte öncü rol oynamaktadır. “Devlet, artık, evrensel bütünün Tanrı tarafından istenmiş uyumunun, kısmi bir bütün halindeki türevi değildir. Devlet, artık,

yalnızca kendi kendisiye açıklanır. Spekülasyonun çıkış noktası artık tüm insanlık değil, kendi kendisine yeten bireysel egemen devlettir. Bu bireysel devletin kendisi de, bireysel insanların, en üstün iktidarla donanmış bir topluluk biçiminde tabii hukuk tarafından düzenlenmiş birliği üzerine kurulur” (aktaran Dumont, 2000: 151). Bu nedenle devlet tanımlamalarının yanında özellikle önemli bazı teorilerin devlete yaklaşımlarını göz önüne aldığımızda, devlet, önemli bir çözümleme nesnesi olacaktır. Çünkü devletin ne olduğu tanımlamasının sürekli yapıldığı gibi ne olması gerektiği ve bu oluşumda devletin mi daha önemli olduğu yoksa toplumun mu daha önemli olduğu tartışması, devletin bir iktidar olarak insanlar üzerinde kurduğu hâkimiyet ve söz hakkı bizi iktidar olan devlet çözümlemesinde önemli bir noktaya getirecektir. Devlet-toplum tartışmasında devletin sınırlı bir yapıda olması gerektiği görüşlerinin yanında devletin bir sözleşme sonucu var olduğu, devletin en üstün güç olduğu, özgürlükler alanı olarak devletin önceliğinin olması gerektiği görüşleri yaygınlaşmıştır. Bu nedenle belirli devlet teorilerini ele almak bize devletin ne olduğu veya ne olması gerektiği konusunda önemli bir yol gösterecektir.

6. KAMUSAL ALAN-ÖZEL ALAN

XX. yüzyılın ikinci yarısından yaygın bir tartışma odağı olarak karşımıza çıkan “kamusal alan” kavramsallaştırması, Habermas, Sennet ve Arendt gibi düşünürlerin konuyla ilgili çalışmalarıyla özdeşleşen bir sürecin ürünüdür. Habermas, özel bireylerin bir gövde oluşturarak toplandıkları her konuşma durumunda kamusal alanın bir parçası varlık kazanmış olduklarını belirtir. Ancak, kamusal alan kavramının kalabalıklarca nitelenebilecek bir kavram olmaktan ziyade kurumlara yönelik bir kavram olduğu konusunda dikkatli olunmalıdır.

Kamusal ve özel yaşamın her birinin vurgulanışı ve ifade ettikleri değerler, toplumların içinde buldukları kültür, mekân ve zamanlar arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Genel olarak bu yaklaşımlar çerçevesinden bakıldığında Düşünürlerin kamusal alan kavramsılaştırmalarına baktığımızda çeşitli şekillerde tanımlandığını görmek mümkün; (i) Kamusal alan, birbirinden farklı ekonomik, teknik ve politik örgütlenme safhalarına tekabül eden farklı tipte kamusallıkların değişken (unstable) bir karışımıdır. (ii) Çoklu, çeşitli ve eşitsiz katılımcılar arasındaki söylemsel çekişmenin alanıdır. (iii) Farklı kamusallık tipleri ve çeşitli kamular arasındaki örtüşmeler ve konjonktürler nedeniyle potansiyel olarak öngörülme-yen bir süreçtir. (iv) soyut evrensellik idealleri yerine maddi

yapılarda temellenen farklı, çeşitli kamular arasındaki tercümeyle mümkün kılan kapsayıcı bir boyut içeren bir kategoridir (Hansen, 2004: 163).

Kamusal alan tartışmaları modern dönemde özellikle sivil toplum ve kişilerin devletle olan ilişkilerinde ve bireylerin yaşam alanının sınırlama tartışmalarında büyük bir tartışma alanı olarak ilgi görmeye başlamıştır. Bu nedenle kamusal alan-özel alan tartışması iktidar, devlet, birey ilişkisi bakımından ele alınması gereken bir konu olmasının yanı sıra, beden, örtünme, kılık kıyafet açısından da bir tartışma alanı yaratmaktadır. Kamusal-özel ikililiği - hem siyasi, hem de mekansal boyutlarıyla- toplumsal cinsiyet ve cinsellik farklılıklarını inşa etmeye, denetlemeye, terbiye etmeye, sınırlamaya, dışlamaya ve bastırmaya ve böylelikle geleneksel patriarkal ve heteroseksist iktidar yapılarını korumaya koşulmuştur (Schick, 2011: 179). İktidarın mekânsal olarak kendini konumlandırması bu açıdan beden ve örtünme, örtünmenin sınırlılıkları açısından önem arz eden bir tartışmadır. Bu tartışmayı ele almak için öncelikli olarak “kamusal”, “kamu”, “özel”, “kamu oyu” gibi kavramların ne olduğundan bahsetmek gerekmektedir. Kamusal, kapalı topluluklardan farklı olarak herkese açık anlamında kullanılmaktadır. Duruma göre, kimi kez devlet organları kimi kez de halkın iletişimine hizmet eden basın gibi medya unsurları “kamusal organlar” arasında sayılmaktadır (Habermas, 2002: 59). Kamu kavramını ele aldığımızda farklı bir tanımlama ile karşılaşırız: “Almancada bu isim, daha eski olan “kamusal” sıfatından, ancak 18. yüzyılda ‘*publicité*’ ve ‘*publicity*’ ile benzerlik kurularak türetilmiştir; sözcük o yüzyılın sonunda bile az kullanılıyordu. Kamu ancak bu evrede kavramsallaştırmayı talep ettiğine göre, bu alanın en azından Almanya’da ancak o zaman oluşup bir işlev üstlendiğini kabul edebiliriz; kamu, özgül olarak, aynı dönemde mal mübadelesinin ve toplumsal emeğin alanı olarak kendi yasalarına göre kurumlaşan ‘burjuva toplumuna’ aittir. Bununla beraber ‘kamusal’ olandan ve kamusal olmayandan, yani ‘özel’ olandan, çok önceden beri söz edilmeye başlanmıştır” (Habermas, 2002: 59). Kamusal alan tartışılırken bu alan ile özel alan arasında ayırım yapılarak oluşturulan tartışmaların kamusal alanın merkezi önemine atıfta bulunmaktadır.

Batı dillerinde özel ve kamusal kavramlarına karşılık gelen "public" kelimesi de "halkın sahip olduğu şeyler veya özellikler" anlamına gelmektedir. "Public" kelimesi bir isim olarak topluluk veya insanları, bir sıfat olarak da otoriteyi işaret etmektedir. "Kamu sözcüğünün İngilizcede bilinen ilk kullanımı (1470) "kamu"yu toplumun ortak çıkarı ile bir tutmaktır. Yetmiş yıl sonra buna "genel gözleme açık ve ortada olan" şeklinde yeni bir anlam daha eklenmiştir. 17. yüzyıl sonlarına gelindiğinde "kamusal" sözcüğü herkesin

denetimine açık olan anlamına gelirken, "özel" sözcüğü kişinin ailesi ve arkadaşları ile sınırlanan mahfuz bir yaşam bölgesi anlamındadır" (Sennet, 2010: 32). Toplumsal ve politik alan yani aile ile kamusal alan arasındaki ayrım, ilk olarak Aristoteles tarafından yapılmıştır. Aristoteles'e göre, her yurttaş iki varoluş düzenine aittir, kendinin olan (idion) ve kamusal (koinon) olan arasında kesin bir ayrım ortaya çıkmıştır. Kamu terimi birbiri ile ilişkili ama tümüyle özdeş olmayan iki görüngenye işaret etmektedir. Bunların birincisinde terim, kamu alanında gözükken her şey, herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir anlamına gelmektedir. Gördüklerimizi gören, duyduklarımızı duyan birilerinin varlığı, kendimizle dünyanın gerçekliği hakkında emin olmamızı sağlar.

Antik çağda kamu alanı, özgür erkek bireylerin farklarını ortaya koyarak üstünlüklerini gösterebileceği yerd (Arendt, 1994: 72). Yaşamsal ihtiyaçların karşılandığı ev ise özel alandır. İkinci olarak, "kamu" terimi, içinde özel olarak bize ait olandan ayrı, hepimiz için ortak olan bir dünyayı ifade etmektedir. Bir araya gelmemizi sağlayan bir ortak dünya olarak kamu alanı birbirimizin üzerine yıkılmamızı önlemektedir (Arendt, 1994: 77-78).

Kamusal mekânlar herkese ait olan mekânlardır. Kamusal bölgeye ait mekânlar olarak düşünebileceğimiz kamusal mekânlar "tüm yurttaşların kullanım ve beğenisine açık yer veya mekân" olarak tanımlanmaktadır. Kamusal alan ve özel alandaki oluşumlar ve olaylara bakıldığında, "Genel seçimler, olimpiyat törenleri, bir komando birliğinin eylemleri, bir tiyatro galası... Bunların hepsi birden, 'kamusal' olaylar olarak ele anılır. Buna karşın ezici bir kamusal önem taşıyan başka olaylar, örneğin çocuk bakımı, fabrikada çalışmak ya da evinin dört duvarı arasında televizyon seyretmek, 'özel' olaylar sayılırlar (Negt&Kluge, 2004: 133). Bu nedenle Kamusal mekânlar, açıklık ve paylaşımın bulunduğu, ayrım gözetilmeden çeşitli grup ve niteliklerden insanların kullanabildiği yerler olarak düşünölmekte; insanların milliyeti, yaşı, cinsiyeti, etnik, fizik vb. özelliklerinin, mekânın herkese açık olması konusunda bir engel teşkil etmemesi gerekmektedir. Gerçek kamusal mekânlar, çok farklı grupların bir araya gelmesini sağlayarak daha hoşgörölü bir toplum yaratılmasına katkıda bulunurlar. Bununla birlikte, kamusal ve özel kavramları saf bir formda bulunmazlar; kamusal ve özelliğin pek çok tonu mevcuttur. Sennet'e (2002: 138) göre, kamusal alan insan yaratımıdır; özel alan ise insanlık durumudur. Kamusal alan ilkesini, toplum ve devlet arasında aracılık eden ve içinde kamunun kendisini kamuoyunun oluşturucusu olarak örgütlediği bir alan olarak tanımlayan Habermas (2002: 68), üç aşamalı bir normlar ve davranış tarzları modeli sunar. Bu modele göre, kamusal alan nitelemesinin

ardında herkesçe erişilebilir olmak, ayrıcalıkların ortadan kaldırılmış olması ve son olarak genel norm ve rasyonel meşrulukların keşfedilmiş olması gerekiyordu.

Kamusal alan kavramının tarihsel arka planı hakkında da bilgi veren Habermas, kamusal alan ve kamuoyu kavramlarını ilk kez sadece 18. yüzyılda ortaya çıkması bir rastlantı olmadığı görüşünü bu kavramların özgül anlamlarını somut bir tarihsel durumdan almalarıyla ilişkilendirir. Bu aşamada yüksek ortaçağ Avrupa toplumunun “özel” alandan ayırt edilebilen emsalsiz bir kamusal alana sahip olduğuna dair hiçbir kanıt olmaması ve feodal lordun statüsünde bir kişinin konumunu kamusal olarak temsil edişi modernizm öncesi kamusal alanla ilgili önemli bilgilerdir. Bu bilgiler ışığında hareket eden Habermas üç kamusal alanın varlığından söz eder:

- (i) Entelektüel gazetelere sahip çıkan, kamusal bir gövde olarak toplanmış özel bireylerin var ettiği “burjuva kamusal alan”,
- (ii) Bilginin halka açık olması gerektiğine ilişkin normatif talepleri ve üretimin dışında durmayı tercih eden burjuva bireyleriyle “liberal kamusal alan”,
- (iii) Kamusal alanın zayıflamasının bir sonucu olarak temel hak ve özgürlüklerin genişletilmesine başvuran “sosyal refah devleti kitle demokrasisi içinde kamusal alan” (Habermas, 2002: 68-73).

Modern siyaset ve toplum kuramının tarihsel ortaya çıkışlarını inceleyen Habermas buna 17.yüzyıl sonları ve 18.yüzyıl başları ile başlar. Buna göre, bu yüzyılda burjuva toplumunda okuma salonları, tiyatrolar, müzeler ve konserler kamusal alanlar olarak karşımıza çıkar. 18. yüzyıla geldiğimizde İngiltere’de siyasal bir işlevi olan kamu ortaya çıkmış ve demokratikleşme söz konusu olmuştur ve “devlet erkinin kararlarını etkilemek isteyen güçler, taleplerini bu yeni form nezdinde meşrulaştırmak için, akıl yürüten kamusal topluluğa yönelmişlerdir. İlerleyen zamanlarda ise özel bir alan olan burjuva toplumu da giderek kamusal alana kaymıştır.

Kamusal alan giderek özel alandan daha geniş ölçüde yayılmakta ve böylece kamusal ile özel alan arasındaki farklılık da giderek kamusal alan lehinde değişmektedir. Özel alanla sınırlı olan yaşam şekilleri kamusal alan tartışmalarında kamusal alanın gölgesinde kalmaktadır. Çünkü “kamu, özel şahısların oluşturduğu bir kamudur”. Bu nedenle özel şahıslara ayrılmış olan alanda özel alanla kamu arasında ayırım gözetmemektedir. “Özel alan, dar anlamda burjuva toplumunu, yani mal dolaşımı ve toplumsal emek alanını kapsıyor; mahremiyet alanıyla aile de ona dâhil. Burada üzerinde durulması gereken ise

ailenin mahremiyet alanı olmasıdır. Habermas “Özel alan ile kamu alanı arasındaki ayırım çizgisi, evin tam ortasından geçer” der. Özel şahıslar salonda oluşan kamusalığa, oturma odalarının mahremiyetinden çıkarak dâhil olurlar; ancak her iki alan birbirleriyle sıkı sıkıya ilişkilidir (Habermas, 2002: 63). Habermas’a göre kamusal alan, özel alana sadece aileyi bırakmaktadır.

Habermas burjuva kamusunda kadınların dışlanması ve işçiler, köylüler, ayaktakımıyla bir bakıma aynı tutulduğuna değinir. Ve bu toplumun ataerkil karakterinin siyasal kamu kamunun yapısal dönüşümüyle de değişmediğini ancak 20. yüzyılda eşit vatandaşlık konumuyla düzeltilmeye çalışıldığını söyler. Bunun cinsiyetle ilişkisinin sadece ekonomiyle bağlantılı olmadığını, ailenin iç mekânındaki özel alan çekirdeğiyle alakalı olduğunu belirtir. Buna göre ” kadınların siyasal kamudan dışlanması, sadece erkeklerin buraya kendilerine ayrılmış bir kontenjanmışçasına hâkim olması anlamında değil, siyasal kamunun yapısı ve özel alanla ilişkisi itibarıyla cinsiyete özgü bir şekilde belirlenmesi anlamında da tayin edici olmuştur. İmtiyazsız erkeklerin dışlanışından farklı olarak kadınların dışlanması, yapı kurucu bir güce sahipti” (Habermas, 2002: 96) der.

Modern toplumun ve kapitalizmin siyasal tarihine ele alan eserde artık siyasal bir işlevi de olan kamu farklı şekillerde bu işlevi yerine getirmektedir. Kapitalizmin yükselişi gibi etkenlerle kamusal ve özel alanlarda değişimler görülmektedir. Bu değişimlerde rol oynayan üç etken vardır; (i) Birincisi, büyük şehirdeki kamusal yaşam ile 19. Yüzyıl sanayi kapitalizmi arasındaki ikili ilişkiydi. (ii) İkincisi, 19. Yüzyıldan başlayarak, insanların yabancıyı ve bilinmeyeni yorumlama tarzını etkileyen yeni bir sekülerizm anlayışının oluşturulmasıydı. (iii) Üçüncüsü ise *ancien régime*’de bizzat kamusal yaşamın yapısından gelen ve sonraları bir zayıflık haline dönüşmüş bir güçtü (Sennet, 2010: 36).

Modern dönemlerin ulus devlet yapıları, demokrasi ile yönetilen yönetimler ve daha birçok yönetimde şekillenen mevcut iktidar yapısına karşı bireyin konumu, kamusal alan-özel alan tartışmasının siyasallaşmış halde sürdürülen tartışmalarından geçmektedir. Çünkü bireyin hakları, özel yaşamları, kurumlarla ve birbiriyle olan ilişkileri en temelde de toplum içindeki konumları bakımından bir tanımlama ve sınırlama algısı bu tartışmayı ortaya çıkarmıştır. Devletin kendi yurttaşlarına müdahale hakkının nerde başladığı veya müdahalenin sınırlarının olup olmadığı tartışılmaktadır. İnsanların kılık kıyafetleri, özel yaşamları, iktidara olan yaklaşımı, cinsel hayatları, siyasi tercihleri, kendi bedenleri üzerinde hak iddia etme vurguları, bireysel özgürlük vurguları, dini inanç ve bu inançların nasıl yaşanacağına kadar her alanda iktidarın ve özelde modern devletlerin etkisini görmek

mümkün. Bu nedenle bu sınırlamanın veya vurgunun teorik arka planındaki tartışmanın çerçevesi bu kamusal alanı tanımlamakla açıklayıcı olmaktadır. Kamusal alanın nitelikleri bu tanımlamada önemli bir yere sahiptir:

- (i) Sorunsal temellidir: bireyler vatandaş kimlikleriyle kendilerini ilgilendiren herhangi bir konuda ortak görüş (kamuoyu) oluşturmak amacıyla bir araya gelmiş olmaları gerekir.
- (ii) Statüleri dışlar, eşitlikçidir: bireyler hak sahibi vatandaş eşit koşullarda bir araya gelirler. Bunun doğal sonucu makam, mevki ve statüler kamusal alanda bir şey ifade etmez.
- (iii) Akılcıdır: bu sürece katılan vatandaş bireylerin, konu ile ilgili argümanlarını ussallık temelinde ortaya koymaları gerekir.
- (iv) Özgürlükçüdür: kamusal alana katılan bireyler, hem içsel hem de dışsal sınırlamalara tabii olmamalıdır (Kırık, 2005: 136).

Bu bakımdan kişisel hakların tanımlanması, bireysel özerk alanın oluşumu siyasallaşmış ve rasyonelleşmiş ilişkiler yumağı haline gelen kamusal alan tartışmalarında yoğunlaşmıştır. Fakat sivil toplum tartışmalarının gelişimi ve her şeyden önce siyasal işlevli bir kamunun ortaya çıkması, kamuoyunun kendi haklarının savunması imkânının oluşması demektir. Bu da bizi doğrudan demokrasiye götürür. Dolayısıyla siyasal bir kamunun oluşması, fikir özgürlüğünün oluşması aynı zamanda basının devreye girmesi demektir. Basının önem arz ettiği özgürlük alanının en temel unsurlarından biri de kamusal alan ile ilişkili olarak sivil toplumdur. Sivil toplum, demokrasi, kamusal alan-özel alan ilişkisi tüm gelişmiş ülkelerde ön planda tutulmaktadır. Konumuz açısından önemine bakıldığında, bireysel özgürlüklerin tartışılmasını ön plana çıkarmakla beraber, kılık kıyafet, düşünce özgürlüğü, yönetici devlet denetiminden bağımsızlaşma isteği konularını ön plana çıkarmaktadır. Özellikle kılık kıyafet ve bedenin tartışıldığı bu çalışmada, insanların bedenlerine ve yaşamlarına dair söz söyleme hakkına sahip olması kamusal alanın özellikleriyle sivil toplum tartışmalarından geçmektedir.

7. SİVİL TOPLUM

Devlet toplum ilişkilerinde ve özellikle demokrasi tartışmalarının yoğun olarak ele alınan sivil toplum anlayışı, demokrasinin vazgeçilmez bir kavramı haline gelmiştir. İnanların devletle olan ilişkilerinde merkezi rol oynayan “Sivil toplum kavramı ilk kez, 1688 “Şanlı İngiliz Devrimi”nden sonra 1690’da yayımlanan John Locke’un *Two Treatises of Government* adlı eserinde ortaya çıktı” (Özdalga, 1998: v). Tocqueville’in demokrasi çözümlemelerine kadar, yani kabaca 1850’ye kadar tedavülde kaldı. Uzun bir sessizlik döneminden sonra, “sivil toplum” konusu, 1970’lerde Doğu Avrupa’da, Sovyet tipi siyasal sistemleri demokratikleştirme kampanyalarının ortasında yeniden ortaya çıktı.

Güçlü devlet yapıları toplum ile devlet arasındaki ilişkinin sert bir zeminde işlemesine neden olduğu için, sivil toplum tarzı bir yapının ortaya çıkması engellenmekteydi. Özellikle demokrasi algısıyla beraber ortaya çıkmaya başlayan sivil toplum, bireysel özgürlükler, demokratik örgütlenmeler ve toplumsal hareketlilikler çerçevesinde tartışılmaya başlayan liberal politikaların tartışma alanıyla hayat bulmaya başlamıştır. Sivil toplum Devlet ile –devletten ayrı, devletle ilişkide özerkliğe sahip olan ve toplumun üyeleri tarafından kendi çıkarlarını ya da değerlerini korumak ya da yaymak için gönüllü olarak kurulan örgütlenmelerin oluşturduğu- aile arasında ara bir birliktelik alanı (Beckman, 1998: 2) olarak tanımlanabilir. Bun yanında sivil toplum, “devlet ile birey arasındaki ara alan –müzakere ve birleşmenin zorlama ve kısıtlama olmaksızın gerçekleştiği bir alan- olarak tanımlanabilir” (Sunar, 1998: 11). Sivil toplum günümüzde yaygın bir anlayış olarak devlet, özel alan ve kamusal alanla ilişkisi bazında tartışılmaktadır. Bu nedenle bu günkü söylemde sivil toplum, esas olarak normatif bir kavram haline gelmiştir. Sivil toplum bu nedenle birçok özelliğe bürünmüştür: bir özerk gruplar ve birlikler çoğulluğu; kamusal kültür ve iletişim kurumları; bireysel tercihlerin ve yönelimlerin mahremiyeti; çoğulluğu, mahremiyeti ve kamusalılığı devletten, hatta ekonomiden ayıran bir genel haklar sistemi (Therborn, 1998: 61). Sivil toplumun genel özelliği göz önüne alındığında hem geçmişle olan ilişkisinde hem de günümüzde diğer sistemlerle olan ilişkilerinde kısaca şöyle tanımlanabilir:

Sivil toplum, ekonomi ile devlet arasında, her şeyden önce mahremiyet alanı (özellikle aile), örgütler (özellikle gönüllü örgütler) alanı, toplumsal hareketler ve kamusal iletişim biçimlerinden oluşan bir toplumsal etkileşim alanıdır. Modern sivil toplum, kendi kendini oluşturma ve kendi kendini harekete geçirme biçimleriyle yaratılır. Toplumsal

farklılaştırmaya istikrar kazandıran yasalar, özellikle de özel haklar sayesinde kurumsallaşmış genelleşir. Kendi kendini yaratıcı ve kurumsallaşmış boyutlar ayrı ayrı var olabildikleri halde, uzun vadede hem özerk eylem hem kurumsallaşma sivil toplumun oluşumu için zorunludur (Sarıolghalam, 1998: 79).

Sivil toplumun gelişmesi için devletin gerekliliğinin yanı sıra toplumsal yaşamın bazı özelliklere sahip olması gerekir. Bu çerçevede sivil toplumun gelişmesi, “Toplumsal farklılaşma, toplumsal örgütlenme, gönüllü birliktelik, toplumsal düzeyde otonomileşme ve baskı mekanizması oluşturma” (Çaha, 2000: 60) gibi beş etkene bağlanabilir. Toplumsal düzeyde farklılaşma kültürel ve etnik farklılıkları doğuracağı gibi bu alanda özgür bir ortam da yaratabilme kapasitesine sahip olacaktır. Sosyal örgütlemenin artmasıyla oluşan gelişmeler de sivil toplum alanındaki gelişimi arttırmıştır. Gelişmelerden birincisi demokratik ülkelerde görülen insan hakları, siyasal katılım, sivil toplum, hukuk devleti gibi kavramlar Türkiye’de de tartışma gündemine geldi ve çok sayıda aydın arasında tartışılmaya, savunulmaya başlandı. Bu alandaki gelişmenin Türkiye’de siyasal ve sosyal alanda önemli bir demokratik açılım yaptığını söylemek mümkün. İkinci gelişme ise ekonomi alanında ortaya çıkan sosyal grupların Türkiye’de meydana getirdiği ekonomik hareketlilikte görülmektedir. Anadolu kökenli küçük sermaye grupları Türkiye’nin ekonomik hayatında boy göstermeye, böylece Türkiye’deki tekelci ekonomik yapıyı rekabete zorlamaya başladılar. Özellikle Liberalist akımların dünyada yeni politikalarla yükselişe geçmesi ve Türkiye’de yeni siyasal iktidarların, özellikle Turgut Özal döneminde, Liberalist politikalar izlemesi bu ekonomik gelişmeleri körüklemiştir. Bu iki alandaki gelişmeler Türkiye’de siyasal partilerin de söylemlerini bu yönde yeniden gözden geçirmelerine yol açtı. Siyasal partilerin 1980 sonrası Türkiye’deki söylemi “daha az devlet, daha çok toplum” sloganı etrafında gelişti.

Özellikle Türkiye’de 1980 sonrası sivil toplum örgütlerinin gelişimi artmıştır. Çünkü demokrasi tartışmalarının temel ayaklarından biri sivil toplum örgütleridir. Sivil toplumun demokrasi ile ilişkisini şu iki temelde ele almak mümkündür:

- (i) Toplulukların birlikte yaşamasını simgeleyen toplumsal mozaik, farkların tanınması ilkesi çerçevesinde sorunlu bir anlayıştır ve siyasal eşitliği kurma yerine eşitsizliklerin yeniden üretilmesiyle sonuçlanabilir; ve
- (ii) Siyasal eşitliğin siyasal etki eşitliği ilkesi temelinde ele alınması, sivil toplumun demokratikleşmesinin ön koşuludur (Keyman, 2000:111).

Sivil toplum ve demokrasi ilişkisi, devlet-birey, kamusal-özel alan tartışmalarından geçmektedir. Türkiye’de devlet-toplum ilişkilerinin yeniden demokratik bir zeminde yapılanması gereksiniminden doğan tartışmalar bu düşünceler çerçevesinde gelişmektedir. İnsan haklarından düşünce özgürlüğüne, “sivil hak ve özgürlüklerin güvence altına alınmasından”, “farklılıkların ifade edilmesi ve siyasal alana taşınmasına” ve bireyleri günlük ve siyasal yaşamları içerisinde “ontolojik bir güvensizlik duygusuyla” yaşamalarına kadar geniş bir toplumsal yelpaze içinde “demokrasiye ve devlet-toplum ilişkilerinin demokratikleşmesine duyduğumuz gereksinim” her gün giderek artan ve ivme kazanan bir nitelikte ortaya çıkmıştır.

Demokratik kamusal alanda siyasal meşruiyetin kaynağı bireylerden ve toplumdaki bağımsız gelişmez. Bu siyasal sürecin en dinamik aktörleri ve referansı kamusal alan ile sivil toplumdur. Demokratik toplumlarda kamusal alan siyasal sürecin belirlendiği; bireylerin, grupların, firmaların rekabet halinde olduğu; temel hak ve hürriyetlerin düzenlendiği bir alandır. Kısaca, demokratik toplumlarda kamusal alan eşitlik, özgürlük ve farklılıkların bulunduğu bir ortak platformdur. Demokrasilerde özgürlük ve farklılık bireylerin sadece özel yaşam alanlarında sahip oldukları haklar değildir. Aksine demokratik toplumlarda bu tür haklar kamusal alanda bireylere verilir. Kamusal alanda tanınmayan hakların, başka bir deyişle özel yaşam alanıyla sınırlı tutulan hakların bir anlamı yoktur. Pratikte zaten hiçbir güç ve otorite özel yaşam alanında bireyleri sınırlandıramaz. Bu nedenle Habermas’ın yapısal özelliklerini tartıştığı kamusal alan dünyanın her tarafında aynı şekilde gelişmemiştir. Demokrasiyle tanışmayan ya da problemi olan toplumlarda kamusal alan Habermas’ın ifade ettiği gibi özgürlüklerin ve farklılıkların alanı olarak gelişmemiştir. Aksine buralarda “*demokratik*” değil, “*ideolojik*” bir kamusal alan gelişmiştir. Bu nedenle sivil toplum alanı, kamusal-özel alanın dışında tartışılmayacağı tezinden yola çıkıldığında, sivil toplumun genel özellikleri bu tartışmalar etrafında şekillenmektedir. Kamusal alan-özel alan ve sivil toplum kavramları çerçevesinde bakıldığında en genel anlamıyla insan yaşamının ve bedeninin, insan hak ve özgürlüklerinin tartışma konusu olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü konumuz açısından bakıldığında hem kılık kıyafet, hem inanç ve düşünce özgürlüğü, yaşam şekilleri ve tercihlerinin tartışılması, üzerinde durulan kamusal-özel alan ve sivil toplum gibi konuların önemini ortaya çıkarmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

BEDEN, İKTİDAR İLİŞKİLERİ

Bu bölümde bedenin tarihsel süreçteki konumu ele alınmaktadır. bu çalışma yapılırken Birinci Bölümde tartışılan iktidar da çözümlenme dışında kalmamaktadır. Çünkü bu bölümdeki temel amaç iktidar ve beden ilişkisini ele almaktır. Beden, çağdaş dönemde neredeyse her bilimsel alanın ilgisini çekmektedir. Sanatta, siyasal düşünce sistemlerinde, sağlık, tıp, antropoloji, sosyoloji, ekonomi, spor ve bakım alanları başta olmak üzere, en genelde de beden, iktidarların kendilerine bağlamaya çalıştıkları bir alan haline dönüşmüştür. Bu nedenle bu bölümde özellikle bedenin tarihsel süreç içindeki konumu ve iktidarlara olan ilişkisi ele alınmaktadır. Bedenin dönemselsel olarak olumlu/olumsuz anlamlar yüklenmesinde o dönemin özellikleri etkili olmuştur. örneğin semavi dinlerin bedene bakışı ortaçağ dönemini şekillendirirken, antik yunan dönemi felsefi tartışmaları bedeni özgür veya köle, ruh ve beden formlarında tartışmaya neden olmuştur. modern dönemde bir iktidar ilişkisi olarak beden iktidarın nesnesi haline gelmiştir. Kapitalizmin sömürülen bedeni yine dönemselsel olarak bedenin özelliklerini ve iktidarlara olan ilişkilerini göstermektedir.

Beden, iktidar ile ilişkisi bu çalışmanın ana konusudur. Beden, kültürel ve siyasal alanlar, kişilik oluşumu, epistemolojik, ontolojik ve aksiyolojik tanımlama gibi belirleyici tartışmalar açısından ele alınan bir konudur. Bu nedenle bedenin tanımlanması, insanlığın ilk varoluşundan itibaren nasıl bir şekil aldığına açıklanması ile anlam bulacaktır. Fizyolojik yapısının evrimsel tartışması, kültürel süreçle ilişkisi ve felsefi tartışmadaki önemi bunlardan birkaç tanesidir. Patocka'ya (1997: 3) göre, beden, anatomik ya da fizyolojik araştırmanın değil, ama öznel bir fenomen olarak, insan bedeni, yaşama deneyiminin konusu olan ve yaşadığımız bir şeydir. Yaşayan beden, anatomik ve fizyolojik bedenin farkında olduğumuz varlığını varsayar. Böylece kişinin kendi olmasını anlatan öznel beden, toplumsal alanın tamamında tanımlanan nesnel bedenin yalnızca bir yansıması değildir. O özeldir, ama aynı zamanda zorunlu bir yaşama koşulu/yaşama deneyimi anlamında nesneldir.

Bedenin tarihi en başta, duyguların, ortamların ve fiziksel “hallerin” bu asli dünyasını resmeder; maddi koşullara, yerleşim ya da alışveriş biçimlerine, nesnelere üretme yöntemlerine göre, değişen hissedilebilir olanı algılamak ve kullanmak için farklı yollar sunan bir dünyadır bu; bu alanın öncüleri arasında yer alan Maussun; en “doğal”

hareketimizin bile ortak normlar tarafından üretildiğini vurgulayarak göstermeyi başardığı gibi, kültürle birlikte; sözgelimi yürümemize, oynamamıza, çocuk doğurma, uyuma ya da yemek yeme tarzımıza göre de değişebilir (Corbin, 2011: 7). Beden, en kaba tarifi ile yaşam içinde tanımlanabilecek tecrübelerin başında gelen her şeyle ilişkilidir. Bu ilişkide iktidarın konumu da tartışılmaktadır.

1. BEDENİN İLK ÇAĞLARDAN GÜNÜMÜZE SERÜVENİ

Beden Antik Yunan felsefi tartışmasında ki düalizm yaklaşımından başlayarak günümüzde bütün alanlarda başlatılan tartışmaların merkezi konularından biri haline gelmiştir. Bu nedenle birçok dönem ve evreden geçmiştir. Turner'a (1993: 5) göre, Antik Yunan döneminde beden ruhun karşıtı olarak ele alınmış, cinselliğe özgür bir ortam sağlanmasına rağmen, bedenin kendisine idealist bir düşünce yapısı çerçevesinde olumsuz anlamlar yüklemiştir. Antik Yunan döneminden sonra beden, ilk önce kilisenin temel metaforu olmuş, daha sonra kapitalizmin ve siyasi kurumların modeli haline gelmiştir. Bu süreçlerin beden üzerindeki etkisine ve Batı'da cinselliğin ve bedenin tarihi gelişimine bakıldığında belli dönemler ortaya çıkacaktır.

Turner'a (1993: 15) göre, birinci dönem, cinselliğin özgür olduğu Yunan ve Roma antik çağına tekabül eder. Özellikle antik Yunanda çıplaklık özgürlükle eş anlamlıdır. Çıplak insan kamusal alanda rahatça düşüncelerini ifade eden kişi demektir. Sonraki dönem Hıristiyan düşüncenin hakim olduğu bir dönemdir. İlk kez bu dönemde cinselliğe yasaklar konulur, zevke-cinselliğe- yoğun olarak müdahale edilir. Bu dönemden sonra cinsellik üzerinde konuşulmamaya başlanır; ta ki, burjuvazinin cinselliği kendi hegemonyasına alana kadar. Burjuvazi cinselliği Hıristiyan düşünceden kurtarmak amacı ile hareket etmez. Asıl olarak yapmak istediği şey, cinselliği kendi amaçları için kullanmaktır. Dolayısıyla Hıristiyanlık ile burjuvazinin cinselliğe bakışı, gerçekte, birbirinden farklı değildir. Hıristiyanlık günah olduğu tehdidiyle kendi iktidarını sağlamlaştırmak için bedeni cinsellik söylemi ile kontrol etmeyi planlarken, kapitalizm de cinselliği düzenleyerek sosyal kontrolün hesaplarını yapmaktadır.

1.1. ANTİK YUNAN'DA BEDEN

Felsefe tarihine baktığımızda ruh-beden ikiliğinin ve söz konusu ikiliği/dualizmi aşma girişiminin pek çok örneğini bulmak mümkündür. Modern felsefenin karşıtlıkla, “düşünüyorum, öyleyse varım” sözcükleriyle başladığını ve bunun kendini onaylayan düşünce olduğunu belirten Patocka'ya (1997: 9-10) göre, modern felsefe, Ben'le başlar. Descartes, öz-bilinçle, benin bilinci ile başlar ve bu felsefe, onların bedenlerinin kişisel karakterini henüz keşfetmemişken, insanların kişiliğini keşfetmiştir. İnsan bedeninin ve tarihinin bir diğerini (ötekini) varsaydığını belirten Gatens (2003: 256) da modern dönemin önemli filozoflarından Spinoza'ya ilişkin olarak şunları söyler: “Spinoza'nın bedeninin imgesi olarak zihin nosyonu, bireysel bedenlerin seçiciliğinden ayrılmış olarak entelektüel etkinlik konumuna yönelik bir reddi temsil eder. Beden/zihin karşıtlığının bozulması, bireysel ahlaktan çok, toplumsal olanın vurgulanmasıyla bağıntılıdır.” Toplumsal ilişkide bu ikililik ruhun üstünlüğünden kaynaklanan düşüncenin sonucudur. Toplum içerisinde şekil alan bu düşünce bedeni geri plana iterken ruhun ölümsüzlüğü ve kutsallığını ön plana çıkarmaktadır.

Beden, daha Eski Yunan Felsefesi'nden başlayarak, bu dünyadaki yaşam boyunca insan tininin (ruhun) tutsağı olarak kendi içinde taşıyan bir kafes olarak görülmüştür. Buna bağlı olarak filozofların çok büyük bir bölümü, insan tinini bedenden ya da bedensel olandan ayırarak düşünmeye, bedeni hep zihinle taban tabana zıt bir konuma yerleştirerek anlamaya ayrı bir özen göstermişlerdir. Bedenin felsefeden dışlanmasına varan bu kötücül beden bakışının en iyi görülebileceği yerler arasında Pisargoculuk, Plâtonculuk, idealizm, Uşçuluk, Ortaçağ Skolâstik Felsefesi gelenekleri gelmektedir. Ruh beden ikiliği şeklinde ele alınan beden algısı, Antik Yunan döneminde yine kadına bakış açısında ifade bulmaktadır. Bedenin kötülendiği ve ruhun yüceltildiği Antik Yunan'da kadına atfedilen en iyi özellikle *yumuşak başlılık* ve *sessizlik*tir. Berktaş'a (2000: 87) göre Aristoteles, Politika adlı yapıtında, Sokrates'in söylediğinin aksine, kadın ile erkeğin karakterinin aynı olmadığını, erkeğin cesaretinin onun hükmetmesinde, kadınının ise boyun eğmesinde yansıdığını öne sürer. Sessizlik, kadının izzetidir, ama aynı şey erkek için geçerli değildir ve Aristoteles'e göre, otorite (imperium), hükmeden kişiye (imperans) aittir ve bu otorite tiranlık ya da monarşide olduğu gibi gelenekten ya da erkeğin kadın üzerindeki otoritesinden olduğu gibi doğadan geliyor olabilir. Erkek doğal olarak daha güçlü, daha akılcı ve inişli çıkışlı duygulara daha az eğilimlidir.

Tarihsel serüvene bakıldığında, Antik dönemde tanrıların ve tanrıçalarının gücü ve mükemmelliği, bedenlerinin kusursuzluğuyla simgeselleşmiştir. Bu kusursuz simge insan bedeninin kutsal ile olan ilişkisindeki ilişkiyi bir üst boyuta taşıyarak önemli kılmaktadır. Fakat insanın kutsalın karşısında veya toplum içinde yaşayan varlık olarak ruh karşısındaki konumu daha farklı bir boyut kazanmıştır. Bu konumda beden ruh ayrımına yüklenen olumsuzluğun yanı sıra, tanrısallığın mükemmel tasviri bedene insanüstü bir varlık olarak olumlu anlamlar da katmaktadır. Bunun yanında yaşam şekli olarak bazı inançlar beden önemi üzerinde durmaktadır. Hedonizmin kurucusu Aristippus'a göre bedensel zevkler, akli zevklere göre daha tatmin edicidir. Pisagorculara ve Sokrates'e göre ise beden, ruhun hapisanesidir. Ruh beden içinde yardım alamayan mahkûmdur, ellerinden ve ayaklarından bedene zincirlenmiştir. Beden ve ruh sadece "ayrı" değildir, aynı zamanda zıttırlar ve eşit değillerdir. Ruh, bedenden üstündür, beden ruhun ancak gölgesi olabilir. Bu yüzden de ölümden korkmaz. Ölüm, ruhun bedenden özgürleşmesi olarak ele alınır, böylece hapisaneden kurtulup ölümsüz olur. Sokrates, Platon ve Aristoteles'in düalist açıklamaları, yüzyıllarca beden algısını belirleyen kavramların başlangıç noktasıdır.

1.2. ORTAÇAĞDA BEDEN

Bedenin Antik Yunan döneminde farklı felsefi görüşlere konu olması, kimi zaman beden daha önemli olduğu görüşlerin ortaya çıkmasına etki etmiştir. Bunun yanında ruhun da önemine değinen düşüncelerin varlığı azımsanmayacak derecede büyüktür. Ortaçağ düşünce sistemine gelindiğinde semavi dinlerin bedene olan yaklaşımlarını sergileyecek bir görüşle karşı karşıya kalınmıştır. Orta Çağ'da beden ve ruh ayrımı ve ruhun ölümsüzlük ve kutsallığı dolayısıyla önceliği; beden, hazların, dolayısıyla da şeytanın mekânı olarak görülmesine neden olmuştur. Ruh bedenden daha üstün olarak tek gerçekken, beden sadece dünyevi olan hazların yaşam bulduğu bir mekân halindedir. Beden ortaçağ boyunca aşağılanmış, çilecilikle ve katı kurallarla bedeni zevklere, beden önemszenmesine olumsuz bakılmış, bu konuda katı kurallar konulmuş ve uymayanlar cezalandırılmıştır (Yaşayan, 2009). Ortaçağda şiddet eylemleri yaygındı. Bedenlerin başkalarına ders olsun diye çürümeye bırakıldığı kamuya açık infazlar, alışıldık cezalar arasındaydı ve bir canlıyı acı çekerken seyretme zevki için hayvanlara işkence etmek veya öldürmek zararsız bir spor sayılıyordu (Lupton, 2002: 113). Kendi bedenine onun doğal arzularını tatmin etmeyerek eziyet, çileci terbiye ya da doğrudan işkence ederek veya döverek acı çektirme yöntemleri,

şeytanın mekânı olan günahkâr bedeni arındırmayı, kutsallaştırmayı ve ruhu yüceltmeyi amaçlamaktadır diyen Işık'a (2009) göre, bedenın hor görölüşü, Orta Çağ dini uygulamalarında, gözlerė varıncaya dek bütün bedenini örtmeye zorlanan kadın bedeninin görünmez kılınması, resim-heykelin, yani beden *imgelerinin* yasaklanması ve cadı avlarında insanların diri diri yakılması uygulamalarında en uç sınırlarına ulaşmıştır. Semavi dinlerde beden ile ilgili kısımda ortaçağdaki özellikle Hıristiyanlık ve Kilise başta olmak üzere, İslamiyet, Yahudilik ve birçok diğėr inancın bedene bakış açıları ele alınacaktır.

1.3. MODERN DÖNEMDE BEDEN

Beden artık modern dönem, aydınlanma ve Rönesans çağlarında farklı bir şekilde bürünmüştür. Bedene yönelik algı modern dönemin dünya algısıyla doğru orantılı olarak değışim göstermiştir. Bu nedenle Aydınlanma döneminde ruh-beden ikiliğinin yerini akıl-beden ikiliğı almaktadır. Bedenin terbiye edilişı değıl aklın onun üzerinde tahakküm kurması, bedenın aklın inceleme alanı, nesnesi haline gelişı, söz konusudur artık. Beden tüm doğa gibi matematiksel ve giderek mekanik işleyişiyle el alınıp incelenir. Beden üzerinde aklın tahakkümü giderek aklın ve kamusal aklın temsilcisi olan devletin bedenler üzerinde tahakkümüne dönüşecektir. Bu denetim otoriter ve ırkçı boyutlara varır:

İrk üretim çiftliğı düşüncesi, öjeni politikaları, psikolojik mekanizmaların koşullandırılması, hapishaneler ve eğitim kurumları modern aklın bedeni terbiye etme çabalarına örneklerdir. Ardından tıplaşma gelecektir. Tıplaşma olgusu yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra, tıp teknolojilerinin (ya da ölümsüzlük teknolojisi!) gelişmesinden sonra başlar. Artık ruhun değıl bedenın ölümsüzlük arayışındır söz konusu olan. Ömür uzatma, öldükten sonra tekrar dirilme ya da hiç ölmemenin mümkün olup olmadığı gibi konular, bilim insanlarını meşgul edecektir (Işık, 2009).

Bedeni inceleyen, belli bölümleri üzerine odaklanan pek çok bilimsel disiplin vardır. Tarih boyunca bedenın bilimsel bir nesne haline dönüşümü söz konusudur. Farklı bakış açıları ve anlayışlar dışında, bilimler de insanı belli yanlarıyla, yani parçalı olarak ele alırlar. Modern dönem yenilik açısından yeterince zengindir; anatomik-klinik tıbbın etkisi, anesteziinin ortaya çıkışı, seksolojinin yaratılışı, jimnastikte sporun gelişmesi, sanayi devriminin zorunlu kıldığı yeni fabrika bilimlerinin belirişı, bedenın toplumsal sınıflandırma biliminin oluşturulması, ben'in tasarımının kökten bozulması kadar etkin süreçlere vurgu yapılması bu zenginliğı doğrulayacaktır (Corbin, 2008a: 9).

Bu nedenle, “biyokimyadan ekolojiye, anatomiden paleoantropolojiye, dilbilimden tarihe, arkeolojiye kadar insana ilişkin sözü olan her bilim, araştırmaları gereği parçalara bölerek anlamaya çalıştıkları insanı, bütünüyle yeniden anlamak için felsefi bir insan kavramına gereksinim duyarlar. İnsana ilişkin tek yanlı belirlemelerden olabildiğince uzak durmaya çalışan insan ve kültür felsefesi ise, bilim verilerini ekleyici değil, ayıklayıcı bir tutumla birleştirir ve anlamlandırır” (Nutku, 1992). Bu bakımdan aydınlanma dönemindeki akıl-beden ikililiğinin temel öncülü aklın kuralları çerçevesinde şekillenmektedir. Aklın merkeze alınmasıyla oluşan sekülerleşme, diğer birçok alanda devrimsel gelişmeler sağladığı gibi beden ile ilgili olarak da değişmeler yaratmıştır. Özellikle rasyonelleşme algısı bedene olan yaklaşımda belirgin olarak ortaya çıkmıştır.

Bedene dair söylemler en çok namus, bekâret gibi cinsellikle ilgili konularda göz önünde olmakla birlikte, geleneksel söylemlerden uç feminist söylemlere, eşcinselliğe, şiddete, siyasete, ekonomiye, sosyolojiye, reklâmlara, moda kadar pek çok konunun gündemindedir. Beden ile olan ilişkimiz yüzyıllar boyunca değişmiştir ve farklı fiziksel, simgesel, sosyokültürel, vs kodlar altında ele alınmıştır. Bu gün gelinen noktada beden modernizm algısının oluşum şekli olan dönemin özelliklerini taşımaktadır. Bu nedenle modern dönemde beden, pek çok başlık altında tartışılmaktadır. Modernlikle birlikte beden ruhun gölgesinden çıkarak gerçeklik, imge ve gösterge olarak kendini ortaya koymaktadır. Bu ortaya çıkışın izlerini felsefi ve edebi metinlerde bulmak mümkündür. *Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği*'nde Kundera (1986: 50) şunları söyler:

Çok uzun zaman önce, insanoğlu göğsündeki düzenli vuruşların sesini şaşkınlık içinde dinler, ne olduklarını aklına bile getiremezdi. Kendisini beden gibi yabancı, tanıdık olmaktan uzak bir nesneyle özdeşleştirmek gelmezdi elinden. Beden bir kafesti ve bu kafesin içinde bakan, dinleyen, korkan, düşünen ve hayretlere düşen bir şey vardı; bu bir şey, beden çıkarıldıktan sonra geriye kalan, ruhtu. Günümüzde, beden tanıdık olmaktan uzak bir şey değil artık hiç kuşkusuz; göğsümüzdeki vuruşun kalp olduğunu, burnun akciğerlere oksijen götürmek üzere bedenden dışarı fırlayan bir hortum ağzı olduğunu biliyoruz. Yüz, bedenın tüm işleyişlerini kaydeden bir alet tablosundan başka bir şey değil; sindirim, göreme, duyma, terleme, düşünme. İnsanoğlu bedeninin her bir parçasına bir ad vermeyi öğrendi öğreneli, beden giderek daha az dert oldu başına. Ruhun eylem halindeki gri beyin hücrelerinden başka bir şey olmadığını da öğrendi. Eskinin ruh ve beden ikiliği bilimsel terimlere büründürüldü, şimdi artık buna yalnızca modası geçmiş bir önyargı diyerek gülüp geçiyoruz .

Barthes'a (1984) göre, bedenin farklı şekilleri modern yaşamda farklı görünümlemlerle karşımıza çıkmaktadır. Gövdenin kutsallığı sorunu, yaşantımızın çok laik, çok çağdaş görünümlemlerinde de su yüzüne çıkıyor şimdilerde; gövdemizin bilinçli olarak, yani içten geliştirilmesini amaçlayan jimnastik gibi, yoga gibi, beden eğitimi gibi girişimlemlerde; gövdemizi yalnız çalıştırmakla yetinmeyip gövdemiz üstünde düşünmemizi sağlamaya yönelik çabalarda, dinsel bir düşüncenin laik alana aktarılması; söz konusu olan, derin fizyolojisi bakımından insan gövdesi ile kabaca doğa diye adlandırabileceğimiz o şey arasında bir çeşit uyuma, bir çeşit dengeye varmak. Nietzsche'nin bedene atfettiği iktidar istencinin yeniden okunmasıyla da iktidar teorilerine, bedenle ilişki kurulmasını sağlayan yeni bir boyut kazandırıldı. Bütün ideolojiler, dinler ve siyasal rejimlemlerde insan bedeni üzerinde somut bir tahakküm ve düzenleme yetkisini elinde bulundurmanın başlıca istenç olduğuna dikkat çekildi, diyen Aktay (2002) beden, kimlik ve iktidarla ilişkisini kısaca şöyle açıklamaktadır;

Kimlik/özdeşleşme ve farklılaşmanın en önemli tezahürlemlerinden biri de, bedenlemler üzerinde değişik ideolojilerin, siyasal iktidarlar ve dinlemler iktidar yarışı olarak gerçekleşmekteyken, diğer yandan öznel bireylerin kendi bedenlemlerini başka ideolojilemler, dinlemler veya siyasal iktidarların istilasına karşı bir direniş alanı olarak kurmaları da bu çatışmanın ayrı bir yanını oluşturmaktadır. Burada, beden sosyolojisinin ve güncel ampirik örneklemler ışığında, bedenlemler, iktidar istencinin kaynağı olmakla (dinî, siyasî ve ideolojik) iktidarların yarışı pisti olmak arasında, özellikle küreselleşen (veya postmodern) dünyada farklı serüvenlemler yaşadığına dikkat çekilmelidir. Kimlik ve farklılık politikalarının kavramsallaştırmaları için global siyasal bedenlemlerle bireysel beden siyasatlemleri arasındaki gerilim, küreselleşen dünyanın önemli çatışma noktalarından biridir (Aktay, 2002).

Kuşkusuz bir metafor olarak düşünülduğünde, bedenlemler, günümüze kadar köklü bir değişimden geçtiği söylenebilir. Jean Baudrillard'ın bir temsiller ve göstergeler sistemi olarak tarihini yazmaya giriştiği bedenlemler, eskiden ruhun veya genellikle aşkın bir anlamın taşıyıcısı, metaforu olmaktan günümüzde yine bir taşıyıcı, fakat görece daha içkin anlamların bir taşıyıcısı olmaya yöneldiğini tespit etmiştir. *Kötülüğün Şeffaflığı*'nda (1995) her gün yeniden tanımlanan ve kurulan cinselliğin, görünüşte bedeni rahat bırakan, aşkın bir varlık uğruna bedeni feda etmektense kendisi kılmaya yöneldiği görüntüsünün aldatici olduğunu, aksine bugün bedenlemler her zamankinden daha fazla metafor yüklü olduğunu telkin ediyor. Bu metaforik oluşumun modern döneme yansıması ve disiplinlemler

bir ilişki haline gelmesi bakımından modern dönem kurumsal yapılar beden üzerinde önemli bir disiplin oluşturmuştur.

Bedenin modern dönemde disiplin altına alınmasının kurumsallaşmış boyutları devletlerde ve devlet kurumlarında şekillenmektedir; cezaevi ve manastır disiplininde boyun eğme ön planda dururken, fabrika disiplininde üretimin artması önemliyken ve okul disiplini en başta iletişim ilişkilerini normlaştırır ve normalleştirirken, şiddetin, denetim altında, etkili bir şekilde uygulanabilmesini sağlayıcı bir organizasyon olarak, askeri disiplin çabaları her üç uğrakta birden yoğunlaştırır ve bu her üç disiplin biçimine birden itibar eder (Bröckling, 2008: 41).

19. yüzyıl ve sonrasında beden üzerine tartışmalar farklı alanlarda Feuerbach, Marx, Darwin, Nietzsche ve Freud tarafından yapılmıştır. Marx ve Engels işçilerin vücutlarının yok olmasını, makineleştirmesini ve hayvanlaştırılmasını araştırdı. Marx ve Engels (1967: 87), işçinin makinenin bir eki olmasını asla tasarlamadığını yazar. İşçinin, bir makinenin düzeyinde görüldüğünden beri, o, bir yarışmacı olarak makine ile karşılanabilir. İşçi için çok çalıştırılmak ve zamansız ölmek kaçınılmaz sonuçtur. Vücutlar, kullanıldıktan sonra atılabilir (disposable) varlıklardır. Charles Darwin sosyal bir perspektiften ziyade biyolojik perspektiften insanları hayvanlar olarak niteledi. Evrimden bahsedip atalarımız olarak hayvanları işaret etti. Darwin, insanların sadece diğer hayvanlardan evrimleşen olan hayvan olmadığını, hala vücutlarımızın evrimleştiğinden bahsetti. Darwin çok etkili olarak, Viktoryen değerleri alabora etti, artık akıl, vücutla ve diğer hayvanlarla bağlatıldı. Darwin'den sonra Platon'dan Descartes'e uzanan dönemdeki ikili yapılar olan akıl/beden, insan/hayvan, üst/alt gibi ayrımlar sadece reddedilmedi, hatta bazı kabuller tersine döndü. Nietzsche de bedenden bahsetti. Hıristiyanlığı ve Hıristiyanlığın beden ideolojisini reddetti.

2. BEDEN SOSYOLOJİSİ

Beden sosyolojisi diye adlandırılan alan, bedenlerin toplumsal etkenler tarafından şekillenmesi veya bu etkenlerin birbiriyle ilişkisini ele alan bir alandır. Kültür, sağlık, hastalık, genç/yaşlılık, cinsellik, cinsiyet, evlilik, ırk, tıp alanındaki gelişmelerin tamamı bu alan ile ilişkilidir. Toplumsal dönüşümün arttığı yeni dönemde beden sosyolojisinin de ilgi alanı genişlemiştir. Tüm bu dönüşümler çerçevesinde literatürde yer alan çok sayıda genel

yaklaşımından bahsedilebilir. Bedenin antropolojik, sosyolojik, kültürel, biyolojik olarak ele alınması mümkün olup, buna karşı birçok yaklaşım oluşmaktadır. Bu konudaki yazıların çoğunun dayandığı öncül algı, uygulama, bölümler, süreçler ve ürünler üzerinde ayrık bir odaklanmayı gerektiren “analitik bir bedendir.” Literatürdeki bir başka grup ise “güncel beden” üzerinde yoğunlaşır. Yani beden, kültürel eylemin özel alanlarıyla bağlantılı olarak anlaşılır. Beden ve sağlık, beden ve siyasal tahakküm, beden ve travma, beden ve din, beden ve cinsiyet, beden ve benlik, beden ve duygu, beden ve teknoloji bu yaklaşımın örnekleridir. Son olarak, bedenin kaç boyutunun ele alındığına bağlı olarak beden sayıları üzerinde duran “çoklu beden” yaklaşımı vardır. Douglas (1973), bedenin sosyal ve fiziksel yönlerine gönderme yaparak ‘iki bedene’ dikkat çekmiştir. Schepers-Hughes ve Lock (1987) bireysel beden, sosyal beden, siyasal beden (bünye) diye ‘üç bedenden’ bahsetmişlerdir. O’Neil ise sayıyı “beş bedene” çıkarmıştır: dünyanın bedeni, sosyal beden, siyasal beden, tüketici bedeni ve tıbbi ya da tıbbileştirilmiş beden (Csordas, 2011; 4).

Beden sosyolojisi diye bilinen alan, bu gibi yaklaşımların yanı sıra bedenin toplumsal etmenler tarafından nasıl etkilendiğini incelemektedir. 17. yüzyıldan itibaren ‘beden’ sıkça gündeme gelen, tartışılan bir konu haline gelmiştir. Satır aralarında işlenen, ihmal edilen beden, sosyoloji içinde farklı bir disiplin olarak ele alınmaya başlanmıştır. Beden çok farklı disiplinlerin, farklı alanların konusu olmakla beraber en çok diyet, güzellik, estetik cerrahi, magazin, spor, vücut geliştirme, cinsellik, cezalandırma, sağlık, eğitim vs. gibi başlıklar altında karşımıza çıkan bir konu olmuştur. Sosyolojik olarak beden ele alındığında, klasik sosyologların birçoğunun bununla ilgili görüşlerini görmek mümkün. Klasik sosyoloji kuramlarındaki beden kavramı, kuramcılarının öne çıkardığı toplumsallık, toplumsallaşma, toplumsal eylem, kültür, ekonomi-teknoloji gibi boyutların bir ‘mekân’ olarak ortaya çıkmaktadır (aktaran Nazlı, 2009: 61). Beden sosyolojisi açısından bakıldığında bedene yönelik yaklaşımlar kısaca şu düşünürler tarafından ele alınıp tasvir edilmektedir;

Durkheim’in “homo duplex” kavramında iki tür beden ile karşılaşılır; ilki bedensel arzuların, dürtülerin egemen olduğu egoistik, bireysel bedendir. Diğeri ise toplumsal kategoriler ve duygular temelinde gelişen bedendir. ...M. Mauss’a göre beden teknikleri üç önemli karakteristiğe sahiptir: ilki adında gösterdiği üzere, spesifik beden hareketleri yada şekillerin aracılığıyla oluşturulduklarından teknik bir görünüme sahiptirler. İkincisi, eğitim ve yetiştirme araçları yardımıyla kazanılıp öğrenildiklerinden gelenekseldirler. Son olarak da kesin bir amaca ya da işleve hizmet etme anlamında oldukça da verimlidir. ...fenomenolojik yaklaşım çizgisinde Merleau-Ponty’ye göre beden, ‘sayesinde dünyanın

var olduğu şey'dir ve 'yaşayan' bir niteliğe sahiptir. Diğer fiziki nesnelere ile beden arasındaki en temel farklılık ona göre, 'bedenin beni bırakıp gitmeyen, benden ayrılmayan bir obje' olmasıdır. Yaşayan beden üzerinde odaklaşan Merleau-Ponty'ye göre, 'dünyada olmak' algı ile özdeşlik taşır. Bu nedenle de yaşayan beden, algı çözümlemesinde merkezi bir konumu teşkil etmektedir (Nazlı, 2009: 63).

Aslında sosyoloji tarihindeki neredeyse bütün büyük teorisyenlerin toplumsal değişimi açıklama biçimlerinde, bedenin açık bir ihmali olmuştur. Aktay (2002), Marx gibi teorisi aynı zamanda açık bir siyasal hedefe de yönelen teorisyenlerden; Durkheim gibi teorik çabaları Avrupa'nın içinde bulunduğu bütünleşememe veya çözülme sorunlarına görece daha örtük siyasî çözüm arayışı içinde olanlara; hatta Max Weber gibi, bir meslek olarak bilimselliği ciddiye alıp tamamen bilimsel kaygılarla hareket edenlerine kadar, bunların hepsinin toplum ve eylem teorilerinde, bedenin açık bir ihmali olduğundan söz ederek bedenle ilişkisi açısından sosyologların bakış açıları üzerinde durur. Açıkçası bunlar, toplumsal eylem içindeki insanın eyleminin bedensel niteliği veya motivasyonuna dikkat etmek veya çekmek yerine hep bu bedeni bir yerlere taşıyan, onu hareket ettiren veya onu motive eden bir tinin, ruhun veya zihnin varlığına daha fazla dayanmışlardır.

Kişiyi en yakından ayıran, birey yapan, farklılıkların depolandığı, düşüncenin mekânı olan beyin, onun en mahrem organıdır. Ne var ki düşüncelerin gizlenmesi mümkün olsa da bedenin kendisi düşüncüyü açığa vuran bir dildir. Beden ifadenin en kaba biçimi, kişisel ilişkilerin en çıplak halidir. Işık'a, (2009) göre sınıfsal, cinsel ve kültürel farklılıklara, tarihsel ve uzamsal çeşitliliğe göre biçimlenmiş düşünce, *bedenlerde* yansır. Bu farklılık zenginliği, duruşlarda, bakışta, giyim tercihlerinde, yüz mimik ve jestlerinde... görünür. Düşüncüyü, yani ele geçirilemez olanı, mahremiyeti, tarihsel ve mekânsal farklılıkları (dolayısıyla kimliği) gösteren işaretler tablosu olması dolayısıyla beden, okunan ve çözümlenen bir metindir. Dolayısıyla da bağlamsaldır. Kimliğin yansıtılması, insanın tanımlanma biçimleri bedenin ve özelde de organın tanımlanması ile şekillenir. Bu şekillenme ve tanınma, kimlik oluşumu modern dönemlerin bedeni tezahür eden en iyi simgesidir. Bunun yanında 18. yüzyılın ortasından itibaren yeni davranım kuralları ve bedensel değişikliklerin oluşumu kılık kıyafet ve şekillerin ilk defa ortaya çıkmasına şahitlik edilir; "ayrı bir oda olarak yatak odası 18. yüzyılda ortaya çıktı; giderek daha az sayıda kişi, 15. ve 16. yüzyıllarda bütün ailenin bir yatakta uyuması gibi, aynı yatakta uyur oldu. İnsanlar gecelik giymeye başladılar ve herkesin içinde yıkanmanın, soyunmanın ve

giyinmenin alışkanlık olduğu 16. yy. kıyaslandığında çıplaklık bir tabu haline geldi ve bundan utanç duyulmaya başlandı” (Lupton, 2002: 120).

Bundan sonrasını hızla özetlemek gerekirse, günümüzün popüler konuları ve belki acınası insani ironi şu konular etrafında düğümlenmektedir: “obezite ve açlık (küresel besin krizi), aşırı tüketim ve kanser, medya manipülasyonu ve cinsel istismar, çocukların erken yaşta okullarda denetim altına alınması ve şiddet yaşının giderek küçülmesi, teşhirciliğin ve bireyci haz (keyif) kültürünün artışı ve dine yönelişin yaygınlaşması... çoğaltılabilir” (Işık, 2009). Bu konuların yanı sıra son yıllarda bedenin tarihi üzerine yayımlanmış olan eserlerin önemli bir bölümü Batı Avrupa’da cinselliğin tarihi üzerinde bedenle ilgili araştırmalarda iki şekilde karşımıza çıktığını vurgulayan Griecon’e (2008: 139) göre: (i) birincisinde, gelenekler ve kanunlar tarafından kuşatılmış olarak: bunların her ikisi de bedenin üreme işlevlerini disiplin altına almaya, yönlendirmeye çalışır, bu sırada hem toplumsal, hem ruhani bir takım nedenlerden dolayı sıra dışı cinsel taşkınlıkları baskı altına alır. (ii) İkincisinde, beden aykırı cinsel eylemlerin aracı (ya da kurbanı), dolayısıyla dine, ahlaka ve topluma karşı “suçların” gerçekleştiği özel bir mahaldir: bu haliyle de cinsel eylemleri gelenek ve kanunların sınırları içinde tutmaya yönelik toplumsal kısıtlamaların daima, nispeten başarısız kaldığının bir kanıtıdır.

Bedenin çağdaş kültürel dönüşümü, kendi başına bedenselliğin sınırlarını sorunsallaştırmada da gözlemlenebilir. Bu, arasında fiziksel-fiziksel olmayan, insan-hayvan, hayvan/insan-makine veya otomasyon ve insan-ilahlar arasındaki sınırları kapsar. Ancak çağdaş bedenin geçirdiği bir diğer kaçınılmaz dönüşüm, şiddetin inanılmaz derecede artışıyla ortaya çıkan dönüşümdür: “etnik şiddet, cinsel şiddet, kendini yok etme şiddeti, ev içi şiddet ve çete şiddeti. Bedenin işkencede çözülmesi, süreklilik arz eden siyasal şiddet ortamlarında bedenin doğasının bozulması, zayıflar arasında hegemonik baskıya yönelik örtülü direnç, ‘etnik temizlik’ çılgınlığı, siyasal bir araç olarak tecavüz, hepsi beraber düşünüldüğünde bedenin insanoğlu ve haysiyetine yönelik bir tehdit aracı olduğu görülür” (Csordas, 2011; 5).

Bedene işkence, öldürme, çeşitli işkence aletleriyle müdahale etme, dışlama, damgalama gibi eski metotlar uygulanırken, modern dönemde bu yaklaşımlar terk edilmiştir. Bedene yaklaşımda izlenen yeni yöntemler kapitalizmin ve siyasal iktidarların denetleme, gözetleme şekillerine göre farklılaşmıştır. Canpolat’a (2005: 75) göre, eski müdahale biçiminin araçları, darağaçları, kızgın kerpetenler, kaynar yağlar vb. yerini, düzenli etkinlikler, orta çalışma, sessizlik, saygı ve iyi alışkanlıklara bırakmıştır. Amaç,

itaatkâr, kurallara, düzene ve kendini kuşatan otoriteye boyun eğmiş ve otoriteyi içselleştirmiş bir birey yaratmaktır. Foucault, bu değişimin nedenini 18. yüzyıldan itibaren Batı toplumlarına hâkim olan yeni bir iktidar biçimi olarak görür. Olumsuz sınırlayıcı olan ve hükümranın yaşamı almak ya da affetmek hakkıyla belirlenen, eski iktidar biçimlerinin tersine, bu yeni iktidar biçimi olumlu, üretken ve yaşamın desteklenmesine yöneliktir. Foucault, bu yeni iktidar teknikleri ve mekanizmalarına biyo-iktidar adını verir. Bio-iktidarın özelliklerine geçmeden önce bedenle ilişkili olarak dinlerin bedene bakış açıları ele alınabilir.

3. KABİLE DİNLERİ VE BEDEN

Dinlerin bedene bakış açıları ve beden ile ruhu konumlandırmaları bakımından önem arz eden kısmı, topluma indirgeniğinde nasıl bir pratiğe dönüştüğünden kaynaklanmaktadır. Çünkü tarihsel süreç içerisinde gerek ayinlerde, gerek dini törenlerde, gerekse de toplumsal inanç bakımından toplumsal yaşamda beden, inançlara göre önemli bir konumda olmuştur. Cinselin kutsal ile ilişkisi, beden dinler, eski kabileler ve toplumların kültüründeki önemini ortaya koymaktadır.

Günümüz coğrafyasının genel yapısı içerisinde Avustralya, Afrika, Pasifik Okyanus Adaları, Brezilya ve Cava'da küçük topluluklar halinde ilkel kabile yaşayışını sürdüren toplumların mevcudiyetinden bahsedilmektedir. Yaşayış ve geçim tarzlarının ilkelliğinden (primitiv) dolayı bazı sosyologlarca “barbar”, “vahşi”, hatta “putperest” olarak nitelendirilen bu toplumların gerçek dinî yapıları tam olarak aydınlığa kavuşturulmuş değildir. Nispeten Afrika'da yaşayan çeşitli toplumlar üzerinde yapılan araştırmalar onların genellikle Fetişist, Animist, Naturist ve Paganist dinî cereyanlarla daha yakın bir ilişki içinde olduklarını ortaya koymuştur. Bu inanç şekilleri veya ayinlere bakıldığında bedenle ilişkili olarak, ortaya genellikle cinsellik, beden ritüelleri, kutsal olana adanan beden ve ölümden sonraki yaşamın farklı şekillerine olan inanç özellikleri çıkmaktadır.

Bedenin, cinselliğin kutsalla ilişkisi, bedeni ve cinselliği birçok alanın konusu haline getirmiş, bedene bakış açılarını ortaya çıkarmıştır. Tarihsel olarak cinselliğin kutsal bir temeli veya kutsalın cinsel içeriği olduğu ileri sürülebilir: Cinsel kendi olmaya son vermeden etrafındaki kozmik ortam içinde yer almış ve fakat ‘başka bir şey’miş gibi tanımlanmıştır. Nitekim, Briffault’ın (1995: 34-38) belirttiği üzere, ilkel avcı kabilelerden uygarlığımızın doğduğu tarımsal toplumlara kadar, hemen hemen her dinsel törende,

müstehecen dans ve şarkılara, gerçek ya da sembolik cinsel birleşmeye rastlanmaktaydı. Dahası, eski İbraniler, en ciddi yeminleri, ellerini hayalarına sürerek yapmaktaydılar. Bu o kadar yaygınlaşmıştı ki, tanıklık etmek (testify) vasiyette bulunmak (testament) gibi kelimelerin hepsi haya (testis) kelimesinden türetilmişti. Cinselliğin ve bedenın dinsel tören ve bakış açılarında ifade ettiği anlamlara bakıldığında geniş bir alana yayılmaktadır.

Büyük semavi dinlerin inançları bu inançlar gibi olmasa bile her dini inancın kendine göre farklılıkları o dine mensup insanların bu inançlardan bazılarını kabul ettiğini görmek mümkün. Bedenin konumlandırılması bakımından öncelikli olarak yerel kabilelerin ayin şekillerine baktığımızda önemli birer inanç kaynağı olduğunu ve beden ile ilişkili olduğunu görmek mümkün. Güney Amerika'da yaşayan savaşçı bir halk olan Jivaroların yaptıkları ayin ve izledikleri yöntem çok ilgi çekicidir. Savaş ganimetleri başlığı altında bu konuyu ele alan Canetti (2010: 138) Jivarolar ile ilgili bilgi verirken özellikle savaşmaları ve kan davalarınınca karşılıklı mücadeleleri sonucunda oluşturdukları şenlikleri ele alarak önemle bu konu üzerinde durur. Özellikle bu şenlik sırasında başta yemeyi sevdikleri hayvanların isimlerini söyleyip sonuna "hey" eklemelerinin yanında en önemli kısmı ise burada kadınlar, beden, cinsellik ve onun doğurganlığı ile ilgili kısmıdır;

"hey, hey, hey!

Kadın, hey!

Kadın, hey!

Cinsel ilişki, hey!

Cinsel ilişki, hey!

Tsanta cinsel birleşme ihsan etsin!

Eşleşme, hey!

Çiftleşme, hey!

Kadın, hey!

Kadın, hey!

Gerçek olsun, hey!

Yapacağız, hey!

İyi olsun, hey!

Yeter, hey!” (Canetti, 2010: 139).

Bu ayinlerin odağında düşmanın ele geçirilip küçültülmüş başı, “Tsanta” durur ve Cannetti’ye göre hem bedene hem ruha hükmetmek için ve kinle dolu olan bu bedeni kontrol altına almak için bu başı ele geçirirler. Onu hükmü altına almak için inanılmaz sayıda ayin çeşidi vardır ve günlerce süren şölenin sonunda başın ve ona ait olan ruhun üzerinde tam bir iktidar kurulur (Canetti, 2010: 140). Tek tanrılı dinsel ideolojinin ve pratiğin, bugünkü gündeminde, kadının beden ile olan ilişkisine dayanılarak meşrulaştırılan toplumsal denetim ve gene bu ilişkiden yola çıkarak yapılan bir dizi toplumsal, kültürel çıkarsama, merkezi bir yer tutmakta; ister Batı’ da isterse Doğu’ da olsun, kökten dinciliğin cinsiyetçi programının özünü oluşturmaktadır (Berktaş, 2000: 129). Bu bakımdan ilkel kabile inançlarının bedene olan bakışlarının temelinde kutsallık ve ayinler yatmaktayken, semavi dinlerin bedene bakış açılarında beden ruh ayrımı yatmaktadır. Özellikle öldükten sonraki hayata inanma bakımından her iki şekilde de farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Dini algılayış ve inançların, ibadetlerin yanı sıra ilk dönemlerde büyü, şamanlık, cadılık, sihir; toplumsal inanç içerisinde doğada var olan her şeye bir anlam yükleme, pagan inançları, insan motifli tanrı algıları bunların tamamı belirli inançlar çerçevesinde toplum içerisinde var olmuştur.

4. SEMAVİ DİNLER VE BEDEN

Kabile yaşamlarından, semavi dinlerin yaşamlarına, felsefi inançlara kadar hemen hemen her türlü inanç ve kutsalın beden ile ilişkili özelliklerinin olduğu bilinmektedir. Bütün Hıristiyan, hatta Müslüman, Hint ve Çin sofi mekteplerinde ve kabile yaşamında başka şekilde de olsa çoğunlukla ruh ve beden arasında doğrudan olmayan bir ilişki mevcuttur (Şeriati, 2004: 235). Bu ruh ve beden ilişkisi felsefenin temel konularından olduğu gibi inancın da önemli bir konusudur. Özellikle ilk mitolojik düşüncelerden geleneksel dönem dini inançlara ve günümüz modern seküler inançlara kadar her zaman beden ve özelde kadın bedeni ele alınmıştır. Tarihsel süreç içerisinde bedenin denetimi, kadın ve erkeğin konumu, iktidarların şekillendirici özellikleri ve bu bakışların din ile olan ilişkisi bakımından birçok bakış açısı oluşmuştur. Bu bakış açılarından birine göre, Adem ile Havva cennetten kovulurken sebebinin Hava’nın Adem’i yoldan çıkarması olduğudur. Bu yüzden, tahrif edilmiş ilahi kökenli dinlerde olduğu gibi daha pek çok inanış ekolünde kadın günahın asıl kaynağı ve sorumlusu olarak sayıla gelmiştir (Aktaş, 2006: 13).

Radikal feminist veya Marksist literatüre yakın bir çok feminist akımın tarihsel süreçte kadınların iktidarlarca farklı bir şekilde konumlandıklarını, özellikle mitolojik anlayışlardan felsefi ve semavi dinlerin inançlarına kadar her alanda değişik evrelerden geçtiğini savunurlar. İlk olarak ana tanrıça kültü, daha sonra mitolojik anlayışlar olan erkek tanrıların yanında yer alan kadın tanrıçalar, daha sonra tek tanrılı dinlerin ortaya çıkışı ile yeryüzüne inen ve tanrının aracısı olan peygamberin annesi (Meryem) veya peygamberin eşi (Hz. Aişe) konumunda olması ve son haliyle artık dünyada ezilen kimliği ile normalleşmesi kadının ezilmiş olduğunun göstergesi olarak görmektedirler. Bu bakış açısı kanıtlanabilecek dayanaklara sahip olmamakla beraber tarihsel süreçte kadının konumunu açıklayıcı belli özelliklere sahiptir. Bu süreci buna benzer bir düşünce biçimi ile açıklayan Berktaş'a (2000: 79) göre, Ana Tanrıça'nın yerini bir tanrılar panteonunun alması, sonra da giderek bir Baş Tanrı ilkesinden "Kadir-i Mutlak" Baba Tanrı anlayışına varılması süreci, kadının statüsünün düşmesi, ikincileşmesi ve bağımlı kılınması olgusuyla el ele gitmiş ve bu süreci yansıttığı kadar, onun pekiştirici ve hızlandırıcısı olmuştur. Bu sürecin bir başka boyutunu ise, Eski Yunan'da ruh/madde, daha sonra Hıristiyanlıkta ruh/beden biçimini alan hiyerarşik düalizmin derinleşmesi ve kadının bu dikotominin "aşağı" sayılan kutbuyla, yani beden ile özdeşleştirilerek onun bedeni üzerindeki toplumsal denetimin meşrulaştırılması oluşturur. Din hayatı anlamlandırma algısı olarak düşünüldüğünde beden ile ilişkisi de ortaya çıkacaktır.

Din toplumsal yaşamı düzenleme ve insanların davranış biçimlerini anlamlandırma görevlerinin yanı sıra, bedenler üzerinde de önemli etkilere sahiptir. Turner (aktaran Berktaş, 2000: 23), "öncelikle bedeni ve iktidarın beden üzerindeki etkilerini incelemenin daha materyalist bir tutum" olacağını savunan Foucault'yu izleyerek, toplumların üretiminde ve bireylerin yeniden üretiminde (reproduction) dinin oynadığı rol üzerinde durmaktadır. Dinin geleneksel işlevlerinden birinin toplumsal denetimi ve toplumsal dayanışmayı sağlamak olduğu görüşünü de reddetmeyen Turner, Durkheim'in analizine gönderme yaparak dinin, bireyler arasında toplumsal bağlar yaratan (din: religion sözcüğü zaten Latince religio'dan türetilmiştir ve bir yükümlülük ya da bağ anlamına gelmektedir: "insanların din yoluyla tanrı'ya ve birbirine bağlanmaları") ve kutsalla ilişkili olan bir inanç ve pratikler dizisi olduğuna dikkat çeker.

Dini referansların toplum üzerinde etkisi, bedenin parçalara ayrılarak tanımlanmasında yatmaktadır. Bedenin "asil" yerleriyle "ayıp" yerleri arasında bir hiyerarşi vardır, namus anlayışı Tanrı'nın tasvip ettiği şeylere göre şekillenir (Corbin, 2008: 8). Bu şekillenme dini

bakışın bedene olan yaklaşımının sergilenmesinde yatar. Barthes (1984: 84), kutsal ile ilişkisi bakımından beden konusunda şunları söyler: “Geleneksel büyük dinlerde, örneğin Hıristiyanlıkta fizikötesi ve ahlaksal bir sorun olarak ele alınır gövde; ama yalnız bu dinlerde değil, içrek öğretiler gibi, özellikle de simya gibi dinin yan görünümünde insan gövdesi betimlemeleri üstüne çok derin düşüncelere rastlıyoruz.” Eski felsefecilerin yazılarında beden, “akıl” tarafından sürekli izlenmesi gereken bir serkeş olarak görülmüş; özellikle Protestan Reformu’ndan sonraki Hıristiyan metinlerinde, şehvi kışkırtmalarla insanın dikkatini tinsel görevlerinden uzaklaştıran bir yozlaşma nedeni olarak tasvir edilmiştir (Lupton, 2002: 12).

Adına ister batıl inanç denilsin, ister hurafe, ister büyü ister sihir denilsin tüm inançların birçok toplumda geçmişten beri geldiğini ve günümüzde halen varlığını sürdürdüğünü görmek mümkün. Nasıl olursa olsun; inanç sistemlerinde, beden görünür veya görünmez, mevcut veya namevcut, saklanmış veya ortaya çıkarılmış Tanrı bedeni formlarıyla, ilahi formlarla, ilişkideki bireyselliğe dokunmaktadır (Akay, 2009: 6).

4.1. HİRİSTİYANLIK VE BEDEN

Bedenin tek tanrılı dinlerdeki öneminin en açık şekilde ifade bulduğu ve insanlığın ilk ataları olan Adem ve Havva’dan beri sürekli olarak var olmuştur. İnsanoğlu cennetten kovulduğundan bu yana günahlar pusudadır ve Aziz Antonius’la Aziz Hieronymus’un günaha yenik düşmesi temasının resimlerde yer almasının nedeni, etin zayıf olduğunun, durumu ya da ruhsal gücü ne olursa olsun kimsenin iğvaya karşı savaşı kazanmış sayılamayacağını sürekli hatırlatılmak istenmesidir (Gélis, 2008: 17).

Yine aynı biçimde ortaçağ felsefesine bütünüyle egemen dinsel ya da tanrıbilimsel yönelimli düşünüş, Tanrı'nın yüce değerleri karşısında insan bedenini kötülüklerin ana kaynağı olarak görmüş, bedensel istekleri öbür dünyada vaat edilen yaşama ulaşmak adına bu dünyada yerine getirilmesi gereken ödevlerin önündeki en büyük engel olarak değerlendirmiştir. Giderek sahnenin dışına itilmesine rağmen, beden, yeniden doğan beden ve İsa'nın bedeni olmak üzere iki ideal figür hainde sürekli yenilenir, araya girer, kendini gösterir (Gélis, 2008: 17). Bu tasvirde İsa'nın bedeni Tanrısal olarak iyi, diğer bir bakış ise kötüdür. Sözgelimi, “insanın ahlaksal değerini bütünüyle tinsel yaşamının niteliğiyle tartıya çıkaran Hıristiyan düşüncesi, sürekli bedensel hazların, özellikle de alçaltıcı bulunduğu cinsel hazların peşinde koşan bir insanı günahkâr olmakla suçlamışlar.

Bedenin hor görülüşü, Orta Çağ dini uygulamalarında, gözlere varıncaya dek bütün bedenini örtmeye zorlanan kadın bedeninin görünmez kılınması, resim-heykelin, yani beden *imgelerinin* yasaklanması ve cadı avlarında insanların diri diri yakılması uygulamalarında en uç sınırlarına ulaşır” (Işık, 2009). Fakat diğer taraftan İsa'nın bedeni üzerine şekillenen Hıristiyanlık dini çilenin önemi ve Mesih İsa'nın çilesi çerçevesinde beden tasviri üzerinde durur; “Çile'nin farklı sahneleri sayesinde Mesih'in bedeni hem kamusal alanda hem özel alanda, daima, inatla kendine yer bulacaktı. “ecce Homo” ya da “Sövülen Mesih”, “Direğe Bağlanmış Mesih”, “Kırbaçlanan Mesih”, “Bağlanmış Mesih”, “Merhametli Mesih” veya “İsdirapların İnsanı”; bütün bu sıfatlar, bedenle Tanrı'nın insanlaşmış ruhunun korkunç işkencelerden geçtiği bir Çile'nin birbirini izleyen aşamalarını dile getirir” (Gelis, 2008: 21). Bu nedenle kötülüğün sembolü olarak algılanan bedenın yanı sıra, etin gerçekliğinde kendini ifşa eden, Mesih'in yenilen bedeni; bedenleri allak bullak eden, kurtaran ekmek, Kelam'ın ve Et'in buluşması olan, ete kemiğe bürünmüş Oğul'un yücelmiş bedeni hepsi bedeni tasvir eden bakış açıdır.

Bu bakış açısının yanında özellikle resimlerde ve tablolarında olmak üzere İsa'nın resmedilmesi ve Meryem'in figürleri bedensel olarak pürüzsüzdür. Bu Hıristiyan inancında bedenın pürüzsüzlüğünde genel anlamda bedenden ziyade Mesih İsa'nın bedeni ya da Meryem'in bedenidir. Tanrı'nın bedeni İsa'nın bedeninde iki ideal figür haline tasvir edilmekte ve yorumlanmaktaydı: Tanrı'ya ait olan ve insana ait olan veya daha siyasi kelimelerle hatırlarsak, Roma'nın Sezar'ının hakkı ile Tanrı'nın hakkı arasında bir ayrım yapılmaktaydı ki bu Ernst K. Antorowicz'in tarihsel araştırmalarında kralın iki bedeni olarak yorumlanacaktır: cismani ve temsili bedenın öldükten sonra devamı (aktaran Akay, 2009: 6).

Hıristiyanlığın beden ile ilgili önemli diğer bir yaklaşımı özellikle “günah” ile ilgilidir. Bedenler ve duygular üzerine kurulan bu yaklaşım *Yedi Ölümcül Günah* adı altında ele alınmaktadır. Hıristiyanlık inançlarına göre *Yedi Büyük Günah*, *Temel Günahlar*, *Kardinal Günahlar* olarak da bilinen, Roma Katolik Kilisesi'nin görüşleri çerçevesinde Papa I. Gregory tarafından düzenlenen, insanın hayatı boyunca sakınması gereken yedi günahdır. Yeni Ahit'in Galatyalılar bölümünde *Yedi Şeytani Hareket* olarak geçmektedir. Dante Alighieri'nin İlahi Komedyası'nda sık değindiği konulardan biridir. Günahların Latince adlarının ilk harflerinden oluşan SALIGIA, *Yedi Ölümcül Günah*'ın diğer adıdır. Zaman içerisinde 7 günahtan her biri bir şeytani varlıkla ilişkilendirilmiştir:

- i. Superbia: Kibir, kendini beğenmişlik (Lucifer'e atfedilmiştir)

- ii. Avaritia: Açgözlülük (Mammon'a atfedilmiştir)
- iii. Luxuria: Şehvet düşkünlüğü (Asmodeus'a atfedilmiştir)
- iv. Invidia: Kıskançlık, hasetlik (Leviathan'a atfedilmiştir)
- v. Gula: Oburluk (Beelzebub'a atfedilmiştir)
- vi. Ira: Öfke, yıkıcılık, gazap etmek (Şeytan'a atfedilmiştir)
- vii. Acedia: Tembellik, miskinlik (Belphegor'a atfedilmiştir)

Burada özellikle “Gula” yani oburluk ile ilgili olan günah kısmı beden üzerindeki en büyük yaklaşımlardan biri olarak algılanabilir. Kendini beğenmişlik, şehvet düşkünlüğü, tembellik gibi günah sayılan anlayışlar da kısmi olarak beden üzerindeki hâkimiyeti tasvir eden ve dinin bedene yaklaşımında önem arz eden maddelerdir.

4.2. İSLAMİYET VE BEDEN

Beden ile ilgili bir diğer önemli inanç olarak karşımıza İslamiyet çıkmaktadır. İslamiyet ilk ortaya çıktığı dönemden itibaren gerek içinde bulunduğu Arap kültürü ve coğrafyasından etkilenmiş, gerek ise de zamanla yayılarak birçok ülkenin kültüründen etkilenmiş ve daha sonraki dönemlerde birçok konu hakkında farklı düşünceler ortaya çıkabilmiştir. Bunların başında bedene yaklaşımların özelleştiği kadın bedeni ve cinsellik ile örtünme biçimleri gelmektedir. Kadın cinselliğinin, toplumsal düzeni tehdit ettiği, çok güçlü bir arzu olduğu, kadınların kendilerini kontrol etmelerinin imkansızlığı ve/veya kadın cinselliğinin kirliliği olduğu, dolayısıyla arındırılmasının ve kontrolünün gerektiği, kadınların iffetini korumanın zorunlu olduğu yolundaki görüş benzer bir nitelik taşır. Bazı ülkelerde (örneğin Mısır, Sudan, Mali, Gambiya'da) yaygın olarak görülen uygulamasının ardında bu görüş vardır (İmam, 2004: 80-81).

Örtünme, bedeni gizleme, bekâret, beden temizliği, namus algısı, kadın bedeni ve saç, cinsellik gibi birçok kavram İslami geleneğe bağlı toplumlarda farklı anlamlar ifade etse de genellikle ortak kullanımları vardır. Birçok Müslüman ülkenin kültüründe var olan hamam kültürü toplumda yaygın olarak var olmuştur. En önemlilerinden biri olan “Gelin Hamamı” yıllar öncesine kadar giden bir gelenektir. Bu hamama gidilmenin sebebi genelde gelin olacak kişinin bedeninin görülmesi, güzelliğinin, şeklin ve bedeni özelliklerinin bu uygulamada ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Hamam ile ilgili dini bir bakış açısı olan diğer bir özelliğe baktığımızda hamam sefalarının köklü tarihsel ve kültürel gelenekleri vardır. Bunun yanında “Bakirelik” önemli bir kültürel etken olmasına karşılık, toplumun çoğunluğu

bunun “namus”, “ıffet” tanımlanması üzerinde durarak, Müslüman toplumlarda kadının bekâreti üzerinde durmaktadır.

Bekâret sadece kadın açısından önemsenen bir durumdur. Bir çok Müslüman toplumda bakirelik testlerinin yapıldığı ve bakire çıkmayan kadının öldürüldüğü görülebilmektedir. “Namus” cinayetleri veya “töre” cinayetleri olarak kabul edilen bu anlayış Avrupa toplumlarında da görülmekle beraber genelde Müslüman toplumlarda yaygındır. Kadınların bedeni ve özelde cinsellikleri bakımından önemli diğer bir özellik, kadınların bedenlerini ya da cinselliklerini baskı altında tutmayı amaçlayan çeşitli mekanizmalar, yasaların ötesinde, kadınların giyim ya da hareket özgürlüklerini kısıtlamak gibi yaygın toplumsal davranışlardan, cinsel organlarını kesmek ya da namus nedeniyle topluca öldürmek gibi şiddet içeren törelere kadar uzanan (İlkkaracan, 2004: 13) yaptırımlardır.

Dinlerin bedene bakış açıları ve örtülmesi gereken, saklanması gereken bir nesne haline dönüşen bakış açısının yanında inanç olarak Şiilerin inançları ve genelde bedeninin terbiyesi olarak algılanabilecek oruç ibadeti önemli inançlardandır. Her semavi dinin bakış açısının olduğu gibi İslamiyet’te de bedene yaklaşım diğer dünyadaki mutluluğun önünde günaha çabuk bulaşabilecek bir hazlar bütünüdür. Bu nedenle İslamiyet de çeşitli nedenlerden farklı inançlar barındırmış ve özellikle mezhepsel inançların etkisiyle bedene olan yaklaşımlar ve dini törenler değişmiştir.

Kerbela olayı olarak adlandırılan olaya bakıldığında mezhepsel yaklaşımlardan bir örnek ortaya çıkabilir. Miladi olarak 680 yılında, muharrem ayının onuncu gününde, Hüseyin’in halife olmasını isteyen Kufe halkının çağrılmasıyla yola çıkan Hüseyin ve ailesi, Kerbela’da buna karşı çıkan büyük bir ordunun saldırılarına uğramış ve orada ailesi ile beraber öldürülmüştür. Bu olaydan sonra gerçek Şiiler, “Vücutlarının yoksulluk içinde zayıflamış, dudaklarının susuzluktan çatlamış ve gözlerinin sürekli ağlamaktan şişmiş olmasından tanınıyor olsa gerek. Gerçek bir Şii, haklarını savunduğu ve uğruna azap çektiği aile kadar zulme uğramış ve perişandır. Kısa sürede, çile ve zulmün peygamber ailesinin çağrısı olduğu fikri egemen olur” (Canetti, 2010: 152). Bedenin bir empati teşebbüsü olarak susuz kalma, bedeni zincirleme, bu olayın canlandırılmasıdır.

Bu inanç muharrem aylarında tutulan oruç boyunca su içilmemesine ve olabildiğince bedensel hazlardan uzak durarak acının hissedilmesine yönelik bir ibadet olarak kabul edilmektedir. Bu on iki imam orucunun Kerbela’da şehit edilen Hz. Muhammed’in torunları Hasan ve Hüseyin ile ailelerinin çektiği acı anısına yapılan bir ibadettir. Bunun yanında

İslamiyet'te ibadetlerden biri olan bedenın terbiye edilmesi ve dünyevi hazların disiplin altına alınması İslamiyet'te bedene hükmetmenin diğeri bir şeklidir. Yılda bir ay tutulan bu oruç özellikle bedenın belli bir dinginliğini sağlamak, insanların dünyevi hazlardan uzak durmasını sağlamak ve günah işleyen insanların bu ay içerisinde az da olsa uzak durabilmelerini sağlamak amacıyla yapılması İslamiyet'teki ibadetin beden üzerindeki en büyük etkilerindendir. Namaz konusu ibadetlerden diğeri bir önemlisi olarak var olduğu gibi, namaza başlamadan önce bedenın yıkanıp temizlenmesi ve temiz bir beden olmadan ibadetin yerin getirilememesi beden üzerindeki diğeri bir önemli etkidir.

İslamiyet'in beden algısı ile İslami geleneğe sahip toplumlardaki beden algısı birçok benzerliğe rağmen farklılıklar göstermektedir. Beden ruh ayrımında, ruhun bedenden daha önemli olduğu ve bedenın hazlardan dolayı mutluluğa erişmede engel olduğuna yönelik vurgu yaygındır. Semavi dinlerin genel özelliği olan bu vurgu İslamiyette de vardır. Fakat İslami geleneğe bağlı toplumların çoğunda, geçmişlerinden gelen geleneklerin etkisiyle bedene bakış açıları farklıdır. Bazı toplumların bedeni önemseydiği de görülebilmektedir. Özellikle konumuz açısından önem arz eden bedenın örtünmesine yönelik yaklaşımların temelinde dini inançlar yatsa da gelinen noktada kültürel yaklaşımlar da baskın bir haldedir. Bu nedenle İslami gelenek içindeki örtünme tartışması Türkiye'nin de içinde olduğu birçok ülkede sürdürülmektedir. Bu da karşımıza İslami geleneğin bedene bakışını ortaya çıkarmaktadır.

4.3. HİNDU ASKETİZMİ VE BEDEN

Kabile dinlerinin ve semavi dinlerin bedene yönelik yaklaşımlarının yanı sıra Hinduizm’de de asketik yaklaşımların bedenle ilişkisi bulunmaktadır. Özellikle çileciliğin yaygınlığından başlayan bu felsefe, çileden kurtulmanın yöntemleri üzerinde yoğunlaşan bir anlayışa sahiptir. Çilecilik tinsel benliği yüceltmek için bedensel benliğini yok etmeye yönelik işlemlerin tümü... Yunanca *idman* anlamındaki *askesiz* sözcüğünden türeyen, dünya zevklerini küçümseme temeline dayanan bir ahlaki öğretilerdir (Hançerlioğlu, 2006: 48). Dinsel alanda çoğu delilerin ermiş sayılması, çilecilerin kendilerine acı çektirmekte işi deliliğe kadar vardırımlarından ötürüdür. Çilecilik deneyimi, ilkin antikçağ Yunanlılarınca kullanılmıştır. Özellikle Kinik’ler aşırı çileciydiler. Hıristiyanlığın ilk çağlarında çöllerde tek başına yaşayan tarik-i dünya (dünyayı terk edenler)’lar çileci keşişlerdi. Hıristiyanlık âleminde ortaçağda da Katolik kilisesinden de umut kesip içlerine kapanan Hıristiyanlar çileciliğe sığınmışlardır. İslam mistisizminde çilecilik çok yaygındır ve birçok tarikatların temel öğesidir. İlkelerde de çile törenleri yaygındır. Örneğin Avustralya ilkelerinde gençler dinsel yaşama girebilmek için ormanlara çekilirler, oruç tutarlar ve hiç kimseyle konuşmazlar, uykularını gittikçe kısıtlarlar (Hançerlioğlu, 2006: 49). Bu açıdan çileciliğin temelinde tensel olandan kaçış vardır. Hint Brahmacılığı ve Budacılığı da çilecilik öğelerine dayanır. Bedensel olandan uzaklaşmak mutluluğa götüren öğretisi haline gelir.

Brahmanizm, Veda veya Budizm gibi adlandırmalarla anılan dinde genellikle doğa felsefesi veya meditasyon tarzı yaklaşımlar mevcuttur. İlk dinler olması bakımından Hindu geleneğinin etrafında şekillenen yapılarına bakıldığında asketik yaklaşımların özelliklerini görmek mümkündür. Özellikle Hindu asketizmin beden ile ilgili özelliğine bakıldığında buradaki çileci yaklaşım bu din içindeki felsefi yaklaşımın önemini ortaya koymaktadır. Beden ve ruh ilişkisinde ruh “tanrının üflemesi” olan *atman* kavramıyla tanımlanmakta ve daha kolay anlaşılabilir gözle bakılmaktadır. Hinduizm’in ruhu, "Hindu dini" ismiyle davranış, kişilik ve kişisel özelliklerden ibarettir. Ruhla ilişkisini “prana” (soluk) aracılığıyla gerçekleştiren değersiz beden kavramı vardır (Renou, 1993: 52). Karışık beden, karışık duyu organları, bilinç ve bazen de organik işlevleri canlandıran soluklar içerir. Yani beden ruhun gerisinde değersizken, ruh daha önemlidir. Beden ve organları, namazların kısımları, oruçlar, ameller ve Hindu şeriatına göre yerine getirilen hükümlerden ibarettir. Beden ve organlar, din ruhunun kesin ve kati olarak tanınmasında bize yardım edemezler. Bu yüzden, bazen beden her zamankinden daha çok korunmuş olduğu ve geliştiği görülmektedir (Şeriatı 2004: 415).

Hindu geleneğinin inancında var olan Upaniṣadlar ve Budha için “her şey acıdır, her şey geçicidir.” Daha sonraki çağın tümünün izlediği yöntem budur. Bu görüşe göre insan acıdan kurtulduğu sürece değerlidir. Bu nedenle meditasyon yöntemleri, dini inanışlar ve bazı tekniklerin amacı insanı acıdan mutluluğa erdirmektir. Bunun yolu da bedenden geçer: “Beden acıdır; çünkü acının mekânıdır; duyular, (duyu) nesnelere, algılar acılardır; çünkü insanı acıya sürüklerler; zevk bile bir acıdır; çünkü onu acı izler” (Eliade, 2000: 57).

Hiçbir Hint felsefesi ya da dinsel çağrısı umutsuzluk içine düşmez. Tam tersine acının bir varoluş yasası olarak ilan edilmesi, selametin olmazsa olmaz koşulu diye kabul edilebilir; o halde bu evrensel acı olumlu, harekete geçirici bir değer de içermektedir. Bilgeye ve çileciye, özgürlüğe ve mutluluğa ulaşmanın bir tek yolu olduğunu durmaksızın hatırlatır: Dünyadan elini eteğini çekmek, malından, mülkünden ve hırslarından arınmak, köklü bir inzivaya çekilmek.

... Budha, “Her şey acıdır, her şey geçicidir!” diye ilan etmişti. Upaniṣadlar sonrası çağın bütün dinsel düşüncesinin izleği bu görüştür. ... İnsan deneyimi, hangi tür de olursa olsun, acı üretir. ... Ve en eski **Samkhya** eserinin yazarı **Isvarakriṣṇa**, bu felsefenin temelinde insanın üç acının azabından kurtulma isteğinin yattığını belirtir: Göksel sefalet (tanrılar yol açar); yeryüzü sefaleti (doğa neden olur) ve iç ya da organik sefalet (Eliade, 2000: 7).

Şeriatî’ye (2004: 331) göre Hinduizm, sadece ve sadece manevi ihtiyaca, insanın ruhuna, ruhsal yapısına hitap eder. Ve esasen maddi hayatı, toplumu ve bu dünyadaki ilişkiler sorununu yaşadığımız düzeyde ele almadığından, çağdaş insan, kendiliğinden maddeden ibaret olan yaşamdan kaçıp salt ruhtan ibaret olan bir yere sığınır. Hinduizm tamamen aklın zıddı, tüketiminin ve refahın zıddı bir dindir. Yani günümüz medeniyetinin tersyüz edilmiş halidir. Aslın da Hint dünya görüşü, özel bir bilgi edinme yöntemine dayanır. Ve Hinduizm’in bütün kuralları insanda bu yöntemi geliştirmeye yöneliktir. Bu yöntem akli, sanatsal, bilimsel, teknik ve hatta ideolojik bir yöntem değildir. Daha çok, olayların arkasını görebilme yöntemi ve insanın felsefi olarak kendini tanımasıdır. Bunu da kavramak oldukça zordur. Bu şekilde bir yaşam felsefesinin şekillendiği inancın temel özelliği olan tensel olandan uzaklaşıp, tinsel olana yaklaşma arzusu bedeni geri plana itmektedir.

Hinduizm’in bu özelliğinin yanı sıra Hindistan’da var olan kast sistemi bu inancın sonucunda ortaya çıktığı savunulabilir. Toplumsal tabakalaşma açısından bakıldığında kast sistemi, insanların toplumsal düzen içindeki inançlarını göstermektedir. Giddens’a (2006: 282) göre kast, her şeyden önce Hindistan alt kıtasındaki kültürlerle ve yeniden doğuma

ilişkin Hindu inancıyla eşleşmiştir. Kendi kıtasındaki ritüel ve görevleri yerine getirmeyen bireylerin bir sonraki yaşamlarında şu anda olduğundan daha aşağı bir konumda olacaklarına inanılır. Bu inancın gereği olarak her kastın içindeki birey bulunduğu konuma razı olarak yaşamaktadır. Bu komundaki görevleri iyi bir şekilde yerine getiren birey bir sonraki hayatında daha iyi bir yaşam sürecektir. Bu sayede en alt kasttan en üst kast sistemine kadar geçiş olmamakla beraber, herkes bulunduğu konuma razı olmaktadır.

5. SANAT VE BEDEN

Beden insanlığın varoluş döneminden, daha sonraki insan figürlü kavramsallaştırmalarda, duvar resimleri ve heykelcilik alanında, tanrısal inançların gereği olarak inandıkları Tanrıları insan motifli heykelleştirmelere kadar birçok sanatsal etkinliğin konusu olmuştur. Temel metinlerin ve eserlerin konusu olan beden Rönesans sanatında her zaman çok önemli bir yer tutmuştur ve kökeni Leon Battista Alberti'ye, onun *Historia*'ya kazandırdığı başlıca role dayanan “öyküsel resim” kavramına kadar insan figürünün üstünlüğünü temel alır diyen Zerner'e (2011: 68) göre, Rönesans'ta, beden son derece kışkırtıcı bir nesnedir. Giorgione'ninkilerden Tintoretto'nunkilere dek, büyük Venedik çıplakları bunun doruk noktasına işaret eder, ama Leonardo'nun anatomik araştırmaları ve Michalengelo'nun düşlediği insanlık bir yana, Memling'in Batı-şeba'sı ya da Dürer'in Adem ile Havva'sı genel bir heyecanı açığa vurur. Bu nedenle beden Rönesans dönemi başta olmak üzere, sanatsal etkinliğin önemli bir figürü haline geldiğini görmek mümkündür. Bu nedenle çağdaş dönemde matematiksel ölçülerle ele alınmaya başlayan beden ölçüleri ve pürüzsüzlüğü konumu bakımından *nesneleştirici* bir rol üstlenerek çağdaş dönem sanatçısının konusu olmuştur.

Zerner'e (2011: 68-69) göre çağdaş dönem sanatçısı Yunan-Roma ve Yahudi-Hıristiyan kaynaklarıyla yüklü çok ağır bir geleneği miras almıştır. Bir yandan, beden bir mikrokozmostur, dünyanın minyatür halindeki gerçek bir betimlemesidir. Öte yandan, Tanrı'nın suretinde biçimlendirildiğinden, tanrısal görüntünün bir anısı gibidir. Ama Hıristiyan geleneğinde, bedeni insan zamansallığının, olumsuzluğunun ve güçsüzlüğünün göstergesi olarak ileri süren, Tanrı'nın insan olarak tecessüm etmesi düşüncesinde göz önünde bulundurulmasıdır; buna karşılık bedenlerin dirilişi dogması, tanrıbilimcileri “tanrısal beden” yani bozulmayan beden düşüncesine yöneltir, bu kavram *belle nature* (güzel doğa) düşüncesinin ve Rönesans'tan beri sanatta bir tür olarak çıplaklığın oluşumuna az ya da çok bilinçsizce etki etmiştir. Rönesans'la beraber beden tekrar

keşfedildi. Bedenin önemi üzerinden başlayan tartışmalar bedene olan yaklaşımları olumsuzluktan çıkararak bedene olumlu anlamların yüklenmesini sağlamıştır. Botticelli, Leonardo da Vinci, Michelangelo, Raphael ve Titian bedeni tekrar “güzel” olarak tasvir ettiler. Güzellik, ruhani iyiliğin yansıması olarak ele alınmaya başlandı. Beden artık bir düşman yerine güzel, iyi, kişisel ve öznel gibi kavramlarla anılmaya başlandı ancak Rönesans, ortaçağdaki bedene ait görüşlerin tamamen yıkmadı. Ignatius Loyola (1491–1536) bu dönemde yaşamıştır ve *Spiritual Exercises* adlı kitabında kendimizi terbiye etmemiz gerektiğini söyler; Yemek ve uykudan vazgeçmek, bedene (demir zincirler ve benzeri acı veren aletlerle dövmek) acı çektirmek, bu “terbiye etmek” kavramının kapsamındadır (Yaşayan, 2009).

Bedenin yüceltilmesinin yanı sıra, bedenin sanat nesnesi olması, bedenin şeyleştirilmesi hatta metalaştırılmasına yol açmıştır. Bedenle ilişkili olarak sanat ve sanatın beslendiği hayatta karşımıza her kesimden insan ve insan bedeni çıkmaktadır. Baudelaire’a yaşadığı zamanın kalabalıklarından farklı bir bakış açısı sunan ve onun sanatsal etkinliklerinde önemli rol oynayan karanlıkta kalmış olan bedenler söz konusu olmuş, “paçavracı (chiffonier), yosma, kapatma, courtesan, lezbiyen, haydut (criminal), komplocu, kumarbaz, sihirbaz, hokkabaz, akrobat (saltimbanque), dilenci... kenar mahallelerin, aşağı mahallelerin, yeraltının berduşları, avareleri, aylakları, serkeşleri, çapulcuları...” (Baudelaire, 2007: 11) ve modern zamanların kalabalıklarında var olmuş ama pek fazla göz önünde bulunmayan kişiler olarak her sokak ve karanlıkta yaşamaktadırlar. Bedenin modern dönemde üretilen, denetlenen bir yapıda olmasının yanı sıra, yapılan çalışmalar ve değişen algılarla ruh-beden ikililiğinde öncelikli sırayı alması bakımından oluşan imaj ve güzelliğin, estetiğin bakış açısıyla ekonomi, siyaset, sosyoloji, biyoloji ve kapitalizmin yeniden üretme ve piyasaya sunma/satma ön plana çıktığı gibi, sanatsal olarak şiir, edebiyat, resim, tiyatro, müzik alanlarında da önemli bir yer almıştır. Özellikle Rönesans’ın etkisiyle güzel bir şekilde tasvir edilmeye başlayan beden, çizilen tabloların etkisiyle güzellik simgesi olma özelliği taşımıştır. Fakat bu özelliğiyle beraber üretilmeye ve denetlenmeye tabi tutulan, metalaştırılan bedenin önüne geçilememiştir.

Sanatsal açıdan önemli bir figür olan, şehrin tamamında yaşayan tüm bedenler/insanlar toplumun bütününe oluşturmaktadır. Her ne kadar imaj, güzellik, denetlenme ve hükmetme bakımından nesneleştirici konumda olsa da toplumsal yapının bütününde var olmaktadır. Bu bedenler genel olarak belirgin halde görünen yapıda olan insanlar olduğu gibi, toplumda genellikle Baudelaire tarafından “karanlık çiçekleri” olarak adlandırılan bir kesim vardır.

Baudelaire'in *Modern Hayattın Ressamı* adlı eseri özellikle toplumda karanlıkta kalmış bedenleri ortaya çıkaracak sanatsal bir yaklaşım sergilemekte ve Baudelaire'in (2007: 15) eserlerinde bunun nasıl kullanıldığı tasvir edilmektedir. Sanatsal olarak "soysuz sopsuz sefiller, haydutlar çapulcular, burjuvaziden türeme düşkünler ve maceraperestler, serseriler, asker kaçakları, kanun kaçakları, hapisane gediklileri, kerhaneciler, kumarbazlar, dolandırıcılar, şarlatanlar, avareler, yankesiciler, literati, laternacılar, paçavracılar, bıçak bileyicileri tenekeçiler, dilenciler; kısacası sağa sola savrulmuş başıboş ayaktakımı, Fransızların 'La Boheme' dedikleri..." bu kişiler özü itibari ile edebiyata konu olmakta ve bedensel özdeşleşmenin toplumsal bir yansıması olarak ortaya çıkmaktadır.

Edebi metinlerde bedenin tasviri sanatsal olarak önemli bir konumdadır ve bu konumu itibari ile her alanda birçok eser beden üzerinde kişisel, toplumsal, antropolojik, tıbbi, spor, cinsellik konuları işlemiştir. Edebi eserlerin yanı sıra özellikle resimlenmiş, tablo haline getirilmiş ve şekillenmiş olan beden tasviri oluşmuştur. *İlk Günah* (1592) adlı tablo eseriyle Cornelis Cornelisz van Haarlem kovulmadan hemen önceki bedeni, Bronzino (1561) "Noli me Tnagere" eseriyle dirilmiş bedenin ihtişamını, Direğe Zincirlenmiş Mesih (1750) adlı tabloyla Mesih'in acıları, Luca Signorelli Cezalandırılan Beden adlı eseriyle bedenin cezalandırılmasını, Massacio (1425) Yeryüzü Cennetinden Kovulmuş Olan Adem ile Havva tasvirli tabloyla ağlayıp sızlayan ve sefil insani durumun bedensel şeklini, Juan de Valdés *Tövbekârlık* adlı tablosuyla bedensel olarak tövbenin tasvirini yapmışlardır. Sanatsal üretimin beden üzerinden şekillenmeye başladığı tabloların genel vurgusunun beden üzerine yoğunlaşması, sanatsal etkinliklere farklı nitelikler kazandırmıştır. Bunların başında sanatsal etkinliklerin artması ve toplumun bedene karşı düşüncelerinin değişmesi gelmektedir.

6. KAPİTALİZM VE BEDEN

19. yüzyılda evrensel boyutlara ulaşan vahşi kapitalizmin çağıdır. Emperyalizm ve sömürgecilikle birlikte pazar, dünya pazarı haline gelir. Bu sınır tanımayan zorlu rekabetçi kapitalizmin tek yaşama şansı temel birikimi sürekli kılmaktır. Yeni oluşan sistem içinde buharlı makinelerin kol gücüne dayalı çalışmanın ve tüm ailenin mağdur olabileceği koşulların olduğu bir dönem. Bu dönemin en büyük özeliği, emperyalizmin yaygınlaşarak insanlar üzerinde hâkimiyet kurması ve insan bedenlerinden yaralanarak yeni fabrikalar kurmasıdır. Michel'e (2000: 51-52) göre, İnişli çıkışlı bir yol izleyen kapitalizmin varlığını sürdürebilmesi için meta üretiminden elde edilen karlara, sürekli biçimde meta dışı üretim ile beslenen bir birikimin eklenmesi zorunluluğudur. Gerçekten, kocanın ve çocukların

emek güçlerinin piyasada satılabilmesi için, kadınların bunu meta dışı bir üretim biçimi olan ev içi emeğiyle yeniden üretmeleri gerekir. Çünkü günümüzde bile, sermaye birikimi ancak bu birikim temelinde gerçekleşebilmektedir. Böylece kadının çalışması konusunda 16. yüzyılda başlayan tartışma 19. yüzyılda kadının çalışması aleyhine görüş birliğine varılmasıyla kapanıyordu.

Bourdieu (1997), *Habitus* kavramı çerçevesinde bedene yaklaşımı ele alarak bedenin bireysel kimlik oluşumunda ve sınıfsal yapıdaki önemi üzerinde durur. *Habitus*, edinilmiş olan, ama sürekli yatkinlikler biçimde vücutta kalıcı şekilde cisimleşmiş olan şeydir. Dolayısıyla kavram temelci düşünce kiplerine karşıt olarak cinsiyetçi bir düşünce kipliğine dâhil olan tarihsel ve bireysel tarihe bağlı olan bir şeye gönderme yaptığını sürekli bir şekilde hatırlatır. Beden ve sınıf ilişkisi söz konusu olduğunda; Bourdieu'ya (aktaran Fiske, 1999) göre beden, özellikle de güçlü beden, işçi sınıfın bilincinin maddileştirildiği konumdur.

Bedenin hayat tarzına göre şekillenmesi anlamında bir işçi, kas güçlendirmeye yönelik motifleri olan spor dallarıyla uğraşırken, alt-orta sınıf üyeleri uzun ömür için jimnastikle, ayrıcalıklı sınıflarsa golf gibi prestijli sporlarla meşgul olurlar. Bu kişilerin sınıfsal konumlarını ve alışkanlıklarla kimliklerini yansıtmaktadır. Türkiye'de alışla gelen kültürel normlar ve dini yaşam biçimi toplumun alışkanlıkları olduğundan dolayı bu alışkanlıklara müdahale farklı boyutlarıyla çeşitli tartışmalara sahne olmuştur.

Bourdieu'nun *Habitus* kavramı kimliğin oluşumunda bedenin önemini ortaya koymak açısından ele alınabilecek bir yaklaşımdır. *Habitus*, aklımızda ve bedenimizde taşıdığımız ve farklı toplumsal ortamlarda başvurabileceğimiz kaynaklar ve eğilimlerin toplamından oluşur (Smith, 2007: 188). *Habitus*, yaşamda var olabilmenin, sınıfsal konumun, cinsil yaklaşımın ve alışkanlıklarımızın yeri olarak ele alınabilir. Bourdieu'nun deyiimiyle, beğenilerin sosyal konumlarının birer kazanımı olarak bedenlerinde cisimlenmekte, simgesel ve ortak dillere dönüşmektedir. Bu dönüşen beğeniler alışkanlıkların devamı olarak hem sınıfsal yapının hem de bir kimlik oluşturma sürecinin öncülüğünü yapmaktadır. İşçi sınıfının bedeni; “erkekliği” ve “gücü” ile egemenlik altına alınmış sınıfların özerkliğinin, bunların kendilerini bir sınıf olarak tanımlanmalarının en özerk biçimlerinden birisidir. Bu proleterin bedeninin kapitalizmdeki yeri ile ilgilidir. Tarihin içinde sınıfsal bir yapının olduğunun üzerinde durulması ve Marksist düşüncenin tarihin sınıf çatışması halinde geliştiği tezine yönelik olarak bakıldığında “Tarih dışına itilip deneyimleri marjinalleştirilenler, elbette yalnızca kadınlar değil: tüm altta kalanlar; örneğin

köleler, köylüler, proleterler, zenciler vb. belirli zamanlarda tarih dışı bırakıldılar. Dolayısıyla, bu anlamda tarih bütün evrensellik iddiasına karşın kısmi bir tarih, görelî bir tarih oldu” (Berktaş, 2003: 20). Bu görelî tarihin içinde, tarihi yazılan kapitalizmin tarihi belki tam anlamıyla ele alınmamıştır.

Buharlı makineleşmenin etkisinin günümüzde modern bir şekli olan fabrika, atölye çalışmaları o dönemde sadece bedene yönelik olan çalışmalarıdır. Bedeni iyi olan, kol gücü fazla olan, hizmet edebilecek şekilde işe yarayan beden sahip olan insanlar ucuz bir emek ücreti karşılığında saatlerce enerji harcıyorlardı ve fizikî sağlam olanlar, vahşî kapitalizmin işine yarayanlardı. Bunun yanında kapitalizmin bedeni piyasaya sunma anlamında bir beden pazarı oluşturması, reklam, pazar alanları ile bedeni metalaştırıp topluma sunması bedeni sömürme tekniklerindedir. Bu bakımdan kapitalizmin katı sömürü anlayışı özellikle işçi yani çalışan sınıfın emeğinde şekillenmekteyken, kadını metalaştırması bakımından ikinci kez zaferini ilan etmektedir.

7. BİYOİKTİDAR VE BEDEN

Beden modern dönemlerin önemli konularından biri olmakla beraber, bu dönemin kavramsallaştırılmasında karşımıza literatürde ve konumuz açısından önemli bir yere sahip olan biyoiktidar olgusu çıkmaktadır. Biyo-politik sürecin aktif belirleyicisi olan biyo-iktidar, biyo-politik süreci belirleyerek insanlar üzerindeki hakimiyeti ortaya koymaktadır. Biyoiktidar pratiklerini inceleyen Fransız düşünür Foucault tarafından geliştirilen bu biyoiktidar kavramı, yeni iktidar yaklaşımlarının toplumun her alanında nasıl bir sistem kurduğunu ve toplumsal denetleme, toplumsal üretim olgusunu nasıl oluşturduğunu açıklamak için ortaya koyduğu bir yaklaşımdır. Biyoiktidar Foucault'nun iktidar ile ilgili bölümünde kısmî olarak ele alınmıştı. Fakat modern dönemlerin bedeni yönlendirmesi bakımından ayrı bir başlık altında ele alınması daha açıklayıcı olabilir. Foucault burada iktidarların artık cinsellikten işkenceye, üretimden nüfusa, kültürel yapılara, doğum oranlarına, yaşam ve ölüm üzerinde iddia ettiği haklara kadar yönetici devletin beden üzerinde nasıl bir etki yaratığını vurgulamak istemiştir.

Biyo-iktidar, toplumsal hayatı onu izleyerek, yorumlayarak, soğurarak ve yeniden eklemleyerek içeriden düzenleyen bir iktidar biçimidir. İktidar, “bütün nüfusun hayatı üzerinde etkin olan bir komutayı ancak her bireyin kendine göre benimseyip yeniden canlandırdığı bütünsel, hayati bir işlev haline geldiğinde başarabilir... Bu iktidarın en

önemli işlevi hayatı bütün yönleriyle kuşatmaktır ve asli görevi de hayatı yönetmektir. O halde biyo-iktidar, iktidar konusunda asıl meselenin bizatihi hayatın üretimi ve yeniden üretimi olduğu bir durumu anlatır” (Negri, Hardt, 2010: 48). Biyo-iktidar iki ana biçimde gelişmiştir. (i) İnsan bedenine bir makine olarak yaklaşan birinci biçimi disiplinci bir iktidardır; amacı bedeni disipline etmek, yeteneklerini geliştirmek ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleştirmektir; (ii) ikinci biçimi ise insan bedenine bir doğal tür olarak yaklaşır ve nüfusu düzenleyici bir denetim üzerinde yoğunlaşır; biyo-iktidar kapitalizmin üzerinde yoğunlaşır (Canpolat, 2005: 80). Biyo-iktidar kapitalizmin gelişmesinde vazgeçilmez bir unsur ve olmazsa olmaz bir koşuldur. Foucault’ya (aktaran Canpolat, 2005: 82) göre biyo-iktidar, kapitalizmin, bedenlerin, üretim süreçlerinin içine şırınga edilişi ve nüfus olgusunun, iktisadi süreçlere göre ayarlanması olmaksızın mümkün olmazdı. Biyo-iktidarın amacının iki bileşeni vardır: insanın bedeni ve nüfus iktisadi olarak biyo kapitalizm. Burada iki kutuplu bir stratejiye ulaşılır: Nüfusun *biyo-politiği* ve *bedenin anatomi-politiği*. Bu stratejilerden ilki olan nüfusun biyo-politiği; insan türünün, biyolojik süreçlerinin zemini olarak hizmet veren, beden üzerine yoğunlaşır. Üreme, doğum ve ölüm, sağlık düzeyi, ölüm yaşı ortalaması, yerleşim, göç. Bunlar biyo politiği ilgilendiren ana sorunsallardır.

Modern çağın bireyi artık tam anlamıyla denetlenmekte ve üretilen bir konuma gelmektedir. Çünkü Canpolat’a (2005: 82) göre modern çağın bireyi, bu yeni iktidar biçiminin cezalandırılanlar, denetlenenler, ehlileştirilenler, ıslah edilenler, deliler, çocuklar ve yaşamının sonuna kadar aynı yerde aynı işi yapmaya mahkûm olanlar üzerindeki işleyişinin bir ürünüdür. Foucault’ya göre biyo-iktidarın getirdiği bir başka yenilik, iktidarı yasayla özdeşleştiren eski iktidar biçimlerinin aksine, yasa ikinci plana geçmiştir ve iktidarın belirlediği normlar ön plana çıkmıştır. Böylece de biyo-iktidar bir *normalizasyon* toplumu oluşturur, bireyleri norma uymaya zorlayan onları normalleştiren bir toplum. Normalizasyon toplumunda birey ve özneliği; bilimsel disiplinci mekanizmalar tarafından, oluşturulmuş ve biçimlendirilmiş bir bilgi nesnesi ve öznesi olarak ortaya çıkar.

Bu biyoiktidar yapılanması en çok cinsellik ve nüfus üzerinde etkili olmuştur. Cinsellik konusunu ele alan Foucault (1993a: 31-32), özellikle nüfus ile ilgili olarak şunları aktarmaktadır;

18. yüzyılda iktidar tekniklerinin büyük yeniliklerinden biri, ekonomik ve siyasal bir sorun olarak “nüfus”un ortaya çıkması olmuştur: Zenginlik nüfusu, işgücü nüfusu ya da

çalışma kapasitesi, kendi öz artışıyla, kullanılabilirdiği kaynaklar arasında dengede olan nüfus. Hükümet yalnızca uyruklarla, hatta halkla değil, özgül fenomenleri ve özel değişkenleriyle (doğum, ölüm, yaşam süresi, doğurganlık, sağlık durumu, hastalıkların sıklığı, beslenme ve konut biçimi) bir “nüfus”la karşı karşıya olduklarının farkına varırlar. “devletin nüfusu artık yayılmanın doğal artışına göre değil, sanayilerine, üretimlerine ve farklı kurumlara bağlı olarak artıyor. İnsanlar toprak ürünleri gibi artıyor ve işlerinin kendilerine verdiği avantajlara ve kaynaklara göre çoğalıyorlar.” Bu ekonomik ve siyasal nüfus sorununun merkezinde cinsellik yer alır: doğum oranı, evlenme yaşını, meşru ve gayri meşru doğumları, cinsel ilişkilerin başlama yaşını ve sıklığını, bu ilişkileri doğurgan veya kısır kılmanın yolunu, bekârlığın ya da konulan yasakların etkisini, gebeliği önleyici uygulamaları çözümlenmek gerekmektedir.

Devlet bedenler üzerinde hükmetmek adına, yurttaşlarının cinselliğinin ne durumda olduğunu ve onun nasıl kullandıklarını bilmek ister ama yurttaşların her biri de cinselliğinin kullanımını denetleme yeteneğine sahip olmalıdır. Bunu yaparken her türlü biyo politik süreci kullanarak toplum üzerinde egemen gücünü oluşturmakta ve toplumsal yapı içinde görünmeyen bir göz haline gelmektedir. “Devletle kişi arasında, cinsellik, bir hedefe, hem de kamuyu ilgilendiren bir hedefe dönüştü; söylemler, bilmeler, çözümlenmeler ve buyruklarından oluşan koca bir düzen cinselliği kuşattı” (Foucault, 1993a: 33). Cinsellik üzerinde denetim ve cinsellik adına oluşturulan söylemler ve cinselliğin kışkırtılması, 18. yüzyıldan 19. Yüzyıla kadar artmış, cinselliğe yönelik söylemleri kışkırtmak için beden üzerinde bir çok odak noktası oluşturulmuştur;

İlk önce “sinir hastalıkları” aracılığıyla tıp; ardından, akıl hastalıklarının nedenlerini, önce “aşırılık”ta, daha sonra masturbasyon alışkanlığında ve doyumsuzlukta, giderek “üremeye ilişkin sonuçlar”da aramaya, hele kendi öz alanındaymışçasına cinsel sapmaların tümünü kendine bağlamaya başlayan psikiyatri; uzun süre, özellikle “büyük” ve doğaya karşı suçlar aracılığıyla cinsellikle uğraşmak zorunda kalan, ancak 19. Yüzyılın ortalarında küçük saldırıların, ikinci derecede namus düşmanlıklarının ve önemsiz sapkınlıkların kısıtlı yargılanmasına doğru yönelen adalet; ve geçen yüzyılın sonunda gelişerek, çiftlerin, ana babaların ve çocukların, tehlikeli ve tehlikeye maruz gençlerin cinselliğinin içine sızan, korumaya, ayırmaya, önlemeye çabalayan, her yerde tehlike olduğunu belirten, uyarılarda bulunan, saptamalara başvuran, raporlar toplayan, tedavileri düzenleyen tüm toplumsal denetimler; işte tüm bu odaklar, cinsellik çevresinde, hiç bitmeyen ve kendi adına da cinsellikten söz etmeye kışkırtan bir tehlikenin bilincini artırma yoluyla, söylemler oluşturur ve yayarlar (Foucault, 1993a: 36-37).

Oluşturulan bu söylem ve kışkırtma, cinsellik üzerinde denetleme oluşturduğu gibi, bedeni tamamına ve toplumsal yapı içinde tüm nüfusa etki etmektedir. Devletlerin birincil politikası olarak ele alınan bedenin kuşatılması özellikle savaş dönemlerinde farklı bir hal almaktadır. Cinselliğin yanı sıra sömürmekten, öldürmeye doğru bir yol izlenmektedir. Özellikle kitle imha silahları ve teknolojinin gelişimiyle beraber toplumun her alanına yayılan savaşlar önemli bir etkidir. Savaş ilk defa, kitlesel hatta küresel imha silahlarını geliştiren teknolojilerle mutlak hale geldi. Küresel imha silahları modern savaşın diyalektiğini kırar. Negri, Hardt'a (2004: 36) göre, savaş her zaman yaşamın imhasını içermiştir, ama XX. Yüzyılda bu imha gücü Auschwitz ve Hiroşima'nın temsil ettiği gibi, saf ölüm yaratmanın sınırlarına vardı. Soykırım ve nükleer yok etme kapasitesi bizzat yaşamın yapısını vurur, onu yozlaştırır, çarpıtır. Bu tür yok etme araçlarını kontrol eden egemen iktidar, terimin en olumsuz ve korkunç anlamıyla bir biyoiktidar biçimidir, ölüm üzerinde doğrudan hakimiyeti olan bir iktidardır. Buradaki ölüm de sadece bir bireyin ya da grubun değil tüm insanlığın hatta tüm varlıkların ölümüdür. Soykırım ve atom silahları bizzat yaşamı sahnenin merkezine yerleştirdince, savaş gerçekten ontolojik hale gelir. Bu açıdan hem yaşatan hem de öldüren iktidarın tüm özellikleri sergilenmektedir.

Biyo-iktidarda asıl önemli olan yaşamı büyütme, süresini uzatma, imkânları arttırma, kazaları önleme ya da zararı telafi etme gibi bir iktidar nasıl öldürülebilir? Biyo-iktidara dayalı siyasi bir sistemde öldürme yetkisi nasıl uygulanır? Bu soruya verilecek yanıt ırkçılıktır. İnsanların yaşam ve ölümleri üzerinde hak iddia edebilme meşruluğunu sağlayan şey güç ve bu gücün kullanımıdır. Bunu yaparken özellikle soykırım, ırkçılık beden üzerine yapılan müdahale ve ayırmadır. Irkçılığı devlet mekanizmasına sokan şey biyo-iktidarın doğuşudur. Biyolojik türden ırkçılık, bu iktidarda ölüme meşruluk verir. Irkçılık öncelikle iktidarın üstlendiği bu yaşam alanına bir kopukluk sokma aracıdır. Irkların ortaya çıkışı, ırkların farklılaşması, ırkların hiyerarşisi, bazı ırkların iyi olarak değerlendirilirken, bazılarının aşağı olarak nitelendirilmesi, tüm bunlar biyo-iktidarın nüfus içinde grupları birbirine göre ayarlamasının yoludur. Bu açıdan Irkçılığın ilk işlevi biyo-iktidarın yöneldiği biyolojik süreklilik içinde duraklar yaratma ve parçalara ayırmaktır. Irkçılığın ikinci işleviyse biyolojik türden bir ilişkinin yerleşmesini sağlamak yani yaşamak istiyorsan öldürebilmelisin işlevindedir. Bu işlevi biyo-iktidarın uygulamalarıyla bağdaşmaktadır (Canpolat, 2005: 84).

Biyoiktidar, yaşamı toplu olarak yok edebilme gücü (örneğin nükleer silah tehdidi), ırkçılık politikaları ile ölüm ve yaşam üzerinde hak iddia etme kadar 'bireyselleştirilmiş'

şiddeti de kullanır. Bireyselleştirmenin uç noktasında biyoiktidar işkenceye dönüşür. Bu tür bir bireyselleşmiş bir iktidar biçimi, George Orwell'in 1984'ündeki kontrol toplumunun merkezi öğelerinden biridir. "(...) bu gün işkence giderek genelleşen bir kontrol tekniğine dönüşüyor ve aynı zamanda da giderek sıradanlaşıyor. Fiziksel ve psikolojik işkencelerle bilgi ve itiraf elde etme yöntemleri, mahkûmların zihnini altüst etme teknikleri (uykusuz bırakma gibi) ve sıradan aşağılama biçimleri (soyarak üst arama gibi), günümüz işkence cephaneliğindeki yaygın silahlardır" (Negri& Hardt, 2004: 37). Geleneksel disiplinci toplumundan modern denetim toplumuna geçişte, kapitalizmin bütün gelişim seyri içinde peşinde olduğu bir noktaya geldiği söylenebilir. Bu da aynı zamanda kültür üzerinden nasıl bir toplumsal denetim sağlandığının göstergesidir ki Frankfurt Okulu düşünürleri başta olmak üzere bunu ele alıp incelemektedir. Yeni denetim toplumunda iktidarını teknolojinin ve toplum üzerindeki konumun oluşumuyla oluşturmaktadır.

Biyoiktidar mekanizması özellikle önemli bir yapıdan ve sistemden yararlanmaktadır. Özellikle günümüzde artan teknoloji ve sistemler göz önüne alındığında bunun çok daha rahat uygulama alanı bulduğu görülecektir. Sennet'e (1992: 68) göre, XIX. yüzyılda ıslahevleri, darülacezeler ve hapishaneler kendilerinde resmen '*in loco parentis*' (ana baba) hakkı görüyordu. Bu ıslah kurumlarında somutlaşan *in loco parentis* kavramı şu üç varsayıma dayanır; normal bir ailenin kolayca baş edemeyeceği bazı manevi hastalıklar vardır: delilik, cinsel sapıklık vb... normal ailenin, özellikle de yoksul bir ailenin yol açtığı başka hastalıklar vardır: tembellik, "umutsuz alkolizm" ve fahişelik. Doğal anne babanın başarısız kaldığı durumda, onların yerini alan kurum başarılı olacaksa, tedavi görecektir kişinin özgürlüğü önemli ölçüde kısıtlanmalıdır. Örneğin Jeremy Bentham'ın ünlü "Panoptikon"unda bina içindekilerin, doktorlar, ıslahevi yöneticileri ya da gardiyanlar tarafından sürekli gözlemlenmesini sağlayacak biçimde, merkezi bir gözetleme kulesinin çevresinde dairesel olarak yerleştirilmiş kafesler kümesinden oluşan bir sistem kurmuş ve bu sistemini modern hapishaneler, hastaneler için proje haline getirmiştir. Panopticonizmin biyoiktidar ile ilişkisi bu çerçevede ortaya çıkmaktadır. çünkü biyo politikaların kurumsallaşan boyutları ve denetleme özellikleri bu sayede şekillenmektedir.

İktidarlar bu sistemden yaralanarak hastaları, cezaevi suçlularını denetim altında tutmuştur. Buradaki insanlar birbirleriyle konuşamadıkları gibi kendilerinin gözlemlendiğinin de farkına varamazdı. Bentham merkezi kule için dâhiyane gözetleme pencereleri ve gizli bölmeler tasarlamıştır. (1843'te yayımlanan Panopticon planı 1877'de Rennes hapishanesi ve XX. Yüzyıl başlarında Stateville'deki ABD Federal Islah Evi gibi kurumlarda

kullanılmıştır.) Panoptikon’da denetim vardır; ancak görevlilerle yüz yüze gelmek ya da konuşmak söz konusu değildir; daha doğrusu yüz yüze gelmek ya da konuşmak yalnızca, görünmez gardiyanların, yöneticilerin ya da doktorların inisiyatifindedir. Bu manevi ıslah ortamı düşüncesine göre, anne babanın yerini almış olan kurum doğal anne babadan daha güçlü bir konum elde etmektedir. Ayrıca iktidar, bağımlı kişinin etki altında kaldığı, ancak kendisine bakanlara etki edemediği tek yanlı bir denetim haline gelir (Sennet, 1992: 68).

Egemen iktidar varlığını sürdürmek için, tebaasının yaşamını, en azından üretme ve tüketme kapasitesini muhafaza etmek durumundadır. Eğer herhangi bir egemen iktidar bunu ortadan kaldırırsa zorunlu olarak kendisini yok eder. Dolayısıyla imha ve işkence gibi negatif tekniklerden daha önemli olan şey, biyoiktidarın yapıcı niteliğidir. Küresel savaş ölüm saçtığı kadar yaşamı da üretmek ve düzenlemek durumundadır (Hardt&Negri, 2004: 38). Yaşam alanı artık yok etmekle değil, yaşatıp kendine bağlayarak daha işlevsel bir hal almaktadır.

Mevcut savaş rejimi sadece bizi ölümle tehdit etmekte kalmayıp, yaşamı da yönettiği ve toplumu her yönüyle ürettiği ve yeniden ürettiği “biyoiktidar” terimiyle bedenleri kullanılır (Hardt, Negri, 2004: 41). Toplumsal yaşamın bütünü ele alma bakımından hem biyoiktidar hem biyopolitik üretim ikisi de yaşamın tamamını kapsamakla beraber birbirinden farklı şekillerde bunu yaparlar; Biyoiktidar toplumun üzerinde, aşkın bir güç, egemen bir otorite olarak durur ve düzenini dayatır. Biyopolitik üretimse, aksine, topluma içkindir ve müşterek emek biçimleri aracılığıyla toplumsal ilişkileri ve biçimleri üretir. Bu sayede düzen öldürerek değil, bedenleri normalleştirip yaşatarak ayakta kalır.

8. KADIN BEDENİNİN İSYANI: FEMİNİZM

8.1. CİNSİYET-TOPLUMSAL CİNSİYET

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet tanımlamasının yapılması konumuz açısından önemi, ele alınacak olan bedenin konumu ile ilgilidir. Beden tasvir edilirken de ister istemez bedenin genel yapısının yanı sıra, cinsiyet bakımından da ele alınmakta, kadın ve erkek kavramsılaştırılması ile beden tanımlaması doruk noktasına ulaşmaktadır. Toplumsal cinsiyetin disiplin altına alınmasının kurumsal boyutları toplum içerisinde cinsiyetlerin organlarına göre konumlandırılmalarında da etkili olmuştur. Organ özellikle cinsiyetin belirlenmesinde toplumsal olarak önemli bir rol üstlenmektedir. Kişilerin kendilerini nasıl

tanımladıklarından ziyade, nasıl tanımlandıkları bu organın oluşuna göre şekillenmektedir. Özellikle feminist kuramlar başta olmak üzere erkeğin bu açıdan bir iktidar oluşturduğuna yönelik bir yaklaşım bu organ metaforunda özelleşmektedir. Bu metaforu ele alan Aktay (2003) organ ile ilgili olarak şöyle bir tanımlamada bulunmaktadır;

Cinsellik rollerinin dinler, siyasal düzenler ve ideolojiler tarafından veya daha genel bir ifadeyle, sosyal olarak kurulduğunu söylemenin de en aşırı temsilidir. Yukarıda anlatılanlardan da çıkarılabileceği gibi, buna göre, tüm organlarımız gibi cinsel organlarımız da bize doğal olarak verili değil, sosyal olarak kurulu kabul edilmektedir. Doğa bize zorunlu olarak kadın veya erkek rolü vermemekte; bu roller sosyal süreçlerin bir sonucu olarak, tabiri caizse, bedenlerimize takılan organlarla verilmektedir. Her organın özgürlüğe bir sınır olduğunu söylemenin kaçınılmaz sonucu (aslında bu söylemlerde çoğu kez nedeni) genelde doğal olarak verili olduğu zannedilen cinsel organların da özgürlüğü sınırladığını söylemeye gelir. Bu yolla cinsel özgürlüğün eşcinsellik, cinsiyetsizlik vs. katkılarıyla toplumsal anlamda postmodern bir boyut kazandığı söylenebilir. Oysa genel cinsellik söylemlerine, hatta cinsel özgürlükle ilgili modern dalgaya postmodernistlerin yönelttiği köklü eleştiriler, post modernizmin cinsellikle ilgili toplumsal önerisinin varıp bir eşcinselliğin meşrulaştırılmasına dayanmasını ironik kılacak türdendi.

Çalışmamız açısından kadın bedeni daha fazla önem arz etmektedir. Bedenin sosyal inşası ve farklı cinsiyet algıları konumuz açısından önemlidir. Cinsiyet toplumsal cinsiyet yaklaşımları başta feministler olmak üzere, kadınların ben ve kişi olmalarına yönelik algıyı tanımlar nitelikte ele alınabilir. Toplumsal ve kişisel olmak üzere ikili bir çatışmanın ürünü olarak ortaya çıkan bu kavramlar bedenin tanımlanması, cinsiyetin varlığı konusunda tanımlayıcı unsurlardır. Giddens'a (2006: 107) göre, genellikle sosyologlar **cinsiyet** terimini erkek ve kadın bedenlerini tanımlayan anatomik ve fizyolojik farkları anlatmakta kullanırlar. Buna karşıt olarak, **toplumsal cinsiyet**, erkekler ile kadınlar arasındaki psikolojik, toplumsal ve kültürel farklılıklarla ilgilidir. Toplumsal cinsiyet, toplumsal olarak yapılandırılmış erkeklik ve kadınlık kavramlarıyla bağlantılıdır; bireyin biyolojik cinsiyetinin doğrudan bir ürünü olması zorunlu değildir. Bu çerçevede cinsiyetin fizyolojik yapısının yanında toplumca belirlenmiş kadın-erkek kavramları ve rolleri önemli bir etkidir. Bunun bir doğa meselesi değil, sosyal tanım meselesi olduğunu ortaya koyma ve sonra da -kuramsal ve pratik çabalarla- her iki tarafın, erkekler kadar kadınların da, kendilerini ve diğerini yeni ve daha eşit bir şekilde anlamalarını sağlama (Skırbekk, Gılje, 2006: 564) olarak algılanması, cinsiyetin öncelikli olarak toplumsal alandaki karşılıklı rolü ve anlayışını vurgulamaktadır.

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının yaygın kullanımında yanlış bir anlam yükü vardır. Kimi zaman birbirinin yerine kullanılan bu kavramların birbirinden farkları, kadın, erkek ve bu tanımlamaların toplumsal olarak ifade ettiği anlamlar sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, “gender” (toplumsal cinsiyet) terimi, kadınlar ve erkekler arasındaki sosyal ve kültürel farklılıkları ifade ederken, sex (cinsiyet) terimi kadın ve erkek arasındaki biyolojik –dolayısıyla ortadan kaldırılamaz- farklılıkları belirtir (Heywood 2007: 284). Feminizmin vurgusu genel olarak bu cinsiyet, toplumsal cinsiyet, fizyolojik ve sosyolojik bedeni tanımlamalar üzerinedir ve feminizm “birbiriyle yarışan ekolleri, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini, cinsiyet ayrımcılığı, ataerkillik, kapitalizm, ırkçılık gibi derine gömülmüş çeşitli toplumsal süreçleri” (Giddens, 2006: 114) açıklamaya çalışır.

Cinsiyet konusunda temel alınabilecek olan bazı yaklaşımları ele aldığımızda, cinsiyet konusunun öneminin geniş bir yelpazede oluştuğunu ve her ideolojinin cinsiyete ilişkin kanaati olduğunu görmek mümkün olabilir. Bu bakış açılarına bakıldığında cinsiyet ile ilgili olarak farklı ideolojilerin iddiaları Heywood (2007a: 252) tarafından şu çerçevede açıklanmıştır:

- (i) Liberaller, erkek ve kadın arasındaki farklılıkları tamamen özel veya kişisel önemi olan bir konu olarak ele almışlardır. Kamusal veya siyasi hayatta bütün insanlar bireyler olarak değerlendirilir, toplumsal cinsiyet ise etnik veya sosyal sınıf gibi uygun bir değerlendirme birimi olarak görülmez. Bu açıdan bireysellik, “toplumsal cinsiyet körlüğü”yle maluldür.
- (ii) Muhafazakârlar, toplumsal cinsiyet ayrımının sosyal ve siyasi önemini vurgulamışlar ve erkek ile kadın arasında işle ilgili cinsiyet ayrımının doğal ve kaçınılmaz olduğuna işaret etmişlerdir. Böylece toplumsal cinsiyet kavramı, topluma organik ve hiyerarşik özelliğini veren faktörlerden biridir.
- (iii) Sosyalistler, liberal gibi toplumsal cinsiyeti siyasi açıdan önemli bir kategori olarak ele almışlardır. Toplumsal cinsiyet ayrımlarının önemli olmasının sebebi, bu ayrımların genelde daha derin ekonomik ve sınıf eşitsizliklerini yansıtmaları ve yine bu eşitsizlikler tarafından devam ettirilmeleridir.
- (iv) Faşistler, toplumsal cinsiyeti insanlık içindeki temel bir ayrım olarak görürler. Erkekler doğal olarak liderlik ve karar vermeyi tekelerinde tutarlar, kadınlar ise tamamen evcil, destekleyici ve ikincil bir role uygun görülürler.
- (v) Feministler, genellikle, toplumsal cinsiyeti biyolojik ve kaldırılamaz cinsiyet ayrımlarının aksine kültürel veya siyasi bir ayrım olarak görürler. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet ayrımı erkek gücünün bir dışa vurumudur. Yine de farklılık

feministleri, toplumsal cinsiyet farklılıklarının, erkek ve kadın özellikleri ve hassasiyetleri arasındaki psiko-biyolojik bir uçurumu yansıttığına inanıyorlar.

- (vi) Dini fundamentalistler, toplumsal cinsiyeti genellikle Tanrı vergisi bir ayırım olarak ele alıyorlar, böylece, sosyal ve siyasi örgütlenme için gerekli bir özellik olduğunu kabul ediyorlar. Dolayısıyla ataerkil yapılar ve erkelerin liderliği, dolayısıyla doğal ve istenen bir durumdur.

Eşitsizlik gelir dağılımına göre şekillenmekte, kişisel bakımın bu gelir dağılımına göre oluşup ve özellikle kadın bedeninde göstermektedir. Corbin'e (2011: 10-11) göre, cinsiyet bakımından, kadın bedeninin tarihi, aynı zamanda sarf kritik estetiklere bakınca bile anlaşılabilen bir baskının tarihidir: geleneksel olarak çok uzun süre güzelliğin "namuslu", el değmemiş olması, denetim altında tutulması istendi, ta ki zincirlere şekillere ve profillere de yansıtacak şekilde kesin olarak kırılsın, daha rahat kabul gören hareketler, daha serbest gülümsemeler, daha çıplak bedenler boy gösterene dek. Başka deyişle bedeninin tarihi, cins ve kimlik modellerinin tarihinden ayrı ele alınamaz. Bu kimlik oluşumunda cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin belirlenimi yadırganamaz derecede büyüktür.

8.2. FEMİNİZMİN KÖKENLERİ-BİR TEORİ OLARAK FEMİNİZM

Toplumsal cinsiyet açısından bakıldığında gerek bir cinsiyet tartışması gerek kadınların erkek egemenli bir dünyada ezilmesi tartışması gerekse de devlet, birey, toplum, iktidar, baskı, siyasal rejimler, hukuk kuralları, beden, özgürlük, cinsel tercih gibi temel kavramlarla ilişkilendirilebilecek olan bu yaklaşım özünde cinsiyetler bazında ele alınarak çeşitli görüşler ortaya koymaktadır. "Feminist" terimi, kadınların erkeklerle ilişkili olarak geleneksel değersizleştirilmenin gerçekliğinin, bu ilişkinin değiştirilmeye ihtiyacı olduğu varsayımıyla teorik açıdan kabul edilmesini ima eder (Steeves, 1999: 129). Feminizmin önemli konularını kapsayan ve bu çalışmanın önemi bakımından Feminist hareketin bedene yönelik çalışma ve yaklaşımlarına bakıldığında, "toplumsal kurumlarda ve sosyal alanlarda görülen cinsiyet ayrımcılığı" (Frenc, 1993: 54), sendika ve çalışma haklarının boyutu (Mitchell&Oakley, 1992), cinsiyetler arası ilişkiler ve rollerin yeni tanımlamalarından başlayıp (Badinter, 1992: 45) patriarşiye kadar uzanan (Millet, 1987: 87) bir doğrultuda kadınların kendi bedenlerine ve kimliklerine ilişkin önemli biçimlenme sağlayan feminist hareket, bedenin akademik bir kavram niteliği kazanmasına ve ön plana çıkmasına yol açmıştır. Bu açıdan Modern anlamda bir felsefe ve bir hareket olarak feminizmin kökeni

kadının eğitimi hakkını savunan Lady Mary Wortley Montagu ve Marquis de Condorcet gibi özgür düşünürlerin de içinde yer aldığı Aydınlanma dönemine kadar gidilebilir.

Bu yaklaşımlar çerçevesinde bakıldığında Feminizm sözcüğünün ortaya çıkışı 1837 yılında, Fransa'da Robert Sözlüğüne girmesiyle gerçekleşmiştir. Robert Sözlüğü bu sözcüğü “Kadınların toplum içindeki rolünü ve haklarını genişletmeyi öngören bir doktrin” olarak tanımlamaktadır (Michel, 2000: 6). Kadınlar için ilk bilimsel topluluk Hollanda Cumhuriyetinin güneyinde yer alan bir şehir olan Middelburg'de 1785 tarihinde kurulmuştur. İngiliz kadın yazar Mary Wollstonecraft'ın feminist olarak adlandırılabilen *A Vindication of the Rights of Woman “Kadın Haklarının Müdafası”* (1792) adlı eseri bu konuda ilk çalışmalardan biri olarak kabul eldir (Heywood. 2007a: 248). Mary Wollstonecraft kitabında aydınlanma çağının en büyük düşünürlerinden sayılan J.J.Rousseau'yu eleştirmiştir. “Ona göre J.J.Rousseau'nun iddialarının aksine, kadınların rolünü ev işine ve kocanın rahatını sağlamaya indirgemek, kadın doğasının bir gerçeği olamazdı (Michel 2000: 45). Feminizm 19.yüzyılda kadınlarda adaletsiz davranıldığına ilişkin inanç arttıkça organize bir hareket haline geldi. Feminist hareketin kökleri ilerlemeci hareket özellikle de 19. yüzyıldaki reform hareketi içinde yer almaktadır.

Christine de Pisan'ın 1405'te İtalya'da yayınlanan *Book of City of Ladies (Hanım Efendiler Şehrinin Kitabı)*, geçmişteki ünlü kadınların eylemlerini kaydederek siyasi etki ve eğitim haklarını savunarak günümüz feminizmin bir çok fikrini önceden dile getirmişse de (Heywood, 2007a: 247), Modern dönemlerden itibaren harekete “*féminisme*” adını veren kişi ütopyacı sosyalist Charles Fourier'dir (1837). Fourier, 1808 gibi erken bir tarihte kadın haklarının genişletilmesini tüm toplumsal ilerlemenin genel prensibi olduğunu öne sürmüştür. Modern haliyle feminizm kadın hareketiyle ve kadının sosyal rolünü geliştirme çabasıyla ilişkilendirildiğini vurgulayan Heywood (2007a: 247)'a göre kadın hareketi, seçme ve seçilme hakkının elde edilmesi, eşit eğitim alanının yerleştirilmesi ve kamusal hayatta elit konumda olan kadınların sayısındaki artıştan kürtajın yasalaşmasına, kadın sünnetinin sona erdirilmesine, kısıtlayıcı ve aldatıcı giyim yönetmenliklerine kadar geniş yelpazede hedeflere ulaşmaya çalışmıştır. Feminizmin bu yaklaşımı çerçevesinde İlk kadın hakları toplantısı New York, Seneca Falls'da 1848 yılında yapılmıştır. 1869 yılında John ise Stuart Mill *The Subjection of Women (Kadınların Köleleştirilmesi)* kitabını yayınlamıştır.

19. yüzyıl ve sonrası olmak üzere çeşitli siyasal yapıların, devrimci hareketlerin, muhafazakâr ve liberal yaklaşımların, özellikle de devlet politikalarının beden ve feminizm ile ilgili olarak fikir belirttikleri görülür. Bu hareketin gelişmesi bakımından önemli ortak

yaklaşımlar olsa da belli bir süre sonra görüş farklılıkları da yaşanmıştır. Bu farklı yaklaşımlar feminizmin çeşitli alanlara ayrılmasına neden olarak farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Feminizmi bir anlamada liberalizm ve sosyalizmin bir alt grubu olarak gören Heywood (2007: 250) liberal feminizm, Marksist veya sosyalist feminizm ve radikal feminizm olmak üzere üç genel feminizm alanı üzerinde durmaktadır. Feminist yaklaşımların biyolojik, sosyal psikolojik, sosyo-kültürel yaklaşımları bakımından ele adlıları kadın erkek ilişkisi ve özelde de kadın haklarının geri plana atılması yaklaşımından yola çıkarak çeşitli teorik yaklaşımlar ortaya koyduğu görülmektedir. Bu perspektifler biyolojik manipülasyonları ve/veya siyasal ayrıkçılığı (radikal feminizm); bireysel davranış (liberal feminizm); sosyal psikolojik etkenleri ve bireysel davranışı (bilişsel/toplumsal öğrenme teorileri ve Fransız feminizmleri dâhil psikanalizden etkilenmiş toplumsal cinsiyet teorileri); ve/veya sosyal psikolojik koşulları ve bireyleri etkileyecek devrimci sosyokültürel ve ekonomik olayları (Marksist ve sosyalist feminizm biçimleri) içerecek olan bir değişim ihtiyacını varsaymalarına göre de ayrılabilir (Steeves, 1999: 130). Bu genel feminizm alanlarının yanında son dönemlerde ve günümüzde yaygın olarak ortaya çıkan yeni feminist akımlar oluşmuştur. İkinci dalga olarak adlandırılan ve 1960'lerden sonra kadınların her türlü alandaki eşitliğini ve "bedenim benimdir" anlayışını benimseyen feminizm, yeni adlandırmalarla ortaya çıkmıştır. Kadın haklarından, toplumsal eşitlik ilkesine kadar geniş yelpazede etkinlik gösteren feminizm, ikinci dalga ile hem cinsiyet anlamında hem de doğa insan, cinsellik, beden sömürüsü, ekosistem ve insan ilişkisi gibi alanlarda özelleşmiştir. Bu nedenle feminizm alanında farklı adlandırmalar ve cinsiyetler arası eşitsizliğin temeli olarak farklı yaklaşımların ortaya çıkmasını sağlamışlardır.

Feminizmin çeşitli formalara bürünmesi, hem feminizmin ilgi alanlarının her alana yansımalarına hem de cinsiyet ilişkisi bakımından görüş ayrılıklarını ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunun yanında sosyal hayat, ekonomik hayat, din, siyaset konularında da etkinliğin artmasını sağlamışlardır. Bu bakımdan kadın haklarının savunusu ve tartışılması feminist akımların etkisiyle yeni sosyal hayatta pratikleşmeye başlamaktadır. Bunlardan hepsini ele almak mümkün olmadığından konumuz açısından önem arz eden ve geniş alana yayılan bazı feminist akımları ele almak mümkün olacaktır. Burada asıl olarak üzerinde durulan konu feminizmin beden ile olan ilişkisidir. Çünkü diğer birçok alan gibi feminizm de cinsiyetler arası ilişkiler üzerinde durduğu gibi, bedenler üzerindeki iktidar ilişkilerini çözümlene yollarına da gitmiştir. Özellikle kadın bedeni üzerindeki yaklaşımları çözümleneyen feminizm, bedenin iktidarlara karşı konumu üzerinde de durmuştur. Bu açıdan bedenin ele alınması diğer

feminist yaklaşımların da ortak özelliğidir. Özellikle bireysel özgürlük, kendi bedeni üzerinde söz söyleme hakkı, doğal yaşam hakkı ve bedeni şekillendirme özgürlüğü gibi yaklaşımlar feminizmin beden ile olan ilişkisini açıklayan kavramlardır. Bu bakımdan feminizm ile ilgili görüş farklılıkları olan teorilerin bedene bakış açıları ele alınabilir.

8.2.1 Liberal Feminizm

Özel mülkiyetin, bireysel girişimciliğin ve serbest piyasa ilişkisi ile bireysel hak ve özgürlüklerin temel vurgu haline geldiği liberal politikalar, tartıştığı birçok konu gibi feminizm hakkında da görüşler ortaya atmış ve böyle bir düşüncenin ortaya çıkmasında öncü rol oynamıştır. Özel mülkiyetin çeşitli şekillerinin ele alındığı bu düşünce sisteminde asıl olarak tartışılacak olan bedenin mülkiyet anlamına gelen tartışmasıdır. Çünkü liberalizm düşüncesinin bireysel özgürlük tartışmasının diğer tarafında bedenin mülkiyeti yatmaktadır. Devlet bedeni mülkleştirip, bedenler üzerinde hak iddia ederken bireyler bedenine sahip olma anlamında bu bireysel özgürlüğü nasıl kullanacaklardır? Bu soruya cevap bulmak bedenin mülkiyetini açıklamakta tanımlayıcı olabilir. Liberal feminizm de liberal politikanın devamı olarak özelde kadın genelde de bedenler üzerinden çalışma yürütmektedir.

Liberal feminizm özelliklerinin bireysel özgürlükler bağlamında oluşturduğu görüşler, bedene yaklaşımda da sergilenmektedir. Feminist yaklaşım, özellikle kadınların toplumda bireye güç kazandıran konumlar içerisinde alt düzeyde temsil edildikleri ve kadınların güç eksikliğinin aile yaşantılarına yansıdığı gerçeğini büyük ölçüde çatışma teorisinden ödünç almıştır. Feministler işyerinde cinsel tacize, işe alma ve terfide cinsiyet ayrımcılığının yaygınlığına, kadın ve erkek arasındaki ücret farklılıklarına, aile üyelerinin davranışlarını kontrol etme aracı olarak şiddete ve kadın yoksulluğu fenomenine yol açan evlilik dışı doğumlar ve artan boşanma olaylarına dikkat çekmişlerdir (Demirbilek, 2003: 12). Kadın ve erkekler arasındaki cinsiyet farklılıklarının nasıl oluştuğuna odaklanan liberal feminizm, cinsiyet farklılıklarında yer alan ve sosyal ilişkileri etkileyen kültürel varsayımlar ile açıklanabilmektedir.

Liberal feministler ailede, okulda ve medyada değişiklik arayışı içerisinde ve bireylerin katı cinsiyet rolleri ile sosyalleşmesinin süremeyeceği görüşünü benimserler (Demirbilek 2002: 14). Buna göre, eşitsizliklere ilişkin çözüm mevzuat ve sosyal geleneklerin değişimi ile çocukların cinsiyet eşitsizliğini kabul eden bir çevrede büyümesine izin veren sosyalleşme sürecinin değişmesi aracılığıyla eşitsizliğin azaltılması ve eşit şansların geliştirilmesidir. Bu yaklaşım, kadınlar ve erkekler arasında tecrübe ve

menfaatlerdeki gerçek farklılıkları ihmal etmesi ve mutlaka adil sonuçlara yol açmayan eşit şansları geliştirmesi yönlerinden eleştirilmiştir. Nitekim liberal politik yaklaşımın ve feminizmin vurgusu, sosyal eşitlik ilkesi çerçevesinde emeğin sahiplenmesi, bireysel özgürlüğün ve bedenin kendi özerkliğidir. Emek politikaları gibi bedenin sömürüsüne karşı izlenen politikaların önemine değinen liberal yaklaşımların liberal feminizmin görüşlerine öncülük etmesi de bu görüşlerden kaynaklanmaktadır.

8.2.2 Marksist Feminizm

Marksist feminizmin konumuz açısından önemi, öncelikli olarak sınıfsal çatışmaya atfen kullanılması ve hem cinsiyet ayrımının hem de sınıfsal ayrımın temelinde iktidarları görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan Marksist bir yaklaşımlar ele alınan bu bakış açısı Marx'ın temel tezlerinden ve Marx sonrası dönemi kaplayan görüşlerden etkilenmektedir. Özellikle kadının konumu, ekonomik temelli eşitsizlik ve sınıfsal çatışmada cinsiyetin rolü ön plandadır. İlkel komünal dönemde toplum anaerik bir yapıya sahiptir ve erkekler dış dünyadaki, kadınlarda ev içindeki üretim araçlarına sahiptirler. Böyle bir toplumsal işbölümü vardır. İlkel toplumlarda cins-yaş sınıflandırması olgun erkek ve kadın arası eşitsizlik yaratmamaktaydı. Cinslerin ikisi de, farklı alanlarda olsa bile, önem derecesi ayırt edilmeksizin topluma yararlı emek faaliyetlerde bulunmaktaydılar, bundan dolayı bir cinsin diğerinin üzerinde egemenlik kurması olanaksızdı. Fakat daha sonraları erkek ev içindeki ve dışındaki üretim araçlarına sahip olmuştur (Tong, 2006: 69). J. Donovan'a (2001: 68) göre Marx'ın felsefesinin feminist teori ile ilişkili diğer bir yanı da, onun ekonomik değer teorileridir.

Marksist veya sosyalist feminizmin temel vurgusu sınıfsal yapıdaki ekonomik nedenlerden kaynaklanan eşitsizliktir. Marksist anlamda bir feminist yaklaşım olmamakla beraber, sosyalist yaklaşımları benimseyen feministler baskı altındaki kadının konumu ile ilgilenirler. Ortodoks Marksistler sınıfsal baskıyı sorunun başlıca kaynağı olarak görürken, sosyalist feministler patriarkinin sınıfsal baskıya eşit derecede önem taşıyan bir etken olduğuna inanır (Steeves, 1999: 148). Marksist teorinin feminist vurgusunun şekillendiği önemli referans kaynağı *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı Friedrich Engels'in eseridir. Bu eser aileye, kadına, devlet ve özel mülkiyete dair Marksist vurgunun nasıl şekillendiğini görmek açısından ele alınabilecek bir kaynaktır. Marksizmin sınıf çatışması şeklinde ifade ettiği toplumsal yapı analizinde işçilerin bedeni, kadınların konumu

mülkiyet kavramlarına göre tartışılmaktadır. Kadının emeğinin ve bedeninin sömürü şeklinde gelişme gösteren kapitalizmin yarattığı sınıf çatışması, ekonomik temelde şekillenmekte olduğu gibi, kadın erkek arasındaki egemenliğe de zemin hazırlamaktadır. Bu nedenle Marksist feminist ideolojinin emeğin sömürülmesi anlamında kadın bedenine sahip çıkması bu düşünce sisteminin temel vurgularındandır. Patriarkal devlet sistemi kadının sömürsünde öncü rol oynamaktadır. Bu nedenle sömürüye karşı oluşan bilinç Marksist feminist vurgu ile bedenin sahiplenmesini de ortaya koymuştur.

8.2.3. Radikal Feminizm

Radikal feminizm cinsiyetler arasında biyolojik olarak doğuştan gelen farklılıklar olduğunu varsayarak, temelde sorunu fiziksel farklılığın olmasında görürler. Bu sorunun en temel kaynağı ise yaratılıştan itibaren oluşmuş olan eşitsizlik olduğu gibi, daha sonraki süreçlerde de erkek egemenli bir hayatın oluşması temel öncüllerdendir. Radikal feminizm kökenlerine dair fikir ortaya koymuş olan de Beauvoir'ın (1952) erkeği “özne” ve kadını “öteki” olarak betimlemesi bu düşüncenin temel ilkelerinden olmuş ve arada farklılıklar olsa da, “hepsi de kadınların baskı altında tutulmasının yaygın olduğu ve sorunun sınıfsal reform ya da özel mülkiyet reformu gibi bireysel eylem ya da toplumsal değişme yoluyla ortadan kaldırılamayacak denli köklü olduğu konusunda oydaşma içindedirler” (Steeves, 1999: 131). En tanınmış radikal feminizm okulunun erkeklerin kadınlar üzerinde doğuştan ve evrensel olarak tahakküm kurmalarının tüm yollarını kapsadığını vurgulayan Steeves, bu yaklaşımla patriarkinin ayakta tutulduğunun üzerinde durur.

Radikal feministler, kadının baskı altında olmasının ve kadın erkek arasındaki çelişkinin temelde aile kurumundan türediğini savunmaktadır. Aile, ataerkil düzen içinde kadınları erkeklere hizmet etmeye ve bu rolü kabul etmeye şartlandıran ve zorlayan erkek egemen ideolojinin, yeniden üretilmesini sağlayan kurum olarak görülmektedir. Bu nedenle, aile kurumunu, radikal feministler reddetmektedir. Temelde aile ve hayattaki eşitlik ile ilgilenen radikal feministler, “eşitlik, çocuk bakımı ve diğer ev içi sorumlulukları, kendi bedeninin kontrolü ve cinsel ifade ve ifa gibi konular açısından işlerlik” (Heywood, 2007: 255) göstermesi gerektiğini vurgularlar. Kadının üreme işlevi, ataerkilliğin ve onun yönetme ideolojisinin, cinsiyet ayrımcılığının üzerine kurulduğu cinsiyete dayalı işbölümünün nedenidir. Radikal feministler, cinsiyet meselesine doğrudan bir iktidar analizi çerçevesinde yaklaşmaktadır. Onlara göre, kadınlar ve erkekler

doğrudan bir iktidar ilişkisiyle birbirlerine bağlanmıştır. Bu eşitsizlik yalnızca biyolojiktir. Bunun dışında her iki cins de eşittir.

8.2.4. Siyahî Feminizm

ABD’de yaygın olarak görülen siyahî feminizm, “cinsiyet ayrımcılığı ve ırkçılığı bağlantılı baskı sistemleri olarak tanımlıyor ve “*renkli kadınlar*”ın karşı karşıya kaldığı cinsiyet, ırk ve ekonomik olumsuzlukların karmaşıklığı (Heywood, 2007a: 266) üzerinde duruyorlar. Siyah feministler de beyaz, heteroseksüel (genellikle orta sınıf) feministlerin kendilerini dışlayan bir edebi gelenek yarattıklarına işaret ederek ayrılıkçı argümanlar ortaya atarlar (Steeves, 1999: 135). Siyah feministlerin genelde amacı ırkçılık anlamında bir ayrımcılık vurgusudur. Bu ırkçılığın ortadan kaldırılması anlamında mücadele edilmesi gerektiği üzerinde dururlar. Buradaki temel amaç beden in ayrıma tabi tutulmasına karşı çıkmaktır. İrkçi politikalara karşı duruşu ifade edecek bu yaklaşım beden in önemi üzerinde durmaktadır. Beden Feminizmi olarak da adlandırılabilcek bir alanla ilişkili olarak tartışılan feminizm akımları, beden in önemini burada ortaya koymaktadır. Cinsiyet ve toplumsal alandaki eşitlik mücadelesi modern ve post modern yaklaşımların etkisiyle yeni bakış açılarına sahne olmuştur. Öz elde tartışılmaya başlayan psikolojik süreçler, beden in özellikleri, beden in iktidarla olan ilişkisi, kapitalizmin kadın bedenini sergilemesi, modern devletlerin insan bedeninin sahibi olması bakımından yeni tanımlamalar geliştirilmiştir.

8.2.5. İslami Feminizm

İnsanlar bu dünyaya beden sahibi olarak gelirler ve başkalarıyla bu bedenselliğ in belli özelliklerini paylaşırlar. Ancak, beden in anlamını belirleyen, doğal ve evrensel özellikler değildir. Çünkü aynı özelliklerin vurgusu, her yerde aynı olmamaktadır. İslami feminizmin vurgusundan yola çıkıldığında, Bedenler, toplum ve kültürle var olmakta ve her kültür, insan bedenselliğ inin bazı yönlerini vurgularken, diğ er bazı yönlerini de göz ardı edilmektedir. Bu anlamda beden, bir kültür aracıdır; ne yediğ imiz, nasıl giyindiğ imiz, bedenlerimize bakmakla ilgili ritüellerin tümü, esas olarak kültür tarafından belirlenmektedir. Beden, çok güçlü bir sembolik form; bir kültürün merkezi kurallarının, hiyerarş ilerinin ve hatta metafizik bağıllıklarının yazılı oldu ğ u bir zemindir.

Feminizmin kadın ve erkek cinsiyetlerine yönelik yaklaşımları feminizmin farklı teorik tartışmalarında ele alınmıştır. Bu tartışmalardan biri olarak ortaya çıkan İslami feminizm son yıllarda yoğun olarak tartışılan bir konu haline gelmiştir. Feminizm özünde çatışmalı sürecin bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle cinsiyetler arası çatışmadan, insanların iktidarlarla olan çatışmasına kadar geniş alana yayılmaktadır. Bu yayılmanın yansıması olarak İslami feminist akım, İslam dünyasında, gündelik yaşamda geleneksel inanışlar ve dini inanca dayalı, konjonktür ile uyuşmayan kadın-erkek ayrımı ve erkeklerin üstünlüğü söylemine karşı, kadınların eşitliği ve/veya üstünlüğünü savunan bir düşünce sistemiyle İslam düşüncesini -kültürel tartışma zemininden yola çıkarak-harmanlamaya itmiştir. Konumuz açısından da önem taşıyan bir diğer feminist yaklaşım olan İslami Feminist yaklaşım da Müslüman ülkelerin çoğunda yaygınlık gösteren feminizmin bir formudur. Feminizmin dinin yorumları üzerinde büyük etkisi olmuş, bu etki gerek Avrupa gerek diğer Avrupa dışı ülkelerin yaşam alanlarında etkili olmuştur. Protestanlığın liberal kollarında kadın günümüzde din adamı olabilmektedir ve reform içindeki muhafazakâr ve yeniden yapılanmacı Yahudilikte kadın, *rabbi* ve *cantor* olabilmektedir. Bu Hıristiyan ve Yahudi gruplarında kadın gittikçe daha fazla iktidar sahibi olup erkekle eşit duruma gelmekte, bakış açıları inanca ait yeni ifadelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. İslam ülkelerinde de çoğu kadın âlim her iki cins tarafından kendilerine yöneltilen İslamiyet’le ilişkili soruları Arap televizyonlarında yanıtlamaktadırlar. İçinde bulunduğumuz günlerde İslam ülkelerinde kadınların imamlık sorunu tartışılmakta, müftü yardımcısı (Türkiye) olabilmektedir.

İslam dünyasında büyüyen İslamcılık hareketi içinde gelişen İslamcı Feminizm, terim olarak İran’da yazar Afsaneh Najmabadeh ve Ziba Mir-Huseyini’nin eserlerinde ve Tahran kadın dergisi *Zanan*’da (1992 yılında kuruldu) ve Suudi Arabistanlı kadın yazar Mai Yamani tarafından 1996 yılında yayımladığı "*Feminism and Islam*" kitabında kullanılmıştır.

İslami geleneğin toplumsal alanın her alanına yayılması gibi, kendi sembolik ve inanç ifadeleriyle kamusal alana yönelmesi siyasal bir hareketliliği doğurduğu gibi, feminizmin ilgi alanına da girmiştir. Özellikle İslam’ın laikleşen yönü burada daha fazla ön plandadır. İslam’ın laikleşme algısıyla ortaya çıkan bir hareket, siyasal İslam’ın gelişimiyle ilişkilendirilebilir. El-azm’a (1998: 26) göre, İslamiyet’in laikleşebilirliği sorunu gerçekte ne saf maneviyat, ne salt düşünceler çarpışması, ne de teolojik spekülasyonların ve yorumların çatışması meselesi değil, gerçek tarih, iktidar siyaseti ve maddi güçlerin çarpışması meselesi olduğu için; tarihsel “Evet” ile dogmatik “Hayır”ın diyalektik karşılığı ve iç içe geçmesi,

insani ilişkiler ve toplumlarda bununla bağlantılı yıkımlarla, yerinden oynamalarla, kopuşlarla, uzun mücadelelerle, yaratıcı enerjilerle ve yeni sonuçlarla oldukça şiddetli bir biçimde çözülme eğilimindedir. Bu nedenle kişisel statü, bireysel inanç ve şahsi dindarlık ve/veya dinsizlik alanı dışında, İslamiyet'in rolü tartışmasız kamusal yaşamın çeperine çekilmiştir. Bu çeperden bakıldığında İslami feminizm algısının siyasal ideoloji ve siyasal hareketlerle ilişkisi de ortaya çıkmaktadır.

Türkiye'de siyasal İslam yerine kültürel İslami hareketin dinamiklerinin daha belirleyici olduğunu vurgulayan Göle'ye (2000: 11) göre, kadınların yeni toplumsal aktörler olarak İslami hareketler içinde yer alması, başörtüsü simgesi, kamusal alanda İslami farklılık ilkesinin sergilenişi, ahlaki konulara verilen önem, cinsellik ve gövdenin siyaset alanına girmesi gibi konular yeni İslami hareketi belirlemektedir. Bu nedenle İslami feminizm, İslami gelenek içindeki toplumlarda yoğun olarak tartışılan bir konu haline gelmiştir. İslami geleneğe yönelik kılık kıyafet, bedenin görünümü, ibadetlerin yerine getirilmesi, inançların gereği olarak örtünme şekilleri ve insanların dine karşı konumları bu tartışmanın merkezinde durmaktadır.

Kabile dinlerinden tek tanrılı dinlere kadar bütün inançların, felsefi düşünce ve siyasi ideolojilerin bedene yaklaşımları olmuştur. Semavi dinlerin bedene olan yaklaşımları bölümünde geniş halde tartışılan beden din ilişkisinin bir yansıma örneği olarak ortaya çıkmış olan İslami feminist yaklaşım bu açıdan önem arz etmektedir. Tektanrıci dinsel ideolojinin ve pratiğin, bugünkü gündeminde, kadının beden ile olan ilişkisine dayanılarak meşrulaştırılan toplumsal denetim ve gene bu ilişkiden yola çıkarak yapılan bir dizi toplumsal, kültürel çıkarsama, merkezi bir yer tutmakta; ister Batı' da isterse Doğu' da olsun, köktendinciliğin cinsiyetçi programının özünü oluşturmaktadır (Berktaş, 2000: 129).

İslami esaslara uygun giyim, yaşam biçimi ve inanç tarzları, İslami aktörler tarafından yeniden şekillendirilmekte ve güçlendirilmektedir. Bu güç, İslami geleneğin kimlikleşmesine, kadın veya erkek İslami geleneğin ortaya çıkmasına etki etmektedir. İslam'ın siyasileşmesiyle birlikte Müslüman kimlik, kendini gösterme imkânı bulmakta ve modern politik hayatta meşruiyet arayışına girmektedir. İslamcılık, Müslüman aktörlere kamusal alanda görünürlük sağlayarak, farklılıklarını pekiştirme yolunu açmaktadır. Kadınların örtünmesi ise, farklılığın belirginleştirilmesi ve iffet arasında, ayrıca kamusal görünürlük ve mahremiyet arasında gizli kalan gerilimleri ve anlamları ortaya çıkarmaktadır (Göle, 2000: 29-30). Göle' ye göre; hem İslamcılık hem de feminizm, cinsellik veya din bağlamında özel ve mahrem olanı, siyasetin içine sokmakta; feministlerin, "kişisel olan

politiktir” sloganı, benlik tanımlarından, kadın- erkek arasındaki iktidar ilişkilerine kadar, siyasi alanın genişlemesine yol açmaktadır. Feminist hareket aslında, modern toplumların ortak dürtülerini takip etmektedir. Bu dürtü, Foucault tarafından, ilk Hıristiyan pratiklerinden kaynaklanan bir “hakikat” arayışı ve en mahrem tecrübeleri, arzuları, hastalıkları, uyumsuzlukları ve suçu “itiraf” etme isteğiyle açıklanmakta. Bu yaklaşım, kişisel ve mahrem olduğu için söylenmesi en zor ve yasak olanın, itiraf edildikten sonra kamusal, siyasal ve bilinebilir olduğuna işaret etmekte. Bu bağlamda feminizm, kamusal hayattaki şeffaflık ve açığa çıkarma politikasını güçlendirdiği gibi, özel iktidar ilişkilerini siyasal iktidar ilişkilerine dönüştürerek demokratik atmosferin genişlemesine katkıda bulunmaktadır (Göle, 2000: 31).

Kamusal alana çıkma, modernleşmenin bir sonucudur. Bu nedenle kadının erkek karşısında ve daha genelde de iktidarın karşısına kendi kimlikleriyle çıkmalarının yanı sıra, kamusal alana da özel mahremi kimlikleriyle yoğun bir katılım sağlamışlardır. Feminizmin çatışmacı toplum fikrinden yola çıkılarak oluşturulacak olan bu düşüncede, özellikle İslami giyim tarzları veya kimlik politikalarıyla ortaya çıkan kadınların etkisiyle İslami feminizm tartışılmaya başlanmıştır.

Berktaç’a (2003: 113) göre, kamusal alanın demokratikleşmesi kadınlar ve bütün ezilenler için büyük bir anlam ifade etmektedir. Kadınların, bir yandan kamusal alana daha yoğun ve etkin bir biçimde katılma ve bu anlamda siyasal iktidarı eşit olarak paylaşma, eşit yurttaşlar olma talepleri var. Diğer yandan bu alanı olduğu gibi bırakmak ve liberal teorisinin katı kamusal-özel ayrımını sorgulamasız kabul etmek de istemiyorlar. Kısacası, kamusal alanı daha demokratik ve eşitlikçi yönde dönüştürmek ve farklılıkları içinde eşit yurttaşlar olarak tanınmak istiyorlar. Zaten Anne Philips’in dediği gibi, yurttaşlığın kendisi dönüşümle ilgili bir şeydir, kişinin ilksel çevresinin ötesine geçmesiyle...(Philips, 1995: 80). Hannah Arendt de, bu anlamda, kentin (kentsel kamusal alanın) demokrasinin beşiği olduğunu söyler. Kent, bireye, daha az kişisel ve cemaat yükümlülüklerinden kurtulmuş bir varoluşun kapısını açar: “Gayrişahsilik, dışarılıklara ve alt kültürlerin üyelerine sığınak sağlamanın ötesine geçer; tek bir kendilik tanımının ötesinde toplumsal unsurların karışımının, Stuart Hall’un ‘melezlik’ dediği şeyin imkanı da sunar” (aktaran Berktaç, 2003: 114).

Feministlerin genel olarak düşünceleri kamusal alanın dönüştürülmesiyle ilgilidir. Türkiye’deki kentleşmenin artması ve kendi giyim kuşamlarıyla kamusal alana dahil olan kadınların artması, kamusal alanın dönüştürülmesinde rol oynamıştır. Özellikle kamusal hayatın her alanına yayılan bu ilişkiden yola çıkıldığında, İslami kimliğe sahip kadınların

kendi giyim kuşamlarıyla bu sürece dahil olması, kentleşmenin artması sonucunda oluşmuştur. İslami feminist kimliğin de bu fikri benimsediği söylenebilir. Örtünme ile ilgili tartışmaların artmasından dolayı siyasallaşan bir İslami gelenek tartışmasının yanı sıra feminizmin cinsiyet ayırımına yaptığı vurgunun bir sonucu olarak, İslami örtünme şekliyle toplumsal alanda bulunan Müslüman kadının düşüncesi bu alana yansıtılmıştır. Berktaş'a (2003: 115) göre, Türkiye'de İslamcı kadın kimliğinin kamusal alana çıkması, bu alanı genişleterek siyasal rejiminin liberalleşmesine katkıda bulunmuş, öne sürülen görüşler çerçevesinde, "İslamcı kadın kimliği politikası"nın kamusal alanın gerçekten demokratikleştirilmesine hizmet edip etmediği sorusu önem kazanmıştır. Bu demokratikleşme vurgusundan doğan İslami gelenek vurgusunun yaygınlaşması, İslami feminizmin de yaygınlaşmasında etkili olmuştur. Gerek modernizmin, gerek ulus devletin krizinin ve/veya globalleşmenin yarattığı toplumsal ve psikolojik dışlanma dinamiklerinin, özellikle 1990'larda bir İslamcı politik kimliğin yaygınlaşmasına yol açması (Berktaş, 2003: 116) İslami feminizmin de yaygınlığını ortaya koymaktadır.

Berktaş'ın (2003: 116) "direnme kimlikleri" olarak nitelendiği algıdan yola çıkarak oluşturulabilecek İslami feminist dalga, kadının mahremi alanından çıkıp, kentleşme, modernleşme süreçleriyle beraber toplumsal hayata katılmasını ifade eden süreci anlatmaktadır. Özellikle Müslüman kimliğe sahip kadının başörtüsüyle toplumsal hayatın her alanına çıkması, kamusal alan-özel alan tartışmasını yarattığı gibi, cinsiyetler bazında tartışılan feminist politikayı dinsel yöne çekmiştir. Böylece 1960'lı yıllardan başlamak üzere ikinci dalga feminist akımın da etkisiyle İslami feminizm yoğun bir tartışma sürecine girmiştir. Kadının toplumsal hayattaki konumu, laiklik taraftarlarına karşı izlediği kimlik siyaseti ve her şeyden önce "bedenim benimdir" algısının yoğunlukla ön planda olduğu görüşten yola çıkarak oluşturduğu politika, İslami geleneğin feminizm tartışmasıyla iç içe tartışılır olmuştur. Türkiye'de bir beden politikası olarak tartışılan başörtüsü sorunu bu temelde ele alınıp tartışılmaktadır. Modernleşmenin batılılaşma ile aynı anlama geldiği ve modernleşmenin çelişkilerine olan tepkinin bir "kimlik politikası" şeklini aldığı ülkelerden biri olan Türkiye'de, kendi kurallarıyla, yani esas olarak örtünerek kamusal alanda var olma talebiyle İslamcı bir kadın kimliğini öne çıkaran hareket; laiklik, Batılılaşma, modernleşme vb. etrafındaki tartışmalarda kadınların ve toplumsal cinsiyet kimliğinin bir kez daha merkezi bir rol oynamasına, daha doğrusu bu rolün iyice belirginleşmesine yol açmıştır (Berktaş, 2003: 117).

9. KİMLİK TANINMA VE CİNSİYET

Toplumsal cinsiyet ve cinsiyet kavramları kadın ve erkek olmanın tanımlayıcı unsurları olmaktadır. Bu unsurların yanı sıra tanınma politikası olarak modern dönemde ortaya çıkmış olan kimlik, tanınmanın ve toplumsal aidiyetin önemli bir konusudur. Bu nedenle cinsiyet kavramlarının yanı sıra gerek kültürel, gerek bedensel ve fizyolojik olarak, ya da bir gruba, aileye ulusa ait olma bakımından bir kimliğe sahip olmak tanımlanması gereken bir konudur. Bedenimizin kime veya neye ait olduğu, birey olarak hangi ulusa,ırka ait olduğu bu kimlik politikası ile tanımlanmaktadır. Kimlik toplumsal olarak üretilmiş bir simgelemedir (Ahıska, 1996). Geleneksel toplumlarda kimlik gibi bir sorun yok iken, modernite ile kimlik sorunsalı da ortaya çıkmıştır. Kimlik vatandaşlık kavramının tanımlanması ve özellikle kentleşmenin artmasıyla tanımlanmaya başlanmıştır. Modern dönemlerde kimliğin önemli bir tartışma haline gelmesi modern kent ve anayasallık, devlet sınırlarının ortaya çıkışı ile hız kazanmıştır. Arslan, kimlik probleminin bütün dünyada modern bir problem olduğunu belirtir. Sözen'e (1999: 12) göre de kimlik kavramı moderniteden ayrı düşünülemez. Bauman (1998: 282) ise, modern çağın şafağında, bilinçli, amaçlı bir etkinlik haline gelmesinden bu yana kimlik oluşturmanın her zaman onarıcı ve üretici hedeflerin bir karışımını içerdiğini belirtir. Geleneksel Aydınlanma düşüncesi, insanın kamusal, aktif ve rasyonel oluşunun altını çizerken, insanları birer "aktör" olarak değerlendiriyordu. Günümüzde ise bireyler, artık birer aktör olarak değil, kimlikleriyle tanınma sürecine girdiler (Sözen, 1999: 11).

Kimlikler, Gillis'e (Aktaran Yavuz, 2005: 37) göre, hakkında düşündüğümüz şeyler değildir, fakat onlarla düşündüğümüz şeylerdir. Aslında siyasetimizin, sosyal ilişkilerimizin ve tarihimizin ötesinde bir varlığa sahip değillerdir. Bu tanımlar kimliğin toplumsal konumu ile ilgilidir. Kimlik toplumsal bir gösterge, bireye atfedilen bir niteliktedir. Anayasal kimlik oluşumu, toplumsal kimlik tanımlaması, özellikle insanların kendi bedenlerini ve aidiyetliklerini tanımlamaları kim veya ne olduklarının tanımlanması ile anlam kazanmaya başlamaktadır. Kendi bedenimizi tanımlamanın veya bir grup/topluma ait olmanın asıl belirleyici unsuru kimliğin oluşumuyla yakından ilgilidir. Bu nedenle başta cinsiyet tanımlaması ile hangi cinse ait olduğu gibi kişilik tanımlaması ile başlayan ve daha sonra bir gruba/topluma ait hissetmekle devam eden bir kimlik oluşumu söz konusudur. Kimliğin konumuz açısından önemi, ilerleyen sayfalarda görüleceği gibi kişilerin kendilerini nereye/neye ait hissettiklerinden kaynaklanmaktadır. Özellikle beden, örtünme, cinsiyet ve cinsellik kavramları kimliğin belirlenmesinde ölçüt alınan kavramlardır. Çünkü

Durkheim'den beri, insan bedeni, sosyal ve kültürel anlamların önemli sembolü kabul edildiğinden, bedenlerimiz, aynı zamanda, benliklerimizin ve son tahlilde kimliklerimizin dışavurumları olarak görülmüştür (Sarıbay, 1998: 86).

Örtünmenin kimliğe ilişkin bir boyutu, cinselliğin (bu durumda kadın cinselliğinin) ötekinin görüşüne kapatılmasıyla yok varsayılacağıdır. Daha açık olarak ifade edilince, bedenin kadına ve kadınlığa ait bölümleri (göğüs, saç, kalça) ya da görünümleri (kadınsı hatlar ve kıvrımlar) görülmez veya fark edilmez hale getirildiğinde, kadının “ötekisi” (erkek) tarafından cinsellik nesnesi olarak görül-e-meyeceği ön varsayımdır (Kırık 2005: 167). Bu algıda görülme veya görülmemeye olayını ele alınırken, cinsellik algısı veya günah kavramını ortadan kaldırıldığına inanılmaktadır. Burada “beni bir cinsellik nesnesi olarak görme” algısının oluştuğunu, saklanan bedene yönelik cinselliğin veya cinselliğe bakış açısının değiştiğini göstermeye çalışıldığına yönelik bir algı oluşmaktadır. Kadın bedeni aslında örtünme veya örtünmemeden ziyade, erkeğin hayal dünyası veya fantezilerini süsleyen bir araç olarak da nesneselleşmektedir. Kadının örtünmesiyle ortadan kalkan dekolte veya vücut hatları algısının örtünmeye yöneltmesinden kaynaklanan bakış açısının ortaya çıkardığı olumsuz sonuçlar gibi, aynı zamanda örtünse de örtünmese de erkek fantezileri düşüncesi de aynı şekilde olumsuz sonuçlar ortaya çıkarabilmektedir. Kırık'a (2005: 174) göre, kadın bedeni bir bütün olarak veya parça parça zaten bir cinsellik sembolü olarak vardır. Örtü kadının bedenini, belki ayrıntıları anlamında, görünür olmaktan çıkarır ancak bu durum örtüden beklenen işlevin yerine getirileceğinin garantisi olmayacağı gibi, tam tersi de gerçekleşebilir. Çünkü kadın bedeni bir bütün halinde veya parça parça cinselliğin sembolü olarak toplumsal (erkek) algıda zaten vardır. Bu algının kişiye atfettiği kimlik oluşumunun cinsellik, örtünme ve toplumsal bedende yatması bir kimlik olarak farklı bir bakışı göz önüne sermektedir. Bu algıdaki “habeas corpus”* kişinin kendi bedeni üzerindeki söz hakkını ortaya çıkarmaktadır. Bireysel tercih olarak bedenim benimdir algısının oluşması bedenin dokunulamazlığını ortaya çıkarmaktadır. Fakat bedenin kişiye ait olması, modern yönetici devletlerin yoğun olduğu çağdaş dönemde mümkün olamamakla beraber cemaatin kişi üzerindeki vesayeti de aynı şekilde toplumsal denetimi ortaya çıkarmaktadır.

*Habeas Corpus Act: “Bedenim benimdir”, “bedenime dokunma” gibi anlamlara gelmektedir. 1679 yılında II. Charles döneminde İngiltere’de parlamento tarafından yayınlanan belgedir. Bu belge ile bireysel hakların devlete karşı korunması hedeflenmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE BEDEN POLİTİKASI OLARAK BAŞÖRTÜSÜ SORUNU

Bu çalışmanın önemi bakımından örtünmenin veya bedenler üzerindeki yaptırımların çerçevesinin çizilmesi, bio-politik yaklaşımlar çerçevesinde ele alınması gerekmektedir. İktidarın yaptırımları ve bu yaptırımların tamamını, ne İslami gelenek içindeki erkeğin kadın üzerindeki hâkimiyetine yorumlamak ne de toplumsal yaşam içerisinde cinslerin birbirine karşı zorlayıcı bir güç olarak açıklamak konuyu tespit etmemektedir. Bu sorun cinslerin birbiri üzerindeki denetiminin ötesinde iktidarların bedenler üzerindeki hâkimiyetinin geniş bir yansımasıdır. Direk'in (2006: 16-18) belirttiği gibi, duyarlı bir yaklaşımın, kamusal alanda geçerli olan kıyafet normunu "devletin kadın bedenini toplumsal cinsiyetlendirmesi bağlamında" eleştirmesi gerekir.

Türkiye'de seküler/modernistler ile İslamcı/geleneksel bakış açıları arasında sürekli gerilimli çatışmalar olmuştur. Devlet açısından, bireyin vicdanı ile sınırlanmış, geleneğin içinde ve ritüellerin yerine getirilmesi şeklinde bir din algısına karşın, siyasal İslam'ın devleti ele geçirip sonradan toplumu dönüştürme talepleri, gerilimin iki uç noktasıdır (Kırık, 2005: 127). 1980 sonrası "Müslüman kadınların" toplumsal görünürlük kazanması, modernleşmenin başından beri var olan iki temel siyasal ekolün toplumsal iktidarı denetimlerine almak adına verdikleri sınır mücadelesinde yeni bir aşamadır. Bu yeni aşamayı ele alırken, gerilimi başörtüsü/türbana indirgediğimizde tartışma alanının yeni bir boyut kazandığını görmek mümkündür.

Genel olarak bakıldığında, başörtüsü/türban sorunu, önceleri, devlet/sivil toplum ekseninde demokrasi zemininde ele alınırken, 1990'ların ikinci yarısından itibaren yine demokratik toplum zemininde ama kamusal alan kavramsallaştırması çerçevesinde tartışılır oldu. Bu tartışma devletin daha doğrusu iktidar algısının mekânsal yaratımında yatan boyutu ortaya koyduğu gibi, aynı zamanda karşı iktidar olan direnme gücü arasındaki ilişkiyi de göstermektedir. Bedenin bu iki iktidar mücadelesi sonucu denetlenen olarak ortaya çıkışı, çatışmayı örtünme boyutunda daha anlaşılır kılmaktadır. Modernleşme krizinin, daha doğrusu topluma uygulandığında, gerekliliğine dair tartışmanın sonucu olarak ortaya çıkan krizden kaynaklı başörtüsü/türban sorunun yaşandığını söylemek mümkün olabilir. Bu bakımdan bu bölümde örtünme çeşitleri, beden politikası olarak başörtüsü sorunu tanımlandığı gibi, başörtüsünün hukuki ve söylemsel özellikleri de ele alınmaktadır.

1. ÖRTÜNME

Bedene yönelik yaklaşımların vurgulandığı diğer bölümlerde teorik arka plan tartışılmıştır. Özellikle iktidarın özellikleri ile tarihsel süreçte bedenin tarihine yönelik çözümlenmeler yapılması iktidar-beden ilişkisini ortaya koymaktadır. Bu bölümde diğer bölümlerle bağlantılı olarak Türkiye'deki örtünme sorununun beden politikasına dönüşen yüzü üzerinde durulacaktır. Özellikle biyo-politik yaklaşımların ve modern iktidar özelliklerinin ele alındığı diğer bölümlerden yola çıkılarak böyle bir yaklaşımın olup olmadığı yaklaşımı sergilenmektedir. Bu nedenle genelde örtünme ile ilgili kavramlar açıklanırken, özelde başörtüsünün beden politikası olarak nerede yer aldığı cevaplanması gereken bir sorudur.

Örtünme genelde kılık kıyafet ve bedenle ilgisinin yanı sıra, bedeni örtme ve bunların çeşitli şekilleri olarak anlaşılabilir. Örtünme ve bedenine sahip olma ve başka bir gücün, karışışındaki bedeni üzerinde hâkimiyet kurması doğal olarak sorun yarattığı gibi, bir iktidar şeklini de ortaya çıkarabilmektedir. Örtünme konusu çok eskilere dayanan belli simgesel özelliklere sahiptir. İlk olarak hangi kadınların peçe kullanması gerektiği, hangilerinin ise buna hakkı olmadığı konusu Asur Yasası'nda ayrıntılı olarak belirlenmişti. Kadının “saflığının” çok gerilere giden bu simgesi, kadınları cinsel aktivitelerine göre sınıflandırmaya ve erkeklere, hangi kadının bir erkeğin koruması altında, hangisinin ise “kolay av” olduğunu göstermeye yarıyordu (Berktaş, 2000: 83). Buna göre “bey”lerin karılarının ve kızlarının peçelenmesi zorunlu; hanımlarına eşlik eden cariyeler ile sonradan evlenmiş olan tapınak “fahişeleri”nin de peçe takması yasaktı; yasağa uymadıkları saptanırsa giysileri üzerinden çıkarılıp alınarak, kırbaçlanarak, kulakları kesilerek cezalandırılırdı (md. 40). Lerner (aktaran Berktaş, 2000: 83), peçenin yalnızca yüksek sınıflara özgü bir simge olarak kalmayıp, daha önemlisi herkesin (bütün erkeklerin) kullanımına açık olan kadınlar ile yalnızca tek bir erkeğin kullanımına açık ve onun “koruması” altında olan “saygın” kadınları birbirinden ayırmaya olanak verdiğini belirtmektedir. Bu şekilde kadınların “saygın” olan veya olmayan bir şekilde bölünmesinin ataerkil sistemin yürütülmesi açısından ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmakta; ayrıca kadınların sınıfsal hiyerarşi içindeki yeri onları koruyan erkeklere göre ortaya çıkmaktadır. Bu oluşumda denetlenen bedensel simge olan kadının konumu erkek egemenli düşünceye bağlanmaktadır.

Örtünme birçok kültür ve inançta olduğu gibi tarihsel süreçte toplumların yaşamlarında da önemli roller üstlenen bir simge halini almıştır. Örtünün veya örtünmenin çeşitli kültürlerde ifade ettiği anlamlara değinen Aktaş'a (2006: 14) göre, Yahudiler örtüyü kadına zulmetme ve buyurma aracı olarak gördüler. Talmut'a göre, başına örtü örtmeden sokaklarda dolaşan bir kadını kocası mehir (bedel, mal varlığı) ödemeksizin boşama hakkına sahipti. İncil'de ise Yahudi asıllı havari Pavlus "Korintoslulara Mektup"ta, kadınların örtünmesini, erkeklerin kadınlar karşısındaki üstünlüğünü ifade etmesiyle açıklamıştır. Kadınların örtünmesiyle ilgili en eski belge olan Asurlardan kalma bir hukuk belgesidir. Belgeye göre:

Evli ve dul kadınlar, ev haricindeki yerlerde bulduklarında başlarını örtmek zorundadırlar. Bu durum "kapatılanlar" (esirtu) için de geçerlidir. (Esirtu, köle köle kadınlara özgür kadın arasında kalan kadınlar için kullanılan bir tanım olabilir.) "Kapatılan" kadınlar da hanımlarına sokakta eşlik ettiklerinde başlarını örtmeliydiler. Buna karşılık "fahişelerin" başı açık olmalıydı. Buna uyulmazsa ağır ceza tehdidi vardı. Bu aynı zamanda tutsak kadınlar için de geçerliydi. Bir erkek "kapatılmış" bir kadını meşru karısı yapmak isterse, kadının başının tanıklar önünde örtüldüğü resmi bir tören gerekliydi (aktaran Aktaş, 2006: 19).

Yine Eski Yunan'da başörtüsü Yunan Tanrıçalarının, örneğin Zeus'un karısı Hera ve Bereket tanrıçası Demeter'in özel simgeleri idi. Tevrat'ta da örtünme ile ilgili bazı ifadeler bulunmaktadır. Bu konudaki görüşlerini Korintoslulara yazdığı bir mektupta açıklayan Pavlus'a (Aktaş, 2006: 19) göre, her erkeğin başı Hazreti İsa'yı, bir kadının başı ise kocasını temsil etmektedir. Bu yüzden başına bir şey koyarak ibadet eden erkek ve başına bir şey koymadan ibadet eden bir kadın başlarını kirletmiş demektir. Hıristiyan toplumlarda da başörtüsü asırlar boyunca, kadının belli olduğunu gösteren bir simgeydi. Hıristiyan ortaçağ dönemi boyunca yaygınlık kazanan bir başörtüsü mevcut olmakla birlikte, Aktaş'a göre, türban, özellikle 18. yüzyılda "kibar" kadınlar arasında moda olan bir baş giyimiydi. 19. yüzyılda ise Avrupalı kadınlar arasında şapka giyimi rağbet görmeye başlamıştı. Arap yarım adasında ise başörtüsü, İslamiyet'ten önce seçkin ailelere mensup kadınların kullandığı, kentli ve üst sınıfa ait bir kişi olmayı ifade eden bir işaret olarak önemliydi.

Öncelikle "toplumsal cinsiyet" kavramı açısından bakıldığında kamusal alanda geçerli olan kıyafet normunun devletin kadın bedenini toplumsal cinsiyetlendirmesi bağlamında okunması ve eleştirilmesi gerekmektedir. Toplumsal cinsiyetlendirmeden kasıt, iktidar tarafından bir dişi beden olarak yeniden üretilme olacaktır elbette. Bilindiği

gibi cinsiyetin doğal olduğu varsayımı zemininde başlayan ve ömür boyu süren bir toplumsal cinsiyetlendirme süreci yaşamın her alanında işleyen iktidarı ayakta tutan mekanizmadır. Yalnızca yaşayan bedeni kısıtlamakla kalmayan, onu üreten toplumsal cinsiyetlendirme, aynı zamanda ırksal, etnik, sınıfsal üretim/yeniden üretim süreçlerinin içinden işler. Elbette dinde de başka bir toplumsal cinsiyetlendirme söz konusudur. Bu yaklaşımlar çerçevesinde örtünme konusunun kamusal alanda ve özel alan ile ilişkili olarak tartışılması, beden, örtünmenin ve kadının konumunu gözler önüne serecektir.

Giyinme/örtünme bedenin belirginleşmesinde, kategorize edilmesinde, ortaya çıkarılmasında, kamusal alana açılmasında ya da özel alanda dikkat çeken etkili bir araçtır. Çınar'a (2005: 56) göre, giyinme/örtünmeyle ilgili çalışmaların yaklaşımlarına bakıldığında, örtünmenin, sosyal statünün, kimliğin, bireyselleşmenin ve hayat stiline bir göstergesi olduğunu görmek mümkün olacaktır. Bununla birlikte örtünme yalnızca statünün ve sınıfın bir göstergesi değil, aynı zamanda bireysel kimliğin de göstergesidir. Dahası, örtünme, bedeni tasvir ettiği gibi, cinsiyet, sınıf, statü, kimlik, ırk, din ve yaş kategorilerinin tasvir etmede belirleyicidir. Örtünme sembolleri kamusal alanda tanınma ve farklılaşma kimliklerini belirlediği gibi, kadın ya da erkek kimliklerini, üst sınıftan ya da alt sınıftan olmayı, genç ya da yaşlılığın, laik ya da muhafazakârlığın göstergesidir de olabilmektedir.

Kadınların bedenlerinin erkek egemen bir toplumda yaygın olarak topluma ya da aşirete, babaya veya kocaya ait olduğu anlayışı yaygındır ve bu anlayışın seyrine dikkat çeken İlkaracan (2004: 12) bu ilişkiyi şöyle açıklıyor; birçok Ortadoğu ülkesinde olduğu gibi Türkiye'de de 1926'dan beri yürürlükte olan Türk Ceza Kanunu'nda, kadın bedeni üzerinde erkeğe, aileye ve topluma tasarruf yetkisi veren bir zihniyet hâkimdir. Örneğin, kadınların maruz kaldığı en kötü şiddet türlerinden biri olan tecavüz, TCK'da "*Kişilere Karşı Suçlar*" altında değil, "*Adab-ı Umumiye ve Nizam-ı Aile Aleyhine Cürümler*" başlığı altında sınıflandırılmıştır. Burada Ortadoğu ve Türkiye benzetmesi yapan İlkaracan'ın vurguladığı Türk Ceza Kanunu Avrupa ülkesi İtalya Ceza Kanunundan alınmasına rağmen, kadına yönelik vurguların bu denli olması aynı zamanda modern süreci aktif olarak yaşayan ülkelerin kadına yönelik bakışını göstermektedir. Sadece Avrupa dışındaki ülkeler değil diğer Avrupa ülkelerinin de bu süreci aynı şekilde yaşadığı görülmektedir.

Modern/modernleşme sürecine aktif olarak katılmamış ülkelerin kadına veya genel olarak bedene olan yaklaşımları diğer batılı ülkelere farklılık göstermektedir. Bu nedenle özellikle kapalı, cemaatsel yapılara sahip olan toplumların genel özelliklerinden olan bedenin toplumsal konumu her alanda yaygın bir kontrol işlevi görmektedir. Özellikle

Müslüman Arap toplumlarında bedenlere yönelik incelemelerin genel vurgularına baktığımızda beden üzerinde inançların nasıl önemli bir etken olduğunu görmek mümkün olabilir. Ayrıca metinlerin temel vurguları Arap toplumlarının eski geleneklerinden gelen uygulamaların İslami kurallar olduğunu ve uygulamaların da İslam'a göre yapıldığı vurgusuydu. Örtünmenin en önemli vurgularından bazıları örtünme, hadım etme, kapatma, şiddet uygulama, eve hapsedme ve erkek egemenli bir cinsiyet ayrımcılığına tabi tutmadır.

Bunun yanında iffet olarak tanımlanan, namus, günah, mahrem kavramsallaştırmaları örtünme ve giyinmenin diğer çeşitli adlandırmalarıdır. İmam (2004: 87) Müslüman dinsel gruplarda iffet, giyim kodlarının zorla kabul ettirilmesiyle ifade bulunduğunu- şu sıralar Afganistan'da Taliban, erkeklerin sakal bırakmasını şart koşsa da, bu, çoğunlukla kadınlar için geçerlidir. Müslüman kadınların giyim kodları örtünme ya da *hicab* gibi genel terimlerle anılmaktadır. İmam (2004: 87) farklı kültürlerde örtünmenin farklı adlandırıldığını vurgulamaktadır. İran'da *çador* olarak bilinen, baştan ayak bileklerine dek tüm bedeni kapatan siyah bol giysi, Sudan'da *tobe* denen, bazen yarı saydam olan bol giysi ile aynı olmadığını, bunların ikisi de Nijerya'daki "iffetli" kadınların taktığı başörtüsünden ve *maiyafti*'den (başı ve omuzları kapatan örtü) farklı olduğunu vurgulamaktadır. Bunların hiçbiri güney Amerika'da makul sayılan (bazen kot pantolon üzerine takılabilen) başörtüsü ile aynı değildir. Ancak, hepsi, kadınların cinsel cazibe yaymasının engellenmesi için bir şekilde kapanmaları gerektiğine işaret ederek, cinselliklerinin kontrolünü simgeler (İmam, 2004: 87).

Özdalga'ya (1998: 15) göre, örtünmek (veiling), kadın çekiciliğini örtmek için kullanılan birbirinden farklı pek çok tarzı kapsayan bir terimdir. Bu terim genellikle sadece vücut özelliklerini değil, yüzün büyük bir bölümünü gizleyen bir tür giysiyi (*peçe*) anlatır. Ancak son on yıllarda Türkiye kadınları arasında yaygın biçimde kullanılan giyim tarzı, örtünmeyle kastedilen tarzdan farklıdır. Yeni ve en popüler tesettür (İslami tavsiyeye uygun giyinme) anlayışının özelliği, yüzü değil, saç ve omuzları örten geniş bir eşarp (*başörtüsü*) ve vücut hatlarını gözlerden saklayan, uzun, bol bir giysidir (*pardösü*). Nitekim yeni başlığı betimlemek için yaygın biçimde kullanılan Türkçe sözcük, örtü anlamını tam olarak karşılayan peçe değil, başı örten giysi anlamına gelen başörtüsüdür. Örtünme, iffet ve erdem karşılığında konumlandırılan kadın cinselliğinin denetim altına alınması ile gerçekleştirilebileceğinin kabul edilmesidir. Bir gösteren olarak örtü, kadının ve onun üzerinden de tüm toplumun iffetli, erdemli ve yüksek ahlaka sahip olmasını temsil eder (Kırık, 2005: 166).

Başörtüsünün diğer örtünme şekillerinden farklı anlamlar ifade ettiği ve başörtüsü kavramının Türkiye toplumunun geleneğinde yaygın olduğunu görmek mümkündür. Başörtüsünün değişerek “türban” haline gelmesi modernleşmenin evrimleşen yapısı ile ilgilidir. İslam kültürü ile yoğrulmuş bir toplumun modernleşme süreci, laiklik taraftarları ile İslam kültürü taraftarları arasında bir tartışma ile başlamaktadır. Bu tartışmanın odağında ise Doğu-Batı ilişkisinin üzerinde durduğu kadının konumudur. Batı kadının yerini açıklarken, aynı zamanda “Doğu”ya göre konumunu da göz önüne alır. İslami kültüre sahip toplumların kadın, örtünme ve mahrem alanları ise bu modernleşme İslam ilişkisinin merkezinde durmaktadır. Göle (2001: 46), Müslüman ülkelerde modernleşmenin gidişatının ve sınırlarının belirlenmesinde kadının toplum içindeki konumuna göre oluştuğunu vurgular. Bu yüzden “kadın meselesi”, sadece kadınların yaşam koşullarına ilişkin olarak tanımlanmamakta, bir “kültür meselesi”, “medeniyet meselesi” haline gelmektedir. Bu nedenle, Türk modernleşme sürecinin mihenk taşı olan kadının toplumsal yaşamdaki görünürlüğü ve kadın-erkek eşitliği fikri, Müslüman bir ülkede kültürel modelin yeniden tanımlanmasına yol açmıştır. Siyasi ideolojiler ile kadın meselesinin, modernleşme ile gelenekselliğin, laik ve laik olmayan karşıtlığının, kadın-erkek eşitliği ikililiğinin temel odak noktasında bu modernleşme süreci durmaktadır.

Modernleşme sürecinin tartışmalı konusu haline gelmiş olan kamusal alan özel alan tartışması da devletin sınırlarını belirleme açısından önemli sayılabilecek özelliklere sahiptir. Beden ile ilişkili olarak kamusal-özel alan tartışmasının yapılması, mekân, harem, iç ve dış mekânın tartışmasından geçmektedir. Öncelikli olarak özel alan kamusal alan tartışmasının merkezinde yer alan cinsiyet ve cinsiyete bağlı olarak örtünme, bedensel ilişkilerin tamamı son dönemlerin mekânsal algısındaki tartışmaya göre şekillenmektedir. Harem bu mekânsal algının içinde bedeni yeniden üretme bakımından ele alınması gereken bir konudur. “Doğu”, “şark” oryantalizm” gibi kavramsılaştırmalarla tanımlanan Avrupa dışındaki toplumların yaşayış şekillerinden biri haline gelmiş olarak tartışılan harem, Avrupa bakış açısına göre çok farklı anlamlara gelmektedir. Özünde, “Harem”in türetildiği Arapça h-r-m kökü, tabu mefhumunu beraberinde getirir, genellikle yasaklık, gayrimeşruluk, ihtiram, kutsiyet, dokunulmazlık gibi kavramlara işaret eder (aktaran Schick, 2011: 162). Hükümdarların kendi haremlerinin olması, yüzlerce hatta binlerce kadını kendi himayelerinde tutmaları, hareme farklı anlamlar yüklenmesine neden olmuştur. Bu bakış açısına göre harem, kadınların kapatıldığı, her hükümdarın binlerce eşinin olduğu bir mekândır.

Harem iç ve dış tanımlamasında, cinsellik ve cinsiyet yaklaşımında, mimaride ve kamusal-özel alan ayrımında bir eksen sağlamıştır. Farsçada *Enderun* ve *Birun* adlandırmalarının Türkçede haremlük-selamlık diye yansımaya, iç ve dış mekan algısının yarılması erkek ve kadının konumunun tanımlanmasına etki etmektedir. Bu algı bedenın mekâna göre şekillenmesini ortaya koyduğu gibi, örtünme ve giyinme tarzlarında da şekillendirici bir rol oynamaktadır. *Enderun* (saray içi) ve *Birun* (saray dışı) adlandırmaları iç mekan ve dış mekan algısını oluşturmakla beraber, kamusal alan- özel alan bu adlandırmaların yansımaya olarak anlam bulmanın yanı sıra, özellikle bedenın üretilmesi anlamında insanların nasıl davranacakları ve kadınların örtünme şekli tartışmasının odağında yer almıştır. Harem algısının günümüzde yansımaya olan Kaçgöç algısı, erkek ve kadınların ayrı alanlarda olması düşüncesini yaratmıştır. Bu kaçgöç düşüncesine göre, kadınlar ve erkekler farklı mekânlarda bulunmalı, toplu alanların hepsinde kadın ve erkeklerin birbirine temasının olmayacağı bir düzen yaratılmalıdır. Tren ve otobüsler, halkın ortak alanlarındaki her yer bu uygulamaya tabi tutulmalıdır.

Özel ile kamusal olanın kavramsallaştırılmasında bedenın rolü tartışmanın merkezi unsurlarından olduğu için ele alınmıştır. Mitchell'da (aktaran Schick, 2011: 179) bunu ikna edici bir biçimde ifade etmektedir:

Toplumsal mekân, beden vasıtasıyla deneyimlenir. Dolayısıyla, mekânın üretimi (...) aynı zamanda çeşitli türden bedenlerinde üretilmesine hizmet eder. Bir fikirler ve idealler kümesi olduğunu kavramamızla anlam kazanır. Diğer bir deyişle, mekanın toplumsal inşası (ve denetimi) toplumsal cinsiyetin kültürel inşası (ve denetimi) ve davranış biçimlerimiz, edindiğimiz deneyimler ve hiç olmasa bir dereceye kadar bedenlerimizin morfolojisi arasında sıkı bir ilişki söz konusudur.

İktidarın bedene ilişkin yaklaşımının özetini sunan bu tartışma günümüz modern dönemlerin önemli tartışmalarından biri olmakla beraber, Türkiye ve Türkiye'ye benzer birçok Müslüman ülkelerde örtünme konusunun temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle kamusal alan özel alan tartışmasında kendini mekânsal olarak konumlandıran iktidarın yansımalarının sonucunda bedenle ilgili tartışma oluşmuştur.

Modernleşme sürecine entegre olma, toplumu dönüştürme çabaları hem dini motifler üzerinde hem de ulusun kültürel yapısı üzerinde etkili bir dönüşümün öncüsü olmuştur. Özellikle kılık kıyafet ve örtünme konusu bu tartışmanın merkezinde durmaktadır. Örtünmenin tartışılması, kadının konumu ve iktidarların yaklaşımını yeniden düşündürdüğü gibi bireylerin özgürlük alanını da tartışmaya açmaktadır. Özel alan tartışmasında da

mahremiyet, kadın ve örtünme durmaktadır. Bir yaşam biçiminin İslamileştirilmesinde ve dinin politize edilmesinde çağdaş bir sembol olarak kullanılan İslamcı örtünme, yalnızca İslam ve Batı, modernlik ve gelenek, laiklik ve din arasında değil aynı zamanda erkeklerle kadınlar ve kadınlarla kadınlar arasındaki güç ilişkileriyle de ilişkilidir (Göle, 2001: 12). Bu ilişki çerçevesinde örtünmenin çeşitli şekilleri oluşmuştur. Kültürel, siyasal ve yaşam biçimi olarak örtünmenin beden politikaları açısından önemi, sosyal bilimlerin merkezinde olan insanların ve toplumun özgürlüğü tartışması ile ilgilidir. Bu tartışmanın sınırını oluşturmak ise öncelikli olarak bazı giyim tarzlarının sosyolojik analizi ile mümkün olacaktır.

2. ÖRTÜNME ŞEKİLLERİ

2.1. BAŞÖRTÜSÜ

Başörtüsü genel olarak geniş bir örtünme şeklini ifade ettiği gibi, Türkiye toplumunda başın kısmi olarak örtülmesi anlamında kendine has bir özelliğe sahiptir. Bu tanımlama çerçevesinde bakıldığında başörtüsü, modern dönemlerin tanımladığı geleneksel modellere sahip olma ya da katı dini sağ kesimin yaşam şekli olmasından ziyade günlük hayat ve toplumsal alanda takılır. Özdalga'ya (1998: 18-19) göre, başörtüsü genellikle uzun bir pardesü ile birlikte kullanılsa da, bu şekilde giyinmek zorunlu değildir. Bir başörtülü, etek ve ceket gibi "normal giysiler" de giyebilir. Başa örtülen eşarp değişik boyutlarda olabilir. Önemli olan, saçın eşarpla uygun biçimde örtülmesidir. Türkiye içerisinde farklı grupların farklı şekillerde saçlarını örtmek için kullandıkları bu örtünme şekli, başın belli bir bölümünü kapatmak ile beraber, genellikle yaşı ilerlemiş kadınlar arasında yaygındır. Başörtüsü modernleşme hareketleri ile beraber gençlerin, özellikle üniversiteli gençlerin başının tamamını kapatacak şekilde örtündükleri türban veya bedeninin tamamını kapatmak için kullanılan siyah çarşaftan farklıdır.

2.2. TESETTÜR

Örtünme insanların ilk yaratılışından itibaren, teolojik olarak günah kavramından başladığı gibi, doğaya karşı örtünmeden inançların gerekliliği ve kültürel simgelere kadar her alanda ön planda olmuştur. Bu örtünme kavramlarından biri olan tesettür kavramına baktığımızda günümüzde dini gereklilik algısı çerçevesinde tartışılmakla beraber, siyasi ideolojiler, inanç sistemleri tarafından da tanımlanmaktadır. Örtünme, yani bir başörtüsünün

takılması ve uzun, bol bir elbisenin giyilmesi olarak bilinen tesettür, mevcut geleneklerin çoğu kez önemsiz olmayan bir tekrarı olmaktan çok, İslami dindarlık ve yaşam biçiminin siyasal anlamda yeniden sahiplenilmesini ifade eder (Göle, 2001: 11). Bu tesettür tanımlaması veya örtünme şekli İslami toplumlar ile “Batı” olarak kabul edilen toplumların birbirini ötekileştirme ilişkisinde odak noktadadır. Özellikle kadın bedeninin konumu çağdaşlık algısı çerçevesinde ele alınmaktadır. Kadının ötekileşmesi veya özgürleşmesi örtünme açısından siyasal bir yaklaşım haline dönüşmektedir. Tesettürün çağdaşlaşma/modernleşme ve geleneksellik ayrımının bir göstergesi olması, modernleşme sürecini etkin bir şekilde yaşamış olan ülkelerin, geleneksel İslami giyiniş tarzına sahip diğer ülkelere bakış açısını göstermektedir. Bunun yanında kültürel veya bireysel bir tercih olan bu örtünme şekli, insanların kendilerini nasıl konumlandırmak istedikleriyle ilgili olarak da önem arz etmektedir.

2.3. TÜR BAN

Türban, genellikle pamuklu veya ipek kumaştan yapılmış, başa veya fes, kavuk gibi bir iç şapkanın üzerine sarılan uzun başörtüsüdür. Siih ve Müslüman toplumlarında, genellikle Asya ülkelerinde yaygındır. Fes veya kavuk üzerine sarılan türban Türkçede sarık olarak anılır. Türkçedeki “tül(i)bend” ve Farsçadaki “dülband”dan gelen “türban”, başa çepeçevre sarılan ve ketenden, pamuklu bezden ya da ipekten yapılmış uzun bir eşarptan ibarettir ve Müslüman kökenli bir başlığı ifade etmektedir (Göle, 2001: 18). Bu nedenle Göle’ye (2001: 18) göre, İslam’a ait bu giyim tarzını –yani türbanı ve uzun, bol pardösüyü- nitelendiren örtünme, İslami dindarlığın ve yaşam biçiminin gelenekler içinde önemsizleştirilmesinden çok, onun siyasal alana sahiplenilmesini ifade etmektedir. Müslüman öğrencilerin örtünme hareketinin “türban hareketi” olarak adlandırılmasıyla birlikte, örtünme, geleneksel başörtüsünden farklılaşmış, modayı hatırlatacak bir değişimin, yani süregelen geleneklerden farklı olarak modernliğin sahiplenilmesini doğurmuştur.

Günümüzdeki şekliyle örtünmenin genelde İslamcılığın siyasal bir vurgusu, özelde ise Müslüman kadınların kimliğinin onaylanmasını ifade etmekte olduğunu vurgulayan Göle’ye (2001: 16) göre geleneksel örtüden farklı bir örtünme yaklaşımı sergilenmektedir. Başörtüsü geleneklerin sınırları içinde kalmış, kuşaktan kuşağa aktarılmış ve kadınlar tarafından edilgence benimsenmişken, türban, yaşamın geleneksel alanlarından modern alanlarına geçişi ve siyasal bir duruşu içeren, kadınlarca gerçekleştirilmiş etkin bir sahiplenilmiştir.

Göle'ye (2000: 19-20) göre, İslamcı hareket, çeşitli ulusal bağlamlar içinde, çeşitli politik biçimlerde ortaya çıkan, çağdaş bir toplumsal hareket olarak ele alınmaktadır. Bu hareket, İran devrimi biçiminde ortaya çıkabileceği gibi, Türkiye'deki yasal parti veya Tunus, Mısır ve Cezayir'deki el altından yürütülen muhalif hareketler biçiminde de ortaya çıkabilir. Bunlar arasındaki ortak nokta olarak, hepsinin sahip olduğu kentsel özellikler, kadın veya erkek, eğitilmiş gençlerin katılımı ve ideolojik düzeyde, bir yandan İslam'ın geleneksel yorumunu eleştirirken diğer yandan da modernliğe İslami bir alternatif geliştirme çabaları sayılabilir. Bu şekilde bakıldığında İslamcı kimliğini yeniden tanımlaması ve kültürel modelin aldığı şekle karşı eleştirel, çatışmacı bir tutum içinde olmasından dolayı İslamcı hareketin bir toplumsal hareket olduğunu söylemek mümkündür. 1980 sonrası toplumsal planda yükselen değer olarak ortaya çıkan İslami hareket, yarım asırlık bir gecikme ile kadınları siyasal-toplumsal alana dâhil etmeye karar vermiştir. Süreç içinde kadınlar toplumsal faaliyetlerin hemen tümünde; siyasal partilerde; cemaat organizasyonlarında, entelektüel faaliyetlerde, eğitim ve yayın alanında, yardım kuruluşlarında veya profesyonel iş alanlarında aktif katılımcılar haline geldiler. Bu durum kadını toplumsal hayatın dışında tutan geleneksel İslam anlayışına karşı modernitenin bir başarısı olarak görülebilirdi. Ancak bu kadınlar toplumsal yaşama aktif olarak katılırken, bunu dinsel kimlikleri ile, yani "Müslüman kadınlar" olarak yapmayı tercih ediyorlar ve söz konusu kimliklerini de İslami tesettüre uygun giyim tarzları ile açığa vuruyorlardı (Kırık 2005: 126-127).

Türbanın önemi, siyasal bir yaklaşım mı? Kimlik oluşturma ifadesi mi? alışkanlıklarımızın devamı mı? Yoksa inanç gereği oluşmuş bir örtünme şekli mi? sorularından geçmektedir. Bunun yanında modern-geleneksel arası mücadelenin bir sonucu olarak modernleşmeye ayak uydurma veya alternatif bir direniş mi olduğu tartışılmaktadır. Bedenin bireysel hak ve özgürlükler temelinde ele alınması, kişinin kendi bedeni üzerinde hak iddia edebilmesinin nasıl şekillendiğini görmek toplumsal cinsiyet ve bireysel özerklik tartışmalarından geçmektedir. Bu nedenle bu ilişkileri çözümlmek, başta Müslüman toplumları ele almakla mümkündür fakat özelde de Türkiye'nin kılık kıyafet konusunun geçirdiği evrimin köküne inmek gerekmektedir. Bu nedenle Türk modernleşmesini ilk yıllarından günümüze kadar gelmek, modernleşme sürecini çözümlmek bu tartışmayı tamamlayacaktır.

3. TÜRK MODERNLEŞMESİ VE KILIK KIYAFET

Türk modernleşmesinin konumuz açısından önemi Cumhuriyetin ilk kurulduğu yıllardan bu yana kültürel devrimlerle toplumun sosyal alanına getirdiği değişikliklerde yatmaktadır. Bu değişikliklerin başörtüsü ile ilgili değişiklik getiren kısmı da bu tezin önemli argümanlarını oluşturmaktadır. Özellikle kılık kıyafet, dini inançla, siyasal, sosyal ve ekonomik hayatın önemi bu değişimler çerçevesinde oluşmuştur. Modernleşme algısının bedenlere hükmetmesi, özellikle kimlik yaratımı ile insanların tüm hayatları üzerinde denetim sahibi olması, denetimi kurarken kimlerin nasıl giyineceği, ne yapacaklarına karar vermesi, siyasal iktidarların özelliklerini açıklamakla birlikte, ulus devletlerin hegemonik ilişkilerinin en büyük özelliklerinden biri haline gelmiştir. Özelde de kadın kimliği ve örtünme üzerindeki denetim daha fazla olduğu düşünülür ise genelde modernleşme özelde de Türk modernleşmesini anlamak gerekmektedir. Tanyeli'nin (2003: 64) vurguladığı şekilde modernizm “bir biçimlendirme, anlayış ve tavrının yıkılıp yerine bir yenisinin konulması, daha köklü bir değişimle yüz yüze bulunulduğu bir dönem gerçeğini yansıtmaktadır.” Geleneksel yapılardan farklı olarak ileriye yönelik seküler formların oluşturduğu bir düşünce yapısı bu dönemde en çok benimsenen yaklaşımdır.

Değişimin sonsuz olduğu modern dünyanın bir inancı; hiçbir şeyin değişmediği görüşü ise modern zamanlarda ilerleme denen şeyden rahatsız olan herkesin sık sık tekrarladığı bir feryattır (Wallerstein, 2003: 134). Modernizme göre her şey devamlı değişir, bu bir paradigma olmaktan öteye bir pratik yaşam çerçevesi olmuştur. Kurumsal yapılar başta olmaz üzere toplumsal alanda oluşan bu gelişmeler dünya çapında yaygınlık kazanan radikal değişimlerin ve gelişmelerin öncüsü olmuştur. Dünyadaki bu gelişmeler imparatorlukların kaderlerini de etkilemiş, başta ulus devlet anlayışı olmak üzere yeni akımlarla beraber imparatorluklar dağılmaya yüz tutmuştur. Yeni ulus devletler, devletlerin modernleşme arayışları, bu arayış içinde toplumu ve özneyi şekillendirme çabaları baş göstermiştir.

Modernleşmenin temel sayılıtlarına bakıldığında Türk modernleşme hareketini Avrupa'dan bağımsız düşünmemek gerekir. Bu nedenle Fransız Devrimi'nin etkisiyle milliyetçilik akımları, ulus devlet anlayışları, sonrasındaki sanayi alanında ve teknik gelişmeler Türk modernleşmesinin uzantısı Osmanlı'nın da yapısını etkilemiş, Osmanlı askeri ve devlet yönetimi başta olmak üzere batılı anlamdaki gelişmelerin gerisinde kalmıştır. Bu eksikliğin hissedilmesi ve Osmanlı'nın son dönemlerde batıya yönelmesiyle oluşan gelişmeler yeni bir modernleşme aşaması yaratmış, Osmanlı süreci içerisinde batının

teknik ve eğitiminden etkilenmeye ve batılı sürece adapte olmaya başlamıştır. Bu gelişmelerin de etkisiyle Osmanlı devletinde çeşitli gelişmeler birbirini izlemeye başlamıştır.

Gelişmiş ülkelerin gerisinde kalan Osmanlı, yıllarca sürecek olan modernleşme hareketlerini izlemek zorunda kalmıştır. Modernleşme hareketleri çerçevesinde Türk modernleşme tarihini Osmanlının yenilik hareketleri, askeri alandaki köklü değişiklikler ve devlet kademesindeki gelişmelerin olduğu Tazimattan, I.- II. Meşrutiyete ve Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar devam eden ve Cumhuriyetin kurulmasıyla bu gelişmeyi ulus devlet temelli olarak sürdüren bir aşama olarak ele almak mümkündür. Mardin'in (aktaran Kaliber, 2002: 107) ilk radikal modernleşme adımı olarak nitelediği matbaanın Osmanlıya gelişi (1727) bir kenara bırakılırsa, modern anlayış ve tekniklerin belli bir sistematik dâhilinde kurumsallaştığı ilk alanlar askeriye ve eğitim olmuştur. Modernleşmenin batıcılık olarak algılanması ki batılı ülkelerin modernleşmenin öncüleri olduklarını varsayarsak, doğru bir tespiti ifade etmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılda çözülmesi gereken başlıca üç sorunu ele alan Mardin (2008: 49) bunların merkezin çevreyle ilişkisini harekete geçirdiğini vurgulayarak bu sorunları aktarmaktadır. Sorunlardan (i) birincisi, gayrimüslim grupların ulus-devlet içinde bütünleştirilmesi idi; (ii) ikincisi, çevrenin Müslüman öğeleri için aynı şeyi yapmak, yani İmparatorluğun mozaik yapısına düzen vermektir, (iii) son olarak "ulusal topraklardaki" bu "birbirinden ayrı öğelerin "siyasal sisteme anlamlı bir katılımda bulunacak" duruma getirilmesi gereği idi. Osmanlı'yı merkez-çevre kavramlarıyla açıklayan Mardin, siyasal ilişkiyi ve cumhuriyet döneminde de bu merkez çevre ilişkisini ele almaktadır. Yakın zaman kadar, merkez ile çevrenin karşı karşıya gelmesi, Türk siyasasının temelinde yatan en önemli toplumsal kopukluktan ve yüz yıldan fazla süren modernleşmeden sonra da varlığını sürdürmüş gibi gözüküyordu (Mardin, 2008: 38). Osmanlıda Merkezden denetlenen bir yönetim ve ordu ile çevrede var olan halk arasındaki ilişki çok büyük bir temeldeydi ve Merkez-Çevre kopukluğu fazlaydı. Çünkü göçebeler, soylular, taşralı güçlü aileler gibi kesimler sorun oluşturabilmekte, bu da merkez ile çevrenin kopukluğunu oluşturabilmekteydi. Bu nedenle çevre ile merkez arasındaki kopukluk ve modernizmin aşamaları Osmanlı içindeki ilişkileri biraz daha farklı bir boyuta çekmiştir. Yaşanan bu ilişkilerin etkisi ve modernizm algısı Osmanlının modernleşme sürecinde etkili olmuştur.

Türk modernleşmesinin Osmanlıdan ulus devlete ve günümüz dönemlerine kadar olan dönemseller gelişmenin seyrini kısaca şöyle özetlemek mümkün olabilir:

Osmanlı imparatorluğunun yıkılışı, ulus devletin kuruluşu, tek parti dönemi, çok partili döneme geçiş, askeri müdahalelerle ve bu müdahalelerle kesintiye uğrayan, fakat hala şekilsel olsa dahi geçerliliğini sürdüren parlamenter demokrasi; dolayısıyla imparatorluktan ulus devlete, geleneksel topluluktan modern topluma geçiş, siyasal modernizasyon. Osmanlı'nın ekonomik sömürgeleşmesi, İzmir İktisat kongresi, devletçilik, ithal ikameci sanayileşme, ihracata dönük sanayileşme, ekonomik liberalizm, Yeni Sağ; Türkiye'nin sanayileşme ya da bağımlı kapitalistleşme süreci ekonomik modernizasyon. Çağdaşlaşma, Batılılaşma, modern insan, Türk kimliği, kültürel kimlik, Doğu Batı eklemlenmesi, Türk-İslam sentezi, merkez-uydu: kültürel modernleşme. Tüm bu referanslar 1980'li yıllara kadar "Türk modernleşme" tarihinin egemen açıklama-tarzını kuran "modernizasyon paradigması" içinde gördüğümüz anahtar nosyonlar, modernizasyon sürecinin kurucu öğeleridir (Keyman, 2000: 171).

Cumhuriyetin ilanından sonra yeni rejim tartışmaları ve saltanat yanlılarının dini yaklaşımlarından kaynaklanan eskiye dönme isteği, cumhuriyet taraftarlarında rahatsızlık yaratıyordu. Mustafa Kemal çevresi yeni rejim hakkında daha farklı fikirlere sahipti. 1921 anayasası ve bu anayasada alınan kararlar bunun açıkça göstergesiydi. Karpat'a (2008: 68) göre, Ulusal hareket Anadolu'nun bölünmesini önleme hedefine yönelmiş antiemperyalist ve birleşik bir hareket olmakla birlikte, toplumsal olarak tutucuydu. Asker-sivil bürokrasi, ittihatçıların hız verdikleri yükselen burjuvazi ve Anadolu'nun önde giden kişileri ve toprak sahipleri arasında gevşek bir siyasal ittifak vardı. Bu ittifak büyük oranda yeni siyasal rejimin taraftarları olan ve kurtuluş mücadelesinde öncülük etmiş Mustafa Kemal taraftarlarıydı. Bu gruplaşmanın yeni oluşacak olan rejimin temel sayıtlılarını belirlemede öncü rol oynayacağı daha sonra yaptıkları çalışmalarla daha iyi anlaşılabilir. Türk modernleşme hareketi veya Türkiye de *kültür devrimi* gibi adlandırmalarla anılabilecek olan yenileşme hareketleri yeni ulus devletin kuruluşuyla köklü değişimler göstermeye başlamıştır.

Köklerini Osmanlıya kadar götürebileceğimiz Türk modernleşme hareketi, özünde kültürel devrimin köklülüğünü de ifade etmektedir. Özellikle kültürel bir gelişme olması bakımından daha dikkat çekicidir. Çünkü Türk modernleşmesinde oluşan inkılâpların devrimsel niteliği kökleri Osmanlıya kadar giden yenileşme hareketlerinde ve kültürel değişimlerde görülebilir. II. Mahmut dönemi ıslahatlarına kadar götürülebilecek olan kültürel yenileşme hareketleri cumhuriyet döneminde kültürel bir devrime zemin hazırlamış, toplumsal alada köklü değişiklikler ortaya çıkarmıştır.

Kültür, “bir toplumun üyelerinin ya da toplumdaki grupların yaşam biçimleri... bireyleri birbirine bağlayan bir karşılıklı ilişkiler sistemi... bir toplumda hem maddi olmayan –kültürün içeriğini oluşturan inanç, düşünce ve değerler- hem de maddi yönlerden –bu içeriği temsil eden nesnelere, simgeler ya da teknolojiler- oluşması”(Giddens, 2006: 22-23) diye tanımlanabilmektedir. Bu şekilde tanımlanan kültürün maddi ve maddi olmayan şekillerinin kökten değiştirilmesi bir anlamda kültür devrimini ifade edebilmektedir. Böyle bakıldığında Atatürk devriminin a) bir kültür devrimi olduğu, b) tarihsel gerçekliğe sokulmak istenen fikirlerin ve temel ilkelerin, değerini bildiğimiz bazı insansal olanakların gerçekleştirilebilirliğiyle ilgili fikirler-ilkeler olduğu ve c) tarihsel gerçekliğe bu tür ilkeler-fikirler sokma girişimleri olan başka bir-iki devrimden, bu ilkeleri gerçekliğe sokma yolunda bir fark gösterdiği görülebilir (Kuçuradi, 2004: 170).

Atatürk devriminin bir kültür devrimi olması ne demek? Kuçuradi’ye (2004: 171) göre; “bir grubun yasayışının bütün ifadelerini belirleyerek, o grupta belirli bir süre en geçerli olan –egemen olan– dünya görüşü, insan ve değerlilik anlayışı”nı, değerlendirme ve davranış normları anlaşılırsa; Atatürk zamanında bütün kurumlarda yapılan değişikliklerin, bir yandan o zamana kadar egemen olan insan ve değerlilik anlayışından farklı bir insan ve değerlilik anlayışına dayandığını; diğer yandan ise, bu değişikliklerle farklı bir insan ve değerlilik anlayışının Türkiye’ye getirilmesinin amaçlandığını görmek mümkün olabilir. Bu nedenle siyasal ve kültürel bir zemine oturtulabilecek olan bu gelişmelerin başlangıcı toplumsal sembollerin denetlenmesinden geçmekte olduğu anlaşılırdı. Özellikle muhalif güçlerin çalışmaları yeni rejim taraftarlarını bir araya getirmiştir.

Halife yanlıları dini bir devlet yapısını isterken, cumhuriyet yanlıları tam tersi, modern ve çağdaş bir rejim taraftarıydılar. Cumhuriyet taraftarları Türkiye’nin modern bir ulus devlete dönüştürülmesini, Mustafa Kemal’in sözleriyle; “çağdaş uygarlık seviyesinde ileri ve uygar bir ülke olarak” yaşamasını istiyorlardı (Karpaz, 2008: 69). Cumhuriyetin ilanından sonra buna yönelik olarak çalışmalar sürdürüldü ve 3 Mart 1924 de halifelik kaldırıldı. Şapka Kanunu getirildi. *Kılık kıyafet* ile ilgili düzenlemeler yapıldı. 20 Nisan 1924’te teşkilatı Esasiye Kanunu getirilerek Cumhuriyetin yeni anayasası oluşturuldu. Yeni bürokrasinin hiç de esnek olmayan yapısı, özellikle üç ana ilke çevresinde biçimlendi; Laiklik, cumhuriyetçilik ve ulusçuluk. Bu üç ilke, rejimin kutsal ilkeleriydi. Bunların, kısmen de olsa tartışma konusu yapılması devlet terörünün ortaya çıkması için yeterliydi. İnel’e (1996: 119-120) göre, üç ilke bunları tamamlıyordu; Halkçılık, inkılâpçılık ve devletçilik. 1931’de CHP’nin programında bir bütün olarak yer alan bu

ilkeler, daha sonra anayasaya da girdiler. Böylece Türkiye Cumhuriyet'i Devleti'nin ideolojik iskeletini resmen ifade eder oldu. Artık bu ilkeler çerçevesinde ülkenin siyasal yaşamı oluşmaya başlamış, kültürel devrimin saç ayaklarıyla beraber sosyal hayattaki düzenlemeler bu çerçevede hayat bulmuştur.

İlk olarak oluşturulan 1924 anayasası cumhuriyetin ilk anayasasını oluşturmuştur. 1924 anayasasının kurduğu siyasal sistem, 'meclis hükümeti' ve 'parlamentar hükümet' sistemlerinin izlerini taşımaktaydı (Karatepe, 1999: 161). Bu anayasaya göre; "Kayıtsız şartsız millete ait olan hâkimiyet, millet adına Büyük Millet Meclisi tarafından kullanılacaktır. Yasama yetkisi ve yürütme kuvveti meclis elinde toplanmıştır. Kuvvetler ayrılığı yoktur, ama meclis her türlü devlet işini kendisi yürütemeyeceği için, yürütme yetkisini, kendi seçmiş olduğu bir cumhurbaşkanı ve onun tayin ettiği bakanlar aracılığı ile kullanılacaktır" (Karatepe, 1999: 161).

1924 anayasasıyla beraber cumhuriyet taraftarlarının gerçekleştirmek istedikleri uygulamaların yolu açılmış oluyordu. Özellikle laiklik ilkesinin önem arz ettiği bu dönemde siyasaldan sosyal yapıya birçok alanda değişim ve dönüşüm yaşandı. Mardin'e (2008: 64) göre, İlk olarak Cumhuriyet döneminde Ankara rejimi Müttetiklerin tutsağı durumundaki bir sultan halife imajından, dünyevi gücün saltanattan fiilen ayrıldığı yeni bir anayasal sisteme yöneldi. Bunu, 1 Kasım 1922'de saltanatın ilgası; 29 Ekim 1923'te cumhuriyet'in ilanı ve nihayet 3 Mart 1924'te bir dizi önemli kanunlar; hilafetin kaldırılması, eğitimin tümünün devlet tekeline alınması [tevhid-i tedrisat kanunu] ve medreselerin kapatılması izledi. Din işleri ve vakıfların yönetimi, bundan böyle başbakanlığa bağlı başkanlıklar tarafından yürütülecekti. Nisan 1924'te Şer'i mahkemeler lağvedil. 1925'te tarikatlar yasaklandı. 1926'da İsviçre medeni hukuku kabul edildi ve şeriatla ceza hukuku arasındaki bağ koparıldı. 1928'de, İslam'ı hala devletin dini olarak zikreden anayasa iptal edildi. Aynı yıl içinde Latin alfabesi kabul edildi. Karpat'ın (2008: 152) aktardığına göre, 1925 yılında tekke ve zaviyeler kapatıldı, milletler arası takvim kabul edilerek İslam takviminin yerini aldı (1 Ocak 1926 dan itibaren), fes yerine şapka giyilmesi kabul olundu (cumhuriyet döneminde kılık kuyafet veya örtünme sorununun ilk başlangıç hareketi olarak kabul edilebilir) ve aşar kaldırıldı. 1926'da İsviçre medeni kanunu bütünü ile kabul edilerek şeriatı dayanan Mecelle'nin yerini aldı. Böylece, aile ilişkileri, kadının aile ve toplumdaki yeri batı esaslarına göre düzenlendi. Aynı yılda yeni ceza ve ticaret kanunları geçirildi ve insan suretinin yapılmasını yasak eden dini inançlara karşı İstanbul'da Mustafa Kemal'in ilk heykeli dikildi.

Reformların getirdiği değişim ve dönüşümün etkisiyle toplumsal olarak zorluklar çekiliyor ve tepkilere neden oluyordu. Çünkü kültürel değişmenin zorluluğuna bakıldığında bir halkın kültürel değerlerini değiştirmek kökten değişimler gerektiriyordu. Mustafa Kemal'in "Şapka Kanunu" hakkında konuştuğu Kastamonu'da çıkan olaylar sonucu sert tepkilerin gösterilmesi ve kötü sonuçlar doğurması kılık kıyafet konusunda tepkileri göstermekte ve halkın bir bakıma nasıl zorlandığını göstermekteydi. Devlet burada yönetici konumunda olma özelliğiyle, kimin nasıl giyineceğine müdahale hakkını kendinde görmektedir. Özellikle şapkanın takılmasına yönelik bu gelişme dikkat çekicidir. Çünkü hangi ülkenin özelliğine bakılırsa bakılsın şapka ile ilgili bir değişikliğin ve bu değişikliğin sonunda oluşan kargaşanın örneği görülemez. Bu reformlar kısa bir kesintiye uğrasa da daha sonra Latin harflerinin kabulü, Türk Tarih Kurumunun kuruluşu, Türk Dil Kurumunun kuruluşu gibi birçok alanda dönüşümler yaşandı. Bunları izleyen süreçte de hem kadınların hem de erkeklerin kıyafetlerine yönelik müdahale devam etti. 1930'lu yıllardaki gelişmeler ve bazı kıyafetlerin giyilemeyeceğine yönelik çıkarılan yasal düzenlemeler bu süreci devam ettirdi.

Türk modernleşmesinin genel anlamda modernleşme ile bağı, modernleşmenin kaçınılmaz bir durum olmasından ve yeni kurulmuş bir ülkenin bu sürece ayak uydurmasındandır. Modernleşmiş sürecin her alanda farklı tanımlamalarının yanında gerek modern batı öncülüğündeki düşünce gerek Türk modernleşme hareketi özellikle gelenekselci bir yapı ile laiklik taraftarları arasında gidip gelen bir süreç olmuştur. Bu süre içerisinde kadının konumu, İslami kurallar ve çağdaşlaşma fikirleri arasında gidip gelmiştir. Yani burada asıl olarak "kadın meselesi, batı dünyasına yönelme ve 'batılılaşma' hareketleri ile birlikte siyasi iktidar mücadelelerinin, ilerici-gerici tartışmalarının odak noktası olmuştur" (Göle, 2001: 73). Modernleşme hareketinin içinde özellikle erkek kıyafetlerinden ziyade (şapka, tekke ve zaviyelerde giyilen kıyafet ve hacı, mollaların kıyafet şekilleri dışında) kadın giyim şekilleri üzerinde durulması, yeni şekillenen devletin dönüşüm çabalarının göstergesi olmuştur. Bu çabaların içinde kadına bakış açısı, giyinme tarzı, çağdaş veya gerici kadın motifi, laik veya daha gelenekselci karşıtlıkları veya İslami kültüre sahip kadın bakış açısı olmuştur. Kılık kıyafet ve beden bir ulusun modernleşmesinde ve ulusun inşasında önemli sayılabilecek rolleri vardır. Özellikle uluslaşma sürecinde yeni oluşturulacak olan kimliğin, yeni yurttaşın yaratılmasının temelinde o ulusun ideolojisi belirleyici rol oynar. Fransız İhtilalının ortaya çıkışı ile artmaya başlayan ulus devletlerin inş süreçlerinde görülmesinin yanı sıra, kendini var etmeye çalışan ulusların genel olarak

üzerinde durdukları konu kendi yurttaşları üzerindeki hâkimiyettir. Bu nedenle bedenler ve kılık kıyafet üzerindeki konunun önemine değinen Çınar (2005), modernleşme süreci ve bu modernleşme sürecinde kılık kıyafetin önemi üzerinde durmaktadır. Genel olarak modernleşme ve özelde ise Türk modernleşmesinin bedenler üzerindeki etkisine bakıldığında, bu sürecin kılık kıyafete önemi ortaya çıkacaktır.

Bedenin modernleşme süreci ve kamusal-özel alan tartışmalarındaki rolü üzerinde duran Çınar'a (2005: 53) göre beden ve örtünme, iki nedenden dolayı önemlidir. İlk olarak, beden/kılık kıyafet devlet için ulusun önemli bir sembolüdür. Devlet otoritesi ve devlet iktidarı genellikle devletin başı olan kişinin bedeniyle temsil edilmektedir. Ayrıca ulusalcı hareketler kadın bedenini dünyaya karşı bir sembol olarak kullanmışlardır. Bunun yanında bir devletin inşasında ve bir ulusun yaratılmasında beden sembolik bir şekilde önemli bazı roller oynamaktadır. Kılık kıyafetlerin yaratılmasında, beden estetikleştirilmesinde, kurumsallaşma ve kendine bağlı yurttaşlar yaratılmasında önemlidir. İkinci olarak beden kamusal ve özel alan tartışmalarında merkezi rol oynaması bakımından önemlidir. Kamusal alanın göstergesi olarak kılık kıyafetin önemi aynı zamanda özel alanın da sınırlarını belirlemede rol oynamakta, öznelerin kamusal alan ve devlet içerisindeki sınırları bu beden üzerindeki müdahale ile belirlenmektedir.

Fakat modernleşmenin ilk dönüşümleri olan cumhuriyetin ilk yıllarından günümüze kadar sosyal yapıda çatışmalar meydana gelmiş, devlet küçük siyasal veya dini gruplarla çatışma içinde olmuştur. Konuyu anlaşılır kılan, Türk modernleşmesinin tarihsel süreç boyunca izlediği yol ve modernleşme ideolojisinin günümüze kadar toplumsal ihtiyaçlara neden cevap veremediğidir. Vatandaşlığın tanılandığı ve kimlik yapılanması ile ilgili olarak Türkiye tarihini önemli sayılabilecek üç döneme ayırdığımızda değişimlerin çerçevesini oluşturmak mümkün olabilir; 1923-1950 Tek Partili Dönem, 1950-1980 Çok Partililiğin yerleştirilmeye çalışıldığı dönem ve 1980 sonrası yeniden yapılanma dönemi (İçduygu, Keyman, 2000: 181). 1923-1950 dönemleri genellikle tek parti ideolojisinin olduğu gibi, yeni inşa süreci olan uluslaşma ve yeni kimlik yaratma sürecidir. Bu kimlik inşa sürecinden sonra oluşmaya başlayan yeni yaklaşım çerçevesinde Türk modernleşme ve kimlik inşası açısından farklı taleplerin görüldüğü bir dönem olmuştur. 1950-1980 yılları arasındaki dönem vatandaşlık kimliği ile ilgili iki önemli değişiklik getirmiştir; birincisi, İslam unsurunun bu kimliğin bir parçası olmaya başlaması; ikincisi, özellikle 1961 anayasası ile daha liberal bir vatandaş tanımının ortaya çıkmasıdır. İslami hareketin kimlik taleplerinin yanı sıra, kimlik talepleri olan Alevi ve Kürt'ler bu sürecin içinde etkin

rol oynamışlardır. Bu talepler, Türk modernleşmesi krizinin habercisi olmuştur. Bu nedenle Türk modernleşme krizini ele aldığımızda, kimlik, kılık kıyafet, örtünme sorunu, siyasal sorunlara açıklık getirilebilecek çözümlerinin olması mümkün olabilir.

4. TÜRKİYE'DE BAŞÖRTÜSÜ SORUNU

4.1. TÜRKİYE'DE BAŞÖRTÜSÜNÜN BİYO-POLİTİK HUKUKİ SÖYLEMİ

Modern dönemlerin laik yaklaşımları çerçevesinde bakıldığında, devletlerin genel özelliği olarak anayasal düzenleme ilkelerince hareket ettiğini görmek mümkün. Toplumda, kamu haklarından özel/mahrem haklara, mülk edinme hakkından ticaret haklarına, bireysel özgürlük ve demokratik haklar olan seçme seçilme hakkına kadar bütün haklar bu yasal düzenlemeler çerçevesinde yapılmaktadır. Bu nedenle en genel ve kapsayıcı olan yasal düzenlemelerdir. Bu düzenlemeler ve ilkeler çerçevesinde, o ülkenin sınırları içinde bulunan herkes bu kurallara uymak zorundadır. Devletin yasal düzenlemeleri, vatandaşlık bağıyla bağlı olan herkesi kapsadığı gibi, içerisinde bulunan hükümet ve devlet memurlarını da kapsamaktadır.

Bu düzenlemeler içerisinde Türkiye gibi bazı devletler kılık kıyafet konusunda da çeşitli düzenlemeler yapılmaktadır. Eğitim, sağlık, kamu kurum ve kuruluşlarında, özel hayatın gizliliği dışında topluma açık olan her alanda hemen hemen herkesin nasıl giyineceği oluşturulan kanunlar çerçevesinde belirlenmektedir. Türkiye bir ulus devlet, tüm özellikleriyle beraber yönetici devlet olarak kurulduğu 1923 yılından beri oluşturduğu anayasal düzenlemeler çerçevesinde mevzuatı belirlemiştir. 1924 anayasası, ilk anayasa olmak üzere gerekli düzenlemeler yapılmış, 1961 ve 1982 anayasaları ile tarihsel süreç içerisinde çeşitli değişimler yaşanmıştır.

İlk anayasa olan 1924 anayasası gerekli düzenlemeleri yaparak, yeni kurulan ülkenin siyasal, ekonomik ve sosyal hayatı ile ilgili düzenlemeler oluşturarak, dönemin koşullarına uygun bir toplumsal yaşam şekli oluşturmaya çalışmıştır. Bunu yaparken Türk modernleşmesi kısmında bahsettiğimiz gibi, hemen hemen her alanda yaptığı değişiklikler ile yeni kurulan devlet şekline uygun şekilde kılık kıyafet konusunda da değişikliklere başvurmuştur. Devletin, kendi varoluşları üzerine söz söyleme yetkisinden yoksun olduklarını düşünen, kendi iç örgütlemelerinin dışarıdan belirlendiğine, bir dış odak tarafından meşru kılındığına inandıkları için bu örgütleme üzerinde kendilerine bir hak

tanımayan toplumların ardılı olarak (Gauchet, 2000: 35) ortaya çıktığını düşünürsek, Türkiye’de ulus devletin kuruluşu bu devlet tanımlaması yaklaşımınca kurulmuş, biyo-politik uygulamalarla gündelik yaşam üzerindeki hâkimiyeti genişletmiştir. Bunlardan öncelikli olanı, Osmanlı yaşam biçimi ve İslami geleneğin simgeleri olan cüppe, sarık gibi giyim tarzları yasaklanarak, 1925 düzenlemesinde “Şapka Kanunu” ile büyük hamle yapılmıştır. Bu değişiklik iktidarın giyim ve beden üzerindeki en büyük hamlelerden biri olarak tarihe geçmektedir. Türk modernleşmesi bölümünde yarıntılı olarak üzerinde durduğumuz için bu bölümde sadece onun devamı olarak modernleşme krizi ele alınıp, kılık kıyafet ve özelde de başörtüsü ile ilgili yasal düzenleme üzerinde durulacaktır.

Kılık-kıyafet konusundaki düzenlemeler “*İnkılâp Kanunları*”, Yükseköğretim Mevzuatı ve kamu görevlileri ile ilgili düzenlemelerce ele alınabilir. Yasal çerçevesi de bu düzenlemelerce gözlemlenebilir. Bu açıdan kanuni düzenlemelerden ilk ve önemli olanı kılık-kıyafet konusunda düzenleme getiren en önemli “*İnkılap Kanunu*”, 25.11.1925 tarih ve 671 sayılı “*Şapka İhtisası Hakkında Kanundur*” (RG.: 28.11.1925/230). Bu kanunun hükümleri şunlardır:

Madde 1- *Türkiye Büyük Millet Meclisi azaları ile idarei umumiye ve hususiye ve mahalliyeye ve bilumum müessesata mensup memurin ve müstahdemin Türk milletinin iktisa etmiş olduğu şapkayı giymek mecburiyetindedir. Türkiye halkının da umumi serpuşu şapka olup buna münafi bir itiyadın devamını hükümet meneder.*

Madde 2- *İşbu Kanun, tarihi neşrinden itibaren meriyülicradır.*

Madde 3- *İşbu Kanun, Büyük Millet Meclisi ve İcra Vekilleri Heyeti taraflarından icra olunur.*

Bu kanuna göre; Türkiye Büyük Millet Meclisi üyeleri ve bütün kamu görevlilerinin, bütün memur ve çalışanlarının şapka giymek mecburiyeti olduğunu göstermektedir. Fakat bu kanun içerisinde kadınların nasıl giyineceği ve giyinme şekli ile ilgili bir hüküm çıkarılamamaktadır. Bu nedenle “Şapka İktisası Hakkındaki Kanun” hükümlerinden hareketle, kadınların başörtüsü takmalarının yasaklanmış olduğunun iddia edilmesi mümkün değildir.

Bu konu ile ilgili ikinci “*İnkılap Kanunu*” ise, 3.12.1934 tarih ve 2596 sayılı “*Bazı Kisvelerin Giyilmeyeceğine Dair Kanun*”dur (RG.: 13.12.1934/2879). Söz konusu Kanun’un ilgili hükümleri şöyledir:

Madde 1- *Her hangi din ve mezhebe mensup olursa olsunlar, ruhanilerin mabet ve ayinler haricinde **ruhani kisve** taşımaları yasaktır.*

Hükümet her din ve mezhebin münasib göreceği yalnız bir ruhaniye mabet ve ayin haricinde dahi ruhani kıyafetini taşıyabilmek için muvakkat (geçici) müsaadeler verebilir. Bu müsaade müddetinin hitamında onun aynı ruhani hakkında yenilenmesi veya bir başka ruhaniye verilmesi caizdir.

Madde 2- *Türkiye’de kanuna tevfikân teşekkül etmiş ve edecek olan izcilik ve sporculuk gibi topluluklar ve cemiyet ve kulüb gibi heyetler ve mektebler mahsus kıyafet, alamet ve levazım taşımak istedikleri zaman yalnız nizamname veya talimatname ile muayyen tiplere uygun kıyafet, alamet, ve levazım taşıyabilirler.*

Madde 3- *Türkiye’de bulunan Türklerin ve yabancıların, yabancı memleketlerin siyaset, askerlik ve milis teşekkülleri ile münasebetli kıyafet ve alametlerini ve levazımını taşımaları yasaktır.*

Madde 4- *Ecnebi teşekkül mensuplarının kendi kıyafet, alamet ve levazımları ile Türkiye’yi ziyaret etmeleri, İcra Vekilleri Heyetince tayin olunacak mercilerin müsaadesine tabidir.*

Madde 5- *Türkiye Devleti nezdinde memur bulunanların kıyafetleri beynelmilel mer’i adetlere tabidir.*

Müsaadei mahsusa ile gelen yabancı memleketler kara, deniz, hava kuvvetlerine mensup kimselerin resmi üniformalarını nerelerde ve ne zaman taşıyabilecekleri İcra Vekilleri Heyeti kararıyla tayin olunur. Burada uluslar arası adetlere tabi özelliği üzerinde durması kargaşanın yaşanmasına neden olmaktadır. çünkü uluslar arası kıyafet vurgusunda tanım boşluğu yaşanmaktadır. Bunun yanında ülke dışındaki herhangi bir resmi üniformaya veya inanç kıyafetlerine yönelik vurgu devlet yetkililerinin iznince oluşmaktadır.

Madde 6- *Bu kanun tatbik suretini gösterir bir nizamname yapılı.*

Bu kanun kapsamında düşünüldüğünde üniversite öğrencileri, kamu görevlilerinin kılık kıyafetleri, kamu alanında başörtülü olup olmayacağı ile ilgili bir hüküm mevcut değildir. Bu nedenle hukuki olarak başörtüsünün yasak olduğu sonucuna ulaşmak mümkün değildir. 25.10.1990 tarih ve 3670 sayılı Kanun’un 12. Maddesiyle 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu’na yeni bir “Ek Madde” ilave edilerek yükseköğrenim ile ilgili düzenlemeler yapılmıştır. Bu maddeye göre; “Yürürlükteki Kanunlara aykırı olmamak kaydı ile; Yükseköğretim Kurumlarında kılık ve kıyafet serbesttir.” “Yürürlükteki Kanunlar” ifadesi de yine 671 sayılı “Şapka İktisası Hakkında Kanun” ile 2596 sayılı “Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun”ları işaret etmektedir. Fakat bu kanunların hiç birinde başörtüsü ile ilgili hükümler olmadığında yükseköğretim ile ilgili düzenlemenin hukuki

meşruiyeti eksik kalmaktadır. Bu nedenle “Yükseköğretim Kurumları Öğrenci Disiplin Yönetmenliği”nde de kadın öğrencilerin başörtülü olarak derslere giremeyeceğine dair bir hüküm bulunmamaktadır.

Kamu görevlileri açısından bakıldığında 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu’na 12.5.1982 tarih ve 2670 sayılı Kanunla bir “Ek Madde” ilave edilmiştir (Ek Madde 19). Bu maddeye göre; “*Devlet memurları, kanun, tüzük ve yönetmeliklerin öngördüğü kılık ve kıyafet kurallarına uymak mecburiyetindedir.*” Fakat daha önce belirttiğimiz gibi oluşturulmuş olan kanunlarda bunla ilgili bir hüküm bulunmadığında kamu görevlilerinin başının açık olmasını meşrulaştıracak kanun görülmemektedir.

Başörtünün hukuksal çerçevesinin asıl önemli olduğu iki nokta üzerinde durmak gerekmektedir. Bunlardan biri din hürriyeti, diğeri ise laiklikle ilişkisi konusudur. Çünkü Türkiye’de gerek Danıştay gerek ise de Anayasa Mahkemesi’nin başörtüsü ile ilgili kararları da mevcuttur. Bu kararların genellikle laiklikle “bağdaşmadığı” doğrultusunda verildiği görülmektedir. Bunlardan ilk olarak 1980’li yıllarda Yükseköğretim Kurumlarında kadın öğrencilerin boyun ve saçları örtülü bir şekilde derslere girmek istemelerinden kaynaklanan kargaşa sonucu Danıştay tarafında verilen ilginç karardır:

*Yeterli öğretim görmemiş bazı kızlarımız hiçbir özel düşünceleri olmaksızın içinde yaşadıkları toplumsal çevrenin gelenek ve göreneklerinin etkisi altında başlarını örtmektedirler. Ancak, bu konuda, kendi toplumsal çevrelerinin baskısına ve göreneklerine boyun eğmeyecek ölçüde eğitim gören kızlarımızın ve kadınlarımızın **sırf laik cumhuriyet ilkelerine karşı çıkararak dine dayalı bir devlet düzenini benimsediklerini belirtmek amacı ile başlarını örttükleri bilinmektedir.** –Bu kişiler için başörtüsü masum bir alışkanlık olmaktan çıkarak, **kadın özgürlüğüne ve Cumhuriyetimizin temel ilkelerine karşı bir dünya görüşünün simgesi haline gelmektedir.**– ...*(bu öğrenciler) Yüksek öğrenim görmek üzere okula geldiği sırada dahi başörtüsünü çıkartmamakta direnecek ölçüde **laik devlet ilkelerine karşı bir tutum içinde bulun(maktadırlar)**... (Danıştay, 8. Daire, 23.2.1984, 207/330 [Danıştay Dergisi, sayı 56-57, yıl 1985, sh. 317/318].).**

Danıştay burada “Atatürk ilke ve İnkılâpları”na ve “laik Cumhuriyet ilkelerine” ters düşecek şekilde kesin konuşmakla beraber, bu insanların “niyet”lerini de belirtmekte kesin bir vesayetçi norm koyarak, biyo-iktidar yaklaşımı çerçevesinde vesayetçi bir dil kullanmaktadır. Bunu yasal çerçevede açıklamaya çalışarak, insanların niyetini ve inançlarını bilimsel bir dille açıklayamamalarına rağmen bilimsel bir nesnellikle konuşmaktadır. Kılık kıyafet konusundaki kanunlarda da bunu gösterecek hükümlere rastlanmamaktadır.

Anayasa Mahkemesi'nin de bu konu ile ilgili birçok kararı bulunmaktadır. Anayasa Mahkemesi'nin 7.3.1989 tarih ve 12 sayılı kararı: 10.12.1988 tarih ve 3511 sayılı Kanunun 2. Maddesi ile 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunu'na bir "Ek Madde" ilave edilmişti (Ek Madde 16). Bu madde hükmü şöyleydi:

"Yükseköğretim Kurumlarında, dersane, laboratuvar, klinik, poliklinik ve koridorlarında çağdaş kıyafet ve görünümde bulunmak zorunludur. Dini inanç sebebiyle boyun ve saçların örtü veya türbanla kapatılması serbesttir."

Anayasa Mahkemesi, bu Kanunu Anayasa'ya "aykırı" olduğu gerekçesiyle iptal etmiştir: 7.3.1989, E.1988/1, K.1989/12 (RG.: 5.7.1989/20216; AMKD, sayı 25, sh. 133 vd). Anayasa Mahkemesi bunu anayasaya aykırı bulmanın yanı sıra kararın gerekçe kısmında kadın öğrencilerin dini inançları gereği olarak saç ve boyunlarını örtmelerinin de laikliğe, Anayasa'ya ve çeşitli kanunlara "aykırı" olduğu yargısında bulunmuştur. Bu karar ile ilgili olarak gerekçe kısmında "akıl ve bilimin gereklerine" aykırılık, "laiklik ilkesine ters düşme", "özgürlükleri yıkmak için özgürlüklerden yararlanılması düşünülemez", "devlet ve ulus bütünlüğünü bozan ve kamu düzenini bozacak hareketler" gibi vurgular yapılarak başörtüsü ile ilgili görüşler belirtilmiştir.

Anayasa Mahkemesi'nin 9.4.1991 tarih ve 8 sayılı Kararı yine başörtüsü ile ilgili diğer bir karardır. Yükseköğretim Kanunu'na 3670 sayılı Kanun'la ilave edilen "*Yürürlükteki Kanunlara aykırı olmamak kaydı ile; Yükseköğretim Kurumlarında kılık-kıyafet serbesttir.*" Şeklindeki Ek 17. Madde hükmünün iptali amacıyla TBMM Ana muhalefet Partisi (SHP) Grubu adına Grup Başkanı Erdal İnönü tarafından açılan davayı Anayasa Mahkemesi reddetmiştir (9.4.1991, E.1990/36, K.1991/8 [RG.: 31.7.1991/20946; AMKD, sayı 27, 1. Cilt, sh. 285 vd.]). Ancak bu dava kapsamında Yüksek Mahkeme, 7.3.1989 tarih ve 12 sayılı Kararına atıfta bulunarak; **bu serbestinin, bayan öğrencilerin dini inançları gereği boyun ve saçlarını örtmesini yani başörtüsünü kapsamına almadığı** yargısında bulunmuştur. Bir başka ifadeyle; Yüksek Mahkeme'nin kararına göre; **başörtüsü, kılık kıyafet serbestisinin "istisna"sını oluşturmaktadır** (AMKD, 27/I, sh. 305).

Yasal düzenlemelere ve Danıştay, Anayasa Mahkemesi kararlarına bakıldığında, başörtüsü ile ilgili yasaklamanın sebebinin genellikle "*laikliğe aykırı*", "*ulus devletin bütünlüğü ve kamu düzenini bozmak*" gibi gerekçelerin gösterildiğini görmek mümkün. Fakat kılık kıyafet ile ilgili yapılan düzenleme ve kanunlara bakıldığında özellikle başörtüsü, türban yasağı ile ilgili bir hükmün bulunmadığı ortaya çıkmaktadır. Türkiye'de Başörtüsü ile ilgili genel yargının siyasal yaklaşımlarla oluştuğu konusunda birçok yargı oluşmuştur. Siyasal bir

simge haline gelmesinin temel sebepleri de siyasal partilerin bir aracı olması ve dini grupların siyasallaşmış bir yaklaşımla bu konunun üzerinde durmasından kaynaklı olduğu söylenebilir.

Türkiye’de başörtüsü özel olarak düzenlenmiş veya anayasada sınırları belirlenmiş bir açıklıkla ele alınmamıştır. Başörtüsünün kamusal alan ve özel alandaki sınırları, kişisel hak ve özgürlük ile ilgili detayları Türkiye’de hiçbir anayasal düzenlemede de ele alınmamıştır. Kamu alanı ve diğer çalışma alanlarında nasıl giyinileceği kılık kıyafet ile ilgili mevzuatta belirlenmiştir. Fakat başörtüsü sorunun ortaya çıkışı bu anayasal düzenlemelerin çok dışında bir yerde durmaktadır. Anayasal düzenleme içerisinde böyle bir tanımlama yapılmadığı gibi, sorunun olduğu üniversite alanlarında da keyfiyetçi bir yaklaşımın oluşmasına neden olmuştur. Özellikle üniversite alanında oluşmuş olan bu sorunun temeli, kişilerin temel haklarından olan eğitim alanındaki giyinme tarzlarına müdahale ile başlamıştır. Başörtüsünün bir sorun olarak algılanışı 1960’lara denk gelmekle beraber, bunun temelini Cumhuriyetin kuruluş yıllarına, toplumun kılık kıyafetine tepeden inmece anlayışla müdahale eden düzenlemelere kadar götürmek mümkün olabilir.

Başörtüsü sorunun siyasal bir araç, insanların hayatlarına müdahale anlamında bir yaklaşım olduğunu düşünürsek, en gerilimli dönemi olan 1960-1990’lar ve sonrasını ele alabiliriz. Çünkü bu dönemden itibaren “türban sorunu” en genelde, “Türk vatandaşı olarak “eğitim hakkına anayasal olarak sahip” ve üniversite seçme sınavında başarılı olarak üniversitede eğitimi yapmak hakkını kazanmış, ama bununla birlikte üniversiteye bağlı buldukları topluluğun benlik anlayışına uygun olarak “İslami kimlik konumları”yla gitmek isteyen öğrencilerin öne sürdüğü “grupsal hak talebini” (Keyman, 2000b: 34) içermeye başlamış olmaktadır. 1961 anayasal düzenlemesinin kısmi anlamdaki özgürlükleri genişletme çalışmaları, üniversiteler başta olmak üzere sosyal yaşamın her alanında örgütlenmeyi ve rahat hareket etmeyi sağlamıştır. Bu dönemden sonra İslami geleneğe ait bir kültürel yaklaşımın da bu denli çıkış sağlaması üniversitelerde örgütlenmeyi artırmıştır.

Başörtüsünün 1960’lı yıllardan itibaren bir çıkış sağlamasını tesadüfü görmemek gerekmektedir. Bu dönüşümün belirleyici etkenlerinden biri kentleşme olgusudur. Kentsel dönüşüm, göç olgusu ve sanayileşmeyle beraber kentliliğin artışı kadınların toplumsal konumlarında değişiklikler yaratmıştır. Bu değişikliklerin etkisiyle kadınlar örtünme olgusuyla hayatın her alanında aktif rol oynamaya başlamıştır. Bu dönemin karakteristik özelliklerinin yanı sıra, dünya çapında oluşmaya başlayan siyasal kutuplaşmanın bir tarafında da siyasal İslam söylemleri durmaktadır. Özellikle 1970’lerde oluşmaya başlayan İslami geleneğe sahip partilerin Türkiye’de aktif siyaset içinde bulunması etkili olmuştur. Aslında

daha öncesinde temelleri atılmaya başlayan 1950'lerin Demokrat Partisi, 1970'lerin başında İslamcı Milli Selamet Partisi, Milli Nizam Partisi, 1980'lerde devam eden Refah Partisi, ve sonrasında muhafazakar liberal geleneğe sahip Adalet ve Kalkınma Partisi bu söylem ve geleneğin taşıyıcıları olmuşlardır. Bugün yerleşik söylemde türban olarak ifade edilen mesele, ilk kez 1968'de "başörtüsü-irtica" meselesi olarak, Ankara İlahiyat Fakültesi öğrencisi Hatice Babacan'ın sınıfa başörtüsüyle gelip okuldan atılmasıyla adlandırılır. O dönem, bu atılmaya karşı tüm öğrenciler boykota gitmiş ve dekan istifa etmiştir. 12 Mart döneminde sorun tırmanıyor ve 1973'te ortaokulu dışarıdan bitirmek isteyen öğrenciler geri çevrilirken, tesettürlü bir avukat da Baro'dan atılıyor. 12 Eylül'den sonra kurulan YÖK, başörtüsünü yasaklıyor. Bu yasaklamalar "türban" tartışmalarının siyasallaşmasında ve tartışılmasındaki sorunlar nedeniyle olmuştur. Çünkü kamusal-özel alandaki tartışmalar geç dönemlere denk gelmektedir. "Türban" teriminin kamusal dile girmesi, 1984'de "Türkiye'de irtica tehlikesi var" diyen Kenan Evren'e Odalar Birliği'nde yaptığı konuşmasıyla "Üç dört öğrencinin türban takmasıyla irtica olmaz" diye yanıt veren Turgut Özal aracılığıyla oluyor (Özbek, 2004. 515). Özal'ın bu konuşmasından sonra birçok ilde sınavlara örtülü girmek isteyen öğrenciler ile okul yöneticileri ve güvenlik güçleri arasında çatışmalar çıkmış ve ölüm oruçları başlamıştır.

İlk olarak Mayıs 1984'te başörtüsü ile ilgili mevzuat yumuşatılmıştır. Bu kez, öğrencilerin üniversitelerde başlarını örtmelerine izin verildi. Ancak bu uygulama, yetkililerin "çağdaş kıyafet" olarak gördükleri tarza uygun biçimde yapılacaktı; bunun uygulamadaki anlamı, omuzları da örten büyük başörtüsünün yasaklanması, başın arkasında bağlanan, türban denilen bir başlığa izin verilmesiydi (Özdalga, 1998: 63). Fakat çıkan kargaşalar ve laiklik taraftarlarınca oluşan tepkiler nedeniyle, Kenan Evren'in olaya yaklaşımı nedeniyle düzenlemeler yeniden sertleştirildi. Kenan Evren, 1986'nın sonunda Yüksek Öğretim Kurumu'na, "genelde; toplumda, özelde üniversitelerde "gerici eğilimler" in (irtica) artan etkisine dikkati çeken bir uyarı gönderdi. Bunun üzerine Kurum yeni ve daha sıkı bir düzenleme yaptı. Ocak 1987'de Adana'da, Türkiye'deki bütün üniversite rektörlerinin bir araya geldiği meşhur toplantı yapıldı. Toplantının amacı özellikle başörtüsü sorununu tartışmaktı. Sonuç, örtünmeye getirilen sertleştirilmiş yasağın desteklenmesi oldu. Türban kullanımına izin veren iki yıl önceki ılımlı karar geri alındı (Özdalga, 1998: 64).

Bu konu ile ilgili olarak, Kasım 1987'de ANAP yeni bir yasa tasarısı hazırladı. Tasarıya göre üniversitelerde bazı giyim türlerine getirilen yasaklama kaldırılıyordu. Parlamento tasarıyı onayladı, ancak Kenan Evren veto etti. Bunun üzerine Özal'ın partisi farklı bir taktik izledi. Öğrenciler için, daha önce verilen cezaları kaldıran bir af yasası

çıkarıldı. Bunun anlamı, başka nedenlerin yanı sıra, başörtüsü nedeniyle üniversiteden atılan öğrencilerin öğrenim" görme haklarını iade etmek idi. Cumhurbaşkanı bu kez veto hakkını kullanmadı, bunun yerine yasayı Anayasa Mahkemesi'ne sevk etti. Mahkeme, 8 Mart 1988'de, daha önce ceza alan öğrencilerin lehine değil, aleyhine karar aldı. 1989'un sonunda (28 Aralık) Yüksek Öğretim Kurumu 1982'de yapılan düzenlemeyi kaldırdı. Başörtüsü sorununda karar verme yetkisi üniversitelere bırakıldı. Refah Partisi dönemi olan 1995'e kadar herhangi bir kanun çıkarılmadı. Bu süreç Refah Partisi döneminde kamplaşmanın oluşmasına kadar sakin bir şekilde devam etti. 28 Şubat 1997 MGK toplantısında alınan "irticayla mücadele" muhtırasından sonra üniversite yönetimleri türbanı yasaklayan kararlar almaya başlaması ve kamu alanı- üniversitelerde türbanın yasaklanması süreci uzunca bir döneme yayılmıştır.

Bu süreç aktif olarak 2002 seçimleri ve sonrasına kadar sorunlu bir şekilde devam etmiştir. 2002 seçimleri ve sonrasında Adalet ve Kalkınma Partisi iktidara gelince, ilk hedeflerinden birinin başörtü sorununu çözmek olduğunu vurgulamışlardır. Bu çerçevede kurdukları hükümet ve izledikleri politikaların liberal muhafazakâr bir politika olması ve özellikle liberalizmin bireysel özgürlük ve demokrasi vurgularından yararlanmaları ile başörtü konusunda özgürlükçü bir tanım etrafında toplanmışlardır. AKP hükümeti aldığı oylar ile tek başına iktidar olmayı başarmıştır. Başörtüsü ile ilgili olarak siyasallaşan bir kavram haline geldiği vurgusuna karşın, bu sorunun çözülmesi gerektiğine yönelik çalışmaları uzun vadeye yaymıştır. Recep Tayyip Erdoğan'ın başbakanlığını yaptığı 59. ve 60. hükümet dönemlerinde, başörtüsü ile ilgili olarak açıklamalar yapmış, bu sorunun çözülmesi gerektiğini vurgulamıştır. Erdoğan, daha önce pek çok kez dile getirdiği siyasi simge kabul edilse bile bu yasağın kaldırılmasını istediğini, 2008'in Ocak ayında İspanya'ya yaptığı ziyarette belirtti (NTVMSNBC, 26 Ocak 2008). Bunun üzerine Adalet ve Kalkınma Partisi ve Milliyetçi Hareket Partisi kurmayları bir araya gelerek, iki haftadan kısa bir sürede, Anayasa değişikliği tasarısı hazırladı. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Şubat ayının başında görüşülen bu değişiklik kabul edildi ve Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün önüne geldi.

Anayasa'nın 10. maddesinin son fıkrasına "... ve her türlü kamu hizmetlerinden yararlanılmasında" ibaresini, 42. maddesine de "Kanunda açıkça yazılı olmayan herhangi bir sebeple kimse yüksek öğrenim hakkını kullanmaktan mahrum edilemez. Bu hakkın kullanımının sınırları kanunla belirlenir" fıkrasını ekleyen değişikliğin Cumhurbaşkanı tarafından yayımlanması üzerine, Cumhuriyet Halk Partisi ve Demokratik Sol Parti milletvekilleri Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi'ne, anayasa

değişikliğinin "iptali veya yok hükmünde kabul edilmesi ve yürürlüğünün durdurulması" için başvurdu.

Davayı kabul eden Anayasa Mahkemesi, 5 Haziran 2008 tarihinde, yapılan anayasa değişikliği için iptal ve yürürlüğünün durdurulması kararını verdi. Anayasa Mahkemesi "9 Şubat 2008 günlü 5735 sayılı Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın bazı maddelerinde değişiklik yapılmasına dair Kanun'un 1. ve 2. maddeleri, Anayasa'nın 2, 4. ve 148. maddeleri gözetilerek iptal edilmiştir. Ayrıca yürürlüğü de durdurulmuştur." açıklamasını yaparak, kararında Anayasa'nın değiştirilemez maddelerine ve Anayasa Mahkemesi'nin görev ve yetkilerine atıfta bulundu. Bu süreç hem AKP'nin bir tehdit olarak görülmesini hem de başörtü sorunu ile ilgili olarak yasaklı bir kararın verilmesini doğurmuştur.

Başörtüsü süreci siyasallaşmış bir niteliğe büründüğünden dolayı artık insanların kendi bedeni üzerindeki haklarını ellerinden alan bir durum haline gelmiştir. Bunun göstergesi olarak siyasallaşmış bir sürecin ürünü olan başörtüsünün siyasal partilerin ellerinde bir koz olarak kullanılmasını ve laik cumhuriyete karşı bir "tehdit" olarak görülmesi kararlarını göstermek mümkün. Özdalga'ya (1998: 66) göre, başörtüsü, İslami değerlerin bir türünün sembolik ifadesi haline gelmiştir, ancak bunlar İslami hukuku temel alan farklı bir ekonomik ve siyasal sistem üzerinde odaklanmazlar. Başörtüsü savunusunda ayırt edilebilecek olan, daha çok kişisel ve ahlaki itibar, mesleki özelemler ve ana baba baskısı, toplumsal ve kurumsal baskılardan özgürleşme dürtüsüyle ilgili değerlerdir. Kutsal kabul edilen bu değerler, sistemi değiştirmekten çok bireysel özgürlük sorunlarıyla bağlantılıdır. Bu nedenle başörtüsü konusunda oluşan hukuksal yaklaşımların, Türkiye'nin Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne imza attığı göz önüne alınırsa, din hürriyeti, bireysel hak ve özgürlük, ibadet etme hakkı ve her şeyden önce inanç özgürlüğü hakkı çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Başörtüsü konusunda olumsuz anlam yüklenilmesine etki eden kısım ve konunun bireysel özgürlükten çıkıp siyasal boyut alması başörtüsünün "türban"laşmasından kaynaklandığı görüşü de yoğunluktadır. Ama örtünme özgürlüğü bazında başını örtme olarak tasvir edilen kısım tamamıyla vicdan ve din Özgürlüğü tartışmasından geçmektedir. Hukuki boyutu da örtünme ile ilgili aynı görüşü destekleyici kararları ortaya atacak argümanlara sahiptir.

Foucaultcu anlamda değerlendirildiğinde belki de 1990'lar ve 2000'li yıllarda biyopolitik süreç aktifleştirilmeye çalışılmaktaydı. Siyasal sürecin değişim ve dönüşümü yönlendirme politikası ve bedenlere müdahale yaklaşımları ele alındığında, Türkiye'de böyle bir politikanın izlenmeye çalışıldığını vurgulamadan geçmek mümkün değildir. Bu

anlamda Türkiye’de 1990’lar ve sonrası bedeni belirleme teşebbüsü sürecidir. Bu sürecin göstergesi olarak da başörtüsü ve kılık kıyafete yönelik yaklaşım ve kararlardır. Siyasal yaklaşımlar, kişisel hak ve özgürlük talebi, İslami kesimlerin bir sembol olarak kendi bedenlerine müdahale algılayışları, hükümetlerin konuyu siyasi bir kavga haline dönüştürmesi, yasal bir tartışmaya neden olması ve sonuç olarak toplumda bir kutuplaşmaya neden olması başörtüsünün biyopolitik bir sürece doğru evrimleştiğinin göstergesidir. Böyle bir yaklaşımın ardından, iktidarların bedene müdahalesi şeklinde algılanabilecek olan bu sorunun asıl eksik kalan yanı, hukuksal düzenlemenin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Yukarıda detayları verilmeye çalışılan hukuksal düzenlemelerin devam etmesinden dolayı çözüme yönelik bir kesinlik oluşmamıştır. Eksik kalan bir diğer yanını ise, bedene müdahalenin meşrulaştırılmaya çalışılması ve iktidarların toplum yaşamı üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışması oluşturmaktadır.

4.2. TÜRKİYE’DE KILIK KIYAFET VE SEMBOLLERİN SİYASAL İŞLEVİ

Türkiye’de kılık kıyafet düzenlemesi Türk modernleşmesinin başlangıcından günümüze kadar toplumun her alanında etkili olmuştur. Çünkü Türkiye’de kıyafet sadece sosyal statü açısından değil, aynı zamanda siyasal simge olarak da işlevseldir. Cumhuriyetin ilk kuruluş yıllarında oluşturulan anayasal çerçeveden bugün içinde bulunduğumuz anayasal çerçeveye kadar kılık kıyafet eğitimde, çalışma hayatında, kamu alanının çerçevesinin çizilmesinde tartışma konusu olmaktadır (bkz. Ek 1, Ek 2). Kılık kıyafet bir sembol olarak hem ulusun hem de devletin temsiliyetini göstermektedir. Bu temsiliyet devletin söylemlerinde geniş yer bulmaktadır. Vatani bir kadın bedeni olarak temsil eden bu söylem, erkek kardeşlerden kurulu olan ulusta, erkeklerin birliğini ve dayanışmasını temel alan bir ulusal kimlik inşa eder (Berktay, 2003: 154). Bu sayede din veya geleneklerin sembolleri belirlemesinden ziyade ulus devletlerin bedeni ve sembolleri belirlemesi söz konusudur. Mardin (2000: 91-92), simgenin toplumsal hayatımızda üç açıdan önemli olduğunu belirtir. (i) Öğrenme süreci bir yerde simgeye bağlanır, (ii) simgeler birden çok kimsenin paylaştığı bir “toplum haritası” oluşturur, (iii) simgeler toplumsal eyleme iten bazı çağrışımların taşıyıcısıdır. Bu açıdan simgeler “yükü” simge olarak çalışır. Bu nedenle ilk olarak modernleşmenin ve batılılaşmanın göstergesi olan kılık kıyafetin değişmesi, dini sembollerin göstergesi olduğunun düşünülmesinden dolayı, sarık, cüppe gibi giyim tarzlarının yasaklanması ve şapka kanunu ile fes vb. giyim tarzlarının yasaklanması siyasal işlevin yerine getirilmesinde

önemli bir rol oynamıştır. Siyasal işlevi olan şapkanın getirilmesi ve şapka kanunun çıkarılmasıyla “yalnızca fes yasaklanmamış, aynı zamanda, dini giyim tarzlarına sınırlama getirildiği gibi, kadınların örtünmesi ve erkek giyim tarzlarına da sınırlama getirilmiştir” (Çınar, 2005: 16). Çağdaşlaşma, modernleşme ve “batının uygar seviyesine” ulaşma amaçlı yapılan dönüşümlerin halkın giyinme tarzının değiştirilmesine yönelik bir baskı ile olduğu, tepeden inmeci anlayışların izlenmesinden dolayı toplumsal yapıda çatışmaların olduğu görülmektedir.

Türkiye’de kılık kıyafetin devlet tarafından tanımlanması, sembolik işlevselliği, toplumun denetlenmesi bakımından giyinme ve örtünmenin kamusal alan özel alan ayırımına dayanılarak belirlenmiş olması ulus devlet özelliği olarak önem kazanmıştır. Cumhuriyetin kurulduğu ilk yıllardan günümüze, kamusal alana görünür olarak yansıyan kılık kıyafete yönelik tartışma ve çatışma sürecinin en belirgin özellikleri Kemalist modernleşme süreci ile kamusal alana kendi giyinme şekilleriyle çıkmaya çalışan İslami gelenek arasında bir çatışmaya dönüşmüştür. Bu çatışmanın Kemalist boyutuna bakıldığında Türkiye’de başörtüsünün “irtica” veya başka bir tehdit olarak görüldüğünü görmeye beraber, başörtüsü genellikle farklı nedenlerden ötürü irtica konusu olup yasaklanmıştır. Asıl karşı olunan, başörtüsü değil, başörtüsünü hayatı düzenleyecek bir ölçü olarak gören zihniyetin varlığıydı (Aktaş, 2006: 4). Başörtüsü yasağı da bir bez parçasını değil, bu örtünün dile getirdiği İslami ilkeleri hedef alıyordu. Bunun tam karşıtı olarak da “siyasal İslam’ın kadınları örterek, yani denetleyerek –de olsa- kamusal alana çıkarmak gibi bir misyon yüklediği” (Acar-Savran, 2009: 99) varsayımdır.

Bu yaklaşımlar Türkiye’de yıllardan beri süregelen giyinmenin iki kutupsal boyutu olan siyasi çatışma geleneğini ifade etmektedir. Bu bakımdan siyasal bir yaklaşım olarak örtünme, modern/postmodern geriliminde bir kimlik ve farklılık talebi olarak konumlandığında, yekpare bir yapı olmayıp, alt-farklılaşmaları ve dolayısıyla da, ötekileri vardır. İcat olarak başörtüsü/türban, günlük hayatta kullanılan bir eşya niteliğiyle yeniden işlenip, yeni sembolik anlamlar yüklenirken, var olan hiyerarşik anlamlandırmalara; örtünün geleneksel biçimine ve dolayısıyla geleneksel Müslüman kadına, örtüye karşı seküler tavra, yani aynı zamanda örtünmeyen kadına meydan okur (Kırık, 2005: 164). Bu meydan okuma kişisel bir tercih olarak örtünen kadına yönelik yaklaşımı da siyasallaştırma fikrini ortaya çıkarmaktadır. Çünkü kendi bedensel özellikleri veya dini inancının gereği olarak örtünmenin oluşumu çok yaygın bir sosyal olgudur. Hatta Türkiye’deki örtünmenin “türban” a dönüşmesi veya siyasal alanda bir soruna dönüşmesini 1960’lar ve sonrasında

kentleşmenin artmasıyla hem eğitim hayatına atılan kadının talepleri, hem de kadınların artık kamusal alan da “biz de varız” demeleri şeklinde de yorumlanabilir. Özellikle eğitim oranının arttığı bir döneme girmeye başlanması ile kadınlar üniversitelerde, iş alanlarında yoğun bir şekilde varlık göstermeye başlamışlardır. Bu temsiliyetin sonucu olarak özel alanlarında örtüldüğü gibi, kadınlar örtülü olarak kamusal alana girmeye başlamışlardır. Türkiye’de yıllarca kadınların iş hayatına veya kamusal alan, üniversite hayatlarına müdahale edilmiş, eve kapatılan, kadına ev hanımlığı uygun görülmüştür. Bu görüşe karşı toplumsal yapının her alanında var olmak isteyen kadınlar başörtüsünü takarak da alanlara girmeye başlamışlardır. Eğitim, iş, kamu kurum ve kuruluşlarında ortaya çıkan bu talebe yönelik oluşan bakış açısı yıllardan beri süregelen devletin resmi ideolojisine de ters gelmiştir.

Türkiye’de devlet ideolojisi olarak kılık kıyafete yönelik izlenen politikalar başörtüsüyle de sınır değildir. Kamu kurum ve kuruluşlarında çalışanlardan, eğitim öğretim faaliyeti içinde bulunan öğrencilere kadar kadın ve erkeklerin nerede nasıl giyinecekleri, bedenlerinin fiziksel özellikleri belirlenmiştir. 16.7.1982 tarihli ve 8/5105 sayılı Bakanlar Kurulu Kararı ile kararlaştırılmış ve 25.10.1982 tarih ve 17849 sayılı resmi Gazete’de yayımlanarak yürürlüğe konulmuş olan ve 3 Ocak 2002 tarih ve 24629 tarihli R.G. yayınlanan düzenlemeye göre;

Kadınlar;

Elbise, pantolon, etek temiz, düzgün, ütülü ve sade, ayakkabılar ve/veya çizmeler sade ve normal topuklu, boyalı, görev mahallinde baş daima açık, saçlar düzgün taranmış veya toplanmış, tırnaklar normal kesilmiş olur. Ancak bazı hizmetler için özel iş kıyafeti varsa görev sırasında kurum amirinin izni ile bu kıyafet kullanılır. Kolsuz ve çok açık yakalı gömlek, bluz veya elbise ile stretch, kot ve benzeri pantolonlar giyilmez. Etek boyu dizden yukarı ve yırtmaçlı olamaz. Terlik tipi (sandalet) ayakkabı giyilmez.

Erkekler;

Elbiseler temiz, düzgün, ütülü ve sade; ayakkabılar kapalı, temiz ve boyalı giyilir. Sandalet veya atkılı ayakkabı giyilmez. Bina içinde ve görev mahallinde baş daima açık bulundurulur. Kulak ortasından aşağıda favori bırakılmaz. Saçlar, kulağı kapatmayacak biçimde ve normal duruşta enseden gömlek yakasını aşmayacak şekilde uzatılabilir, temiz bakımlı ve taranmış olur. Hergün sakal tıraşı olunur ve sakal bırakılmaz. Bıyık tabii olarak bırakılır, uzunluğu üst dudak boyunu geçemez. Üstten alınmaz, yanlar üst dudak hizasında olur, alt uçları dudak hizasından kesilir. Kravat takılır, kravatı örtecek şekilde balıkçı yaka veya benzeri süveterler giyilmez. Hizmet gereğine uygun

olarak verilmişse tek tip elbise giyilir. (Değişik: 7/8/1991 tarih ve 91/2048 sayılı B.K.K., R.G.15.8.1991-20961).) Bina içinde gömleksiz, kravatsız ve çorapsız dolaşılmaz.

Bunun yanında Millî Eğitim Bakanlığı ile diğer bakanlıklara bağlı okullardaki görevlilerle öğrencilerin kılık kıyafetlerine ilişkin yönetmelikte belirtilen, milli eğitim ideolojisinin eğitim sistemi içerisinde erkek ve kız öğrencilerine yönelik düzenlemeyi kapsayan giyinme, örtünme şekilleri bedene müdahalenin ve tek tipleştirici düzenin göstergelerinden biridir. 26.11.1982 tarih ve 8/5663 sayılı Bakanlar Kurulu Kararıyla, ilkokul, ortaokul ve lise düzeylerine göre şekillenen bu düzenlemeye göre;

Madde 9 - Bakanlığa bağlı okullarda öğrenim gören sürekli ve beklemeli öğrencilerin giyimlerinde sadelik, temizlik ve uyum esastır. Öğrencilikle bağdaşmayan giyime yer verilmez.

Madde 10 - İlkokullarda

a. Kız öğrenciler:

Siyah önlük giyerler, beyaz yaka takarlar. Okul içinde baş açık saçlar temiz olup düzgün taranır. Saçlar, uzatılması halinde, örülür, imkan varsa beyaz kordela takılır. Öğrencilerin mevsime göre giyecekleri çorap, ayakkabı gibi diğer giyim eşyası 14. maddeye uygun olarak düzenlenir.

b. Erkek Öğrenciler:

Siyah önlük giyerler, beyaz yaka takarlar. Okul içinde başı açık, saçlar kısa kesilmiş ve temiz olur. Mevsime göre giyecekleri pantolon, çorap, ayakkabı gibi diğer giyim eşyası 14. maddeye uygun olarak düzenlenir.

Madde 11 - Ortaokullarda

a. Kız Öğrenciler:

Siyah önlük giyerler, beyaz yaka takarlar. Okul içinde başı açık, saçlar temiz, düzgün taranmış olur. Saçlar. Uzun olması halinde örülür veya arkaya toplanarak bağlanır. Öğrencilerin mevsime göre giyecekleri çorap, ayakkabı gibi diğer giyim eşyası 14. maddeye uygun olarak düzenlenir. Zincir, kolye, yüzük, küpe, bilezik vb. ziynet eşyası takılmaz.

b. Erkek Öğrenciler:

Ceket, gömlek ve pantolon giyerler; kravat takarlar. Ancak, okul yönetimince uygun görülmesi halinde, sıcak mevsimde sadece gömlek ve soğuk mevsimde ceket altına kapalı yakalı kazak giyilebilir. Okul içinde baş açık, saçlar kısa ve temiz olur. Zincir, kolye vb. ziynet eşyası takılmaz.

Madde 12 - Lise ve dengi okullarda

a. Kız Öğrenciler:

Okulca seçilen bir renkte vücut hatlarını belli etmeyecek şekilde, yırtmaçsız, kolsuz ve diz kapağını örtecek boyda bir forma giyerler. Bu forma içine, mevsimin özelliklerine göre formayla uyum sağlayacak şekilde, kapalı yakalı uzun veya yarım kollu bluz veya kazak giyerler. Okul içinde baş açık, saçlar temiz ve düzgün taranmış olup uzun olması halinde örülür veya arkaya toplanarak bağlanır. Makyaj yapılmaz, kaşlar alınmaz, tırnak uzatılmaz ve cilalanmaz. Yüzük, küpe, kolye, iğne ve bilezik gibi süs ve ziynet eşyası takılmaz. Çorap, ayakkabı gibi diğer giyim eşyası 14. ve 15. maddeye uygun olarak düzenlenir.

b. Erkek öğrenciler:

Ceket, gömlek ve pantolon giyerler; kravat takarlar. Okul yönetimince uygun görülmesi halinde, sıcak mevsimde sadece gömlek ve soğuk mevsimde ceket altına kapalı yakalı kazak giyilebilir. Okul içinde baş açık, saçlar kısa ve temiz olur. Ense düz ve açık olup favori, sakal ve bıyık bırakılmaz. Zincir, kolye, yüzük vb. ziynet eşyası takılmaz.

c. Kız ve Erkek Öğrenciler;

(1) Atelye, işlik, laboratuvar ve iş yerlerinde önlük veya tulum giyerler.

(2) Beden eğitimi dersleriyle, spor faaliyetlerinde okul yönetiminin uygun göreceği kıyafeti giyerler.

(3) İmam-Hatip liselerinde kız öğrenciler yalnız Kuran-ı Kerim ders saatlerinde başlarını örtebilirler.

Kılık kıyafetin kullanımı veya denetlenmesi yönetici devletlerin denetleme ve hükmetme, tek tipleştirme özelliğinin başında gelmektedir. Bunun yanında elbise, bedene hükmetmenin en önemli araçlarından biridir. Bu bakımdan ilkokul çağından yükseköğrenime kadar her alanda kıyafet düzenlemesi yapılmıştır. Üniversitelerdeki kılık kıyafet yönergesi de yukarıda sayılan özelliklere paraleldir. Kılık kıyafet ile ilgili olarak üniversiteler kendi yönetmenliklerini oluşturmuşlardır. Fakat bu yönetmenlikte vurgulanan kıyafet serbestisi yukarıda bahsedilen kararlara atfen kullanılmaktadır. 2547 sayılı “Yükseköğretim” yasasının Ek 17. maddesi “*Yürürlükteki yasalara aykırı olmamak koşulu ile Yükseköğretim Kurumlarında kılık kıyafet serbesttir*” hükmünü getirmiş, ancak buradaki serbestlik konusunda Anayasa Mahkemesi 7.3.1989 günlü 1989/12 ve 9.4.1991 günlü 1991/8 sayılı kararları ile çağdaş kıyafet ve görünüme ters düşen dinsel nitelikli kılık kıyafetin bu serbestlik içine girmediği kararına varmıştır.

Danıştay İdari Dava Daireleri Genel Kurulu'nun 17.6.1994 tarih ve 1994/327 sayılı tüm idari yargı tarafından uyulması zorunlu hale gelen içtihad kararında: “*Anayasaya aykırılığı saptanmış olan, boyun ve saçların başörtüsü ve türbanla kapatılması durumu kılık*

*kıyafet serbestisi dışında tutulmaktadır. Diğer yandan, 2547 sayılı Kanunun, Yükseköğretimin amaç ve ilkelerinin düzenlendiği 4 ve 5 inci maddelerinde bir yükseköğretim öğrencisinden ne beklendiği ve niteliklerinin ne olması gerektiğinin çerçevesi de çizilmiş bulunmaktadır. Buna göre, öncelikle ve özellikle, yükseköğretim öğrencisi, Atatürk inkılapları ve ilkelerini benimsemiş ve bu ilkeler doğrultusunda davranan kişi olmalıdır. Dolayısıyla, Atatürk İnkılap ve İlkeleri dışında davranışlarda bulunan öğrencinin, yükseköğretim öğrencisi olma sıfatının gereklerini tam olarak yerine getirdiğinden söz etmenin imkanı bulunmamaktadır. **Başka deyişle, çağdaş kıyafet ve görünümüne ters düşen dinsel nitelikli kılık kıyafet giyen, başörtüsü veya türban takan öğrencinin, Atatürk inkılap ve ilkelerine aykırı davrandığı böylelikle yükseköğretim öğrencisi olma sıfatının gerektirdiği itibar ve güven duygusunu sarstığı açık bulunmaktadır.***” hükmüne varılmıştır. Bu nedenle üniversitelerin kendi yönetmenliklerindeki kılık kıyafet düzenlemeleri yine yargı kararlarına bağlı bir şekilde düzenlenmektedir.

Modern devletlerin bir aracı olarak kullandığı giyinmenin sembolik denetimsel işlevinin yanı sıra, devletin insan bedeninde yaşayan bir canlı varlık haline gelmesinde de belirleyici rol oynamaktadır. Simgelerin işlevi açısından devlet devasa bir güç olarak toplum bedeninin yegâne temsiliyetini sağlamakta izlediği politikalar aynı zamanda toplumsal alandaki gruplar arası ilişkilerde de rol oynamaktadır. Kılık kıyafetin siyasal işlevi, bir sembol olarak kullanımının yanı sıra, bedensel imgelerin de birer sembol haline geldiğini ve çeşitli grupları temsil ettiğini görmek mümkün. Giyim kodlarının siyasal işlevi, siyasal sembollerin yaygınlaşması, ideolojilerin ve “cemaatsel” grupların kimliklerini ifade etme şekillerinde bu semboller etkili olmuştur. Türkiye, sembollerin yaygınlık kazandığı bir ülkedir. Devlet seçkinlerinin kılık kıyafet konusundaki yaklaşımları, siyasi seçkinler ve sivil halkın kılık kıyafet konusundaki yaklaşımları birbirinden farklılık gösterebilmektedir. Bir grubun giyinme tarzı dini inançların gereği olarak algılanabilirken (türban, cüppe, sarık vb..) aynı giyim tarzı bir diğer grup için tehdit olarak görülebilmektedir. Bu nedenle Türkiye’de kıyafetle taşınan sembollerin siyasal işlevi milliyetçi, laik, muhafazakâr, solcu ve kökten İslamcı gruplar arasında bir işleve ve grup aidiyetinin oluşmasına katkıda bulunmaktadır. Bu açıdan Osmanlı ile de benzerlik göstermektedir. Çünkü Osmanlıda gayri Müslim veya farklı etnik yapıdaki insanların tanımlanması veya grubun kendi içerisinde tanınıp dayanışması kılık kıyafet şekillerine göre oluşmuştur. Bedenin konumu, kılık kıyafetin sembol olarak işlevi, siyasal işlev gören araç gereçlerin beden ve iktidarla olan ilişkisi göz önüne alındığında, aşağıda görülen imgeler, Türkiye’de siyasal bir sembol haline gelmiş imgeleri örneklemektedir;

- Solcular için bir sembol olan Yeşil Parka-Postal-atkı,
- Ülkücü bıyığı olarak bilinen sarkık bıyık,
- Solcuların ve özellikle Aleviliğin simgesi olarak bilinen pos bıyık,
- Kürtlerin eylemselliğinde siyasal bir işlev gören Sarı-Kırmızı-Yeşil renkler,
- Milli Nizam Partisi ile özdeşleşen ve Türkiye’de Milli Görüş’ün simgesi olarak kabul edilen İşaret Parmağı Selamı,
- Laikliğin sembolü olan Atatürk rozeti,
- Tarikat mensubu olarak algılanan siyah çarşaf, yeşil cüppe,
- Ülkücü/milliyetçi camianın sembolü olarak kabul edilen gümüş tespih ve palto

Siyasal sembollerin işlevleri ve yüklendikleri anlamın yanı sıra, Türkiye’de bedensel giyim tarzı olarak kabul edilen ve siyasal bir sembol haline getirilmiş olan diğer bir simge ise “türban” olmuştur. Türbanın çeşitli boyutları olmakla beraber asıl olarak dünyanın birçok ülkesinde siyasal İslam’ın bir göstergesi haline gelmiştir. Türkiye’de de 1960’larda çok aktif olmamakla beraber 1980’lerde yükselişe geçen ve siyaset alanı, kamusal alan tartışmalarında merkezi konumu işgal eden sorunlardan biri olmuştur. Bu nedenle türban günümüze gelene kadar iktidarların bir aracı, siyasi bir sembol olmanın yanı sıra, bir kimlik ifadesi veya alternatif modernleşme boyutları ile karşımıza çıkmıştır. Bu nedenle türban bir simge olarak çeşitli boyutlar kazanmıştır. Çakır’a (2000: 58-59) göre, (i) Dinsel boyut: Türbanlı kızlar İslami inanışları gereği, günah işlemek için örtündüklerini söylüyorlardı; (ii) Siyasal boyut: Türban eylemleri hemen hemen İslami hareketin düzene karşı en ciddi belki de tek faaliyeti olarak sivrildi; (iii) insan hakları boyutu: Türban yasağı, kamuoyunun belli bir bölümü tarafından açık bir hak ihlali olarak görüldü; (iv) Toplumsal cinsiyet boyutu: Türban eninde sonunda kadınların bir sorunuydu. Bu boyutları ile düşünüldüğünde örtünme veya türban sorunu birçok boyutta ele alınabilecek bir konu haline gelmiştir. Sembollerin hayatımızdaki öneminin yanı sıra başörtüsünün inanç gereği takılmasından, sembolleşen bir hale gelmesi bu siyasal süreçlerin etkisiyle oluşmuştur.

4.3. TÜRK MODERNLEŞME KRİZİ VE ÖRTÜNME SORUNUN ORTAYA ÇIKIŞI

Bu konuyu ele alırken karşımıza şu soru çıkmaktadır; “İnanç gereği örtünme, ile yasa gereği örtünmeme temel hak ve özgürlükler açısından aynı kategoride mi değerlendirilmelidir?” Bu soru Türkiye’de örtünme krizinin iki uç noktasını göstermektedir. Bir yandan inanç gereği örtünme bağlamında bir yaklaşım varken, diğer taraftan yasaların gereği olarak devlet kurumlarında örtünme yasağı var. Bu iki kutup Türkiye’deki krizin merkezindedir. Örtünme sorunu Türkiye başta olmak üzere birçok Ortadoğu ve Avrupa ülkesinin temel konularından biri olmaktadır. Başta Müslüman toplumların yoğunlukta olduğu Ortadoğu ülkeleri gelmekte, ardından bu örtünme şekline karşı olan Avrupa ülkeleri izlemektedir. İslami geleneğin bir şekli olarak görülen örtünmenin çeşitli şekilleri, Avrupa’da gericiliğin ve kamusal alanın çiğnenmesi olarak görülebilmektedir (Fransa başta olmak üzere, 2000’li yıllardan sonra bir çok Avrupa ülkesinde bu sorun yaygınlık kazanmıştır). Özellikle son yıllarda süregelen tartışmanın kamusal alan özel alan tartışması ile sürdürülmesi, örtünmenin şeklini ve alanını tartışmaya açmıştır. Bu tartışmadan Türkiye de etkilenmiştir.

Türk modernleşmesi ve krizi ele alındığında “Türkiye’de modernleşmenin modern birey oluşturulmadan uygulanan modernizasyon ile şekillenmesi hem toplumsal ilişkilerin modernleşmesi gereken bir nesne olarak ötekileştirmesini gündeme getirirken, hem de paradoksal biçimde, toplumsal ilişkilerde ‘benlik-oluşma’ süreçlerini sürekli olarak toplulukçu zihniyetlere (özellikle sivil ve siyasal İslam)” (Keyman, 2000: 126) eklemlenmiştir. Keyman (2000), Göle’nin ‘gerilimli özne’ diye adlandırdığı kavramdan yola çıkarak benlik oluşma sürecinden bahsetmektedir. “Bu ‘benlik oluşma’ süreci, bize Türkiye’de sivil ve siyasal İslam’ın yükselmesinin anti-modern olmak yerine, modernleşme sürecine ve modernite krizine “içsel bir olgu” olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda siyasallaşan ve kamusal alana taşınan, Anglo-Sakson liberal ve demokratik sivil hak ve özgürlükler dili değil, toplulukçu siyasetlere eklemlenmiş farklılık talepleri ve bu taleplerin farklılık dili içinde köktenci bir söyleme sokulmasını simgeleyen kimlik siyasetidir” (Keyman, 2000a: 126).

Modernleşme süreci içerisinde Kemalist ideolojinin devlet temelli düşüncesi ve özellikle halktan, bireyden önce devletin gelmesi düşüncesi kamusal alan ve sivil örgütlenme alanlarında farklı tanımlamalar yaratmıştır. Bu yeni tanımlamalar ise mahremiyet, örtünme, özel alan tartışmalarını yeniden alevlendirmiştir. Sivil toplum alanları

demokratik sistemlerin özelliği olarak Türkiye’de gelişme gösterememiş, 1980 öncesi önemli sayılabilecek bir gelişme kaydedememiştir. Bu nedenle modernleşme kriz içerisinde var olmuş, 1990’lı yıllara gelindiğinde ise devletin resmi ideolojisi olan Kemalizm büyük tartışmaların odak noktası haline gelmiştir. Toplumsal değişim projesi olarak modernleşme krizine baktığımızda: “Toplumsal değişimin bir ayağı, Türk modernleşmesinin temel hareket tarzını kuran, (i) devlet-çıkarının bireysel taleplere normatif öncülüğü ilkesinin, (ii) devlet-merkezli toplum anlayışının bireysel hak ve özgürlüklerden daha önemli olduğunu kabul eden “toplumsal benlik” anlayışının ve (iii) devlete hizmetlerini haklarından önce gören vatandaşlık söyleminin temsiliyet ve meşruiyet” (Keyman, 2002: xi) krizidir. Bu kriz çerçevesinde düşünüldüğünde Türkiye’de 1980 sonrası siyasal İslam tartışmalarının artışı, yeni parti politikaları, Türkiye’nin siyasal düşünce hayatındaki gelişmeler ve özellikle başörtü sorunları çerçevesinde kurumsal alanda kılık kıyafet tartışmalarının fazla olduğu, başörtü sorununun bir laiklik sorunu olarak görüldüğü yaklaşımı çerçevesinde, kamusal alan tartışmaları daha fazla ilgi görmeye başlamıştır. Kılık kıyafetin kamusal alan ve özel alana göre şekillenmesi bu tartışmalarla beraber artmış, bedene, özel hayata müdahale olarak tartışma yaratmıştır. Bu nedenle “örtünme” veya “türban” Türk modernleşmesinin meşruiyet krizinin sonucu olarak ortaya çıkabilecek sorunlardan biri haline gelmiştir.

Burada farklı bir konu açarak beden, örtünme ve özelde de türban ile ilgili farklı bir noktaya dikkat çekmek gerekmektedir. Bourdieu’nun *habitus* kavramı çevresinde bir kimlik oluşumu veya alışkanlıkların yaşatılması perspektifi alternatif bir tartışma ve yaklaşım olabilir. Çünkü Türk modernleşme sürecinde laik bir ülke inşasının oluşturulması için temel alınan laiklik ilkesi başta olmak üzere, Kemalizm ideolojisi toplumun tüm alışkanlıklarına müdahalenin en önemli etkenlerinden biri olarak ele alınabilir. Bir bio-politik teşebbüs olarak toplumun yaşam şekli ve alışkanlıklarının değiştirilmeye çalışılması da hem pratik hem de teorik bir dizi tartışmayı alevlendirmiştir. Beden konusu özellikle alışkanlıkların ve sosyal yaşamın yanı sıra içinde bulunduğu toplumun kimliğini edinmektedir. Bu kimlik sosyal kimlik, benlik, gruba aidiyeti bildiren birkaç özelliğe sahiptir. Bu konuda toplumsal sınıflar ve beden ilişkisi Bourdieu’nun “habitus” kavramı ile açıklık getirmekte, bireyin kendi sınıfına ait olma ve o sınıf içindeki özellikleri taşımakta, daha sonra gittiği diğer sınıfta da bunu sürdürdüğünü vurgulamaktadır. Bu nedenle Bourdieu’ya (Demez, 2009: 17) göre, bireyin bedeni, ait olduğu sınıfın ve toplumsal kültürel mirasının görünür kılındığı yerdir. Örneğin sınıfsal olarak bedenin biçimlenmiş şekilleri ve alışkanlıkların göstergeleri

vardır. Bu göstergeler sınıfsal olarak farklı olan bireylerin bedensel biçimlerini yansıtarak kişiye bir kimlik kazandırmaktadır.

Başörtüsü/türban ile ilgili olarak bir sembol, bir siyasal kimlik, bir örtünme şekli veya bir gruba aidiyetin göstergesi olması gibi birçok yaklaşımının olduğunu görmek mümkün. Asıl olarak tartışılacak konu ise aslında modernleşme sürecinin İslami geleneklerin yaşam şekillerini dönüştürmesi ve modern devlet yaklaşımlarının insanların yaşam şekilleri üzerinde hak iddia etmesidir. Özellikle batılılaşmanın göstergesi olan bazı kılık kıyafetlerin, batılılaşma süreçlerini yaşayan ulusların kültürlerinde belirleyici rol oynadığını görmek mümkün. Bu da daha sonra İslami geleneklerdeki dönüşümleri tetiklemektedir. Modernleşmenin İslam kültürünü dönüştürücü etkisine değinen Arslan, örtünmenin İslami dönüşümdeki belirleyici rolü üzerinde durarak, giyiniş tarzının yaygın olarak değişmesinin aynı zamanda modernleşmenin yaygınlığıyla alakalı olduğunu ve bu modernleşme tarzının hayatlarımıza nasıl girdiği göstermeye çalışmıştır. Arslan'a (aktaran Çınar, 2005: 57) göre, göstergelerden bir tanesi modernleşmenin ve batılılaşmanın Türkiye'ye getirdiği ve hem günlük hayatın her alanında giyilen hem de ibadetlerin yerine getirilmesinde giyilen "blue jeans"lerdir. Örnek olarak bakılabilecek bu kot, özellikle namazlarda ve ibadetlerde giyilmeye başlamıştır; dar, sıkı, vücudu belirgin hale getiren bu giyinme tarzı ibadet sırasında bedeni zorlamakta ve ibadetin yerine getirilmesini engelleyebilmektedir. Bu örneğin yanı sıra, modernleşme ve batılılaşmanın İslami yaşam üzerindeki etkisine değinen Arslan, mobilyalarda, İslami gelenek ile inşa edilen yapılarda, İslami mekânsal düzenleme ve gelenekler üzerinde, değişmemesi gereken doğal yapılarda etkili bir dönüşüm gözlenebileceği üzerinde durmaktadır. Bu dönüşümlerin tetikleyicisi modernleşme ve batılılaşma süreci olmuştur. Bu nedenle modernleşme alternatiflerinden biri olarak sayılabilecek "türban" alternatif modernleşmenin İslami gelenek üzerindeki dönüşümlerinden bir tanesi olabilir. Bio-politik bakış açılarından yola çıkıldığında, bu bakış açıları genelde örtünme özelde ise "türban" sorunu ile ilgili farklı yaklaşımları sergilemektedir. Türkiye'de bu sorunun ortaya çıkışında yapılmış olan tartışmalar, bio-politik yaklaşımlardan yoksun olmuştur.

4.4. BEDEN SİYASETİ OLARAK BAŞÖRTÜSÜ SORUNU

Beden konusu ele alınırken literatürde genelde kadın bedeni üzerinde durulmaktadır. Her ne kadar beden konusu erkek-kadın olmak üzere iki cinsi ilgilendiren bir konu olsa da başörtüsünün tartışıldığı bu çalışma da kadın bedeni daha fazla ön plandadır. Bu nedenle kadının çeşitli bakış açılarıyla ele alınması gerekmektedir. Kadının statüsü ve eşitliğine ilişkin çok geniş bir literatür bulunmasına rağmen üzerinde uzlaşmış belirli bazı tanımlar vardır. Berktaş'a (2000: 15-16) göre, hangi toplumsal sistem ve hangi gelişme düzeyi söz konusu olursa olsun, kadının hem kamusal hem de özel alandaki statüsü, kadınların güç ve otoritesine ve toplumun kadınlar için uygun ve kabul edilebilir bulduğu rollere bakarak tanımlanmaktadır. Kadınların erkekler karşısındaki eşitliği de, erkeklerle karşılaştırmalı olarak kadınların etki, güç ve otorite uygulayabilme yetenekleri ve her iki cins için uygun görülen (ve izin verilen) toplumsal eylem ve toplumsal rol parametreleri tarafından ölçülmektedir. Ayrıca, herhangi bir toplumda "kadınların durumunun; toplumsal ilişkilerin ideoloji, ailenin rolü, toplumsal rol, ekonomik rol, eylem alanı ve yasak eylem alanı tüm öğelerinin entegre olduğu tutarlı ve bütünsel bir yapı görünümünü verdiği" de kabul edilmektedir. Aynı şekilde Amal Rassam'ın (aktaran Berktaş, 2000: 16) görüşlerine göre, kadının statüsünün şu üç boyut göz önüne alınarak belirlenmesi gerekliliği vardır: (i) iktidarın toplumsal örgütlenmesi, (ii) kadın bedenini denetleyen ideolojik ve kurumsal araçların niteliği, (iii) toplumdaki cinsel işbölümü ve roller. Bu tanım, kadın bedenini denetlemenin en etkili ideolojik ve kurumsal araçlarından biri olan din ile kadının statüsü arasındaki ilişkiyi belirginleştirmesi açısından özellikle önemlidir.

Kamusal alan özel alan tartışmasının merkezinde yer alan kadın veya daha özelde kadın bedeni, iktidar ilişkisi, denetlenme açısından ele alınarak, başörtüsü ile ilgili kısmı tartışılmaktadır. Kamusal alan sorunu olarak algılanan örtünme aslında bedenin bir tasavvuru haline dönüşmektedir. Göle'ye (2000: 21) göre, kamusal alan ile kadın arasında bağlantıyı vurgulamanın ardında iki neden yatmaktadır. Bu nedenlerden ilki, İslamcı hareketlerin demokrasi ile ne ölçüde bağdaşabileceğine ilişkin sorularla ilgilidir. Siyaset bilimcileri, İslamcı köktendinci hareketleri, İslam hukukuyla yönetilen ve demokrasinin meşruiyetini tanımayan bir devletin (şariat devletinin) kurulmasına yönelik bir iktidar stratejisiyle açıklarlar. Bu bağlamda düşünüldüğünde, kadın sorunu veya beden politikaları ya ikincil konumdadır ya da İslamcıların iktidarı ele geçirme stratejileri dâhilinde sadece araçsal bir öneme sahiptir. Bu tür yaklaşımlarda kadın sorunu ya İslamcılığın bir yan ürünü

olarak görülür veya en fazla, insan hakları konusuna indirgenir. Bir diğer uçta yer alan ikinci feminist ve antropolojik yaklaşımlar ise, kadın konusunun, güç, iktidar ve toplumsal proje seçimlerindeki belirleyici etkisini göz ardı ederek cemaat ve kimlik sorunlarında yoğunlaşırlar. Bu iki görüşün ötesinde başörtüsü, beden iktidar kavramları ve bu çerçevede gelişen tartışmaların yoğun bir şekilde harmanlanması konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

Örtünme, başörtüsü ve türban, İslam'ın tesettür ilkesini ifade etmek üzere (yani kadınların başlarını, omuzlarını bedenlerinin şeklini saklayarak “namuslarını” korumalarının sağlanmasını ve toplumda fitne (düzensizlik) kaynağı olmalarının engellenmesini öngören bir gereklilik olarak) değişmeli olarak kullanılır (Göle, 2000: 20). Kullanılan bu tanımların ötesinde Türkiye’de başörtüsü sorununun beden politikası olarak ele alınması farklı bir bakış açısının göstergesi olsa da, daha önce yapılmış çalışmalardan uzak kalmamak da, aksine dini inançların gerekliliği, kültürel yaşam standartları, ideolojik yaklaşımlar ve iktidar alanları gibi birçok bakış açısını yansıtmaktadır. Özellikle Foucault’cu anlamda Türkiye’de bir beden biyo politişinin uygulanıp uygulanmadığı tartışmanın seyrini belirlemektedir. Bu nedenle iktidarın beden ve başörtüsü ile ilişkisi ele alınırken öncelikle dini metinlerin bazılarında yararlanmak gerekmektedir. Çünkü mikro düzeyli tartışmanın odağında duran başörtüsünün asıl başlangıcı dini inançlar ve yaklaşımlardır. Bu nedenle özellikle Türkiye’deki halkın büyük kesiminin Müslüman olduğu ve başörtüsünün bu inanç temelinde tartışıldığı için İslami metinlerden yola çıkmak gerekmektedir.

Kuran’da örtünme ile ilgili olarak birçok ifade mevcuttur. İlk olarak Allah insanoğluna şöyle seslenmektedir: “Ey Ademoğulları! Biz size edep yerlerinizi örtmeniz ve ilaveten örtünmeniz için giysi (libas) bahsettik. Takva ile kuşanmak ise en hayırlısıdır. Bu Allah’ın ayetlerindedir, umulur ki düşünüp öğüt alırlar” (A’raf 7/26). Başka ayetlerde, Cennet’i mesken tutacaklar ile Cehennem ateşinde yanacaklar arasında bir örtü (hicab) olacağı (A’raf 7/46); müşriklerin kalplerinin hakka örtülü (ekinnet) olduğu (Fussilet 41/5; İsra’ 17/46; En’am 6/25); Allah’ın müşriklerin gözlerinin üzerine perde (gısaet) çektiği (Bakara 2/7); yüzlerinin gecenin karanlığıyla sarmalanmış (uğşiyet) gibi olduğu (Yunus 10/27); Ehl’i Kitab’ın hakkı batıl ile giydirdiği (telbis) (Al’i İmran 3/71); müşriklerin Peygamber’den bir örtü (hicab) ile ayrıldığı (Fussilet 41/5) vurgulanmaktadır. Bu vurgular İslamiyet’te örtünme ile ilgili vurgulamaların başında gelmektedir. Görüldüğü gibi dine dayanan, kıyafeti düzenleyici yahut tüketimi kısıtlayıcı kaideler (sumptuary regulations) kimi zaman dini buyruklar sıfatıyla bilinçli bir şekilde tatbik edilir, fakat kimi zaman ise nesiller içinde özümşenerek yerel adetlerin ve kıyafetin bilinçdışı unsurları haline gelirler (Sckhick, 2011:

89). Bu nedenle, İslam'ın şart koştuğu, kıyafeti düzenleyici yahut tüketimi kısıtlayıcı kaideler de İslam dinini benimsemiş insanların giydiği kıyafeti bütünüyle açıklayamaz. Eğer öyle olsaydı, bu gün dünyadaki bütün Müslümanlar aynı şekilde giyinirlerdi. Bu nedenle başörtüsünü ele alırken farklı boyutları ile ele almak gerekliliği doğmaktadır.

Öncelikle dini motif olarak takıldığı savunulan başörtüsü/türban dini boyutu ile geleneksel modern tartışmasını ortaya koymaktadır. İnsan, “dindar insan” kimliğinin kazanımı olarak sunulurken, günah algısı ve dini gereklilik olarak takılma mecburiyeti de sunmaktadır. İslam'ın modernlikle çatışması olarak algılanan bu bakış açısına göre, gelenekselin modernliğe karşı direnişini ifade etmektedir. Burada modernleşmenin kriz içinde olduğuna dair yaklaşım ağırlıktadır. Kimlik boyutu ile kişinin kendini konumlandırmasında rol oynamaktadır. Kişi burada kendini farklılaştırma veya uyumlaştırma süreçleri ile tanımlamaktadır. “Ben” ve “Öteki” algısı kimliğin oluşumundaki temel ayrımdır. Örtünme ile “ben” iken örtünmeme “öteki”dir veya tam tersi durum oluşabilir. Toplumsal boyutu ile başörtüsü/türban kişinin toplumla olan ilişkisini, akraba, arkadaş, aile çevresiye ilişkilerini düzenlemektedir. Ontolojik boyutu ile bireyin, moral otantisitesinin kaynağı olarak, ait olduğu kapsayıcı doktrinin talep ve beklentilerine ne ölçüde karşılığında ilişkin şüphe ve beklentileri ile ilgilidir (Kırık, 2005: 160). Aksiyolojik boyutu ile etik ve estetik yaşam şekline konu olmaktadır. Ekonomik boyutu üretilen başörtüsü/türbanın kapitalist süreç de tüketim kültürünün yaygınlaşmasında ve giyim kuşamın değişiminde önemli bir rol oynamaktadır. Ticari bir ürün olarak satışın özendirilmesi ve moda göre farklı şekillerinin ortaya çıkarılması ile defilelerde sergilenmesi söz konusudur. Psikolojik boyutu kişinin zihin süreci ile ilgilidir. Örtünme bir davranış kodu olduğu gibi, kendini kontrol etme, çeşitli ritüellerle estetik bir algı oluşturup, kendine iyi veya kötü rol biçme anlamında zihinseldir.

Bu boyutların yanı sıra kültür olgusu insanların yaşam şekillerini belirlemekte, zamanla bu kültürel ilişki o inancın gereği olarak görülebilmektedir. Çünkü başörtüsü beden örtünmesi anlamında bedenin belli kısmını ilgilendirmektedir ve beden bu açıdan kültürel bir araç haline gelebilmektedir. Beden bir kültür aracıdır; ne yediğimiz, nasıl giyindiğimiz, bedenlerimize “bakmakla” ilgili ritüellerin tümü, esas olarak kültür tarafından belirlenir diyen Berktaş'a (2000: 131) göre, beden çok güçlü bir sembolik form; bir kültürün merkezi kurallarının, hiyerarşilerinin ve hatta metafizik bağlılıklarının “yazılı” olduğu bir yüzeydir. Ancak beden yalnızca bir kültür “metni” olmakla kalmaz, aynı zamanda, Bourdieu

ve Foucault'nun belirttikleri gibi, toplumsal denetimin pratik odağıdır. Zaten kültür yönetici devletle beraber üretilen ve yönlendirilen bir olgudur.

İktidarın beden üzerindeki denetimi, örtünme, giyinme alanında görülmektedir. Denilebilir ki olumlu veya olumsuz olsun, elbise, insan bedenine yapılan en dikkate değer müdahalelerdendir. Bu müdahale, insanın bedeni aracılığıyla başka bedenlerle ilişki geliştirmesi için önemlidir. Bu bağlamda Okumuş'a (2009: 10) göre, elbise, kimliğin, ideolojinin siyasal görüşün, tutulan takımın vs. bedende sergilenmesinde önemli rol oynar. İnsanlar elbiselerle kendilerini ifade ederler. Bireysel veya grupsal düzlemde insanlar, kıyafetleriyle yaşam biçimlerini ortaya koyarlar. Uzun pardesü giyer, başörtüsü takar vs. Dini öyle istediği için veya başka bir sebeple böyle yapabilir. Sözelimi yasta olduğunu belli etmek için siyah giyinir, ideolojisini belli etmek için mavi giyinir, işyeri istediği için beyaz giyinir, partisi istediği için koyu elbiseler giyinir, okulu istediği için lacivert giyinir, kurumu istediği için başörtüsünü çıkarır, işyeri istediği için mini etekle veya kravatsız işe gelmez vs.

Sarıbay'a (1998: 90-91) göre, eğer beden, hem bir sembolik/kültürel yapıtı, hem de bir denetim aracı ve alanı ise, onun sosyal eylem içindeki hayati rolü kendiliğinden belirir. Bir kere, yaşantısal olarak beden, Öteki ile ilişkimizi tanımlayan, benliğimizin/kimliğimizi, dolayısıyla öznel gerçekliğimizin dışı vurumudur. İkincisi, sosyal olarak beden, sosyo-kültürel anlamların üretilmesinde ve yaşatılmasında önemli bir kaynaktır. Nihayet, siyasal olarak beden, iktidar ilişkilerinin öznesi ve nesnesidir. İktidarların öznesi ve aynı zamanda nesnesi olan beden, kimliklerin, kültürlerin, iktidarların, siyasetin, cinselliğin, denetimin, kutsalın ve en genelde çatışmanın yaşam bulduğu alandır. İktidar-toplum ilişkisinin öznesi olan bireyi denetlemenin en kolay yolu, insanların bedenleri üzerinde hak iddia etmektir. İnsan bedeni üzerindeki müdahalenin şekillendiği önemli alanlardan biri, her iktidarın nesnesi olan kadın bedenidir. Statükonun, hiyerarşik düzenin, değer ve normların korunması, aslında özgül olarak, kadın bedeninin denetlenmesi ve ondan düşlemler üretilmesiyle mümkün olmuştur (Nare, 1991: 106).

Kadının cinselliği, kadının örtünmesi, kadının dişil kimliği ile bastırılan ve üzerinde hayal kurulan olması bedene müdahalenin göstergelerinin başında gelmektedir. Bu müdahalenin yegane temsilcisi de erkeksi gücün vuku bulduğu iktidar yapılanmasından kaynaklanmaktadır. Kadın bedeninin denetlenmesi, ilk ve her şeyden önce, erkeğin onuru ile ilintilendirilmiştir (Berktaş, 2000: 65). Bunun için de toplumsal düzenin ayakta kalabilme koşulu, kadının iffetli olmasına (Mernissi, 1995: 67), yani, onların cinsel dürtülerinin 'bozguncu' konumdan çıkarılmasına bağlanmıştır. Bu kadının cinselliği ile ilgili olan kısımır.

Bu yaklaşımların ötesinde ve bizim bir beden politikası olarak üzerinde duracağımız konu, başörtüsü olacaktır. Başörtüsü/Örtünme, “erkeğin erkekliğini, kadının da kadınlığını bilmesi”, yani cinsiyet dikotomisinin kesinliğini yansıtmaya bakımından taşıdığı anlam Yahudi-Hıristiyan geleneğinde de var olmakla birlikte, İslamiyet’te daha belirgindir:

İslam’da bir haya vasıtası olan kıyafet, vücudu gizlemeli ve aynı zamanda dünyadaki cinsiyet ikililiğini aksettirmelidir. Bu görev, kadın kıyafetinde başörtüye verilmiştir. Başörtüsünün görevi sadece fayda değil, onu taşıyan kadının safiyetinin bir devamı olduğunu gösterme, onun hem kadın, hem de Müslüman olduğunu göstermektedir. (Nur suresi, 27-31. Ayetler) Örtü, Müslüman kadına mutlak bir anonimlik kazandırır. Müslüman kadın olmak, *in cognito* yaşamak demektir (Berktaş, 2000: 84).

İktidarların yaşam alanı ve bireyin denetlenip, toplumun yönlendirilmesinde belirleyici olan kılık-kıyafetin önemi detaylarıyla tartışıldı. Genelde giysi, giyinme, örtünme ile ilgili tartışmanın daha da özelleşen kısmına bakıldığında karşımıza beden politikası olarak başörtüsü çıkmaktadır. Bedenin, insan olarak önemi ve toplumsallaşma ile ilişkisi bazında felsefi tartışmaların temelini oluşturduğu gibi, sosyolojinin alanını da son yıllarda genişletmiştir. İnsan bedeninin fiziki biyolojik unsurların toplamı değil de, esasen bir kültürel inşa olduğu, dolayısıyla benliği ve kimliği sembolize ettiği doğrudur (Sarıbay, 1998: 85); bireyin bedenleşme (embodiment) süreci ile toplumsallaşma (societalization) arasında bir ilişkiden de söz edilebilir. Bu ilişki karşılıklı olarak birbirini besler niteliktedir. Çünkü toplumsallaşma ile olan ilişkisinde bedenin önemi son yıllarda sosyolojinin ilgi alanına girmesiyle daha yoğun bir tartışma içine girmiştir. Daha önceki çalışmalarda ve klasik sosyolojinin beden üzerindeki çalışmalarında şu anda yoğunlukla tartışılan beden konusunun eksik olduğunu görmek mümkün olacaktır. Yıllarca bedenin fizyolojik yapısı, insanların hissettikleri ve psikolojik süreçleri bireysel bir yaklaşım halinde diğer bilimlere sevk edilmiştir. Haz, arzu, acı ve hayal kırıklığı gibi bedensel dürtüler, sosyolojinin inşasında temel taşları olarak kullanılmamış, diğer disiplinlerin işi kabul edilmiştir (Sarıbay, 1998: 89). Fakat 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyoloji ve antropolojinin toplum ve bireylerle ilgili çalışmalarının gelişmesi ile beraber beden konusu sosyolojide daha fazla ele alınmaya başlamıştır. Özellikle İkinci dünya Savaşından sonra tüketim kültürünün yayılması, sanatta postmodern temaların belirmesi, feminist hareketin etki kazanması, nüfus yapısındaki değişimler, AIDS salgını ve nihayet çevre kirliliğindeki artış, insan bedeni üzerinde çözümlenmeleri yoğunlaştırmıştır (Turner, 1993: 6-9). Yapılan çalışmaların artışı sosyoloji alanı gibi, diğer birçok alanın toplumsal konularda mikro düzeyli konuları tartışmaya açmalarını sağlamıştır.

Bu nedenle başörtü sorunu bu ilgi alanlarından biri olarak, Türkiye’de tartışılmayı bekleyen, daha doğrusu çözülmeyi bekleyen bir sorun olarak süregelmektedir. Sosyal bilimlerde yapılan birçok akademik çalışmaya ve siyaset alanında yapılan çalışmalara rağmen bu sorun sosyolojik, dini, siyasi ve hukuki boyutu ile ortada durmaktadır. Çeşitli boyutlarıyla ele alınmış olan başörtü sorununa farklı bir bakış açısının sunulduğu bu çalışmada beden sosyolojisinin yaklaşımlarından yararlanılmaktadır. Bu bağlamda beden sosyolojisinin ortaya koyduğu temel önermeleri ele alarak konuyu genişletebiliriz: (i) insan bedenleşmesi hem bir dizi baskının kaynağını, hem de sosyo-kültürel gelişmelerin potansiyelini oluşturur. (ii) insan cinselliği ile sosyo-kültürel gereklilikler arasında belirli çelişkiler vardır. Batı felsefi geleneğindeki ifadesiyle, “insanı ihtiyaçları değil, arzuları yaratır”. (iii) Arzu veya ihtiyaç gibi doğal olgular toplumsal cinsiyetlere göre farklı deneyimlenmeye tabidir (Turner, 1993: 4). Beden sosyolojisinin bu önermeleri bedeninin önemini ortaya koyacak argümanları sergilemektedir. Çünkü bedeninin kendisi olması bakımından varlığı aynı zamanda bedeninin önemiyle ilgilidir. Aynı zamanda bedeninin toplumsallığı, örtünmesi, iktidarla, denetlenmeyle, sosyal bir kimlik oluşturmayla ve öz kişilik inşa süreciyle de ilişkilendirilebilir. Bu ilişki, karşılıklı olarak beden ve toplumsallaşmayı, giyinmeyi, örtünmeyi, saklanmayı ve aynı şekilde açılmayı ve çıplaklığı iktidar yansıması olarak ortaya koyacaktır.

Beden giyim ilişkisi çerçevesinden bakıldığında, bedensel değişimlerin insan kimliği ile ilişkisi oluşmaktadır. Bedensel değişiklikler benliğin oluşmasına, değişmesine etki edebilmektedir. Bu nedenle beden günlük hayatın pratiklerinde dışsal durumlara ve olaylara cevaben yaşantılaşmanın doğurduğu bir şekillenmedir. Bireyin kimliği de bu anlamda günlük hayattaki etkileşim örüntülerine göre inşa edilmiş bir sosyal tanım olarak algılanabilir. Örneğin, giyinme, bu çerçevede, bedeni korumanın basit bir aracı değil, benliğin ve kimliğin dışı vurumu, sembolik bir anlatımı olarak görülebilir. Başörtüsünün takılması daha doğrusu başörtüsünün takıldığında siyasal yaklaşımların bir aracı haline dönüşmesi, beden politikasının yansıması olarak anlam bulmaktadır. Bunun yanında Başörtüsüne yönelik sembolik bir güç anlayışı da örtünme konusunda yeni bir bakış açısıdır. Bu saptamanın argümanları başörtüsü/türbanın sembolik olarak nasıl bir güç haline geldiğidir. Ben ve öteki arasında bir sınır mücadelesi alanı olarak beden ve onun örtülen, gizlenen cinselliği, karşılıklı mücadele/müdafa hatlarının niteliğine göre şekillenebilmektedir. Örnek olacaksa eğer, kadın cinselliğinin somutlaşma alanı bir bütün olarak beden, bu mücadele/müdafaanın –belki de son- sathı ile başörtüsü hattıdır. Bedenin

tümünü örten giysilerden başörtüsü/türbana doğru gidildiğinde, yani örtme ve gizlemenin sınırları daraldığında sembolizminin artması, böyle açıklanabilir (Kırık, 2005: 164).

Türkiye’de önemli bir tartışma konusu haline gelmiş örtünme ve mikro düzeyde başörtüsü kamusal alan ve özel alan ile ilgili olarak yoğun bir şekilde tartışılmaktadır. Dini metinlerin, kültür ve inançların etkisi insanların nasıl davranması ve giyinmesi konusunda belirleyici kaideler öne sürmesine rağmen, günümüzde başörtüsüne yönelik olarak yapılan çalışmalar ve tartışmalar mekânsal algı ile oluşmaktadır. Özünde kamusal alan özel alan ve mahremiyetin yeniden yaratımı olarak ele alınabilir. Devlet ve yurttaş ilişkisi, yurttaşların birbiri ile olan ilişkileri, kamu alanında çalışanların kılık kıyafetleri ve özelde insanların kendi bedeni hakkındaki tüm yaklaşımlar mekânsal algıdan geçmektedir. Bu açıdan mahremiyetin dönüşümü ve mekân algısının başörtüsü üzerindeki etkisi, bedenin yeniden üretimini sağlamaktadır. Sosyoloji ve diğer birçok insan bilimlerinin, coğrafyanın insanlar üzerindeki etkisi ile ilgili tartışmalarını göz önüne alırsak, feminist coğrafyacıların cinsiyet, mekân ve mimari yapıya yönelik görüşlerine ulaşmış oluruz. Feminist coğrafyacılar, mekan ile toplumsal cinsiyetin karşılıklı belirleyicilerini uzun zamandır vurgulamakta, kadınlarla erkeklerin coğrafyayı deneyimleme biçimlerinde gözlemlenen farkların, cinsiyet farklılıklarının salt sonucu değil, “üreticisi” de olduğunu öne sürmektedirler (aktaran Schick, 2011: 168). Bu açıdan bakıldığında, harem kurumunun birçok Müslüman toplumunda cinsiyet farklılığı için mekânsal bir temel teşkil ettiği açıktır; üstelik mekansal farklılaşma, çoğunlukla iktidar farklılaşmasını da beraberinde getirdiğine göre, cinsiyet eksenindeki iktidar asimetrisinin üretimi ve süreklileştirilmesinde de önemli payı olmuştur. İktidar ilişkisinin vuku bulduğu mekân bedende şekillenmektedir. Yani Türkiye’ye uyarlandığında başörtüsü veya örtünmede denetim mekanizmasına dönüşmektedir ve mekânlar ile kamusal alanın çatışması söz konusu olmaktadır.

Schick (2011: 169) geçmişte de bu gün de harem bir “cinsiyet teknolojisi”ni ifade ettiğini vurgulamaktadır. Diğer bir deyişle, harem her şeyden önce toplumsal olarak inşa edilmiş bir mekân olarak kavramsallaştırarak (bu mekân genellikle fizikselden ziyade hayalidir) onu bir “toplumsal cinsiyet inşa mahalli” olarak görmektedir. Daha da somutlaştırılınca, “harem” adı verilen bu mekânsal düzenin kız çocuklarına nasıl Müslüman kadın, erkek çocuklarına da nasıl Müslüman erkek olunacağını ne şekilde öğrettiğini göstermektedir. Harem, daha önce kamusal-özel alan tartışmasında ele alınmıştı. İç ve dış mekân, kamusal-özel alan, mahrem-namahrem kavramsallaştırmaları bu yaklaşımı ifade etmektedir. Mekânsal algıda kadın ve erkek ilişkisinden yola çıkarak bedenin konumu ve

cinsiyet farklılığına göre yaşam alanının oluşması bu temelde anlaşılabilir. İçerde ve dışarıda nasıl örtünüleceği, kadınların erkeklere oranla örtünme konusunda daha fazla baskı altında olduğunu varsayarsak, kaçgöç ilişkisi ve örtünme yaklaşımları konuya açıklık getirecektir. Örtünme ve kaçgöç bağlamında sürüp giden siyasi mücadele, mekân politikalarının bir vechesi, mekânın yeniden yapılandırılması için sürdürülen bir çekişme olarak görülebilir (Schick, 2011: 184). Bu çekişmenin alanı olarak beden en genel anlamda denetlenendir. İktidarın mekânsal olarak kendine yaşam alanı bulması, bedenler üzerindeki denetimi arttırmakta, örtünme şeklerine bakış açısı bu ilişki çerçevesinde şekillenmektedir.

Kamusal alan-özel alan kısmında tartışılan mekânsal algının Türkiye’de tartışma alanına girmesi genellikle kılık kıyafet ve örtünme ile ilişkili olarak ele alınmaktadır. Bu nedenle kamusal alan-özel alan tartışmasının Türkiye seyrine baktığımız da, Habermas, Arendt, Sennet gibi düşünürlerin üzerinde tartıştıkları kamusal alan yaklaşımından farklı bir tartışmanın içine girilmektedir. Göle’ye (2003) göre, Türkiye’de kamusal alan dediğimiz vakit hiçbir şekilde ortak alan yahut bir burjuva alanı olarak tahayyül etmiyoruz, çoğunlukla *devlete ait bir alan* olarak tahayyül ediyoruz. Ayrıca Türkiye’de özel alan-kamusal alan ayrımı kullanılmayan bir kavramsal ayırmadır. Türkçede mahrem, “mahremim” denildiğinde bir erkek karısını ailesini işaret ediyordu. Veya mahremiyet o sosyolojik çerçevede gizlilik anlamında kullanılıyordu. Çünkü özel alanın bireye ya da çekirdek aileye değil, içerisi dışarısı ayırımına, yasak kurallara, cinsiyet yüklü bir alana işaret etmektedir. İslâmî hareketin hatırlattığı bir tanımlama olduğu için Göle tarafından yeniden gündeme gelmektedir. Kamusal alan da bunun gibi yeni yeni dilimizde yer edinmekte ve kamusal alan devlete ait olan tanımlamasından sıyrılıp ortak alan arayışları çerçevesinde dilimizde yeniden tanım kazanmaktadır. Göle mahrem kavramını kullanarak Türkiye’de kamusal alan özel alan tartışmasında farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Bu nedenle mahrem, mahremiyet ve harem kavramları mekânsal algının bedende şekillenmesine, örtünmenin mekânsal bir sorun haline dönüşmesine etki etmektedir. Kültürel devrim niteliğinde oluşan kılık kıyafet düzenlenmesi zamanla bedenin biyo politik denetimine dönüşmekte, başörtüsünün siyasal zeminde tartışılması da devletin bedenler üzerindeki hâkimiyetini ifade etmektedir.

Türkiye’de başörtüsü sorunu çerçevesinde tartışılan bedene müdahalenin analizi yapılmaya çalışıldığında, genelde kılık kıyafet, özelde de türban sorunu ortaya çıkmaktadır. Örtünme sorunu, özelde de başörtüsü birçok gelenekte bulunmaktadır. Berktaş’a (2000: 84) göre, Örtünme ve peçe, İslamiyet’ten önce Yahudilerde, Yunanlılarda ve Bizans’ta, yani tüm Doğu Akdeniz uygarlığında özellikle üst sınıflar arasında yaygın bir uygulamadır.

İlginç olan nokta, günümüzde örtünmenin daha karmaşık bir toplumsal olgu haline gelmesi ve İslamiyet'in egemen olduğu toplumlarda, batılı eğitim alan üst ve orta sınıfların, örtünme ve kadınların tecridi konusunda daha liberal bir tutum almalarına karşılık, bunların alt sınıflar arasında yaygınlaşması ve bazı çevrelerde ulusçuluk ve batı etkisinden uzak, otantik bir kimlik adına uygulanmasıdır. Asıl olarak da bu tartışmanın farklı boyutlarda sürdürülmesidir. Modern devlet politikaları veya bedene müdahale, nüfusun biyo politikası şeklinde ifade bulması gibi birçok alanda tartışılmaktadır.

Modern devletler, bünyelerindeki heterojen toplum yapılarını bir arada tutabilmek ve ulus inşası için, sosyalizasyon süreçleri ve ideoloji aracılığıyla sosyal kontrol ve denetim uygulamalarına başvururlar. Modern devletlerin rejimleri ne olursa olsun toplumsal bünyenin her alanına nüfuz etme eğilimindeki “yönetici devlete” dönüşmeleri ve değişimin seçkinlerin iradesi yönünde olması ideolojii, seçkinlerin iktidar konumlarının meşruluğunun muhafazası açısından işlevsel kılmıştır (Bayram, 2008: 21). Bu işlevsellikten yola çıkıldığında modern devletlerin özelliği olarak İktidar ve beden ilişkisinde iktidarın çeşitli şekillerde bedenlere hükmettiği görülmektedir. Tarihsel süreç içinde farklı şekillerde ortaya çıkmış olan iktidar, kullandığı araçlar bakımından da farklı özellikler sergilemiştir. Bu bakımdan izlediği yöntemlerin yansıması olarak ortaya çıkmış olan baskı, denetleme, egemen olma, yönetme, hegemonik ilişkiler kurma ve normalleştirme politikaları, son olarak günümüzde yönetici devlet konumunda nüfusu denetlemesi bedeni kuşatan yöntemlerin başında gelmektedir. Bu bakımdan dinler, siyasi iktidarlar, devlet, siyasi ideolojiler ve insan ilişkilerinin yaygın olduğu toplumsal ilişki ağlarında bedene yönelik yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Modern dönemlerin yöntemlerinin başında gelen nüfusu denetleme şeklinde oluşan bedenin denetlenmesi, cinsellik, nüfusu kontrol etme, kılık kıyafet politikaları, estetik, uyruklaştırma, metalaştırma, cinsiyetlendirme gibi yöntemlerle farklı boyutlar haline ele alınmaktadır. Foucaultcu anlamda biyopolitik yaklaşımların yaygınlaşması ile bedene yönelik politikaların gelişmesi *dirilerin yönetimini* ortaya çıkarmıştır. Özellikle yönetici devlet konumunda olan ve söylemsel, hegemonik ilişkiler ağı içinde yaşayan iktidar, bedeni çeşitli şekillerde denetlenmektedir. Çalışma boyunca ortaya koymaya çalıştığımız gibi iktidarın bedene yönelik yaklaşımlarının yansıma örneği olan kılık kıyafete yönelik politikalar, bedene yönelik yaklaşımları ortaya koymaktadır.

Bedenin denetlenmesi veya bedene müdahale anlamında ele alınan kılık kıyafet, Türkiye'ye uyarlandığında karşımıza başörtüsü sorunu çıkmaktadır. Türkiye'de başörtüsü sorununun yaygın bir çatışma ve tartışma alanına dönüşmesinde çeşitli nedenler ortaya

çıkılmaktadır. Bu nedenler ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Çalışma boyunca üzerinde durulan asıl mesele ise bedene müdahale, daha doğrusu beden politikası olarak başörtüsü sorunu olmaktadır. Başörtüsü/türban şeklinde algılanan bu sorun cumhuriyet tarihi boyunca kadının modernleşmesi algısıyla ortaya çıkmıştır. “Kadın giyimi” özellikle cumhuriyet projesi kapsamında her zaman bir modernleşme/dönüşüm aracı olagelmıştır (Aslan, 2009: 34). Kadını özgürleş-tir-me amacı güden devlet feminizminin bir yansıması olarak Kemalistler bu gün de hala kadının giyimini “modern olmanın” ön koşulu olarak görür. Kadınları çağdaşlık örneği kurgulayan ve onların kamusal alanda görünürlüğü “makbüllük sınırları” içinde tutan bu yaklaşım başörtülü kadınları da benzer bir indirgemeye saf, kendi başına karar alamayan ve baskı altına alınmış bireyler olarak tanımlamaktadır (Aslan, 2009: 34). Laçiner’in (2008: 21-23) vurguladığı gibi, İslamcı ve devletçi olmak üzere iki muhafazakârlık arasında kadın bedenini ideolojik bir araç olarak kullanma ve eşitsizlik/erkeğin kadına üstünlüğü içgüdüsel anlamında toplumsal cinsiyetçi uyum söz konusu olmuştur. Bu uyumdan yola çıkıldığında bedene müdahalenin ve biyo-politik hedefin başörtüsünde şekillendiği görülecektir.

Başörtüsü tartışmaları içinde üzerinde durulan asıl sorun, örtünme şeklinin neye işaret ettiğidir. Aslan’a (2009: 26) göre, “feministlerin savunduğu gibi kadının ezilmişliğinin, erkek egemenliğinin bir simgesi mi? Şeriatçı tehlikeye işaret etmek suretiyle bu konuda verilecek tavizin şeriata giden yolu döşeyeceğini söyleyen Kemalistlerin vurguladığı gibi siyasi bir sembol mü? Kadınların bir tek saç telinin bile görünmesinin günah olacağı savıyla cinsel açıdan tehlike arz ettikleri ve kadının örtünerek korunması gerektiğini vurgulayan dini sembol mü?” tartışması sürdürülmektedir. Çalışma boyunca bu sorulara cevap bulunmaya çalışıldı. Bu sorular çerçevesinde düşünüldüğünde dinin gerekliliği olarak örtünmenin yanı sıra, siyasallaşan bir simge haline dönüşmesi konuyu Türkiye’de siyasal bir çatışma alanına dönüştürmüştür. Kadın bedeni üzerinden başlatılan bu tartışmanın iki boyutunda yer alan Kemalist düşünceye sahip kesim ile muhafazakâr dindar kimliğe sahip kesim arasındaki tartışma büyüyüp devam etme, kadın bedeni araçsallaştırılmaktadır. Ama yönetici devlet olarak modern Türkiye Cumhuriyeti’nin başörtüsü meselesi üzerinden biyo-politik bir deney yaptığı da akla gelebilir.

Türkiye siyasal sembollerin işlevinin hem kitleleri bir araya getirme anlamında hem de siyasal ideolojilerin veya inançların yayılması anlamında geniş yer bulduğu bir ülkedir. Bu bakımdan siyasallaşan sembollerin işlevlerinin insanların düşüncelerini ifade etme anlamındaki özgürlük tartışmasından, yaşam şekillerine kadar birçok boyutu ile var

olduğunu görmek mümkün olabilir. Özellikle politikleşmenin en yaygın alanlarından biri olan üniversitelerde bu tartışmanın büyümesi birçok tartışmayı yarattığı gibi, kadın öğrencilerin başlarını örtmesinin tartışma konusu olmasını da ortaya çıkarmıştır. Özellikle laiklik tartışması ve kamusal alan üzerinden başlatılan ve “irtica tehlikesi” anlayışıyla reddedilen başörtüsü siyasal tartışmaların merkezinden olduğundan siyasal bir boyut haline gelmiştir. Başörtüsünün türbanlaşan kısmından dolayı siyasallaştığı, kamusal alanın sahipleri gibi davranan Kemalist kitlenin “siyasi simge olarak kabul edilemez; ama annelerimizin, ninelerimizin taktığı başörtüsü gibi olursa kabul edilebilir” (Aslan, 2009: 30) şeklindeki vurgularından daha iyi anlaşılabilir. Nitekim cumhuriyet tarihi boyunca Kemalistlerin “seküler kamu düzeninden yana olduklarından mı? yoksa türbanın sembolleştirildiği algısından dolayı mı?” bu tartışmayı sürdürdükleri sorusu sorulduğunda cevabın rahatlıkla başörtüsüne yönelik bir karşıtlığı ifade ettiği görülebilir.

Modern devletlerin bedene müdahalesi anlamında yönetici devlet özelliği olarak ele alındığında Türkiye’nin benzer bir özellik sergilediği savunulabilir. Üşür’e (1997: 120) göre, modern iktidar, devlette, bireylerde ya da ekonomik güç ilişkilerinde değil, toplumsalın kılcal damarlarındaki stratejilerde ve disiplin tekniklerinde bulunur. İktidar, sahiplenebilen, ele geçirilen ve korunan bir şey değil, pratikler boyunca tecrübe edinilen, yaşanan bir şeydir. Bu bakımdan iktidar, bir sınıf ilişkisinin oluşturduğu çıkarlar tarafından belirlenmez; dışlama, engelleme, bastırma yok etme olarak olumsuzluklar tanımı değildir. İktidar “şey”leri tanımlayan, biçimlendiren, bilgiyi üretendir. Aynı zamanda “normal”leştirerek “şey”leri tanımlama yoluna gitmektedir. Bu normalleştirme politikası Türkiye’de kılık kıyafete indirgenildiğinde devlet seçkinleri tarafından değiştirilmeye çalışılan ve “kamusal alan”da reddedilen başörtüsünde şekillenmekte ve giyim formları tanımlanmaktadır.

Kılık kıyafet (özelde örtünme) kamusal alana taşındığında devlet seçkinleri tarafından “şeriat” veya “irtica” nitelemesiyle politik bir tartışmaya sürüklenmektedir. Nitekim Kemalist düşünce çerçevesinde tartışıldığında neden özellikle başörtüsünün “şeriat tehlikesi” olarak algılandığı da bu konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Aslan’a (2009: 34) göre, Türkiye’de şeriat korkuluyorsa veya şeriat kurallarının varlığından rahatsızlık duyuluyorsa eğer, devlet tarafından desteklenen İmam Hatip Okulları, Diyanet İşleri Başkanlığı, kuran kursları; İslamcı erkeklerin uzun sakalları, badem bıyıkları türbana göre daha az siyasi/dini simge midir ki mesele sadece kadınlar üzerinden tartışılıyor? Bu sorulara ideolojilerin çarpışma alanının “kadınlar” ve “kadın bedeni” olduğunun ve küçük bir örneğinin türban olduğu şeklinde cevap verilebilir.

İslamiyet, kadın cinselliği ve bedeni üzerindeki haklar ile çocuklar üzerindeki hakları, kadının kendisinden ve kabilesinden alıp, evlendiği erkeğe ve onun kabilesine aktararak ve evliliğin yeni tanımını bu mülkiyetçi erkek hakkı üzerine inşa ederek, cinsiyetler arasındaki ilişkileri yeni bir temele oturttu (Berktay, 2000: 120). Bu yeni düzen, kadınların erkekler tarafından denetlenmesini ve başka erkelerle ilişkilerinin kısıtlanmasını içermiştir. İslamiyet'in kadına yönelik örtünmesini zorunluluk haline dönüştüren algısı, erkeklerin kadın bedeni üzerindeki hakimiyetinin yaygınlaşması şeklinde yorumlanmıştır. Türkiye'de denetim ve disiplin mekanizması, başörtüsünün bedene müdahalesine dönüşmüştür. Beden politikası haline gelen başörtüsü ile ilgili denetleme ve tartışma, bedenin bio-politikleşmesine zemin hazırlamıştır.

SONUÇ

Bu çalışmada bir karşı hegemonik söylem olarak bedenın direnmesi, başörtüsü, beden, iktidar ilişkisi göz önüne alınarak incelenmiştir. Modern söylemsel ve hegemonik özelliğı sahip ulus devletin bir özelliğı olarak bedene müdahale politikası üzerinden başlatılan bu tartışma, Türkiye’de başörtüsünün bir beden politikasına dönüştüğü tezi üzerinden yoğunlaşmıştır. Başörtüsüne yönelik çalışmalar genellikle kadın ile ilgili çalışmalardır. Bu çalışmalarda kadınların giyim kuşamlarının yanı sıra, kamusal alan tasavvuru olarak tartışılan bir konuya dönüşmüştür. Kadının kamusal alana çıkışı, kendi giyim kuşamlarıyla iş hayatına atılması başörtüsü ile ilgili tartışmaları yoğunlaştırmıştır. Ulus devletin özelliğı olarak ortaya çıkan bedene müdahale ve kılık kıyafetin dönüşümü bedenlerde şekillenmektedir. Bedene müdahale anlamına gelebilecek bu sürecin çözümlenmesi çalışmanın temel amaçlarından olmuştur. Bu nedenle bedene müdahalenin yanısıra örneğı olarak başörtüsü sorunu Türkiye’de bir beden politikası olarak çözümlenmiştir.

Beden ve iktidar ilişkisi çerçevesinde, Türkiye’de başörtüsünün bir beden politikası örneğı teşkil ettiğı üzerinden başlatılan bu çalışma, bio-politik yaklaşımı çözümlenme bakımından sosyolojik bir sonuç ortaya koymuştur. Çeşitli örneklerle ele alınan beden konusu çalışmada ele alınmıştır. Bedenin yönetici devletler tarafından şekillendirilmesi modern devletlerin özelliklerindedir. Devletler artık bedenleri yok etmekten ziyade, kendine bağlayarak, daha doğrusu yaşatarak denetim altında tutmaktadır. Çeşitli araçlarla denetlediğı kişilerin hayatının tümünün üzerinde hak iddia eden yönetici devlet, bio-politik yaklaşımlarla normlar belirleyerek nüfus üzerinde söz sahibi olmaktadır. Bu bakımdan iktidarların modern dönemde hem bilgiyi hem de bilimi tekellerine aldığı göz önünde bulundurulursa, yaşamın her alanına indiğini kolaylıkla görmek mümkün olacaktır. Konumuz açısından önemi olan hegemonik söylemsel iktidar artık hayatın her alanında söz sahibidir.

Bu açıdan başörtüsü sorunu, topluluğa dayalı bir aidiyet, bir ahlak olarak, cinsel kimlik ve vatandaşlık hakkı, inanç ve özgürlükler alanının kamusal yansıması gibi tanımlamalar çerçevesinde düşünülebilecek çeşitli yaklaşımları ele alındı. Asıl tartışılması gereken ise başörtüsü/türban veya örtünmenin kişi hak ve özgürlükleri mi yoksa belli bir gruba dayalı aidiyetin özgürlük isteğı mi olduğu şeklinde sorulmanın ötesinde beden politikası haline dönüşmesiyle ilgilidir. Bu açıdan türban sorununun odak noktası,

mahremiyet, kamusal alan ve özel alanların sınırlarının tartışılması ve bu tartışmanın kişi ve gruplar açısından değerlendirilmesi olduğu gibi, bedene müdahale anlamına gelen bir biopolitik süreci de ifade etmektedir.

Öncelikli olarak Birinci Bölümde iktidarın genel çerçevesi çizildi. Bu çerçevede geleneksel iktidar ile modern iktidarın özellikleri karşılaştırmalı olarak ele alındı. Bu çalışmanın önemi açısından modern hegemonik ve söylemsel özelliğe sahip iktidarın modern dönem iktidar olduğu üzerinde bir çalışma yapıldı. Modern iktidarın artık öldürmekten ziyade yaşatarak kendine bağlama özelliğine sahip olduğu üzerinde duruldu. Foucault'nun bio-iktidar kavramından yola çıkılarak nüfus üzerindeki denetim çözümlendi. Bu çözümlenme sonucu modern iktidarların dirilerin yönetimi olarak kabul edilen süreci aktif olarak yaşadığı çalışma boyunca ortaya konuldu. Bunun yanında başörtüsü ile ilgili olarak tartışılan kamusal alan özel alan arasındaki ayrım üzerinde duruldu. Başörtüsünün özel alanda takılabileceği fakat kamusal alanda takılamayacağı üzerinden başlatılan tartışmalar yapıldı. Başörtüsünün Türkiye'de 1960'lı yıllarda tartışılmaya açılması ve 1970'lerden sonra yoğun olarak ele alınması üzerinden tartışma yapıldı. Bunun temel sebebinin insanların kamusal alanda daha fazla söz sahibi olmasının yanı sıra, Türkiye'de gelişme gösteren sivil toplum tartışmaları, demokrasi anlayışının gerekliliği ve insan hak ve özgürlüklerinin önemi üzerinde durulmasından kaynaklanmaktadır.

Bu mesele laiklik üzerine, eğitim sisteminin politik olan ve dini olanın oluşmasındaki ve özel alan/kamusal alan ayrımı üzerindeki konumu, vatandaşlık üzerinden kadın ve erkeklerin farklı konumları konusunda düşünmek ve kafa yormak anlamında algılanabilir. Bu yönüyle illa semboller üzerinden anlatılacaksa türban, mevcut yapıyı, iktidar ağlarını ve buna meydan okuyuş şekillerini “sorgulamanın” sembolü olabilir belki; karşıtlıkların ve dışarılıkların sembolü. Bedenine sahip olmak, bedenini istediği gibi kullanmak, bedeni üzerinde tasarruf hakkına sahip olmak, bunun yanında “bedenim benimdir” algısına karşın bir iktidar müdahalesiyle karşılaşmak bu süreci ifade etmiştir.

Modern zamanlarda örtünme hareketi eğitilmiş, kentli ve militan Müslüman kadın imajını kamusal alana taşır ve siyasi bir edimci olarak onu görünür kılar, kadının dış cazibesini azaltıp cemaat ahlakının koruyucuları olarak kadınlara yeni roller biçer ve mahrem alanını güçlendirir. Kadınların iş veya eğitim hakkına sahip olmasıyla beraber toplumsal alandaki rolleri genişlemiştir. Bu genişleme ile beraber mahremiyetinde sınırlarından çıkıp geniş bir alana yayıldığı görülmektedir. Bu şekilde başlayan mahrem alanın genişlemesi ilişkisi modern iktidar ile kendi mahremine sahip bireyler arasında çatışmayı

ortaya çıkarmıştır. Mahremiyet alanının güçlülüğü yaygınlaştığında kamusal alana da taşınmaya başlamaktadır. Bu alanın özgürlükle ilişkisi bakımından düşünülmesi, insanların örtünme ya da açılma şekillerinin “uygun” ahlaki kurallara göre serbestçe giyinme tartışmasından geçmektedir. Bu bakımdan mahremi alan ve kamusal alanda giyilen her şey bu konu ile ilişkili olmaktadır. Ama asıl mesele bedene müdahale hakkına sahip olduğunu düşünen ulus devletin, kişilerin giyim ve yaşamları, cinsellikleri veya özel hayatları ile kamusal alan-özel alanda nasıl davranacaklarını belirlemeye çalışmalarıdır.

Geleneksel dönemlerin "Yaratıcı" misyonu ile hareket eden iktidarlar, modern dönemde kendilerini yaratıcı konumuna koymaktadır. Çalışma boyunca yönetici konumunda olan iktidarın şekillendiği modern devletin özellikleri üzerinde duruldu. Konumuz açısından önem arz eden modern yönetici devletin özelliklerinin geleneksel dönemlerden farklı olduğu ve yaşatarak denetle özelliği ile diğer iktidarlardan farklı olduğu açıklanmaya çalışıldı. Modern hegemonik ve söylemsel özelliğe sahip yönetici devletin özelliklerinden yola çıkıldığında, bedenler üzerindeki hâkimiyeti ortaya çıkmaktadır. Osmanlı'nın son dönemi olan modernleşme hareketlerine kadar giden dönüşüm hareketi günümüze kadar sancılı bir şekilde devam etmiştir. Özellikle ulus devletin kuruluşu ile beraber izlenen politikalar kılık kıyafette özelleşen beden müdahalesini ortaya çıkarmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında kabul edilen *Şapka Kanunu* ve *Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun* ile kamu kurum ve kuruluşlarında çalışanların kıyafetlerinin yasalarla (bkz. Ek 1, Ek 2) belirlenmesi modern ulus devletin bedene müdahalesini ortaya koymaktadır. Kılık kıyafet düzenlemesi üzerinden başlatılan bu sürecin yanı sıra, saç ve sakal kesim şekillerinden, hangi tür kıyafetin giyileceğine kadar birçok örnek verilebilir. Özellikle Türk modernleşmesi sürecinde kadına yönelik çağdaşlaşma projesinin uygulanmaya çalışılması, kadın bedeninin modern ulus devletin dönüşümünün simgesi olmasında rol oynamıştır.

Bedenler, gerek medya, eğitim ve devlet aygıtlarıyla, gerek aile ve toplum ilişkileri aracılığıyla yönetici devletler tarafından denetlenmektedir. Modern dönemin araçlarıyla bu imkânı sağlayan yönetici devletler her alanda söz sahibi olduğu gibi bedenler üzerindeki hâkimiyetini de genişletmiştir. Modern yönetici devlet, kimin nasıl giyineceğini, hangi kurallara uyacağını, kaç çocuk yapacağı veya nasıl bir cinsel hayatlarının olacağını denetleme yetkisine sahip olabilmektedir. İnsanların özel alanlarından kamusal alana kadarki yaşamlarına müdahale etmeye başlayan bu devletin en büyük özelliği yaşatarak denetlemedir. Modern iktidarların bir özelliği olarak gelişen bu ilişki toplumsal alanın kılcal

damarlarına işlemiştir. Bu ilişkiyi bio-politik süreçle açıklayan Foucault, iktidarın artık her yerde olduğunu vurgulamaktadır. İktidarın her yerdeliği nüfus üzerindeki denetleme mekanizmasını da kolaylaştırmaktadır. Bu ilişki ağından yola çıkarak Türkiye’deki başörtüsü sorununu ele alındı. İktidar-beden ilişkisinin yansıması olan bu çözümleme Türkiye’de tam anlamıyla olmasa da bir bio-politik sürecin ortaya çıktığını göstermektedir. Türkiye’de bu süreç modern/modernleşme sürecini yaşayan ülkelerden farklı bir şekilde gelişmiştir. Türkiye’de genellikle geleneksel yöntemlerden kopmayan bir anlayış hâkimdir. Çünkü Türkiye’nin başörtüsü veya modernle krizi sonucu ortaya çıkan diğer konulardaki tavrı genellikle şiddet içerikli olmuştur. Sorunları çözmek için şiddet yoluna başvurmuştur. Ulus devletin kuruluşundan günümüze kadar devam eden gerilimli süreci yansıması olan şiddetin kullanımı devlet seçkinleri ile siyasi seçkinlerin yanı sıra halkın büyük bir çoğunluğu arasında gerçekleşmiştir. Başörtüsü konusunda da Foucault’cu anlamda bir bio-politik sürecin varlığının tam olarak olmaması Türkiye’de izlenen geleneksel yöntemlerden kaynaklanmaktadır.

Modern ulus devletin özelliği olarak gelişen bedene müdahale yöntemi yine de Türkiye’nin modernleşme sürecine yansımıştır. Özellikle bio-iktidarın bir özelliği olarak ortaya çıkan bedene müdahale, kılık kıyafetin düzenlenmesi bedenler üzerindeki hâkimiyeti geniş alana yaymıştır. İktidarın kullandığı araçlar, bedene müdahale ve bir toplumun alışkanlıklarının denetlenmesi ve değiştirilmeye çalışılması göz önüne alındığında, Türkiye’nin de böyle bir süreçten geçtiğini söylemek mümkün olabilir. Bu ilişki ağının içinde özellikle başörtüsünün bulunması konuyu daha da spesifikleştirmektedir. Çünkü bedene müdahalenin çeşitli şekillerde (şapka kanunu) gerçekleştirdiğini varsayarsak, bu ilişkinin Türkiye’de başörtüsü üzerinden geliştirilmesi bedene müdahalenin en açık örneği olarak ortada durabilmektedir.

Foucaultcu anlamda bakıldığında, batı toplumunun yaşadığı iktidar serüveninin nihai amacı olarak bedenin ele geçirilmesini hedeflediği görülebilmektedir. Bu iddiasını da özellikle disiplinler kurumlardan olan bilgi, cezalandırma, ahlak ve cinsellik ile iktidar ilişkisi merkezindeki çalışmalarıyla destekleyen Foucault’nun yöntemi Türkiye’ye uyarlandığında benzer özellikler ortaya çıkmıştır. İkinci Bölümde bio-iktidar ve beden ilişkisinde üzerinde durulduğu gibi bedene yönelik uygulamaların benzer özellikleri Türkiye’de de zaman zaman görülmektedir. Kuşatma, damgalanma, terbiye etme, azap çekme çalıştırmaya tabi beden etrafında siyasal bir kuşatılmışlık vardır. Çünkü bedenin üretim gücü olarak ekonomik-siyasal kullanımı söz konusudur. Beden şiddet veya ideoloji

araçlarıyla siyasal işlevlere tabi kılınmaktadır. Bedenin siyasal teknolojilerini geliştirmeye yönelik egemenlik bir bilgi gerektirir. Dahası iktidar bilgi üretir, bilgi ve iktidar birbirini doğrudan içerir. Aralarında gerek-şart ilişkisi vardır. İlgili bir bilgi alanı oluşturmadan (mekanizmaları harekete geçirmek için) iktidar olamaz ve de iktidar ilişkilerini varsaymayan ve oluşturmayan bilgi de söz konusu değildir. Şöyle ki, bilen özne bilinecek nesneyi ve bilme tarzlarını iktidar-bilgi düzleminde ifade eder. Çünkü siyasal beden, iktidar-bilgi ilişkisi ile bilgi nesnesi haline getirilerek tabi kılınmış ve işlenmesi mümkün olmuştur. Türkiye’de buna benzer bir uygulama alanı olarak bedenin şekillendirici unsurundan biri olan başörtüsü kuşatılmış bedeni ve yönetici devlet yönetimini ortaya çıkarmıştır.

Başörtüsünü, dini veya estetik, bireysel tercih veya kültürel değerler, hukuk veya ataerkil baskı gibi değerler üzerinden gidilmeden ele almaya çalıştığımızda, karşımıza bedene müdahalenin farklı bir şekli çıkmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş yıllarından bu güne kadar özellikle kılık kıyafet ve çeşitli giyim kodları üzerinden bir dönüşüm sağlanmaya çalışılmıştır. Devlet bu dönüşümü oluşturmaya çalışırken öncelikle insanların giyim tarzlarından yola çıktı. Bu şekilde gelişen müdahale daha sonra çeşitli tartışmalar yaratmıştır. Bu tartışmaların başında da bedene müdahale, din, bireysel özgürlük, kültürel yaşam şekilleri gelmektedir. Türkiye’de asıl olarak tartışılmaya açılması gereken konulardan bazıları hukuksal ve kanun düzeyindeki düzenlemeler olmakla birlikte, din hürriyeti, inanç özgürlüğü ve kişilerin temel hak ve özgürlükler sorunu da olmalıdır. Meseleye din, vicdan özgürlüğü ve bedenin dokunulmazlığı ilkelerince yaklaşmak mümkündür fakat asıl mesele, “Habeas corpus” yani bedenim benimdir yaklaşımının eksik kalmasından kaynaklanmaktadır. Kendi bedeni üzerinde tasarruf hakkının engellendiği, vicdan özgürlüğü yaklaşımının geri plana itildiği ve her şeyden önce devletin bireyin bedeninden önce geldiği yaklaşımı sergilenmiştir. Türkiye’de oluşan hukuksal düzenleme ve verilen kararların arkasında bu yaklaşımların eksikliği bulunmaktadır. Çünkü Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan bu güne devletin resmi ideolojisi veya devlet seçkinleri devletin insanlardan önce geldiğini savundular. Devletin bireylerden önce gelmesi algısı devleti kutsallaştırdığı gibi bedene müdahalenin, yaşam hakkı üzerinde söz söylemenin meşruluğunu da sağlamıştır.

Başörtüsünün tartışılmaya açılması İslami yaklaşımlardan, siyasal İslam hareketinden ve kamusal alan-özel alan tartışmasından dolayı artış göstermiştir. Özellikle kendi İslami giyim şekilleriyle iş hayatına veya toplumsal alanın diğer alanlarına çıkmaya ve toplumda daha fazla söz sahibi olmaya çalışan kadınların artışı, başörtüsünün dikkat

çekmesine neden olmuştur. Bu sürecin gelişmesinde rol oynayan yaklaşımların yanında bedene yaklaşımların yoğunlaştığı bio-politik süreç ortaya çıkan bedeni denetim altında tutmaya çalışmıştır. İzlediği yöntemlerle bedeni yönlendirmiştir. Kadın bedeninin gösterge olması İslam'ın bir çelişkisi değil, erkek egemen tüm cinsiyet rejimlerinin barındırdığı evrensel bir çelişkidir. Bu çelişkinin tek tanrılı dinlere indirgenmesi modern-geleneksel ikiliğinin yeniden üretilmesiyle sonuçlanır. Kadın bedeninin üzerinden siyaset yapılan bir gösterge olduğu bir toplumda hangi toplumsal projenin hegemonik olduğu kadının veya erkek bedeninin nesne konumu açısından bir fark oluşturmaz. Eğer örtünme ataerkil bir kültüre ait bir iktidar uygulamasıysa, örtünmeme veya açılma da, yaptırımları ve zorunluluklarıyla başka bir ataerkil kültüre ait bir iktidar uygulamasıdır. Bu anlamda örtünmeyen beden örtünen bedenden daha az işaretlenmiş/kurulmuş değildir. Bu nedenle modern devlet yaklaşımlarının hegemonik bir ilişki şekli olarak ortaya çıkışı ve iktidarların yaşam anının bir nesnesi olan bu yaklaşımlar çerçevesinde düşünüldüğünde, beden politikası olarak örtünme sorununun Türkiye'de ortaya çıkışı bu açıklamaların dışında kalmamaktadır.

Sonuç olarak Türkiye'de bu gün siyasal İslam, laiklik, kamusal alan-özel alan tartışmaları üzerinden sürdürülen başörtüsü ilişkisinden farklı olarak konumuzun odak noktası bedene müdahaledir. Bedenin denetlenmesi ve çeşitli araçlarla baskı altına alınıp şekillendirilmesi, en temelde de iktidarların yaşam alanlarına dönüştürülmesi çözümlenmiştir. Özellikle Türkiye'de bir bio-iktidar stratejisinin uygulanmaya çalışıldığı üzerinden başlatılan tartışma, bugünkü yaklaşımların temelini oluşturmaktadır. Çünkü insan bedenine müdahale en temelde insanın yaşam hakkı üzerinde müdahale anlamına gelmektedir. Bu ilişki aynı zamanda devlet dışı iktidar ağları için de geçerlidir. Bu iktidar ilişkisinin genelde bedende şekillenmesi ve özelde de başörtüsünde yoğunlaşması, Türkiye'deki beden algısını ortaya koymaktadır. Özellikle siyasal süreç içinde siyasal iktidar ve devletin çatışmalı sürecini ortaya koyan bu ilişki ağı içinde düşünüldüğünde Türkiye'deki yargı kararları, başörtüsüne yönelik yaklaşımlar ve başörtüsünün siyasi hareketlerle ilişkilendirilip yasaklanması bedenin araçsallığını da ortaya koymaktadır. Türkiye'deki yargı kararları ve siyasal iktidarların yaklaşımları göz önüne alındığında, Türkiye'de başörtüsüne müdahalenin, bedene müdahalenin yansıması olduğu görülecektir.

Bu nedenle Üçüncü bölüm boyunca Türkiye'de başörtüsü konusu ele alındı. Türk modernleşmesi üzerinden başlatılan toplumsallaşma ve toplumun dönüştürülmesi projesi ayrıntılı olarak ele alındı. Toplumun dönüştürülmesinde rol oynayan kılık kıyafet konusundaki gelişmelerde sadece kadın bedeni değil, erkek bedenine yönelik müdahaleler

de yoğunlukta olmuştur. Şapka kanunundan kamu kurum ve kuruluşlarına kadar bütün alanlarda kimin nasıl giyineceği veya ne giymeyeceği kanunlarla belirlenmiştir. Bu şekilde gelişen yaklaşımların yanı sıra, başörtüsünün siyasi ve hukuki söylemsel özellikleri ele alındı. Hukuki söylemin modern ulus devletin söyleminin dışında bir karar vermediği, Türkiye’de devletin insanlardan önce geldiği görüşü ortaya konuldu. Özellikle başörtüsünün hukuk ve siyaset açısından çözümlendiği bölümde beden hem siyasal olarak hem de hukuki olarak yönlendirildiği çözümlendi. Özellikle Türkiye’de sembollerin işlevi üzerinden başlatılan tartışmanın bir yansıması olarak ortaya çıkan kılık kıyafetin ideolojik yaklaşımları üzerinde duruldu. Siyasal sembol haline gelen bazı giyim türlerinin Türkiye’de yoğun olarak tartışılması, siyasal sürecin yansıması olduğu gibi, kılık kıyafete siyasal bir misyon biçilmesinden ve devletin kılık kıyafeti bir dönüşüm aracı olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle çalışma boyunca ortaya konulan argümanlar, Türkiye’nin ulus devlet özelliklerine sahip olduğu ve bu ulus devlet özelliğini kullanarak bedene müdahaleyi gerçekleştirdiği görülmektedir. Başörtüsünde özelleşen bu tartışma aynı zamanda siyasal kültürle de yakından ilişkilidir. Çalışma boyunca ortaya çıkan veriler başörtüsünün bir bio-politik sürecin nesnesi haline geldiği, Türkiye’nin kendine has özelliklerinden dolayı bu müdahalenin modernleşmeyi aktif olarak yaşayan ülkelerden farklı olduğu ortaya çıkmıştır.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio (2001) *Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Agamben, Giorgio (2006) *İstisna Hali*, Çev. Kemal Atakay, Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Ahıska, Meltem, “Kimlik” Kavramı Üstüne Fragmanlar; Defter Dergisi, Sayı:27, Bahar 1996.
- Ahmad, Feroz (2008) *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Ahmad, Feroz (2010) *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945- 1980)*, Hil Yayınları, İstanbul.
- Ahmed, Leila (2004) Arap Kültürü ve Kadınların Bedenlerinin Yazılışı, *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*, Der. Pınar İlkcaracan 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Akal, Cemal Bali (2000) Bir Devlet Kuramı İçin Giriş, *Devlet Kuramı*, Der. Cemal Bali Akal, Dost Yayınları, Ankara.
- Akay, Ali (2000) *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.
- Akay, Ali, Önsöz, Beden Sosyolojisi Özel Sayısı, *Toplumbilim Dergisi*, İstanbul, 2009.
- Akdoğan, Yalçın (1995) *Görsel İktidar*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Aktaş, Cihan (1991) *Kılık Kıyafet ve İktidar 1*, Nehir Yayınları, İstanbul.
- Aktaş, Cihan (1992) *Tesettür ve Toplum*, Nehir Yayınları, İstanbul.
- Aktaş, Cihan (2006) *Tanzimat'tan 12 Mart'a Kılık- Kıyafet ve İktidar*, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Aktaş, Cihan (2006a) *Türbanın Yeniden İcadı*, Kapı Yayınları, İstanbul.
- Aktay, Yasin (2010) *Korku ve İktidar*, Pınar Yayınları, İstanbul.
- Aktay, Yasin, İktidar Nesnesi ve Kaynağı Olarak Beden ve Kimlik Politikaları: Kamusal Alan Tartışmalarına Bir Dipnot, *Sivil Toplum Dergisi*, Sayı : 2/ Nisan - Mayıs – Haziran 2003.

- Akyol, Taha (2008) *Modernleşme Sürecinde Türban*, Nesil Yayınları, İstanbul.
- Althusser, Louis (2002), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev. Yusuf Alp-Mahmut Özışık, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Antmen, Ahu (2010) *Sanat / Cinsiyet Sanat Tarihi Ve Feminist Eleştiri*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (1994) *İnsanlık Durumu*, Çev. B.S. Fiener, İletişim Yayınevi, İstanbul.
- Arslan, Hüsamettin, *Konusan: Neşe Düzel, Radikal Gazetesi*, Tarih: 19.12.2005.
- Aslan, Seçil, *Bir sorgulama Sembolü Olarak Türban: Karşıtlıklar ve Dışarılıklar*, Birikim Dergisi, Mart 2009 Sayı, 239.
- Barbarosoglu, Fatma Karabıyık (2006) *Şov Ve Mahrem*, Timas Yayınları, İstanbul.
- Barry, Norman P. (2004) *Modern Siyaset Teorisi*, Çev. Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, Liberte Yayınları, Ankara.
- Barthes, Roland, “*İnsan Gövdesi Üstüne*” *Başlıklı Söyleşi*, Çev. Adnan Benk, Çağdaş Eleştiri, Ocak 1984.
- Baudelaire, Charles (2007) *Modern Hayatın Ressamı*, Çev. Ali Berktaş, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Baudrillard, Jean (1995) *Kötülüğün Şeffaflığı 'nda*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (1998) *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bayart, Jean Francois (1999) *Kimlik Yanılsaması*, Çev. M. Moralı, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bayram, Ahmet Kemal (1997) *Michel Foucault 'nun İktidar Olgusunu Çözümlemesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Bayram, Ahmet Kemal (2003) *Siyaset Teorisinde Demokratik Meşruluk Ve Sorunları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi.

- Bayram, Ahmet Kemal (2005) *Hakikat Rejimleri ve Söylemin Efendileri Arasında Bir Entelektüel*: Michel Foucault, *Entelektüel ve İktidar*, Editör: Kenan Çağan, Hece Yayınları, Ankara.
- Bayram, Ahmet Kemal (2008), *İdeoloji ve Dönüşüm*, *İdeoloji*, Editör: Kenan Çağan, Hece Yayınları, Ankara.
- Bayram, Ahmet Kemal, *Modernlik ve Sosyal Bilimler: Bilgi, İktidar, Etik ve Toplum*, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: XI, Sayı 1, 2009.
- Bayramoğlu, Ali (2001) *Türkiye'de İslami Hareket / Sosyolojik Bir Bakış (1994- 2000)*, Patika Yayıncılık, İstanbul.
- Becman, Björn (1998) *Demokratikleşmeyi Açıklamak: Sivil Toplum Kavramı Üzerine Notlar*, *Sivil Toplum Demokrasi ve İslam Dünyası*, Editör: Elisabeth Özdalga, Sune Persson, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Benhabib, Şeyla (1999) *Demokrasi ve Farklılık/Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, Çev. Zeynep Gürata, Cem Gürsel Demokrasi Kitaplığı İstanbul.
- Benhabib, Şeyla (2006) *Ötekilerin Hakları*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Benjamin, Walter (2007) *Estetize Edilmiş Yaşam*, Derin Yayınları, İstanbul.
- Berkes, Niyazi (2002) *Türkiye 'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Berktaş, Fatmagül (2000) *Tek Tanrılı Dinler Karsısında Kadın*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Berktaş, Fatmagül (2003) *Tarihin Cinsiyeti*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bodin, Jean (2002) *Devlet Üzerine Altı Kitap'tan Seçme Parçalar*, *Batı 'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, Der. Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul.
- Bora, Günel, Aksu, Asena (2002) *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bottomore, Nisbet, Tom, Robert (2006) *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi I- II*, Yayına Haz. M.Tunçay, A.Uğur, Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, Pierre (1997) *Toplumbilim Sorunları*, Çev. Işık Ergüden, Kesit Yayınları, İstanbul.

- Boyne, Roy (2011) *Feminizm Ve Ayırım (Foucault Ve Derrida'da)*, Çev. Ayşe Banu Karadağ, Sel Yayınları, İstanbul.
- Braud, Philippe (2000) Devlet; Hukuki Öğretinin İkilemleri, *Devlet Kuramı*, Der. Cemal Bali Akal, Dost Yayınları, Ankara.
- Briffault, R. (1995) “Din Alanında Cinsellikten Sevgiye Geçiş” *Aşkın Anatomisi*, 3.Baskı, Çev. M. Harmancı, Say Yayınları, İstanbul.
- Brown, Rupert, *Social Identity*, University of Kent, <http://www.bookrags.com/>.
- Brockling, Ulrich (2008) *Disiplin*, Çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bulaç, Ali (1995) *Din ve Modernizm*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul.
- Bulaç, Ali (1995) *İslam ve Demokrasi: Teokrasi ve Totalitarizm*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Bulaç, Ali (2007) *Tarih, Toplum ve Gelenek*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Butler, Judith (2010) *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, Çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul.
- Canetti, Elias (2010) *Kitle ve İktidar*, Çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Cangızbay, Kadir (2000) Globalleşme ve Kamusal Alan, *Global Yerel Eksende Türkiye*, Der. E. Fuat Keyman-Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Canpolat, Nesrin (2005) Foucault, *Kadife Karanlık 21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar*, 5. Baskı, Yayıma Haz. Nurdoğan Rigel, Su Yayınevi, İstanbul.
- Cindoğlu, Dilek (2004) Modern Türk Tıbbında Bekaret Testleri ve Suni Bekaret, *Müslüman Topumlarda Kadın ve Cinsellik*, Der. Pınar İlkaracan 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Corbin Alain (2011b) Dinin Etkisi, *Bedenin Tarihi 2*, Haz. Alain Corbin, Jean Jacques Courtine, Georges Vigarello, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Corbin, Alain (2008) Bedenin Tarihi’ne Önsöz, *Bedenin Tarihi 1*, Haz. Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Corbin, Alain (2011a) Giriş, *Bedenin Tarihi 2*, Haz. Alain Corbin, Jean Jacques Courtine,

- Georges Vigarello, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Coşkun, İsmail (1997) *Modern Devletin Doğuşu*, Der Yayınları, İstanbul.
- Csordas, Thomas J. *Body*, Case Western Reserve University, <http://www.bookrags.com/>.
- Curtice, John, *Government*, University of Strathclyde, <http://www.bookrags.com/>.
- Çabuklu, Yaşar (2004) *Toplumsalın Sınırında Beden*, Kanat Kitap, İstanbul.
- Çaha, Ömer (1999) *Sivil Toplum Aydınlar ve Demokrasi*, Plato Film Yayınları, İstanbul.
- Çaha, Ömer (2000) *Aşkın Devletten Sivil Topluma*, Gendaş Kültür Yayınları, İstanbul.
- Çakır, Ruşen (2000) *Direniş ve İtaat*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Çalışlar, Oral (2005) *İslamda Kadın ve Cinsellik*, Güncel Yayınları, İstanbul.
- Çavdar, Tevfik (1996) *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi*, İmge Kitapevi, Ankara.
- Çınar, Alev (2005) *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey*, London University of Minnesota Press, Minneapolis, London.
- Çiğdem, Ahmet (1997) *Aydınlanma Düşüncesi*, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- D'entreves, Alessadro Passerin (2000) Devlet Kavramı, *Devlet Kuramı*, Der. Cemal Bali Akal, Dost Yayınları, Ankara.
- Demez, Gönül, *Sınıfsal ve Bireysel Kimlik Oluşumunda Beden Sorunu: Habitus*, Toplumbilim Dergisi, İstanbul, 2009.
- Demirbilek, Sevda (2007) *Cinsiyet Ayırmıcılığının Sosyolojik Açısından İncelenmesi*, Finans Politik & Ekonomik Yorumlar 2007 Cilt: 44, Sayı:511, İstanbul.
- Dijk, Teun A Van (1999) Söylemin Yapıları ve İktidarın Yapıları, *Medya İktidar İdeoloji*, 2. Baskı, Çev. Mehmet Küçük, Ark Yayınları, Ankara.
- Direk, Zeynep, "Başörtüsü Yasağı Üstüne", *Amargi Dergisi 1*, Yaz 2006.
- Donovan, Josephine (2001) *Feminist Teori*, Çev. Aksu Bora, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Drenth, Jelto (2007) *Dünyanın Kökeni: Vajina*, Çev. Mefkure Bayatlı, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Dumont, Louis (2000) Bireycilik Üzerine Denemeler; Doğu, XIII. Yüzyıldan Başlayarak

- Siyaset Kategorisi ve Devlet, *Devlet Kuramı*, Der. Cemal Bali Akal, Dost Yayınları, Ankara.
- Duverger, Maurice (1995) *Siyaset Sosyolojisi*, Çev. Ş. Tekeli, Varlık Yayınları, İstanbul.
- El-Azm, Sadık C. (1998) İslamiyet Laikleşebilir mi? *Sivil Toplum Demokrasi ve İslam Dünyası*, (Ed.) Elisabeth Özdalga, Sune Persson, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Eliade, Mircea (2000) *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi (Cilt II)*, Çev. Ali Berktaş, Kabala Yayınları, İstanbul.
- Elias, Norbert (2002) *Uygarlık Süreci Cilt 1/ Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarındaki Değişmeler*, Çev. Erol Özbek, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Elias, Norbert (2004) *Uygarlık Süreci Cilt 2 / Toplumun Değişimleri Bir Uygarlaşma Teorisi İçin Taslak*, Çev. Erol Özbek, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Faure, Oliwer (2011) Beden Üstünde Kesişen Bakışlar, *Bedenin Tarihi 2*, Haz. Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Fiske, John (1999) *Popüler Kültürü Anlamak*, Çev. Süleyman İrvan, Ark Yayınları, Ankara.
- Foucault, Michel (1993a) *Cinselliğin Tarihi (cilt-1)*, Çev. Hülya Tufan, Afa Yayınları, İstanbul.
- Foucault, Michel (1993b) *Ders Özetleri*, Çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Foucault, Michel (2000) *Deliliğin Tarihi*, Çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara.
- Foucault, Michel (2000a) “Cinsellik ve İktidar”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Michel Foucault, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay, Ferda Keskin, Haz. Ferda Keskin, Seçme Yazılar 1, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, Michel (2002) *Kliniğin Doğuşu*, Çev. Temel Keşoğlu, Doruk Yayınları, Ankara.
- Foucault, Michel (2004) *Toplumunu Savunmak Gerekir*, Çev. Şahsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Foucault, Michel (2005) *Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay, Ayrıntı

- Yayınları, İstanbul.
- Foucault, Michel (2006) *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara.
- Gatens, Moira (2003) "Power, Bodies and Difference", *Continental Feminism Reader*, Edit: Ann J. Cahill and Jennifer Hansen, Rowman and Littlefield.
- Gauchet, Marcel (2000) Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri; İlkelerde Din Ve Siyaset, *Devlet Kuramı*, Der. Cemal Bali Akal, Dost Yayınları, Ankara.
- Gelis, Jacques (2008) Beden, Kilise ve Kutsal, *Bedenin Tarihi 1*, Haz. Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Giddens, Anthony (2004) *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Giddens, Anthony (2006) *Sosyoloji*, Haz. Cemal Güzel, Ayraç Yayınları, İstanbul.
- Giddens, Anthony (2010) *Mahremiyetin Dönüşümü*, Çev. İdris Şahin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Göle, Nilüfer (1998) *Mühendisler ve İdeoloji*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Göle, Nilüfer (2000) *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Göle, Nilüfer (2001) *Modern Mahrem*, 7. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul.
- Göle, Nilüfer (2008) *Melez Desenler / İslam ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Göle, Nilüfer, Kamusal Alan ve Sivil Toplum Üzerine, *Sivil Toplum Dergisi*
Yıl : 1 Sayı : 2/ Nisan - Mayıs - Haziran 2003.
- Habermas, Jürgen (2002) *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, 4. Baskı, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Habermas, Jürgen (2010) *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak*, Çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Hall, John A. (2000) *Devlet*, Çev. J. Ikenberry, Doruk Yayınları, İstanbul.

- Hançerlioğlu, Orhan (2006) *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, İstanbul.
- Hansen, Miriam (2004) Yirmi Yılın Ardından Negt ve Kluge'nin Kamusal Alan ve Tecrübe'si, *Kamusal Alan*, Editör: Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul.
- Harvey, David (1999) *Postmodernliğin Durumu*, Metis Yayınları, Çev. Sungur Savran, İstanbul.
- Haşlakoğlu, Oğuz, Uçurum Konak: Ben/Beden, *Toplumbilim Dergisi*, İstanbul, 2009.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche'nin Plâtonculuğu Tersine Çevirmesi*, Cogito, Sayı: 25, 2001.
- Hekman, Susan (1999) *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev. Hüsamettin Arslan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Heywood, Andrew (2007) *Siyaset*, Çev. Bekir Berat Özipek, Bican Şahin, Mete Yıldız, Zeynep Kopuzlu, Sabahattin Seçilmişoğlu, Atilla Yayla, Adres Yayınları, Ankara.
- Heywood, Andrew (2007a) *Siyasi İdeolojiler*, Çev. Ahmet Kemal Bayram Özgür Tüfekçi, Hüsamettin İnanç, Şeyma Akın, Buğra Kalkan, Adres Yayınları, Ankara.
- Işık, İ. Emre (1998) *Beden ve Toplum Kuramı*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.
- Işık, Yetkin, Ben-Beden-Evren, *Toplumbilim Dergisi*, Sayı 12, 2009.
- İçduygu, Keyman, Ahmet, E. Fuat (2000) Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye'de Vatandaşlık Tartışması, *Global Yerel Eksende Türkiye*, Der. E. Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yayınları, İstanbul.
- İlkaracan, Pınar (2004) Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik, *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, Der. Pınar İlkaracan 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Imam, Ayesha M. (2004) Müslüman Dinsel Sağ ("köktendinciler") ve Cinsellik, *Müslüman Toplumlarda kadın ve Cinsellik*, Der. Pınar İlkaracan 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- İnsel, Ahmet (1996) *Düzen ve Kalkınma Kıskaçında Türkiye*, Çev. Ayşeül Sönmezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

- İnsel, Ahmet (2002) *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yayınları, İstanbul.
- Kalaycıoğlu, Ersin (2000) Sivil Toplum ve Neopatrimonyal Siyaset, *Global Yerel Eksende Türkiye*, Der. E. Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Kapani, Munci (2006) *Politika Bilime Giriş*, 18. baskı, Bilgi Yayınevi, İstanbul.
- Karakaş, Mehmet, “İktidar İlişkileri Açısından Bilim ve Sosyoloji”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt IV, Sayı 1, 2002.
- Karatepe, Şükrü (1999) *Darbeler Anayasalar ve Modernleşme*, 3. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Karpat, Kemal (2010) *İslam'ın Siyasallaşması*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul.
- Karpat, Kemal (2009) *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Karpat, Kemal H. (2008) *Türk Demokrasi Tarihi*, 3. Baskı, İmge Kitapevi, İstanbul.
- Keyman, E.fuat (2000b) Globalleşme Söylemleri ve Kimlik Talepleri: “Türban Sorunu”nu Anlamak, *Global Yerel Eksende Türkiye*, Der. E. Fuat Keyman-Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Keyman, E.Fuat (2002) Liberalizm Devlet ve Modernite, *Liberalizm Devlet Hegemonya*, Der. E. Fuat Keyman, Everest Yayınları, İstanbul.
- Keyman, Fuat (2000) *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Keyman, Fuat (2000a) *Küreselleşme, Devlet, Kimlik, Farklılık: Uluslararası İlişkiler Kuramını Yeniden Düşünmek*, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Kırık, Hikmet (2005) *Kamusal Alan ve Demokrasi, Örtünme Sorununu Yeniden Düşünme*, Salyangoz Yayınları, İstanbul.
- Kubilay, Çağla (2010) *İslamcı Söylemde Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları*, Libra Yayınları, İstanbul.
- Kuçuradi, İoanna (2004) Devrim Kavramı ve Atatürk Kültür Devrimi, *Doğan Özlem Armağan Kitabı Anlama ve Yorum*, Yayına Haz. A. Kadir Çüçen, Güçlü Ateşoğlu, Hatice Nur Erkızan, İnkılâp Kitapevi, İstanbul.

- Kundera, Milan (1986) *Varolmanın Dayanılmaz Hafızlığı*, Çev. Fatih Özgüven, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Küçükömer, İdris (1969) *Düzenin Yabancılaşması*, Ant Yayınları, İstanbul.
- Küçükıılmaz, Mücahit (2009) *Türkiye'de Siyasal Katılım Tek Partiden Ak Partiye Siyasal İslam ve Demokrasi Tartışmaları*, Birey Yayıncılık, İstanbul.
- Kütükçü, Tamer (2010) *Kadın Bedeni ve Cinselliğinin Temsili*, Cinius Yayınları, İstanbul.
- Laclau, Ernesto (2000) *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, Çev. Ertuğrul Başer, Birikim Yayınları, İstanbul.
- Laçiner, Ömer, “*K(r)amplaşmanın Kısılcında Türban*”, Birikim Dergisi, Mart 2008, Sayı 227.
- Lash, Scott (1993) *Genelogy and the Body : Foucault/Deleuze/Nietzche, The Body-Social Process and Cultural Theory*, Ed. M.Featherstone/M..Hepworth/B.S.Turner, Sage Publication, London.
- Le Men, Ségolène (2011) *Bedenin Tarihi 2*, Haz. Alain Corbin, Jean Jacques Courtine, Georges Vigarello, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Lewis, Bernard (2007) *İslam'ın Siyasal Söylemi*, Phoenix Yayınları, İstanbul.
- Lupton, Deborah (2002) *Duygusal Yaşantı*, Çev. Mustafa Cemal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Machiavelli, Niccolo (1996) *Hükümdar*, Çev. Y.Türk, Düşünen Adam Yayınevi, İstanbul.
- Mannheim, Karl (2004) *İdeoloji ve Ütopya*, 2. Baskı, Çev. Mehmet Okyavuz, Epos Yayınları, Ankara.
- Mardin, Şerif (2000) *İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Şerif (2008) *Türk Modernleşmesi*, 18. Baskı, Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Şerif (2008a) *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 15. Baskı, Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul.

- Mark Philp, *Power*, University of Oxford, <http://www.bookrags.com/>.
- Marshal, Gordon (1990) *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akinbay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Marx, Engels, Karl, Friedrich (1999) *Komünist Parti Manifestosu*, Çev. Yılmaz Onay, Evrensel Basım Yayınevi, İstanbul.
- Matthews, Griccon, Sara, F. (2008) Eski Rejim Döneminde Avrupa'da Beden ve Cinsellik, *Bedenin Tarihi 1*, Haz. Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Mernissi, Fatıma (2004) Bekaret ve Ataerki, *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik*, Der. Pınar İlkaracan, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mernissi, Fatıma (2004a) İslam'da Aktif Kadın Cinselliği Arayışı, *Müslüman Toplumlarda kadın ve Cinsellik*, Der. Pınar İlkaracan 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mernissi, Fatıma (1995) *Peçenin Ötesi/İslam Toplumunda Kadın Erkek Dinamikleri*, Çev. Mine Küpçü, Yayınevi Yayıncılık, İstanbul.
- Mernissi, Fatıma (2003) *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza*, Epos Yayınları, Ankara.
- Mert, Nuray (2007) *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, Selis Kitaplar, İstanbul.
- Michel, Andree (2000) *Feminizm*, Çev. Şirin Tekeli, İletişim Yayınevi, İstanbul.
- Millet, K. (1987) *Cinsel Politika*, Çev. Seçkin Selvi, Payel Yayınları, İstanbul.
- Mills, Sara (2003) Söylem ve İdeoloji, *Söylem ve İdeoloji*, Der. Barış Çoban, Zeynep Özarslan, Su Yayınları, İstanbul.
- Mitchell, Oakley, Juliet, Ann (1992) *Kadın ve Eşitlik*, Yayına Haz. Fatmagül Berktaş, Pencere Yayınları, İstanbul.
- Muchembet, Robert (1993) *İşkenceler Zamanı Mutlak Krallar Devrinde İtaat (XV - XVIII. Yüzyıllar)*, Çev. Ali Berktaş, Tüm Zamanlar Yayıncılık, İstanbul.
- Nare, S. (1991) Bir Düşlem Olarak Kadın Bedeni, *Kadınlar ve Siyasal Yaşam*, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği, İstanbul.

- Nazlı, Aylin, Sosyolojik Bakışın Eşiğindeki Beden, *Toplumbilim Dergisi*, İstanbul, 2009.
- Nebi, Malik Bin (1992) *İslam ve Demokrasi*, Çev. Ergun Göze, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- Negri, Hardt, Antonio, Michael (2004), *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, Çev: Barış Yıldırım, ayrintı Yayınları, İstanbul.
- Negri, Hardt, Antonio, Michael (2010) *İmparatorluk*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrintı Yayınları, İstanbul.
- Negt, Kluge, Oskar, Alexander (2004) Kamusal Alan ve Tecrübe'ye Giriş, *Kamusal Alan*, Ed. Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul.
- Nelson, Michael, *Bureaucracy*, Rhodes College, <http://www.bookrags.com/>.
- Nietzsche, Friedrich (2002) *Güç İstenci Bütün Değerleri Değiştirir Denemesi*, Çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık, İstanbul.
- Nutku, Uluğ, “İnsanlar İnsanlıktan Ne İster”, Artı dergisi, Aralık 1992 Onur Yayınları, İstanbul.
- Okumuş, Ejder, Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633 Sayı: II, Kasım 2009.
- Özbek, Meral (2004) Kamusal alan Kavramının Kamusallaşması ve Kamu Otoritelerinin Kamusal Özel Alan Söylemleri, *Kamusal Alan*, Ed. Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul.
- Özdalga, Elisabeth (1998) *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu, Resmi Laiklik ve Popüler İslam*, Sarmal Yayınları, İstanbul.
- Özdalga, Elisabeth (2007) *İslamcılığın Türkiye Seyri*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Öztürk, Ebru Çoban (2010) *Modern Devlet Biyoiktidar Soykırım Ruanda Örneği*, Adres Yayınları, Ankara.
- Patocka, Jan (1997) *Body, Community, Language, World, Open Hourt*.
- Philips, Anne (1995) *Demokrasinin Cinsiyeti*, Çev. Alev Türker, Metis, İstanbul.

- Pierson, Christopher (2000) *Modern Devlet*, Çev. D. Hattatoğlu, Chivi Yazıları Yayınevi, İstanbul.
- Renou, Louis (1993) *Hinduizm*, Çev. Maide Selen, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Rigel, Nurdoğan (2005) *Kadife Karanlık 21. Yüzyıl İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar*, 5. Baskı, Yayına Haz. Nurdoğan Rigel, Su Yayınevi, İstanbul.
- Rose, Jacqueline (2010) *Görme ve Cinsellik*, Çev. Ayşe Deniz Temiz, Metis Yayınları, İstanbul.
- Russel, Bernard (1983) *İktidar*, Çev. Erol Esençay, Deniz Yayınevi, İstanbul.
- Sabbah, Fetna Ayt (2010) *İslam'ın Bilinçaltında Kadın*, Çev. Ayşegül Sönmez, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Saim, Hikmet (2004) *Kadınların Gizli Dünyası*, Arion Yayınevi, İstanbul.
- Sarıbay, Ali Yaşar (1998) *Siyaset, Demokrasi ve Kimlik*, Asa Yayınları, Bursa.
- Sarıbay, Ali Yaşar (1998a) *Siyasal Sosyoloji*, Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Sarıbay, Ali Yaşar (2000) Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum, *Global Yerel Eksende Türkiye*, Der. E. Fuat Keyman-Ali Yaşar Sarıbay, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Sarıolghalam, Mahmood (1998) Ortadoğu'da Sivil Toplum Umutları: Kültürel Engeller Üzerine Bir Çözümleme, *Sivil Toplum Demokrasi ve İslam Dünyası*, (Ed.) Elisabeth Özdalga, Sune Persson, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Sarup, Madan (1995) *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, Çev. A. Baki Güçlü, Ark Yayınları (Bilim ve Sanat Yayınları) Ankara.
- Savran, Gülnur Acar (2009) *Beden Emek Tarih Diyalektik Bir Feminizm İçin*, 2. Baskı, Kanat Kitap, İstanbul.
- Schick, İrvin Cemil (2011) *Bedeni Toplumunu Kainatı Yazmak; İslam, Cinsiyet ve Kültür Üzerine*, Çev. Pelin Tünaydın, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Schmidt, Manfred G. (2002) *Demokrasi Kuramlarına Giriş*, 2. Baskı, Çev. M. Emin Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara.

- Senet, Richard (1992) *Otorite*, Çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Sennett, Richard (2002) *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Çev. S. Durak, A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Sholle, David J. (1999) Eleştirel Çalışmalar: İdeoloji Teorisinden İktidar/Bilgi, *Medya İktidar İdeoloji*, 2. Baskı, Çev. Mehmet Küçük, Ark Yayınları, Ankara.
- Skirbekk, Gilje, Gunnar, Nils (2006) *Felsefe Tarihi*, 3. Baskı, Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul.
- Smith, Philip (2007) *Kültürel Kuram*, 2. Baskı, Çev. S. Güzelsarı, İ. Gündoğdu, Babil Yayınları, İstanbul.
- Sönmez, Bülent (2007) *Gizli Kimlik Eşcinselliğin Anlamı Üzerine*, Nüve Kültür Merkezi, Konya.
- Sözen, Edibe (1999) *Kimliklerimiz*, Birey Yayınları, İstanbul.
- Sözen, Edibe (1999) *Söylem*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Steeves, H. Leslie (1999) Feminist Teoriler ve Medya Çalışmaları, *Medya İktidar İdeoloji*, 2. Baskı, Çev. Mehmet Küçük, Ark Yayınları, Ankara.
- Sunar, İlkay (1998) Sivil Toplum ve İslamiyet, *Sivil Toplum Demokrasi ve İslam Dünyası*, (Ed.) Elisabeth Özdalga, Sune Persson, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Swingewood, Alan (1998) *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınbay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Şaylan ,Gencay (1992) *Türkiye'de İslamcı Siyaset*, Verso Yayınları, Ankara.
- Şeriati, Ali (2004) *Dinler Tarihi*, Çev. Erdoğan Vatansever, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul.
- Şeylan, Gencay (1999) *Postmodernizm*, İmge Yayınları, Ankara.
- Tannenbaum, Schultz, Donald G., David (2010) *Siyasi Düşünce Tarihi*, 5. Baskı, Çev. Fatih Demirci, Adres Yayınları, Ankara.
- Tekeli, Şirin (2010) *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul.

- Tekelioğlu, Orhan (2003) *Foucault Sosyolojisi*, Alfa-Aktüel Yayınları, Bursa.
- Therborn, Göran (1998) Sivil Toplumun Ötesi: Demokratik Deneyimler ve “Ortadoğu”ya Uygunlukları, *Sivil Toplum Demokrasi ve İslam Dünyası*, (Ed.) Elisabeth Özdalga, Sune Persson, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Tong, Rosemarie Putnam (2006) *Feminist Düşünce*, Çev. Zafer Cirhinlioğlu, Gündoğan Yayınları, İstanbul
- Topçu, Nurettin (1969) *İslam ve İnsan*, Hareket Yayınları, İstanbul.
- Topçu, Nurettin (1970) *Türkiye'nin Maarif Davası*, Hareket Yayınları, İstanbul.
- Trigger, Bruce G. *State, Origins of*, McGill University, <http://www.bookrags.com/>.
- Turner, Bryan S. (1993) “Recent Developments in the Theory of the Body”, *The Body-Social Process and Cultural Theory*, Ed. M. Featherstone/M.Hepworth/B.S. Turner, Sage Publication, London.
- Ülken, Hilmi Ziya (1966) *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Selçuk Yayınları, Konya.
- Ülken, Hilmi Ziya (1995) *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, Ülken Yayınları, İstanbul.
- Üşür, Serpil Sancar (1997) *İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*, İmge Yayınevi, Ankara.
- Vergin, Nur (2003) *Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, Bağlam Yayınevi, İstanbul.
- Walters, Margaret (2009) *Feminizm*, Çev. Hakan Gür, Dost Kitapevi, İstanbul.
- Weber, Max (1993) *Sosyoloji Yazıları*, Çev. T. Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul
- Wollstonecraft, Mary (2007) *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, Çev. Deniz Hakyemez, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Yaşayan, Gökçen, *Beden: Estetikten Arzuya*, Toplumbilim Dergisi, Sayı 12, 2009.
- Yavuz, Hakan (2005) *Modernleşen Müslümanlar*, Çev. Ahmet Yıldız, Kitap Yayınevi, İstanbul.

Zerner, Henri (2011) Sanatçuların Bakışı, *Bedenin Tarihi 2*, Haz. Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Zetkin, Clara (2006) *Kadın Sorunu Üzerine Seçme Yazılar*, Çev. İsmail Yarkın, Inter Yayınları, İstanbul.

EKLER

Ek 1. Milli Eğitim Bakanlığı ile Diğer Bakanlıklara Bağlı Okullardaki Görevlilerle Öğrencilerin Kılık Kıyafetlerine İlişkin Yönetmelik

Bakanlar Kurulu Kararının Tarihi: 22.7.1981, **No:** 8/3349
Dayandığı Kanunun Tarihi: 3.12.1934, **No:** 2596

I. BÖLÜM

GENEL HÜKÜMLER

AMAÇ:

Madde 1- Bu Yönetmeliğin amaçları, her derece türdeki okullarda;
a. Yönetici, öğretmen ve diğer görevlilerle, öğrencilerin, Atatürk İnkılap ve ilkelerine uygun, uygar, aşırılıklara kaçmayan ve sade bir kılık kıyafette olmalarını sağlamaktır.
b. Kılık kıyafette birlik, bütünlük, uyum ve düzen sağlamaktır.
c. Öğrencilere kılık kıyafet yönünden toplumumuzun özelliklerine uygun tavır, tutum ve alışkanlıklar kazandırmaktır.

KAPSAM:

Madde 2 - Bu Yönetmelik her derece ve türdeki resmi ve özel okulların (askeri okullar, Polis Kolejlere gibi resmi üniforması bulunan okullar hariç) öğrencileri ile bu kurumlarda görevli yönetici, öğretmen ve diğer personelin kılık kıyafetlerinin düzenlenmesine ilişkin esasları kapsar.

DAYANAK:

Madde 3 - Bu Yönetmelik 2413 sayılı "Bilumum Devlet Memurlarının Kıyafetleri ile ilgili Kararname" ile; 2596 sayılı "Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun"un 6. maddesine göre hazırlanan 1958 sayılı "Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanunun Tatbik Suretini Gösterir Nizamname" ye dayalı olarak hazırlanmıştır.

II. BÖLÜM

ANA İLKELER

Madde 6- (Değişik: 26.11.1982-8/5663 K.) Okullardaki görevli yönetici, öğretmen, memur, sözleşmeli personel, geçici personel hizmetli ve işçilerin giyimlerinde sadelik, temizlik ve hizmete uygunluk esastır.

Madde 7 - (Değişik: 26.11.1982 - 8/5663 K.) 6 nci maddede sözü edilen personel, kılık ve kıyafetlerinde 16/7/1982 tarihli ve 8/5105 sayılı Bakanlar Kurulu Kararı ile yürürlüğe konulan "Kamu Kurum ve Kuruluşlarında Çalışan Personelin Kılık ve Kıyafetine Dair Yönetmelik" esaslarına uyarlar.

Madde 9 - Bakanlığa bağlı okullarda öğrenim gören sürekli ve beklemeli öğrencilerin giyimlerinde sadelik, temizlik ve uyum esastır. Öğrencilikle bağdaşmayan giyime yer verilmez.

Madde 10- İlkokullarda (1) a. Kız öğrenciler: Siyah önlük giyerler, beyaz yaka takarlar. Okul içinde baş açık saçlar temiz olup düzgün taranır. Saçlar, uzatılması halinde, örülür, imkân varsa beyaz kordela takılır.

b. Erkek Öğrenciler: Siyah önlük giyerler, beyaz yaka takarlar. Okul içinde başı açık, saçlar kısa kesilmiş ve temiz olur..

Madde 11 - Ortaokullarda (1) Zincir, kolye, yüzük, küpe, bilezik vb. ziynet eşyası takılmaz.

b. Erkek Öğrenciler: Ceket, gömlek ve pantolon giyerler; kravat takarlar. Ancak, okul yönetimince uygun görülmesi halinde, sıcak mevsimde sadece gömlek ve soğuk mevsimde ceket altına kapalı yakalı kazak giyilebilir. Okul içinde baş açık, saçlar kısa ve temiz olur. Zincir, kolye vb. ziynet eşyası takılmaz.

Madde 12 - Lise ve dengi okullarda

a. Kız Öğrenciler: Okulca seçilen bir renkte vücut hatlarını belli etmeyecek şekilde, yırtmaçsız, kolsuz ve diz kapağını örtecek boyda bir forma giyerler. Bu forma içine, mevsimin özelliklerine göre formayla uyum sağlayacak şekilde, kapalı yakalı uzun veya yarım kollu bluz veya kazak giyerler. Okul içinde baş açık, saçlar temiz ve düzgün taranmış olup uzun olması halinde örülür veya arkaya toplanarak bağlanır. Makyaj yapılmaz, kaşlar alınmaz, tırnak uzatılmaz ve cilalanmaz. Yüzük, küpe, kolye, iğne ve bilezik gibi süs ve ziynet eşyası takılmaz.

b. Erkek öğrenciler: Ceket, gömlek ve pantolon giyerler; kravat takarlar. Okul yönetimince uygun görülmesi halinde, sıcak mevsimde sadece gömlek ve soğuk mevsimde ceket altına kapalı yakalı kazak giyilebilir. Okul içinde baş açık, saçlar kısa ve temiz olur. Ense düz ve açık olup favori, sakal ve bıyık bırakılmaz. Zincir, kolye, yüzük vb. ziynet eşyası takılmaz.

Ek 2. KAMU KURUM VE KURULUŞLARINDA ÇALIŞAN PERSONELİN KILIK VE KIYAFETİNE DAİR YÖNETMELİK

Bakanlar Kurulu Karar Tarihi - No: 16/07/1982 - 8/5105

Dayandığı Kanun Tarihi - No: 14/07/1965 - 657

Yayımlandığı Resmi Gazete Tarihi - No: 25/10/1982 - 17849

Amaç - Kapsam ve Deyimler

Madde 1 - Bu Yönetmelik, kamu personelinin Atatürk devrim ve ilkelerine uygun, uygar, aşırılığa kaçmayacak şekilde sade bir kılık ve kıyafette olmalarını, kılık ve kıyafette birlik ve bütünlük içinde bulunmalarını sağlamayı amaçlamaktadır.

Madde 2 - Bu Yönetmelik, genel ve katma bütçeli kurumlar, mahalli idareler, döner sermayeli kuruluşlar ve kamu iktisadi teşebbüsleri ile bunların iştirakleri ve müesseselerinde çalışan her sınıf ve derecedeki memurlar, sözleşmeli ve geçici görevle çalışan personel ile işçilerin kılık ve kıyafetlerinin düzenlenmesine ilişkin esasları kapsar.

Madde 3 - Bu Yönetmelikte geçen;

- a. "Kurum ve Kuruluş" deyimini, genel ve katma bütçeli kurumlar, mahalli idareler, döner sermayeli kuruluşlar, kamu iktisadi teşebbüsleri ile bunların iştirak ve müesseseleri,
- b. "Memur" deyimini, 657 sayılı Kanunun 36 ncı maddesinde belirtilen sınıflarda (yardımcı hizmetler sınıfı dahil) çalışanları,
- c. "Sözleşmeli Personel" deyimini, 657 sayılı Kanunun 4 üncü maddesinin (B) fıkrası, 5434 sayılı Kanuna 1101 sayılı Kanunla eklenen Ek 5 inci maddenin son fıkrası ve özel kanunların verdiği yetkiye dayanılarak 2 nci madde kapsamına giren kurum ve kuruluşlarda çalışanlarla 06/11/1980 gün ve 2333 sayılı Kanuna göre çalışanları,
- d. "Geçici Görevli" deyimini, 657 sayılı Kanunun 4 üncü maddesinin (C) fıkrasına göre çalışanlarla kadrosunun bağlı bulunduğu kurum ve kuruluş dışında başka bir kurum ve kuruluşta çalışanları,
- e. "İşçi" deyimini, 657 sayılı Kanunun 4 üncü maddesinin (D) fıkrasına giren ve bu Yönetmeliğin 2 nci maddesinde belirtilen kurumlarda çalışanları, ifade eder.

Ana İlkeler

Madde 4 - Kurum ve kuruluşlarda görevli memur, sözleşmeli personel, geçici personel ile hizmetliler ve işçilerin giyimlerinde sadelik, temizlik ve hizmete uygunluk esastır.

Madde 5 - 2 nci maddede sözü edilen personelin kılık ve kıyafette uyacakları hususlar:

a. (Değişik bend: 10/12/2001 - 2001/3459 S.Yön./1. md.)(*) Kadınlar;

Elbise, pantolon, etek temiz, düzgün, ütülü ve sade, ayakkabılar ve/veya çizmeler sade ve normal topuklu, boyalı, görev mahallinde baş daima açık, saçlar düzgün taranmış veya toplanmış, tırnaklar normal kesilmiş olur. Ancak bazı hizmetler için özel iş kıyafeti varsa görev sırasında kurum amirinin izni ile bu kıyafet kullanılır.

Kolsuz ve çok açık yakalı gömlek, bluz veya elbise ile stretch, kot ve benzeri pantolonlar giyilmez. Etek boyu dizden yukarı ve yırtmaçlı olamaz. Terlik tipi (sandalet) ayakkabı giyilmez.

b. Erkekler;

Elbiseler temiz, düzgün, ütülü ve sade; ayakkabılar kapalı, temiz ve boyalı giyilir. Sandalet veya atkılı ayakkabı giyilmez. Bina içinde ve görev mahallinde baş daima açık bulundurulur. Kulak ortasından aşağıda favori bırakılmaz. Saçlar, kulağı kapatmayacak biçimde ve normal duruşta enseden gömlek yakasını aşmayacak şekilde uzatılabilir, temiz bakımlı ve taranmış olur. Hergün sakal tıraşı olunur ve sakal bırakılmaz. Bıyık tabii olarak bırakılır, uzunluğu üst dudak boyunu geçemez. Üstten alınmaz, yanlar üst dudak hizasında olur, alt uçları dudak hizasından kesilir. Kravat takılır, kravatı örtecek şekilde balıkçı yaka veya benzeri süveterler giyilmez. Hizmet gereğine uygun olarak verilmişse tek tip elbise giyilir.

(Değişik fıkra: 07/08/1991 - 91/2048 K.) Bina içinde gömleksiz, kravatsız ve çorapsız dolaşılmaz.

~~~~~

NOT : (\*) 10/12/2001 kabul tarihli, 03/01/2002 tarih ve 24629 Sayılı R.G.de yayımlanan 2001/3459 karar sayılı Yönetmeliğin 1. maddesi ile değiştirilen (a) bendi için Tarihçeye bakınız.



TARİHÇE : 1 - 03/01/2002 tarih ve 24629 Sayılı R.G.de yayımlanan 2001/3459 karar sayılı Yönetmeliğin 1. maddesi ile değiştirilen (a) bendi:

a. Kadınlar;

Elbiseler temiz, düzgün, ütülü, sade; ayakkabılar ve/veya çizmeler sade ve normal topuklu, boyalı; görev mahallinde baş daima açık, saçlar düzgün taranmış veya toplanmış; tırnaklar normal kesilmiş olur. Ancak bazı hizmetler için özel iş kıyafeti varsa görev sırasında kurum amirinin izni ile bu kıyafet kullanılır. Pantolon, kolsuz ve çok açık yakalı gömlek, bluz veya elbise giyilmez. Etek boyu dizden yukarı ve yırtmaçlı olamaz. Terlik tipi (sandalet) ayakkabı giyilmez.

Çeşitli Hükümler

Madde 6 - Resmi elbise (üniforma) giymek zorunda olanlar ilgili kurum ve kuruluşun özel yönetmeliklerinde belirtilen usul ve esaslara tabidirler.

Madde 7 - Sağlık, şantiye, arazi, atölye, maden ve benzeri yerlerde çalışanların çalışılan işin ve yerin özelliğine göre giyim eşyasının tipi, modeli ve rengi ilgili kurumca tespit edilir. Ancak, bu Yönetmelikte belirtilen diğer esaslara uyulması zorunludur.

Madde 8 - Sağlık özürü bulunan ve bunu resmi doktor raporu ile belgelendiren personelin giyimlerinde bu özürlerin ve mevsim şartlarının gerektirdiği değişiklikler yapılabilir.

Madde 9 - Personel, görev yaptığı yerin ve mezun olduğu okulların rozetleri ile Hükümetçe özel günler için çıkarılan rozetler (Atatürk'ün doğumunun 100. Yılı gibi) dışında rozet, işaret, nişan v.b. şeyler takamaz.

Madde 10 - Her türlü resmi belgelere yapıştırılacak fotoğrafların, bu Yönetmelik hükümlerine uygun kılık-kıyafetlerle çekilmiş olması zorunludur.

Madde 11 - Yaz döneminde personelin kılık, kıyafeti 15 Mayıs - 15 Eylül tarihleri arasında uygulanır. Yaz kıyafetleriyle ilgili hususlar bakanlık merkez teşkilatında ilgili Bakanlarca; illerde, yapılan hizmetin mahiyeti ve çalışılan yerin iklim ve coğrafik özellikleri gözönünde tutularak Valilerce tespit edilir.

Madde 12 - Merkezde ve taşrada protokole dâhil olan bayan ve erkek kamu görevlileri resmi kutlama törenlerine koyu renk takım elbise ile katılırlar.

Madde 13 - Toplu İş Sözleşmesi, Grev ve Lokavt Kanunu hükümlerine göre düzenlenen Toplu İş Sözleşmelerine bu Yönetmeliğe aykırı hükümler konulamaz. Toplu İş Sözleşmeleri halen yürürlükte olan kuruluşlar için (Sözleşmenin yenilenmesine kadar) bu Yönetmelik hükümleri uygulanır.

Madde 14 - 07/06/1963 tarihli ve 6/1835 sayılı Bakanlar Kurulu Kararına ekli Türk Silahlı Kuvvetleri Kıyafet Kararının Kara Kuvvetleri Sekizinci Bölüm 1 inci maddesi, Deniz Kuvvetleri Dördüncü Kısım 1 inci maddesi, Hava Kuvvetleri Dördüncü Kısım 1 inci maddesi hükümleri ile 22/07/1981 tarihli ve 8/3349 sayılı Bakanlar Kurulu Kararına bağlı "Milli Eğitim Bakanlığı ile Bakanlıklara Bağlı Okullardaki Görevlilerle Öğrencilerin Kılık Kıyafetlerine İlişkin Yönetmelik" hükümleri saklıdır.

Madde 15 - Diyanet İşleri Başkanlığında bilfiil din işleriyle ilgili personelin giyim ve kuşamına ilişkin hususlar 17 nci maddede belirtilen mevzuata aykırı olmamak koşulu ile Başkanlığa tespit ve bağlı olduğu Bakanlıkça onaylanacak esaslar çerçevesinde yürütülür.

### **Cezai Hükümler**

Madde 16 - Bu Yönetmeliğe aykırı hareket edenlere 657 sayılı Devlet memurları Kanununun disiplin cezalarına ilişkin hükümleri uygulanır. İş Kanununa tabi işçilere de aynı derecedeki cezai hükümler uygulanır.

Madde 17 - Bu yönetmelik; 2413 sayılı "Bilumum Devlet Memurlarının Kıyafetleri İle İlgili Kararname"; 2596 sayılı "Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun"un 6 ncı maddesi ve bu maddeye göre çıkarılan 1958 sayılı "Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanunun" tatbik suretini gösterir "Nizamname" hükümleri uyarınca düzenlenmiştir.

Madde 18 - 27/01/1982 tarihli ve 8/4219 sayılı Kararname yürürlükten kaldırılmıştır.

### **Yürürlük ve Yürütme**

Madde 19 - Bu Yönetmelik yayımı tarihinde yürürlüğe girer.

Madde 20 - Bu Yönetmelik hükümlerini Bakanlar Kurulu yürütür.