

TC.
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BİYOİKTİDAR ve MAHREMİYET
(1980'ler Sonrası Türkiye'sinde Kamusal
Alanda Başörtüsü Sorunu)

RUKİYE ŞAHİN

2501120174

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. İSMAİL DEMİREZEN

İSTANBUL-2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : RUKİYE ŞAHİN Numarası : 2501120174
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Danışmanı : DOÇ. DR. İSMAİL DEMİREZEN
Tez Savunma Tarihi : 03.05.2019 Saati : 14:00
Tez Başlığı : "BİYOİKTİDAR VE MAHREMİYET: 1980'LER SONRASI TÜRKİYE'SİNDE KAMUSAL
ALANDA BAŞÖRTÜSÜ SORUNU"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. MUSTAFA TEKİN		Kabul
2- DOÇ. DR. İSMAİL DEMİREZEN		Kabul
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ H. ŞULE ALBAYRAK		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. ALİ COŞKUN		
2- DOÇ. DR. ÜMİT HOROZCU		

ÖZ
Biyoihtidar ve Mahremiyet
(1980 Sonrası Türkiye’inde Kamusal Alan ve Başörtüsü Sorunu)
(Rukiye Şahin)

Yüzyıllar boyunca iktidarın odağında olan beden modern dönemde iktidarın disipline eden, kontrol altına alan, yeniden şekillendiren pratikleri altında bir yönetim sahasına dönüşmüştür. Bu çalışmanın amacı, biyoihtidarın bedeni temel alan bu pratiklerinin bireyin mahremiyet hakkı ve endişesi ekseninde değerlendirilmesi ve Türkiye özelinde 1980 sonrası başörtüsü yasağı üzerinden beden, iktidar mahremiyet meselesinin ele alınmasıdır.

Foucault’nun ve Agamben’in çalışmaları temel alınarak oluşturulan ilk kısım biyoihtidarın hayat alanlarını parçalaması ve bu parçalanmışlık içerisinde tek tek her bedeni kendi siyaset nesnesi haline dönüştürmesini konu etmektedir. Hayatı özel ve kamusal olarak ikiye ayıran ve bu sayede her iki alanın da siyasetin konusu haline dönüştürüldüğü yaşam alanları özel ve kamuda bedeni iktidarın siyaset alanına dönüştürmüş ve onun hayatın bütünlüğünde muhafaza edilen mahremiyet hakkını yerinden etmiştir. Buradan hareketle, üçüncü başlık altında mahremiyetin özel alanla özdeşleştirildiği modern algıya karşılık bedenle başlayarak bütün hayat alanlarına ve kişilerin pratiklerine yayılan bütün bir hayatta korunan mahremiyet bahsi yürütülmektedir. Bunun en açık örneği sadece dini bir sembol yahut giyinme eylemi olarak değil bedeni ve dolayısıyla mahrem olanı kamusal alanda muhafaza eden bir *örtünme* hali olarak başörtüsüdür. Buna karşılık 1980 sonrası Türkiye’de yaşanan başörtüsü yasağı tek tek her bedene ulaşarak onu normalize etmeyi, pratikleri üzerinde hâkimiyet sağlamayı amaçlayan biyopolitik zihnin ürünüdür.

Çalışmanın örneklem kısmında 1980 sonrası Türkiye’inde toplumun yasakla karşılaşmasından çözüm arayışlarına ve başörtülü kadının tekrar toplumda yer bulması sürecine yer verilmiştir. Kaynak taramasının yanı sıra, medyada yer alan haberlere, kamuda başörtüsü yasağı sürecini işleyen çalışmalara yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İktidar, Mahremiyet, Biyoihtidar, Kamusal Alan, Özel Alan.

ABSTRACT

Biopower and Privacy (The Head-scarf Ban in The Public Spheres of Turkey After 1980)

(Rukiye Şahin)

The body which has been at the center of power over the centuries has turned into a management field under the discipline, control and organisation of modern power. The aim of this study is to evaluate the practices over bodies of power based on individuals rights and concerns of privacy by the head-scarf ban in Turkey after 1980.

The first part based on the works of Foucault and Agamben subjects the fact that biopolitics separate the living spaces into two forms and transforms each body into its own object of politics in this separation. In the living spaces separated as private and public, both of the two forms of life become a political zone and privacy is out of the meaning covering the whole life. Under the third title, it is mentioned, although the privacy is identified with the private sphere in the modern society, a privacy saved in body, and how the body reflect all the people's actions into their entire life. One of the cut-clear examples of this is the head-scarf which is not just a symbol of religion or a style of attire, but the Muslim Woman wearing a head-scarf carries her body in the public area with her "veil" as an coverture of privacy. For that, the headscarf ban is a practise of biopolitics which desires to reach each body and normalize it, and sustain its own power over the all actions of individuals.

The sampling part of this study includes the period from when women wearing head-scarfs were banned from society to the solution of this problem and finding a place in public sphere with headscarves. Besides the method of welding scanning, it is referred the media coverage and some studies about the headscarf ban.

Key words: Power, Privacy, Biopower, Public Sphere, Private Sphere.

ÖNSÖZ

Çalışmamız modern dönemin önemli problemlerinden biri olan mahremiyet meselesini iktidarın beden pratikleri üzerinden işlemektedir. Mahremiyete ve iktidarın beden politikasının kişinin mahremiyet talebi ile girdiği çatışmaya dair yapılmış çeşitli araştırmalara rastlamak mümkündür. Ancak mahremiyetin hem toplumla hem de mahrem olanın din ile kurduğu ilişki düşünüldüğünde konu din sosyolojisi alanından bir perspektife de ihtiyaç duymaktadır.

Mahrem olanın ne olduğu, nerede başlayıp nerede son bulduğu, sınırlarının kim tarafından belirleneceği gibi modern dönemde tartışmalı olan birçok meselenin dini referanslarda hükmü değiştirilemez bir yasa koyucu tarafından belirlenmesi farklı mahremiyet sınırlarını karşı karşıya getirmektedir. Modern dönemin sürekli ihlal edilmeye ve dönüşmeye açık ve iktidar tarafından verili bir hak olarak geri alınması ihtimalini her zaman içerisinde taşıyan özel alan sınırı, dini toplumların mahremiyete dair algısının karşılığı olamamaktadır. Bunun en açık örneklerinden biri Türkiye’de kamusal alanlarda yaşanan başörtüsü yasağıdır. İktidarın alanı olarak kamusal alan bireyin şeffaflığını, tek tipliğini, ulaşılabilir oluşunu önceler. Bu nedenle başka bir ideolojiyi hatırlatan, bedeni *örterek* görünürlüğüne önüne geçen başörtüsü hâkim ideoloji tarafından bir *sapma* olarak değerlendirilmiş ve kamusal alandan tecrit edilmeye çalışılmıştır. Bunu yaparken de bedeni mukaddes ve dokunulmaz kılan, bedende başlayarak onun bütün hayatına yayılan mahremiyetini yerinden etmiştir. Bu açıdan 1980 sonrasında Türkiye’de yaşanan başörtüsü yasağının bedeni denetim altına alarak onun mahrem sınırlarında varlık gösteren, onu şekillendirmek, *anormal* olanı yok etmek, toplumsal varoluşunu kamunun görünürlüğünden silmek olan bir iktidar aklına dayandığını görebiliriz. Bu süreçte öncelikle beni görüşleriyle yönlendiren danışmanım Doç. Dr. İsmail Demirezen’e ve fikirlerimi geliştirmek noktasında bünyesinde aldığım derslerle tartışılmaz bir yeri olan İLEM’e sunduğu imkânlar sebebiyle teşekkür etmek isterim.

İstanbul-2019

Rukiye Şahin

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
1. BİRİNCİ BÖLÜM	11
1.1.Modern İktidar ve Beden	11
1.2.İktidar'a Genel Bakış	16
1.3.Antikçağ'dan Modern Devlete İktidar	20
1.4. Biyoiktidar	30
2. İKİNCİ BÖLÜM.....	35
2.1.Çıplak Hayat	35
2.1.1.Kamusal ve Özel Alan Ayrımının Kökleri.....	37
2.1. 2. Kamusal- Özel Alan Ayrımında Mahremiyet Sorunsalı	42
3.ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	47
3.1.Mahremiyetin Ne'liği.....	47
3.1.2.Bütün Bir Hayatta Mahrem Olan	50
3.2.Modern İktidar ve Mahremiyet; Kutsal Olandan Normal Olana	53
4.DÖRDÜNCÜ BÖLÜM.....	64
4.1.Kamusal Alan ve Mahremiyet.....	64
4.2.Kamusal Alan; Kavramsal Çerçeve	65
4.3.Kamusal Alan Tasavvurları.....	69
4.4.Modern Dönemde Kamusal Alan.....	73
4.5.Kamu Gücü ve Mahremiyet	78
5.BEŞİNCİ BÖLÜM.....	83
5.1.1980 Sonrası Türkiye'de Kamusal Alan ve Başörtüsü	83
5.1.1. Türkiye'de Kamusal Alan	83
5.1.2. Türkiye'de Kamusal Alanda Başörtüsü	88
5.1.3. Bir Gözaltı(Normalleştirme) Uygulaması; İkna Odaları.....	101
5.1.4. İktidarın “Görünürlük” İdealine Karşın Kamusal Alanda “Örtünme” ..	108
5.1.5. Başörtüsü Yasağının Çözüm Süreci; “Efsanevi” Ötekinin Yıkımı	112
SONUÇ	118

KAYNAKÇA..... 122



KISALTMALAR

A.e.	: Aynı Yer
A.g.e.	: Adı Geçen Eser
AÜHFD.	: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
Bs.	: Basım
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
HSYK	: Hakimler ve Savcılar Yüksek Kurulu
No.	: Number
p.	: Sayfa
pp.	: Sayfaları Arası
S.	: Sayı
s.	: Sahife/Sayfaları Arası
SBF	: Sosyal Bilimler Fakültesi
TDK	: Türk Dil Kurumu
Vol.	: Volume
YÖK	: Yüksek Öğretim Kurumu

GİRİŞ

Görme hem içinde bulunduğumuz dünyayı hem de onunla birlikte bizi kuran ögedir. Kendisine bakışımızı yönelttiğimiz her nesne kendisine bakmayı tercih ettiğimiz olarak bizim seçimlerimizin sonucudur ve düşüncelerimizden, inançlarımızdan etkilenir. Ancak nasıl ki bakışımızı yönelttiğimiz her nesne bizim bakışımızla anlam buluyorsa görünenler arasında yalnızca bir görünen olduğumuzu ve her bakış ile yeniden tanımlandığımızı karşımızdakinin gözleriyle bulduğumuzda idrak ederiz.¹ Başkasının bakışlarının üzerinde gezindiğini ve sadece bununla yetinmeyip onu kendi değerleri üzerinden yeniden kurduğunu bilen insan varlığını tarih boyunca bu bakış karşısında *çıplaklığını* örtetek korumaya çalışmıştır.

Hiç kimsenin bakışına, gözetlemesine maruz kalmadığımız tek yer hiç kimsenin olmadığı yerdir. Ancak hiç kimsenin olmadığı yer dahi kendimizin olduğu yer olarak insanın kendi yargısının ve yaptırımının varlığını barındırır. Bu yüzden insan sadece kendisiyle kaldığında dahi kendisi üzerinde uygulayacağı yaptırımların tehdidi altındadır. Bunun varlığını bize en açık şekilde İslam kaideleri duyurur; insanın bedenini kendisine de haram kılarak insanın kendisi için de bir tehdit olabileceğini ifade eder ve onu kendi içinde bir Ötekine dönüştürür. İnsanın kendi vücuduna işkence etmekten, ona zarar vermektense hatta kendisine apaçık bakmaktan dahi men edilmiş olması kişiyi sadece kendi varlığı ile bir mahrum kılınmışlık alanı içinde tutar. Dolayısıyla insanın bir başınalığı bile bir mahrum kılınmışlık alanı içinde olması için yeterlidir. Ve dolayısıyla kendisinin kendisine bakışını yöneltmesi dahi onun çıplaklığını/korunmasızlığını sürekli olarak hatırlatır. Buna göre öteki ile – bir öteki olarak kişinin kendi varlığını da kapsayan- her karşılaşma mekânı bir çıplaklık ve aynı oranda bir mahremiyet mekânıdır. Bu yüzden tarih boyunca kimi zaman bireysel kimi zaman devlet eliyle uygulanan gözetim karşısında insanın en büyük endişesi olan çıplaklığının gizlenmesi/örtünmesi/korunması için her toplum ve

¹ John Berger, **Görme Biçimleri**, Çev. Yurdanur Salman, 15. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s.7-9.

her çağ kendi çıplaklığını örttüğü ve mahremiyetini bu sayede ihdas ettiği yapılar inşa etmiş, *örtünme ritüelleri* geliştirmiştir.

Örtünerek –yasa formuyla, mekân ile yahut bir giysi ile- kendisini güvenceye alan insan ancak bu sayede öteki ile rahatlıkla ve güven içinde iletişime geçebilir. İnsanın ötekini kendi *çıplaklığından* mahrum bırakması onunla iletişim kurmasının imkân şartıdır. Bu yüzden örtünme hem bir gizlenme hem bir açılma; hem ötekini kendinden mahrum kılma hem de bu sayede ötekine açılabilme halidir. Görünürlüğün önüne mahremiyet ile geçmek öteki ile mahrum kılındıkları sayesinde iletişime geçebilmektir. Dolayısıyla mahremiyet hem kişinin kendi başınlığını hem de öteki ile karşılaşma alanlarını kapsayan, insanın kendi varlığı ile başlayıp ilişkilerine, kendisini taşıdığı bütün bir mekâna yayılan kişilere, olaylara, mekâna göre değişkenlik gösterebilen bağlamsal bir olgudur. Bu nedenle mahrem olanın ne olduğu, nerede başlayıp nerede son bulduğu insanlık tarihini devamlı olarak meşgul etmiştir. Bedenin, ilişkilerin, mekânın mahrem bütünlüğünün hangi sınırlarla ve kime karşı bir örtünün arkasına saklanacağına, nasıl muhafaza edileceğine dair sorun ise tarih boyunca dini, toplumsal ve siyasi bir takım kurallar/sınırlarla tanımlanmıştır.

Semavi dinlerde Âdem ve Havva'nın kendi bedenleri ile karşılaştıklarında bedenlerini saklama ihtiyaçlarına dair geçen kıssalar çıplaklık/utanç ve örtünme ihtiyacını yaradılışın temeline indirger. Modern söylemlere baktığımızda da beden mahremiyetin özgürlükle eş tutulan ve ona dair herhangi bir müdahalenin varlığın bütününe yapılmış olacağına dair tezler mahrem olarak kabul gören bedenin muhafazasını insanın varlık koşulu olarak bütün hakların önüne taşır. Ancak aynı şekilde tarih boyunca beden üzerinde çeşitli yaptırımlarla ona hâkim olma, kendi varlığını onda sürdürme ideali iktidarın en ilk düşüdür. Bu amaçla çeşitli düzenleme pratiklerine, disiplin mekanizmalarına maruz kalan ve gözetim araçlarıyla çevrelenen hayatta mahrem olanın önünde nasıl bir örtünün kaldığı sorusu gündeme gelmektedir. Burada Bentham'ın bir hapisane modeli olarak tanımladığı Panoptikon bahsinde her mahkûmun görünürlüğünün önüne geçmeyen ancak onda mahremiyetinin korunduğuna dair bir yanılsama bırakacak olan *ince perde* önerisi modern dönemde mahremiyetle özdeşleşen özel alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kamusal alanın şeffaflığı karşısında bütün mahrem taleplerin,

ihtiyaçların, sembollerin kendisine tecrit edildiği özel alan her ne kadar insanı iktidarın gözetiminden koruyamasa da onda bu alan içerisinde ulaşılamaz olduğuna dair bir yanılısma bırakır. Buna karşılık ise kamusal alanda varlığını iktidarın onda kodladığı gibi devam etmesi salık verilir. Bu durumun en açık örneklerinden birisi kamusal alanda başörtüsü yasağıdır. Mahrem bir söylem olarak başörtüsü iktidarın şeffaf/açık/ideolojik yüzünü ulaşılamaz olan/görülemez olan beden tasavvuruyla yok eder. Bu durumda modern/seküler iktidarın karşı kutbuna yerleşir. Biz de bu düşünce ışığında Türkiye’de 1980’lerde başlayarak uzunca bir dönem devam eden kamusal alanda başörtüsü yasağı üzerinden dini iktidar ve dünyevi iktidarın karşılaşmasından doğan krizin toplum hafızasında neden olduğu dönüşümü ele alacağız.

Araştırmanın Konusu

Biyoiktidar kavramı farklı perspektifler ışığında birçok sosyal çalışmanın konusu olmuştur. Bedenin iktidarın sahası haline dönüşmesi, bütün bir hayatın “gözetim” mekânına dönüştürülmesi, gözetim araçları ile kuşatılan hayatta kişinin mahremiyet haklarının tehlikeye girmesi bu konulardan bazılarıdır. Ancak genel itibarıyla bakıldığında iktidarın beden üzerinde yürüttüğü bu pratiklere karşı yürütülen mücadelenin “insan hakları” mefhumu etrafında ilerlediğini görmekteyiz. Hem mahremiyetin farklı kültürlerde farklı karşılıklara sahip olması nedeniyle neyin mahrem neyin kamusal olduğuna yönelik kesin bir sınırın çizilemiyor olması hem de mahremiyetin bireysel bir mesele olduğuna yönelik düşünce gözetim karşısında herhangi bir mahremiyet eleştirisini yok sayarken; “gizleyecek bir şeyin yoksa korkmanı gerektirecek bir durum da yoktur” şeklinde bir savunmayla karşılanmaktadır.² Burada asıl problem mahremiyetin ne olduğuna yahut nerede olamayacağına yönelik hâkim düşünceden kaynaklanır. Mahremiyeti bireyin meselesi olmaktan ötede toplumsalın imkân şartı olarak düşündüğümüzde mahremiyet talebi özel alan sınırlarının ötesine taşınarak kamusalda da yükselir. Çalışmamız boyunca mahremiyet bu perspektif ışığında ele alınarak bütün bir hayatta devam eden bir mahremiyet bahsi yürütülmektedir. Öteki ile karşılaşma alanı olan kamusalın ise mahremiyet talebinden azade düşünülmemeyeceğini bir

² Bkz. David Lyon, “Gözetim Çalışmaları”, çev. Ali Toprak, İstanbul, Kalkedon Yayıncılık, 2013, s.249-253.

mahremiyet sembolü olarak başörtüsünün bizatihi kamusalaya yönelik bir örtünme/mahremiyet talebi olması üzerinden açıklamaya çalışılmaktadır. Bu amaçla 1980 sonrası Türkiye’de yaşanan başörtüsü yasağı örneklem olarak sunulmakta ve bu örneklem üzerinden kamusal alanın ne olduğu, iktidar ile bütünleşmesi, mahremiyetin buradaki varlığı ve iktidarın beden üzerindeki ideallerinin bir yansıması olarak kamusal alanda başörtüsü yasağı üzerinden kadın bedeninin siyasetin sahası haline dönüştürülmesi sorgulanmaktadır.

Mahremiyet varlığın ve toplumsallığın ilk şartı olarak Öteki ’ne yaşam hakkı tanıyan doğanın ilk yasasıdır. Canın, bedeninin ve malın dışarıdan gelebilecek herhangi bir tehlikeye karşı korunuyor olması bireyi toplumsal alanda varlık gösterebilir kılar ve onun bireysel varlığının yanı sıra toplumsallığının da imkân şartı olur. Bu nedenle mahremiyete dair ihlal insanın hem bir başınlığını hem de toplumsallığını tehdit eder. Dolayısıyla modern iktidarın bedeni kendi egemenlik alanı haline dönüştürürken ihlal ettiği sınır sadece onun bedeni değil bütün varoluşudur. En büyük ideali ise onu yeniden *yaratmaktır*. Schmitt, modern iktidarı Tanrının sekülerleşmiş halefi olarak tanımlarken onun her şeye kadir tüm vasfını üstlenme iştahına dikkat çeker. Ancak modern iktidar örtünün arkasındakini görünür kılarak ona ulaşır. Dolayısıyla ilk çabası bedenin *çıplak* bırakılmasıdır. İktidarın bedenin, pratiklerinin, ilişkilerinin en ince ayrıntısına kadar nüfuz ederek onu görünür kıldığı bu hayat “çıplak hayat ”tır. Agamben’in *Kutsal İnsan* adlı kitabında yer verdiği bu kavram bizi iktidarın beden üzerindeki egemenlik iştahının arkasındaki mahremiyet meselesine götürür. Her ne kadar kitabında bahsetmemiş olsa da Agamben kendisiyle yapılan bir röportajda kitabının baştan aşağı mahremiyetle ilgili olduğunu söyler. Biz de çalışma boyunca Agamben’i izleyerek hayatın Antik Yunan’dan beri devam edegelen ayrımlarla parçalanmasının mahremiyet üzerindeki etkisini değineceğiz. Modern dönemde kamusal ve özel alan ayrımı olarak karşımıza çıkan bu ayrımın kamuyu iktidarın özel alanı olarak tanımlayıp insanlardan onun değerleriyle kuşanmasını bekleyen tavrı bizi en nihayetinde Türkiye’deki başörtüsü yasağının arkasındaki gerekçeye götürmektedir.

Agamben, iktidarın “biyosiyasal bir beden yaratmak” idealini Antik Yunan’dan beri devam edegelen ayrımlarla sürdürdüğünü söyler. Hayat alanlarının

zoe ve bios şeklinde ayrıldığı bu dönemde insanın iyi bir yaşama ulaşmak için bütün ev içi yaşamını zoe de bırakması ve siyasi varoluş gösterdiği bios’da ancak bu şekilde var olacağına dair düşünce; bir taraftan bütün saf *insani* varoluştan kurtulan bir kamu insanını doğurmuş, diğer bir taraftan ise ev içi alanı iktidar tarafından sınırları belirlenerek siyasetin dışına atarken aslında onun ne olduğunu yahut olamayacağını belirleyerek siyasetin alanına dâhil etmiştir. Bu durum *bios*’un siyasete dışlanarak içlenmesidir.³ Dolayısıyla siyasi olmayan hiçbir alan kalmamış, insan iktidar karşısında çıplak bırakılmıştır. Agamben hayatın zoe-bios gibi bir takım dikatomik ayrımlarla parçalanmasının mahremiyete yönelik bir saldırı olduğunu söyler. Çünkü mahremiyet bir bütün olarak hayatın varlığında sürdürülür. Hayatın parçalanması, bütünlüklü bir hayatı muhafaza etme idealindeki mahremiyetin de kendi biçiminden temyiz edilmesidir. Dolayısıyla mahremiyete dair tehdit hayata dair bu parçalanmışlığın tarihidir. Parçalanmış hayat alanları içerisinde mahremiyet özel alanla özdeşleştirilmiştir. Ancak böyle bir parçalanma *aleniyet* ve *mahremiyet* arasındaki sınırın mekân ile okunmasına ve bunun neticesinde de bütün bir hayatta muhafaza edilen mahremiyetin anlamını yitirmesine neden olmuştur. Bütün bir hayatta, beden taşıdığı bütün mekânlarda, ilişkilerinde, pratiklerinde devam eden mahremiyetin hayat alanları ile birlikte parçalanması ancak Tanrı’nın katında hükmünü ve perdelerini yitiren mahrem olanı “İktidar’ın Gözü” önünde çıplak bırakmıştır.

Antikçağ düşüncesinden hareketle çıplak hayatın dışlanması ve dışlanarak içlenmesi artık kendisinden kurtulmanın mümkün olmayacağı bir kuşatıcılıkla insanın göz önünde olması ve bu sayede müdahaleye açık olması anlamına gelir. Dolayısıyla siyasetin yeni nesnesi de *çıplak insan*, bedendir. Hobbes’un hükümler kuramına bakacak olursak doğa durumunda sürekli olarak yok edilme tehdidiyle karşı karşıya kalan yalın yaşamın Leviathan’a devredilmesiyle hükümdarın elinde toplanan yaşam artık herkesin değil hükümdarın elinde olan bir öldürme tehdidine dönüşür. Dolayısıyla insanların kendi varlıklarını üst bir varlık olarak devlete teslim etmeleri “commonwealth”ı meydana getirmiş olsa da egemeni bütün insanlığı aşan,

³ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan**, çev. İsmail Türkmen, 2.bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 9,10.

sınırsız yetkiyle kuşanan ve bu konuda kimseye hesap vermek zorunda kalmadığı bir mutlak güçle donatmıştır. Sonuç olarak, yalın yaşam iktidarın yaşam ve ölüm üzerinde karar verme hakkına sahip olduğu bir siyasallığa bürünmüştür. Bu toplumda herkes ve her yer ona aittir. Artık depolitize edilmiş herhangi bir alan yoktur. Schmit'in, her şeyin en azından bir olasılık olarak siyasallaştığı bu toplumda ele aldığı *mutlak kudret* sahibine dönüşen iktidarı Foucault'nun 17. Yüzyıldan sonra karşımıza çıkan bedenleri çeşitli kurumlar ve kurumlar üstü pratiklerle egemenlik alanına dönüştüren iktidar ilişkilerini hatırlatır. Bu iktidar bir taraftan disiplin altına alarak, diğer bir taraftan onu yeniden düzenleyerek bütün bir hayatı “normalleştirici” tekniklerle ele geçirir ve sadece bir toprak parçasını değil, insan doğasını yönetir. Bireye ait bir yaşamın yerine kendisine ait bir yaşamın bedende var olabilmesi için öncelikle onu susturur. İktidarın mekanizmaları ile bütünleşememiş olan *öldürülmesine* kanaat getirilenler olarak bütün değerleri, pratikleri, siyaseti, mahremiyeti ondan çekip alarak, bireyden kendi iktidarını içselleştirmesi, normalleşmesi, iyileşmesi, uysallaşması beklenir. Foucault'nun “modernitenin eşiği” olarak nitelendirdiği bu iktidar dönüşümü insanın biyolojik(yalın) yaşamının siyasetin konusu haline gelmesidir. Foucault, bu dönüşümle birlikte hâkim olan iktidarın ve onun ait olduğu politikanın yaşamla ilgisini anlatmak için biyopolitika kavramını kullanır. Sonuç olarak bu dönüşümle zoe, yani yalın yaşam ile bios arasındaki ayırım ortadan kalkmış ve yalın yaşam en yalın haliyle politikanın nesnesine dönüşmüş, biyoiktidarın işleyiş biçimi olan modern devletin alanına girmiştir.⁴

Batılı tarihin biyosiyasal ufkunun neticesinde yalın yaşamın politik düzleme kaydolmasıyla yaşam doğuştan getirdiği bütün haklarla birlikte politik hükümlerliliğin taşıyıcısı haline dönüşmüştür. Dolayısıyla mahremiyetin yerini alan aleniyetin, yalın yaşamın politik bir saha haline dönüşmesinin kökeni bu ufkun ilk durağı olan zoe ve bios ayırımına dayanır. Modern haliyle kamusal ve özel alan ayırımı ile karşımıza çıkan hayatın bu parçalanmışlığı yalın yaşama/mahrem olana dair herhangi bir alan bırakmamıştır. Buna karşılık özel alanları mahremiyet mekânı olarak tanımlayarak kamusal iktidarın mabedi haline dönüştürmüştür. Dünyanın

⁴Ferda Keskin, “Kamusal Alan ve Yalın Yaşam”, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, S. 5, 1998, s. 107,108.

birçok yerinde kamusal alanların tektipliği ve dini özgürlükler ekseninde okunan meselenin kökeninde yalın yaşamı kendi egemenlik sahası haline dönüştüren biyosiyal bir düş yatar. Çalışma boyunca bizim amacımız da mahremiyet ve iktidar ilişkisini Türkiye özelinde uzun bir dönem yaşanmış olan başörtüsü sorunu üzerinden bu iktidar aklını temele alarak anlamaya çalışmak olacaktır. *Mahrem* ve dolayısıyla *Kutsal* olan bedenın işgal edilmesi ve onun *normalleştirilmesi* süreci olarak işleyen kamusal alanda başörtüsü yasağı yalın yaşamın laik ulusal bir iktidar söylemine eklenmesi çabasıdır.

Kamusal alan iktidarın kendi varlığını vaz'etme çabasının bir ürünü olarak iktidarın ideolojik yüzü haline dönüştürülmüş ve bu alandan modern/seküler iktidarı sorgulatacak herhangi bir fikir, görüntü, yaşam biçimi tecrit edilmiştir. Türkiye'deki modernleşme hareketleri kamusal görünürlükte kendisini yaşatmaya çalışırken aksi herhangi bir tavır da alanı içerisinden en iyi ihtimalle görünür olmayan alanlara tecrit etmiştir. Bu süreç bireyin medenileştirilerek *biçimsiz* olandan ayrıştırılması sürecidir. Gourgouris bu idealin bizim kodlandığı bir uluslaşma süreci olduğunu söyler. Bireyin bedeninden, zihnine kadar ulusallık duygusu ne kadar enjekte edilirse o kadar iktidarın her bedende yaşaması da mümkün olur. Bu amaçla bir taraftan kendisini her bedende var etmeye çalışan iktidar diğer bir taraftan da kendisine/söylemine muhalif herhangi bir söylemi yok etme mücadelesi güder ve ortadan kaldırılması gereken düşman mitosunu bulur ve yok eder. Modern medenileşmiş/normal bedenın düşman mitosı da geleneksel/dini beden olmuştur. Kamusal alanda dini sembollerin varlıklarının sisteme tehdit olarak görülüp yasaklanmasının arkasında ise onun aydınlığını gölgeleyen, açıklığını mistifize eden, bilinebilir/müdahaleye açık olana karşılık bilinemez/ ulaşılamaz olan yabancıнын varlığına duyulan korku yerleştirilir. Ancak kamusal alanın şeffaflığı uğruna ulaşılamaz olandan soyutlanması kamusal alanın ne olduğu sorusunu gündeme getirir. Mahremiyetin, *rasyonel olan* kamu alanı dışında bir yere yerleştirilmesine sebep olan bir kamu alanı tanımlaması ve buna karşılık açıklığı/şeffaflığı/aklı örten/gölgeleyen/yok sayan ne varsa özel alanın kapalı kapılarının arkasına tecrit edilmesi, bizi bir kamusal kimlik dayatmasına problemine götürmektedir. Habermas, Locke, Rousseau ve Kant'ta ele alınan haliyle kamu bu şartlar altında devlet ile bütünleşmekten, ideolojik olmaktan kurtulamayacaktır.

Türkiye'nin kamusal alan modeli de iktidarla bütünleşen bir ideolojik alandır. Dolayısıyla kamuda başörtüsü yasağı bir kimlik krizidir. İnsanın kendinde tanımladığı kimlikle, iktidarın onda görmek istediği kimliğin karşılaşmasından doğan bu kriz Türkiye gündemini 1980'lerden başlayarak 2016'ya kadar meşgul etmiştir. Bu krizin neticesinde başörtüsü ile kamuda var olamayan, yahut peruk, şapka gibi kullanımlarla varlığını maskeleyen, ya da ülkesini terk etmek zorunda kalan Müslüman kadının yaşadığı durum bir tür kamusal yok oluş, kamusal, sürgün, kamusal gizlenme, kamusal maskelenmedir. Bu sorunla bugün tekrar farklı bir perspektif ışığında yüzleşmek tarihin bir kesitinde olup bitmiş bir olaya karşı yöneltilecek eleştirinin iktidar tarafından üretilen *öznel* kimliklerin ve kendisinden bütünüyle kurtulmanın henüz mümkün olmadığı bir hafızanın yerini alacak yeni anlama biçimlerinin kapısını aralayabileceği inancıdır. Çünkü başörtüsü sorunu tarihin bir dönemine hapsedilebilecek bir kesit değil modern iktidarın yönetim aklını ortaya koyan bir politik tavır ve bu tavrın sadece insan bedeninde değil zihninde de kodlandığı bir süreçtir. Bu tezin bizi götüreceğine inandığımız yer de sadece bedenlere değil toplumsal hafızaya yöneltilen bir istilanın temellerini modern iktidar aklında arayarak yeni algılama biçimlerine erişmektir.

Araştırmanın Yöntem, Kaynak ve Sınırlılıkları

Çalışmamız mahremiyet, beden ve iktidar bahsi yürütülen çalışmaları temel almaktadır. Konu ile ilgili kaynak taramasına yer verilerek 1980 sonrası başörtüsü meselesi üzerinden örnek olay incelemesi yapılmıştır. Kamusal alanda otuz yılı aşkın bir süreyle devam eden başörtüsü yasağının arkasındaki iktidar aklını, biyopolitik ufku görmemizi sağlayacak olan medyadaki sözlü ve yazılı haberlerden yararlanılmış ve tüm bunlar üzerinden eleştirel bir analiz yürütülmüştür.

İktidar analizinin yapılacağı birinci bölümde geleneksel dönemden modern devlete iktidar olgusunun gelişimi ve biyopolitik iktidarın gözetim edimi ele alınmaktadır. Genel olarak iktidar kavramına ve modern döneme gelindiğinde bedeni kendi iktidar sahasına dönüştüren biyoiktidarın pratiklerine yer verdiğimiz bu bölüm mahremiyetin hangi tekniklerle ihlal edildiğini/yok edildiğini de göstermektedir. Modern iktidarın tarihsel serüvenine yer verdiğimiz bu başlık altında Antik

Yunandan itibaren ele aldığımız süreci Platon'dan Machiavelli'ye Hobbes'a, Schmitt'e kadar uzanan geniş bir perspektif ışığından inceledikten sonra biyoiktidar ve biyopolitika kavramları için referans kaynağımız olan Foucault'nun çalışmalarına yer vermekteyiz.

İkinci bölümde Agamben'in "çıplak hayat" kavramsallaştırılması ekseninde biyopolitik ufkun üzerinden yükseldiği parçalanmış hayat alanları ve bu parçalanmışlığın mahremiyeti nasıl tahrif ettiğine değinilmiştir. Kamusal ve özel alan ayrımının köklerini incelediğimiz bu başlık altında biyoiktidar ve mahremiyet arasındaki gerilimin bütün bir Batılı yönetim anlayışının bir sonucu olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Agamben'in ifadesiyle Antik Yunan'dan beri hayatın biçimlere ayrılması beraberinde kaçınılmaz bir biyosiyasal ufuk doğurmuş ve modern iktidar aklı da bunun ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Agamben'i izleyerek parçalanmış hayat alanlarında mahremiyet sorununu ve bunun karşısında bütünlüklü bir hayatta muhafaza edilen mahremiyet kavramını ele alacağımız üçüncü bölümde mahremiyetin ne olduğu sorusu işlenmektedir. Bu bölümde modern literatürde özel alan ile karşılanan mahremiyet kavramının Altman ve Westin gibi modern kuramcılar tarafından nasıl ele alındığına değinilmektedir. Agamben'den hareketle bütün bir hayatta korunan mahremiyet bahsinin yürütüldüğü alt başlıklarında ise varoluşa içkin bir mahremiyet talebinin/hakkının semavi dinlerde nasıl anlaşıldığına yer verilmektedir. Son olarak dinin kutsal kabul ederek mahrem kıldığı bedeninin modern dönemde *normalleştirilmesi* ile birlikte yaşadığı dönüşüm ele alınmaktadır.

Dördüncü başlık altında kamusal alan ve mahremiyet arasındaki kutuplaşmanın temelleri ele alınarak kamusal alanın ne olduğu sorusu üzerinde yoğunlaşmakta ve birçok tartışmaya konu alan tarafsızlık ve nötrlük kavramları üzerinden okunan kamusal alanın mahrem olanla sürdürdüğü mücadeleyi bu alanın varlığının kökeninde mi yoksa iktidarla bütünleşmesi sürecinde mi aramamız gerektiği sorusuna yer verilmektedir. Kamusal alanın *görünürlük*, mahremiyetin ise *gizlilik* olarak tanımlandığı Arendt'in kamusal alan üzerine düşüncelerine ek olarak Westin'in tanımlarına yer verdiğimiz bu kısımda mahremiyetin sadece kişinin kendi

alanlarına çekilmesi anlamına gelmediği anonimleşme arzusunu da barındırabileceği tezlerinden yola çıkarak kamusal alanda mahremiyetin yeri ele alınmıştır. Arendt'ın yanı sıra Kant, Locke, Rousseau, Hegel ve son olarak Habermas'ın kamusal alanda kimin ne ölçüde varlık gösterebileceğine dair düşünceleri herkesi aynılık çatısı altında toplarken farklılaşmış kamu modellerine yer vermiyor olmalarından dolayı kendilerine yöneltilen eleştirilerle birlikte işlenmiştir. Rasyonel olanı, rasyonel aklın alanı olarak kamuda tutarken rasyonel olmayı evin alanına havale eden bu bakış açısı en nihayetinde devlet elinde ideolojik kamu modelini çıkarmış ve özel alana havale ettiği bütün söylemleri ise *düşman mitos*u olarak karşı kutbuna yerleştirmiştir.

Çalışmanın örneklem kısmında Türkiye özelinde başörtüsü yasağı kamu, mahremiyet, görünürlük kavramları ekseninde ele alınarak bu duruma örneklem olarak seçilmiştir. Bu bölümde dokümantasyon tekniğiyle gazete haberlerine yer verilmiş, yazılı ve görsel medyadan yola çıkarak kamusal alanda beden, mahremiyet ve iktidar düzleminde yaşanan krizin etkilerine yer verilmiştir.

Araştırmamızın kaynakları arasında iktidar bahsi yürüten temel kitaplar, mahremiyet çalışmaları, kamusal alanda başörtüsü yasağı üzerine yapılan araştırmalar yer almaktadır. Bunun yanı sıra toplumun yasak sürecinde değişimini ve toplumsal hafızadaki dönüşümü anlayabilmek için görsel ve yazılı haberlere yer verilmiştir.

1. BİRİNCİ BÖLÜM

1.1.Modern İktidar ve Beden

İktidar ve beden ilişkisi her toplum ve her dönem için farklı biçimlerde varlığını korumuştur. Baudriallard'ın ifadesiyle beden tarih boyunca bir semboller ve göstergeler sistemi olarak iktidar teorilerinin merkezine oturmaktadır.¹ Dolayısıyla bu ilişkinin sadece modern döneme özgü olduğunu söylemek doğru değildir. Her çağın ve her toplumun bir iktidar yapısı ve bedene dair farklılaşan idealleri mevcuttur. Modern dönemi ayrıcalıklı kılan ise beden iktidarın doğrudan ilgi alanına girmesi ve iktidarın egemenlik sahası haline dönüşmüş olmasıdır.

Dönemin ve toplumun beden yaklaşımını anlayabilmek öncelikle insan tasavvurunu anlamakla mümkündür. Modern dönemin insan tasavvuru bireyselleşme sorunu ekseninde ihdas edilir. Bireyi “disiplin denilen özgün teknoloji tarafından imal edilmiş olan bir gerçeklik”² olarak tanımlayan Foucault, modern iktidarın amacının bireyselleştirilen öznenin yaşamının gözetim pratiklerinin toplumu totalize eden yapısı tarafından bir iktidar alanına dönüştürülmesi olduğunu ifade eder. Biyolojik olanın gözetim altına alınmasını amaçlayan modern dönemin iktidar stratejisi bedeni hem kontrol altında tutan hem de onu düzenleyen pratikleri ile bireyselleşen öznenin kendisine tabii kılınmasını ister ve onu iktidar/egemenlik ilişkisinin ürünü haline getirir. Bireyselleştirilirken kitleden koparılan insanın yaşadığı bu durum, iktidar karşısında çıplak bırakılmaktır. Derrida'nın “tali karşıtlıklar” olarak ifade ettiği söylemsel farklılıklar üzerinden kurulan; rasyonel erkeğin karşısına yerleştirilen duygusal kadın profilinde olduğu gibi aslında öteki ile kurulan bir karşıtlığın neticesinde çıplak bırakılmak istenen beden bireyselleştirilir. Bu nedenle disiplin sisteminde çocuk yetiştikten, hasta sağlam insandan, deli

¹ Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı'nda*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.

² Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 4.bs., Ankara, İmge Yayınları, 2013, s. 286.

akıllıdan, suçlu suç işlemeyenden daha çok bireyselleştirilirken amaçlanan *anormalliğin* araştırılması, soruşturulması olmuştur.³

Bireyselleşirken kategorilere ayrılan insanın *anormal* olduğunun belirlenmesi aynı anda ona bir kimliğin dayatılmasıdır. Bu durum iktidarın kişinin ne olduğuna/kim olduğuna dair bir hakikat yasası dayatılarak gündelik hayatına müdahalesidir.⁴ İktidar bu ideali Foucaultcu düşünceyle bilim üzerinden, bölücü pratikler üzerinden ve iktidar alanına dâhil edildiği nesneleştirme kipleri üzerinden modern dönemde şekillenen bir takım söylem ve yapılar üzerinden bedenleri *birey* kılınmak üzere yeniden inşa ederek gerçekleştirir.⁵ Dolayısıyla beden artık insanın her türlü pratiğini belirleyen yahut belirleme idealinde olan bir takım kurum ve söylemlerin ortaya çıkardıkları bir dış iktidarın ürünüdür.⁶ Tüm bu kurumlar neticesinde iktidar nerede olduğu kestirilemeyen, hem görünen hem de görünmeyen, hem gizli hem açık olabilen bir belirsizliğe bürünürken kişi ise onun gözünün önünde bütün bilinirliğiyle *çıplak* bırakılır. Bu özelliği sayesinde iktidar tekniğini her uyumsuz bedene kodlar ve ona sürekli olarak bir gerçeklik dayatır, sınıflandırır, anlaşılabilirlik ilkesine dönüştürür.⁷ Burada amaçlanan sınıflandırılırken bölgesel olarak güçlendirilen ve iktidarın ayarlanmış bedenleri haline dönüştürülecek olan bir görünür(müdahaleye açık) olma halidir. İktidarın üzerinden egemenlik sağladığı güç de burasıdır. Gördüğü, ulaştığı, müdahil olduğu oranda bireyi iktidar mekanizmasının içerisine dâhil eder.

16. yüzyılın Avrupa'sında gelişen perspektif geleneğine baktığımızda iktidarın gözünün bireylerin yaşamı üzerindeki etkisi daha anlaşılır bir şekilde ortaya çıkacaktır. Perspektifin gücü denetlemekten gelir. Ancak insanın gördüğünü denetleme gücüne yerleştirilmiş bir sınır duygusu vardır. Nietzsche, tahakküm kurmayan, keşif kabilinden bu tür algılara “perspektivizm” der.⁸ Perspektivizm,

³ A.e., s. 283.

⁴ Michel Foucault, **Özne ve İktidar**, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, 4.bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 463.

⁵ A.e., s. 57,58.

⁶ Urhan Veli, **Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000, s. 9.

⁷ Michel Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, 5.bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 38.

⁸ Richard Sennett, **Gözün Vicdanı**, çev. Süha Sertabiboğlu, Can Kurultay, 2.bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 189.

insanın dünyayı leyhte veya aleyhte yorumlayan içgüdüsel bir ihtiyacına karşılık gelir. Bu tür içgüdüler Nietzsche'nin ifadeleriyle “bir tür egemen olma iptilasidir”.⁹ Ancak beden zamanın, mekânın ve tarihin belirli bir noktasında konumlandığından insanın bilgisi sınırlıdır ve herkes tarafından kabul edilecek *objektif ve tarafsız* gözleme yeteneğine sahip olması mümkün değildir.¹⁰ Modern dönemde yapılmaya çalışılan ise egemen/evrensel bir gözlem noktasına ulaşmaktır. Bunu mümkün kılacak olan da *her şeyin ölçüsü* olarak kabul edilen insan bedeninin modern dönemde zamanın ve mekânın parçalanmasıyla birlikte yok olmasıdır. Modernitenin gelişine kadar insanlar dünyayı karış, kol, avuç, bacak gibi ölçülerle yahut sepet, kova gibi eşyalarla ölçmekteydiler. Tüm bu ölçümler ise bir avucun diğerine benzememesi, bir sepetin ölçüsünün diğerleriyle aynı olmaması sebebiyle tek tip muameleyi olanaksız kılıyordu. Ancak güç sahiplerinin uyruklarına aynı muameleyi yapma istekleri, her birini aynı vergiye ve haraca tabi tutma talepleri tek tipleşmeyi beraberinde getirmiş, bunun neticesinde de standart ve bağlayıcı uzaklık, yüzey ve hacim ölçülerini getirmiştir. Buna karşılık yerel, grup, birey temelli ölçüler yasaklanmıştır. Mekânın *nesnel bir şekilde* ölçülebilmesini amaçlayan tüm bu yeniliklerin ihtiyacı olan ilk şey bir *mesafe* fikriydi.¹¹ Burada asıl amaçlanan yakınlık ve uzaklık belirtilerini gücün merkezinde toplayarak keyfi, bireysel bir yakınlaşmanın ya da kopuşun önüne geçmektir. Çünkü mekânın okunabilirliği hem düzenin teminatı hem de egemenliğin kurulması ve devamı için başlıca etmendir. Ancak bu sayede ilişkiler ve bireyin okunabilirliği, şeffaflığı ve kontrolü sağlanabilir. Bu nedenle modern düşünce, iktidara geldiği on yedinci yüzyıldan itibaren egemenliğinin düşmanları olarak ilan ettiği; düzensizliği, karmaşıklığı, kaosu, belirsizliği, rastlantıyı, kendiliğinden örgütlenmeyi ve sürprizi ve tüm bu belirtilerin insandaki ve insani sistemler içindeki dinamiklerini kendi paradigmasıyla ürettiği *kavramlarla* yabancılaştırmıştır. Onun karşısına ise “tebaanın tüm yorumlama girişimlerine direnen”, *en ideal* değil, *tek bakış açısını* yerleştirir. Bu bakış açısı insansız, toplumsal ve kültürel bakımdan tarafsız, nesnel, *en iyi* algıya erişmeyi sağlayabilecek bir yer olması ile kişisellik

⁹ Friedrich Nietzsche, **Güç İstenci Bütün Değerleri Değiştirir Denemesi**, çev. Sedat Umran, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2002.

¹⁰ Alan D. Schrit, “Perspektivizm ve Yorumcu Plüralizm”. **İnsan Bilimlerinde Prolegomena**, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2012, s. 335.

¹¹ Zygmunt Bauman, **Küreselleşme**, çev. Abdullah Yılmaz, 4.bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 34.

üstüdür. Ve tam da bu sebepten dolayı *üstün* olandır.¹² İktidarın egemenliği gözün yüceliğine dayanır. O, Bentham'ın Panoptikon tasarısında bahsini ettiği gözetleyeninin sahip olduğu Tanrı'nın heryerdeliği gibi bir *görünen heryerdelik* vasfını yüklenir.

Foucault'nun iktidar analizinde önemli bir referans noktası olan Bentham'ın Panoptikon'u bir gözetleme kulesi etrafındaki hücrelerden oluşan ve gardiyanın birçok mahkûmu aynı anda denetleyebilmesine imkân veren büyük dairesel bir yapıdır.¹³ 18. yüzyıl sonunda tasarlanan bu mimaride ortasında geniş pencerelere sahip bir kule bulunan halka şeklinde bir bina yer alır. Bina iki pencereci hücrelerden meydana gelmektedir. Hücrenin pencerelerinden biri kulenin pencerelerine denk gelecek şekilde içeriye açılırken diğeri dışarıya bakar. Böylece ışığın bütün hücreyi aydınlatması sağlanırken, merkezi kuleye yerleştirilecek olan gözlemcinin her bir hücreye yerleştirilecek olan hasta, mahkûm, işçi yahut öğrenciyi kolaylıkla görebilmesi de mümkün kılınır. Bu şekilde zindan kuralının tersine çevrilerek hücrenin apaydınlık bir forma kavuşturulması mahkûmu gözcünün bakışı karşısında korunmasız bırakarak karanlığın koruyuculuğunu yok eder.¹⁴ “Kapatmak, ışıktan yoksun bırakmak ve saklamak” olan hücre ilkelerinden yalnızca ilkinin korunduğu görülmeden gözetim altında tutmanın imkânını veren bu formda “görünürlük bir tuzaktır”. Merkez bir kulenin silüetiyle karşılaşan tutuklu gözlendiğine dair bir ihtimal ile kuşatılır. Tutuklunun o anda kendisine bakılıp bakılmadığını asla bilememesine rağmen gözetlendiğinden her an şüphe etmesi yani iktidarın “varlığının kanıtlanamaz” olması iktidarı icra edenden ayrı bir iktidar ilişkisine; tutuklunun bizzat kendisini de içine alan bir iktidar durumuna sebebiyet verir.¹⁵ Panoptikon'un bu işleyişiyle nihai aşamada amaçlanan gözetim hissini herhangi bir dış baskıya ihtiyaç duymadan izlenende bırakmak, bireyin gözetimi içkin olarak sürdürebilmesini sağlamaktır. Bu sayede karanlığa terkedilmeyen ancak gözetleme kulesinde herhangi birinin olup olmadığından hiçbir zaman emin olamayan tutuklu

¹² Ulrich Beck, **Siyasallığın İcadı**, çev. Nihat Ülner, 3.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 38.

¹³ Catherine Pease- Watkin, Panoptikon, “Bentham'ın Panoptikon'ı ve Dumont'un Panotique'i”, çev. Barış Çoban, **Panoptikon Gözün İktidarı**, İstanbul, Su Yayınları, 2008.

¹⁴ Foucault, **İktidarın Gözü**, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 86.

¹⁵ Foucault, **Hapishanenin Doğuşu** s. 296,297.

her an gözetlenme ihtimali ile iktidarın taşıyıcısına dönüşürken iktidar artık bir yerde sabit gözetleyen olmaktan çıkıp her an her birinin içinde hissettiği bir gardiyana dönüşür. İktidar bu sistemde “her şeyi bilen(omniscience), her yerde olan(omnipresent), ve her şeye gücü yeten(omnipotent)” olarak ortaya çıkar.¹⁶ Sadece fiilen değil, zihni dünyada da orada olan ve en sonunda “en eğitimsiz akılların bile bu bağlamda kendine çeki düzen vermesi”¹⁷ni sağlayan iktidar bu sayede herhangi bir yerde sabit olmaktan çıkıp her an gözetlenenin hareketlerine, zamanına, en mahrem alanlarına sızarak onun davranışlarında, düşüncelerinde hüküm sürebilir.

Bentham’ın mimarisi bir yüzyıl sonra modern dünyanın tüm kurumlarında işleyen kusursuz bir yönetim aklını ortaya çıkarmıştır. Bedene yönelik yaptırımların dönüşmesine imkân veren bu akıl, egemenin gücünü ispatlamak için giriştiği teatral gösterilere ihtiyaç duymayan, ispatını anbean her bedende gösteren bir iktidar aklıdır. Modern dünyada her *bireyselleşme* disipliner iktidarın gücünün ispatı olur. Foucault, Panoptikon sayesinde ortaya çıkan gözetimin modern dünyanın tüm kurumlarında, sosyal hayatta, her bedende görülebilirliğin “paronayaklaştırılması” ile işlediğini söyler.¹⁸ Bu paranoyak hal kişinin kendi üzerinde gerçekleştireceği disiplini sağlar. Artık insanlardan beklenen kendi duvarlarını kendileri örmeleri ve bunların arkasında kendi iradeleriyle durmalarıdır.¹⁹

Mimari bir formun çok daha ötesinde Panoptikon’dan bu güne kalan bir yönetim biçimidir. Bu yönetim biçimi, cezanın baskıcı sisteminden, acının teatral görüntüsünden ve vücut işkencesinden kurtularak iyi niyet görüntüsü altında kendisini yeniden dizayn ederek sadece bedene değil onun ruhuna da yönelir. Hiç bitmeyen, sürekli devam eden bu gözetleme işlevi en nihayetinde bireyselleştirilmiş ve aynı anda bu oranda diğerlerinden ayrılarak kontrol altına alınmış kendi

¹⁶ Jeremy Bentham, **Panoptikon Gözün İktidarı**, çev. Barış Çoban/Zeynep Özarslan, İstanbul, Su Yayınları, 2008, s. 116.

¹⁷ A.e., s. 24.

¹⁸ Foucault, a.g.e., s. 252.

¹⁹ Zygmunt Bauman,- David Lyon, **Akışkan Gözetim**, çev. Elçin Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 75,77.

denetiminde aktif olan bireyleri ortaya çıkarmaktadır.²⁰ 17. yüzyılın bedeni temel alan tekniklerle yürütülen ve 18. Yüzyılın sonu ile 19. Yüzyılın başında yarı-Tanrısal bir kutsallığa büründürülen iktidarı tüm bu idealler ekseninde beden terbiyesini, yeteneklerinin arttırılmasını, güçlerinin ortaya çıkarılmasını, bütün bir anormalliğinden sıyrılarak *normal* standartlarda ayarlanmasını amaçlayan yönetim anlayışını taşır. Bedene dair bu düzenleniş yaşamın yavaş yavaş kuşatıldığı bir yönetim politikasını meydana getirmiştir. Bu politik düzlemde beden, iktidarın üzerinden tecessüm ettiği, ideolojisinin görünür kılındığı, kendisi adına en verimli şekilde kullanılabilir olan bir işletim alanına dönüşür.

1.2.İktidar’a Genel Bakış

Yüzyıllar boyunca bireylerin birbirleri üzerinde gösterdiği “güç istenci” neticesinde ortaya çıkan iktidar edimi birçok farklı formda karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle iktidar kavramsal olarak farklı şekillerde tanımlanabilmektedir. Antik Yunan’dan itibaren egemenlik anlayışına yüklenen kimi zaman bir kişiye, kimi zaman bir yönetim biçimine, ya da güç kullanma ayrıcalığına sahip olan bir konuma referansta bulunan farklı iktidar mekanizmaları bize iktidarın bu çok yönlü yapısını tarihsel olarak da kanıtlar. Modern döneme gelindiğinde ise toplumsal düzenin pozitif, teknoloji merkezli ve rasyonalist tavrı insani olanın merkeze taşındığı,²¹ teolojik olandan arındırılmış bir egemenlik anlayışını beraberinde getirmiştir.

Arapça kadr (kudret, güçlü olma, gücü yetme) kelimesinden türeyen iktidar, “bir işi yapabilme gücü, erk ve kudreti” olarak tanımlanır. Veya “devlet yönetimini elinde bulundurma ve devlet gücünü kullanma yetkisi, bu yetkiyi elinde bulunduran kişi ve kuruluşlar”a verilen addır.²² Kavramın çok geniş bir anlam dünyasının olması çok farklı şekillerde kullanılmasına sebep olabilmektedir. Cemal Bâli Akal, İktidarın Üç Yüzü adlı kitabında kavramın tanımlanmasında ortaya çıkan bu zorluğu sözcüğün farklı anlamlarla donanmış siyasi-hukuki bir kavram olmasından kaynaklandığı söyler. Bazen bir gücü kullanıyı anlatmak için bir özneye dönüşürken kimi zaman

²⁰ Thomas Mathiesen, “The veeper society: Michel Foucault’s ‘Panopticon’ revisited”, **Theoretical Criminology: An International Journal** 1, London, 1997, p. 217, 218.

²¹ Zygmunt Bauman, **Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları**, çev. İ. Türkmen, 2. bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 8.

²² **Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük**, Ankara, TDK Yayınları, 2005, s. 91.

ise “iktidarda olmak, iktidara gelmek, iktidardan gitmek” deyimlerinde görüleceği gibi bir “konum” a göndermede bulunur. Kavram öznenin tabii gücünü ifade etmek için kullanılabildiği gibi rastlantısal sebeplerle bir şeyi yapabilme yeteneğini belirtmek için de kullanılır. Bunların yanı sıra iktidar, o gücün kullanılma biçimini(rejim) ya da hakkını da ifade edebilmektedir. Diğer bir taraftan “yürütme iktidarı”, “yasama iktidarı” gibi kullanımlarda olduğu gibi işlevsel bir anlama gelebilmekte yahut hiyerarşik bir üstünlüğü ifade etmek üzere de kullanılabilmektedir.²³

İktidar üzerine yapılan tüm tanımlar arasında en iyi bilineni Weber’in iktidarı toplumsal tabakalaşmanın temel kavramı olarak gören tanımlamasıdır. Weber, iktidarı sınıf, statü ve parti olmak üzere üç ayrı boyut üzerinden tabakalaşmanın temel kavramı olarak tanımlamaktadır. İktidarın bu gruplar arasında farklılaşmış biçimde bölüşümü onlarla birlikte iktisadi, toplumsal, siyasal bütün kaynakların da farklılaşmış biçimde bölüştürülmesinin sebebidir. Genel anlamda bakıldığında ise Weber’in iktidarı her ne kadar başkalarının muhalefetiyle karşılaşsa dahi kendi istediklerini yapabilmelerini sağlayan bir güç kullanımı üzerinden ele aldığını görürüz.²⁴ Bu tanımlamalar ışığında iktidar sosyal hayatın bütün kademelerinde karşılaşılabilecek bir ilişkiselliğin ürünüdür. Ancak siyasal iktidarı diğer tüm sosyal ilişkilerde kurulan iktidar biçimlerinden ayıran en temel özelliklerinden biri maddi kuvvet ve zor kullanma gücüne sahip olması ayrıcalığıdır. Başka bir deyişle iktidar kişiler üzerinde fiziki zor kullanma gücüne sahiptir. Ancak sadece varlığını saf bir güç kullanma ediminden almaz, o gücünü rıza ve itaat ile tamamlar.²⁵ Bu açıdan aynı zamanda özgürleştirici, üretici ve güven vericidir. Giddens’in hem egemenliğin hem de gücün kaynağı olarak gördüğü iktidarın “dönüştürücü gücü”²⁶ onun bünyesinde toplanan tüm bu özellikler sebebiyle mümkündür. Bünyesinde bir başkasının erişemeyeceği, karşısındakinin sınırlarını aşan bir gize sahip olan iktidar bir takım olaylara müdahale etme ve onları değiştirebilmesini sağlayan bir “dönüştürücü

²³ Cemal Bâli Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, 2. bs., Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2003, s. 343.

²⁴ Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, çev. Osman Akinhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat, 2009, s. 328.

²⁵ Munci Kapani, **Politika Bilimine Giriş**, 19.bs., İstanbul, Bilgi Yayınları, 2007, s. 53.

²⁶ Anthony Giddens, **Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi**, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, Paradigma, 2000, s. 55.

kapasite”ye sahiptir.²⁷ Bu fark hem korku hem saygı üretir. Bu gücün verdiği meşruiyet zemini üzerinden yargılar ve güven verir.²⁸ Dolayısıyla iktidarı saf bir güç kullanımından ayıran korku salarken aynı anda güven verici olması ve bu sayede tebaasını kendisine bağlaması, egemenliğinin kaynağı olan stratejileriyle halkı dönüştürme kapasitesine sahip olmasıdır.²⁹

Bu tanımlamaların her birinin temelini bakıldığında bir işlevi yerine getirebilme gücü yatar. Buradan yola çıkarak iktidarın en genel tanımının “eylemde bulunma, bir şeyler yapabilme doğal gücü ya da yeteneği”³⁰ olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche, iktidarın güç ile arasındaki bu ilişkinin var olmanın doğal bir sonucu olduğunu söyler. İnsanın kudrete sahip olmaya yönelik bir yaşam güdüsü olarak sahip olduğu “güç istenci” onu sürekli olarak diğerlerinden daha güçlü olmak ve onlara üstün olmak için bir mücadeleye sürükler.³¹ Onun güç sahibi olması başkalarının hayatları, düşünceleri, davranışları üzerinde gerçekleştireceği bir müdahalenin de önünü açar. Her insanda var olan böyle bir güç istenci, haliyle her ilişkiyi de bir iktidar mücadelesine çevirir.

Foucault’nun iktidar anlayışı “pozitif bir değer yüklenmiş kendilik” olarak Nietzsche’nin bahsini ettiği güç istencine dayanır. Bu istenç, güç ilişkilerinin stratejiler aracılığıyla dönüştürüldüğü, tersine çevrildiği bir süreç olarak iktidarı doğurur. Güç ilişkilerinin sürekli değişebilir olması, gücün yer değiştirebilir olması ve eşitsiz olması iktidarı sadece bir yerde olmaktan çıkarır. İktidarın her yerdeliği her yeri kuşattığından dolayı değil, bir noktadan ötekine uzanan her ilişkide üretilmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla iktidar, eşit olmayan ve devingen ilişkilerde ortaya çıkan sadece zorlayıcı olmadığı gibi, aynı zamanda üretken de olabilen,³² teşvik eden, baştan çıkararak kolaylaştıran ya da zorlaştıran “bazılarının başkaları

²⁷ Anthony Giddens, **Ulus Devlet ve Şiddet**, çev. Cumhur Ataya, 2.bs., İstanbul, Kalkedon Yayınları, 2008, s. 16.

²⁸ Richard Sennett, **Otorite**, çev. Kamil Duran, 4.bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 174.

²⁹ Anthony Giddens, **Sosyal Teorinin Temel Problemleri**, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2005, s. 236.

³⁰ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 454.

³¹ Friedrich Nietzsche, **Güç İstenci; Bütün Değerleri Değiştirme Denemesi**, çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 35

³² Nesrin Canpolat, “Foucault”, **Kadife Karanlık**, İstanbul, Su Yayınları, 2003, s. 99.

üzerindeki eylem kipi”³³dir. Bu nedenle Foucault, iktidarı bir yapı olarak değil bir ilişkisellik olarak ele alır. O bir taraftan dışlarken, sansürlerken, gizlerken bir diğer taraftan gerçeklik/hakikat üretir. Temelinde halkın iktidarın ürettiği hakikatleri ekseninde yönetilmesi ya da bu hakikatin taşıyıcısı/temsilcisi olarak bu hakikatlerle donatılması olan iktidar, her ilişki formunda yeniden kuvvetlendirdiği bir yönetim anlayışı kurar. Bu yönetme edimini, sadece zorlayıcı tekniklerle değil, Foucault’nun da ifade ettiği gibi bir *hakikat rejimi* üzerinden gerçekleştirir. İktidarı güç erkenden ayıran da, baskının dışında bir takım taktiklerden beslenen ve *özgürlük* ile tamamlanan böyle bir yönetim ilişkisidir. Bireylerin ya da grupların davranışlarına yön veren hesaplanmış bir eylem kipi olarak bu *yönetim* anlayışı iktidarı şiddet ve mücadele alanından ya da sözleşme ve gönüllü bağ alanından *özgürlük* düzlemine taşır. İktidarın işbaşında olduğunu söyleyebilmek için bir insanın özgürlüğe kavuşabilecekken iktidara boyun eğmesi gerekir. Dolayısıyla iktidardan söz etmek için potansiyel bir reddetme ya da başkaldırma ihtimalinin olması gerekir. Bunun karşısında ise insanın iradesiyle özgürlüğünü iktidara tabi kılması iktidarın yönetimidir.³⁴

Temelinde yasalara itaat olan hükümlerliliğin aksine insanlara yasaları dayatmayan; onları yönlendiren, yani yasalardan ziyade taktiklere başvuran, eğer gerekirse de yasalardan taktikler olarak yararlanan³⁵ yönetim anlayışı modern iktidarın ve özellikle de kapitalizmin bir takım idari stratejilerle işleyen kurumlarının en temel özelliğidir. Kapital’in II. cildinde Marx, atölyelerin, ordunun ya da herhangi bir tahakküm ilişkisinin sürdürüldüğü bir mülkiyetin kendisine özgü işleyiş tekniklerinin olduğunu söyler. Ancak bu tekniklerin ilk şartı yasaklamak değil yeteneği ve üreticiliği artırıcı pratiklere sahip olmalarıdır. Orduda ya da 16. Ve 17. Yüzyıllarda iktidarın endüstriyel ortamlarda işleyen bir takım stratejiler bütününe dönüştüğü ve bireylerin üzerinde doğrudan bir güç ya da şiddet kullanarak değil işgücü üzerinde denetimin sağlandığı stratejiler ile gerçekleştirilen bu yönetme edimi iktidarı şiddet boyutundan taktikler boyutuna taşımıştır. Aktörün davranışının

³³ Foucault, *Özne ve İktidar*, s. 72.

³⁴ A.e., s. 55.

³⁵ Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Işık Ergüden, 3.bs., Osman Akınhay, Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 273.

önceden tahmin edilebilmesi, onun öngörülebilir olması ve bunun için belirlenmiş davranış kalıplarıyla donatılması endüstriyel toplumun en temel pratiğidir. Bu tür işlevlerin yerine getirilmesi için ise üzerinde denetimin, biçimlendirmenin, değişiminin; yani açık bir müdahalenin mümkün olabileceği özellikle ulus-devletler ile birlikte hayatın bütün alanlarında baş gösteren bir örgütlenme ortaya çıkmıştır.³⁶

Foucault tarafından modern toplumun en büyük icatlarından biri olarak değerlendirilen bu yeni iktidar biçimi geçmişin hükümlerlik biçiminden; disiplin ve denetim sistemleri ile normalleştirilen insan tarafından içselleştirmesi ile ayrılır. Bu durum da bedeni egemenlik alanına fiziksel bir müdahaleyle değil siyasi, iktidar, toplumsal, bilimsel bağlamları ile uzam zamanı da içine alan çoklu bir yapı ile dâhil eder. Bu haliyle Marx'ın kapitalinde ele aldığı şekliyle hem üretimin hem de tüketimin nesnesine dönüşen ve Foucault'daki şekliyle 18. Yüzyılın disiplin mekanizmasıyla *uysallaştırılan* beden, iktidar tartışmalarının merkezine oturmaktadır.

1.3. Antikçağ'dan Modern Devlete İktidar

Antik Çağ'dan beri iktidar, toplumun varlığını sürdürmesinin imkânı olarak görülmüştür. Egemenin kim ve yönetimin nasıl olacağı sorunu İlkçağda doğa ile ilişkisi üzerinden ele alınmış, Ortaçağla birlikte dinsel düşüncenin eklenmesiyle sürdürülmüş ve modern dönemde özellikle Machiavelli, Hobbes gibi düşünürlerin etkisiyle hem doğa ile ilişkisi hem de din ile ilişkisi koparılarak devam ettirilmiştir. Yirminci yüzyıla gelindiğinde ise temel bir tartışma konusu olan iktidar sorunu ile ilgilenen Foucault modern dönemle birlikte tek bir merkezden yayılmayan birçok kurum üzerinden yayılan çoklu iktidarı bilgi/hakikat ve söylem ile ilişkisi üzerinden ele alarak diğer iktidar kuramcılarından ayrılır.

Antikçağ düşüncesinde iktidar toplumun ve doğanın uyum içerisinde olmasının ürünü olarak ortaya çıkar. Toplum bir iktidara ihtiyaç duyduğundan aslında doğa da ona uyumlu olduğundan iktidarı koşullar. İnsanın bir eksiği için, başka bir insana başvurması, onun da başka bir eksiği için bir başkasına başvurması ortak bir yaşam devleti ortaya çıkarır. Devlet, Platon'a göre insanın tek başına

³⁶ Giddens, **Ulus Devlet ve Şiddet**, s. 20-22.

yetemediği, birçok şeye ihtiyaç duyduğu anda doğar.”³⁷ Doğanın gereği olarak düzenin sağlanabilmesi için devlet, insanlar arasında adaleti sağlayarak ideal bir işleyiş sağlar. İnsana düşen de doğru ve iyiye göre bir tercihte bulunup toplumsal varlığını geri kalan herkesle ve devletle uyumlu hale getirmektir.³⁸ Dolayısıyla insanın doğasında var olan adalet ve düzen arzusu beraberinde toplumu ve devleti getirmiştir. Politika eserinde Aristo “tüm insanlar arasında onları bu ortaklığa sürükleyen doğal bir içgüdü vardır ...” diye aktarır.³⁹ İnsanlar doğaları gereği birlikte yaşamayı seçer ve arzular. Bu bakımdan tercihte bulunan, değer atfeden; politik/sosyal (zoon politikon) bir canlı olarak insan politik bir varoluşta bulunur.⁴⁰ Bir kurgunun, sözleşmenin ya da rasyonel bir hesaplamanın ürünü olarak değil; doğanın (physis) ürünü olarak devletin görevi ise erdemli hayatın ne olduğunu kendi başına bulamayan insana göstererek toplumun iyi bir yaşam sürmesini sağlamaktır.

Ortaçağ’ın Hristiyan dünyası Antikçağ’ın, devletin *erdemli bir hayat* için kilit nokta olduğuna ve toplumu mutluluğa götüreceğine dair düşüncesini devam ettirmekle birlikte bunu sağlayacak olanın *iman* olduğu düşüncesini taşır. Bu dönemin siyaset düşüncesi Hristiyanlık ekseninde kurulan ve Kilise iktidarının zaferi olarak görülebilecek Erken Ortaçağ dönemi ile Aristotelesçiliğin yeniden doğuşu olarak değerlendirilebilecek Geç Ortaçağ dönemi olarak ikiye ayrılır. İlkçağ Hristiyanlığının en büyük düşünürü ve din adamı olarak bilinen Augustinus Yunan felsefesinin Platoncu geleneği ile Hristiyan öğretiyi kaynaştırmaya çalışmıştır. St. Augustinus “Tanrı Devleti” adlı eserinde, geçici dünya devletinin karşısına ilahi devleti koymaktadır. Augustinus’un ilahi devleti ve dünya devleti birbirinin tam karşısı olarak, birbirini dışlayan özellikleriyle Kilise ve Devleti bir tutan anlayıştan farklıdır. Augustinus yeryüzü devleti ile ilahi devleti iki *ideal tip* olarak belirler. Yeryüzü devleti, bedensel tutkulara esir olup onların tatmini peşinde koşanları temsil ederken, Tanrı Devleti iman sahiplerini temsil eder. Hakiki adaletin egemen olduğu Tanrı Devleti, “Tanrı’yı, Meleklerini ve Gökteki Azizleri”, dünya üzerindeki iman

³⁷ Platon, **Devlet**, haz. Hasan İlhan, Ankara, Alter Yayın, 2009, s. 73.

³⁸ C. Cengiz Çevik, “Kökensel bir inceleme: De Ra Publica’da İktidarın Adalet Sorunu”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, S. 69, 2014, s. 73,74.

³⁹ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1988, s. 31.

⁴⁰ Hatice Nur Erzincan, “Aristoteles’te İnsanın Doğası Üzerine”, **Cogito**, S. 77, Yaz 2014, s. 244

sahipleriyle bütünleştiren bir Evrensel Devlet'tir(Mundus).⁴¹ Bu nedenle Tanrı Devletini görünenler dünyasıyla doğrudan bir ilişki içerisine sokmak mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı ile Kilise'yi bir tutan anlayışın karşısında Tanrı Devleti yeryüzünde bulunan bir insan grubuna bağlılıktan azadedir. Sonraki yüzyıllarda tanrısal devletin kapsamı genişletilmiş ve özellikle Gelasius'un *İki Yol* öğretisindeki imparatorluk ve piskoposluk olarak ayırarak bahsettiği iki iktidar biçimi(auctoritas/potestas ayrımı) sonraları Papa-kral-imparator ilişkilerinin yeniden biçimlendirilmesini sağlamış, *kutsal otorite* ve *dünyevi* iktidar ayrımının ortadan kaldırılmasıyla birlikte ise Kilise'nin dünyevi iktidar üzerindeki egemenliği genişlemiştir. Bunun neticesinde hem Augustinus'un Tanrı Devleti ve Yeryüzü Devleti, hem de Gelasius'un auctoritas ve potestas ayrımı, daha sonraları Kilise'nin, dünyevi siyasal iktidar karşısında bir tür manevi üstünlük kazanmasını kolaylaştırmıştır.⁴² Tanrının dünyadaki tecessümü olarak düşünölmeye başlanan Kilise ve onun yöneticilerine verilen kutsallık Kilise'nin kararının tartışılmaz ölçüde kabulüne de sebebiyet vermektedir. Bundan böyle Kilise'nin otoritesine itaat etmemek Tanrı'ya itaatsizlik anlamına gelecektir. Bu durum insanları mutlak bir itaatle Kilise kurumuna bağlar. Mutlak iktidar olarak Kilise'nin bu gücü hayatın birçok alanında (siyaset-din-ekonomi) etkilidir. Ancak zaman içinde insanı pasifize ederek itaat altına alan bu düşünceden rahatsız olunmaya başlanmış ve Geç Ortaçağ Döneminde Kilise'nin kabul edebileceği ölçüde Aristotelesçiliğin Hristiyanlığın içine sızması ile birlikte Kilise'nin tartışma götürmez egemenliği bir takım eleştirilerle karşılaşmaya başlamıştır.

Ortaçağ'ın Aristotelesçiliğin yeniden doğuşu olarak adlandırılan Geç Ortaçağ döneminin önemli isimlerinden biri Aquinumlu Thomas'tır. Aristoteles'in toplumsal bir varlık olarak insan anlayışı ve devletin tıpkı toplum gibi doğal bir gelişmenin ürünü olduğu düşüncesi ile örtüşen devlet düşüncesini taşıyan Aquinumlu Thomas, devletin doğallığını kabul ederken diğer bir yandan onun oluşumunda yer almayan dışsal bir gücün manevi otoritesini de gereksiz kılıyordu.⁴³ Batı düşüncesi için

⁴¹ Mehmet Ali Ağaoğulları Levent Köker, **İmparatoruktan Tanrı Devletine**, Ankara, İmge Yayınları, 1996, s. 133.

⁴² A.e., s. 142.

⁴³ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, **Tanrı Devletinden Kral- Devlete**, s. 16,17.

Hristiyanlığın Platon ağırlıklı felsefi çerçeveden ayrılarak Aristotelesçiliğe geçmesi, ruhani olanın yanı sıra yükselen bir dünyevi iktidar düşüncesini beraberinde getirmiş ve hayatı iki biçime ayıran parçalar arasında doğacak olan hiyerarşinin önünü açmıştır. Bu ayırım ile birlikte tarih kimi zaman ruhani olanın kimi zaman dünyevi olanın söz sahibi olduğu bir iktidar savaşına sahne olmuştur. Ayırımın önemli temsilcilerinden biri olan Ochamlı Wiliam, Tanrı ve onunla birlikte hakkındaki bilgiden emin olunamayan diğer kanıtlanamayanları inanç alanına taşımış ve bugünün dünyası için tüm bunların birer referans olamayacağını ortaya koymuştur. William'a göre bugünün dünyasında yapılması gereken Tanrı'nın alanının dışında kalacak bir hukuksal kurallar alanı oluşturmaktır.⁴⁴ Bu düşüneyi takip eden Luther'in; düzenin dünyevi iktidarın eliyle sağlanması gerektiğine ve düzenin sağlanması adına zor kullanma hakkını Tanrı'dan alan siyasal iktidara dayanan devlet kuramı prensin iktidarını Kilise'ye egemen olacak bir konuma taşımıştır.⁴⁵

Kilise ve devlet arasında başlayan bu egemenlik savaşını Rönesans ile birlikte dünyevi olan kazanmıştır. Rönesans döneminin en özgün siyasi düşüncüsü olan Machiavelli'nin siyasi iktidarı hem aşkın olandan hem de geleneksel değer yargılarından kurtarma çabası⁴⁶ ile Hobbes'un mutluluğun erdemli yaşamak ile değil; "insanın zaman zaman arzu ettiği şeyleri elde etmede sürekli başarı göstermesi, yani sürekli olarak muvaffak olması..."⁴⁷ ile mümkün olduğuna dair düşünceleri modern iktidarın zemininin Antikçağ ve Ortaçağ'ın aksine Tanrısal ve aşkın bir erekten hareket ediyor olmaktan çıkarılarak dünyevi bir güce indirgendliğini, amacının ise *erdemli* bir hayatın korunmasına değil hayatta kalma mücadelesine (canın ve malın korunması) hizmet ettiğini gösterir. Hobbes ve Machiavelli Antikçağ'ın doğa ve toplum arasındaki uyum düşüncesini yerinden ederek devleti herhangi bir doğal uyum üzerinden değil, hayatta kalma mücadelesi üzerinden temellendirir. Kitlelerin erdemsiz, açgözlü ve kendi kendilerini yönetmekten aciz olduklarını düşünen Machiavelli halkı bir arada tutmak için Prens'i göreve çağırır ve ona zor kullanmaktan hileye başvurmaya kadar birçok insiyatif yükler. Bakhtin'in bütün

⁴⁴ A.e., s. 77,78.

⁴⁵ A.e., s. 119.

⁴⁶ A.e., s. 176.

⁴⁷ Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev. Semih Lim, 12.bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013, s. 57.

dünyevi iktidarların *kurucu uğraşı* olarak ve her türlü iktidarın hukuküstü suçu olarak sıraladığı özellikler Machiavelli'nin Prensi'nde toplanmıştır; “şiddet, bastırılma, yalan, dehşet ve tebaanın korkusu”.⁴⁸ Özü itibariyle kötü olan ve daima daha fazlasını isteyecek kitlelerin düzen içerisinde yaşayabilmesi için Prens'in toplumu ve yasayı aşmaya ve keyfi olarak şiddet kullanabilecek bir belirsizlik mntikasında olmaya ihtiyacı vardır. Daima adil olan ya da daima zulmeden bir iktidar nasıl davranacağı önceden kestirilebilir olacağından her an bir tehditle karşılaşabilir. Bu yüzden iktidarın aşırı uçlara kaçmaması ancak aynı anda zulmetmeyi her an bir ihtimal olarak taşıması gerekir.⁴⁹ Bu ekseninde iktidarın otoritesi; ahlaki olanı, kendisinden önce yapılan bütün yasaları, tebaasını, birey ve kurumları aşar. Bu iktidar bütün bir hayatı kendi otoritesi altında tutarken kendisini onların dışında tutuyor oluşuyla keyfilik alanına taşınır. Aynı eğilimi Hobbes'un Leviathan'ında da görmek mümkündür; insanın, insanın kurdu olduğu bir topluluğun varlığını sürdürebilmesi için her birini aşan ve her birine bir takım sınırlar dayatarak onların bencilliğini örten ancak aynı anda bu sınırları da aşarak kendisini ve kararını keyfilik alanına taşıyan bir egemene ihtiyacı vardır. Hobbes'un iktidarı bir doğal uyumun değil, herkesin herkesle eşit olduğu bir ortamda ortaya çıkacak olan devamlı bir savaş halinin sonucudur. Buna göre devlet, insanın doğal durumundan kaynaklanan yapay bir oluşumdur.

Hobbes'da bahsedilen doğal durumun kaynağı insanların doğuştan eşit olduğu ilkesidir.⁵⁰ Herkesin birbiri ile eşit olması demek, herkesin amaçlarına ulaşmasının da eşit olması demektir ki bu durumda aynı şeyi isteyen iki kişinin aynı anda sahip olamayacakları şeyi arzulamaları ile bir düşmanlık doğar ve bu düşmanlıktan da bir savaş hali doğar. Güvensizliğin sonucu olarak doğan bu savaş bir egemenlik savaşıdır. İnsanın kendi varlığını koruması amacını taşır. Kendinden daha güçlü kalmayana dek devam edecek olan bu egemenlik savaşına imkân veren ise herkesi kuşatacak bir egemenin olmamasıdır.⁵¹ Herkesin her şeye hakkının

⁴⁸ Zygmunt Baumann, **Siyaset Arayışı**, çev. Tuncay Birkan, 3.bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s. 69.

⁴⁹ Nicolo Machivelli, **Hükümdar**, çev. Necdet Adabağ, 5.bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası, 2013, s. 64.

⁵⁰ Hobbes, a.g.e, s. 90.

⁵¹ A.e., s. 100.

olduğu ve dolayısıyla sürekli ölüm tehdidi altında olup, ölüm tehdidi yayan insanın hayatına güvenlik içinde devam edebilmesi için, ötekine de kendisi için talep ettiği bir hayat alanı bırakması gerekir. Bu sayede; bir takım haklarından feragat ettiğinde insanların birbiri ile yaşamasına imkân veren bir yaşam alanı ortaya çıkar.⁵² Basit bir doğa durumunda gerçekleşecek karşılıklı anlaşma, herhangi bir şüphe durumunda kolaylıkla bozulabileceğinden ahitin bozulmasını engelleyecek olan, her ikisinin üstünde, onları anlaşmaya uygun şekilde davranmaya zorlayacak olan, bu hakka sahip olan bir güçtür.⁵³ Dolayısıyla doğa durumunda birbirinin kurdu olan insanlar (homo homini lupus) bir sözleşmeyle hak ve özgürlüklerini üçüncü bir varlığa; devlete devrederler. Devletin buradaki varlığı insanların kendilerini korumak için ya da daha mutlu bir hayat geçirmek için ona ihtiyaç duymalarının neticesidir ve amacı bireylerin güvenliğini sağlamaktır. Çünkü insanları aralarındaki anlaşmaya uymak için zorlayan bir güç olmadığı takdirde, doğal bir duygunun ürünü olarak ortaya çıkan savaş durumundan kurtulmak da mümkün olmayacaktır.⁵⁴ Kendilerini birbirinin zararından korumanın ve bu sayede mutluluk içinde yaşayabilmenin tek yolu herkesin iradesinin tek bir iradeye indirgenmesidir. Ancak herkesin herkesle gerçekleştireceği böyle bir ahit yoluyla herkesin aynı kişilikte bütünleşmesi mümkündür. Bu kişilik devletin kişiliğidir. Devlet, “Latince CIVITAS”, Hobbes’un ifadesiyle “EJDERHA’nın veya daha saygılı konuşursak, ölümsüz tanrının altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü tanrının doğuşu böyle olur.”⁵⁵ Bu anlaşmaya katılmış kişilere karşı verilecek bir zarar ise bu saatten sonra sadece bireysel bir haksızlık değil, ahite uymuyor olmaktan kaynaklanacağı için devletin kişiliğine yapılmış bir haksızlık olacaktır.⁵⁶ Dolayısıyla suç karşısında tek bir bireyin bedeni değil devletin bedeni vardır. Her bir kişinin onayıyla toplumun bir insan tarafından temsil edilmesi onu tek bir kişilik haline getirir.⁵⁷

Hobbes’un devleti doğuran sözleşmesi ölüm korkusu ile insanların yaşadıkları doğa durumundan kurtulmak için tüm yetkilerinden vazgeçerek

⁵² A.e., s. 104.

⁵³ A.e., s. 109.

⁵⁴ A.e., s. 134.

⁵⁵ A.e., s. 136.

⁵⁶ A.e., s. 118.

⁵⁷ A.e., s. 128.

commonwealth'i oluşturma girişimidir. Commonwealth, kimseye hesap vermek zorunda olmayan egemenin (Leviathan) sahip olduğu sınırsız ve mutlak güce işaret eder. Kimi zaman demokratik bir yolla kimi zaman birinin denetimi zorla ele geçirmesiyle oluşabilse de her durumda egemen erkin sınırsız egemenliği tartışılmazdır. Bu sınırsız yetkinin, halkın uzlaşısıyla onu temsil eden bir hükümete verilmesi demokratik hükümeti ortaya çıkarır.⁵⁸ Çokluğun birlik içinde yaşamasına imkân veren -demokrasinin en temel pratiği- bu bütünsel(total) sistemde egemenlik alanı dışında kalabilecek herhangi bir alana müsamaha tanınmaz. İktidar bütün bir hayatı elinin altında tutar. Bu nedenle artık ondan ayrı, onun hükmü altında olmayan, depolitize edilmiş herhangi bir alan da yoktur. Hobbes'un düşüncelerini yirminci yüzyıla taşıyan Carl Schmitt ötekinin varlığı ile tehdit edilen Leviathan'ın her an tetikte olması gerektiğini ve devlet otoritesini korumak adına bütün bir hayat alanını kimi zaman hukuki kimi zaman ise hukuk dışı formüllerle elinde tutması gerektiğini söyler. Bu düşünceyle total (bütünsel) devlet her alan üzerinde egemenlik kuran, devlet ile toplumun özdeşliğin ifadesi olarak ortaya çıkar. Bu zamana kadar *nötr* olan; din, kültür, eğitim, ekonomi gibi kavramlar artık siyasal olmayan anlamında *nötr* olmaktan çıkar; her şey artık "en azından bir olasılık olarak siyasaldır".⁵⁹ Bu sırada kendi egemenliği altında kıldığı bütün bir toplumu, onun yaşamını kendi tasarrufu altında tutarak; olağan durumu, normal olanı tehdit edecek her tür anormal durumu en baştan etkisiz duruma getirmenin, onu yok etmenin, varlığını olumsuzlamanın gücünü elinde tutan devlet devasa bir yetkiyi kendinde toplar.

Hobbes'un ve Schmitt'in iktidarı en temelde, otorite tarafından meşruluk kazanan anormalin kaosu karşısında *düzen* idealinden beslenir. Hakikatin yaratıcısı Leviathan ve istisnaya karar verme erki olarak *egemen iktidar* düzenin kaynağıdır. Devlet varsa hakikat vardır, düzen vardır ve ancak bu sayede hak, yasa vardır. Dolayısıyla egemen iktidar, hukuk normlarını, hakikati, *nomosu*, güvenliği, düzeni aşarak istisnai bir kimlikle *tepeye tünür* ve birbirinin kurdu olan insanı hem ötekinden hem de kendisinden korur. Bu sırada ise bireyleri, toplumu ve yasayı aşarak yeryüzünün *mutlak kudret* sahibine dönüşür. Bu durum "Tanrı'nın her şeye

⁵⁸ Halil İbrahim Aydın, Veysel Ayhan, "Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi Perspektifinden İktidarın Sınırlandırılması Tartışması", *C.Ü İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, C.V, S. 1, s. 76.

⁵⁹ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, 2.bs., İstanbul, Metis, 2012, s. 52,53.

kadir olduğuna dair teolojik formüllerin fiiliyatta yüzeysel biçimde sekülerleştirilmesinden başka bir şey değildir”.⁶⁰ “Her şeye kadir Tanrı”, “her şeye kadir kanun koyucu” olarak egemen ile örtüşür.⁶¹ Deizm, sembolik krallıkta ya da Tanrı her şeydir öğretisi halkın sesinde, kitlelerin tiranlığında şekillenir. Tanrı’nın seküler halefi olarak modern devletin –onu etkisiz hale getirmeye çalışan düşüncelerin aksine- müdahil olmadığı herhangi bir alan yoktur. Hukuki eylemin çözüm üretmediği herhangi bir problem karara bağlanırken ya da toplumsal düzen sağlanırken birçok farklı kılıkla ancak aynı kimlikle devlet karşımıza çıkar.⁶² Ancak, artık Tanrı ve onun temsili iktidarı; kilisenin işlevi *vicdanlara* hapsedilmiş bir tanrının kudretsizliğine bırakıldığından⁶³ dünyevi iktidar varlığını Tanrı ile kurduğu bağlantıyla değil dünyevi olan (güven-korku) ile meşrulaştıracağı bir zemin üzerinden kurmak zorundadır. Teba ve Kralı doğal bir ilişki içerisinde tutan transandantal olana atıfla kurulu iktidarın sesinin ağırlığı yok olmuş ve dünyevi iktidar kendi yapıp etmelerini sadece varlığıyla meşrulaştırmaktan men edilmiştir. Schmitt, devletin egemenlik ve meşruluk kaynaklarını yitirdiği bu dönemde kendisini teolojik olandan arındırma ve yeniden bir anlam bulma çabasının devletin ölümüne neden olduğunu ve egemenliğin merkezinde kim olacağı sorununu çözümsüz bıraktığını söyler. Sanayi kapitalizminden sonra karşımıza çıkan iktidar -sadece varlığıyla egemenliğinin meşruiyetini kazanan kraldan farklı olarak- meşruiyet kaynağını dışarıda ihdas edeceğinden kendisine mündemiç bir egemenliği de yitirmektedir. Yani artık hiçbir lider I. Nikola’nın “beni sorgulamayın! Sizin babanız olduğumu bilin, yeter!” sözlerini sarfedemeyecektir. Bunun yerine bireyler üzerinde egemenliğin azalmadığı ancak egemenliğin zeminin değiştiği başka bir kanaldan iktidarını gerçekleştirmek zorundadır. Bu durum paternalizmdeki kendisini baba yerine koyan iktidarın ölmesi ve başka bir boyutta yeniden hortlamasıdır. Donald Bartheleme, *The Dead Father*’da bu durumu şu şekilde ifade eder:

“Artık babasız olduğuna göre bir babanın anısıyla baş etmek zorundasın. Çoğu zaman bu anı, hayattaki bir babadan daha güçlüdür; emredici, uzun ve sert konuşmalar

⁶⁰ A.e., s. 72.

⁶¹ A.e., s. 41.

⁶² A.e., s. 43.

⁶³ Halime Karataş, “Sivil İtaatsizlik Ne Kadar itaatsizlik” **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, S. 5, 1998, s. 171.

yapan, evet ve hayır diyen bir iç sestir; bir tür ikili koddur... Zihinsel ya da fiziksel her hareketinizi bile yönlendirir. Hangi noktadan itibaren kendiniz olursunuz? Tam olarak asla; her zaman onun parçasısınızdır...”⁶⁴

Babanın Ölümü metaforunda “Baba”; kendisine ulaşamayan, görülemeyen, suçlanması mümkün olmayan Ruhu ile geri dönmektedir. Bu durum Babanın iktidarından çok daha kuşatıcı ve etkilidir. Baba ölürken fiili olarak emreden tavrını her an zihne ve ruha nüfuz etmeyi ve bu sayede davranışa yön vermeyi amaçlayan bir iç düzenleniş olarak disipliner iktidara bırakır. Disipliner iktidarın amacı eski rejimde olduğu şekliyle yalnızca güç kullanmak, cezalandırmak değil, kişilerin karakterini cezaevlerinde, hastanelerde, okullarda *islah etmek* ve bu sayede tek tek her bedeni iktidarın taşıyıcısı kılmaktır. İktidarın tek bir elden ve onun tartışılmaz kuşatıcılığından kurtularak çoklu iktidar yapıları içerisinde dağılması (aileden tıbbı, psikiyatriye, eğitime, işverene) modern iktidarın birçok elden ve birçok boyutta; bu yüzden nerede olduğu hiçbir zaman bilinemediği bir her yerdelik ve hiçbir yerdellekle ruhun derinliklerine kadar işlemesine imkân verir. Söz konusu iktidar tek tek her bireyi ömrünün sonuna kadar gözetim altında tutar. Bu iktidar yöntemi insanların kafalarının içindekini bilerek, onların ruhlarına nüfuz ederek ve onların içlerindeki en derin sırları açığa vurarak uygulanır.⁶⁵ Varlığı görünen, sesi kulaklarda duyulan, dışarıda duran bir iktidardan farklı olarak her bireyin içerisinde yeni bir görüntü ve yeni bir ses bulan içsel bir iktidara dönüşür. Dolayısıyla modern iktidarın meşruiyet kaynağı, geleneksel dönemin aksine –monarkın kendi varlığını göstererek ve hissettirerek egemenliğini ihdas etmesindeki gibi- kendi bedeni değil her an gözaltında yaşayan ve bu sayede kontrol ettiği, yeniden kurduğu, disiplin altında tuttuğu tek tek her bireyin bedenidir. Bu sayede iktidar, herhangi bir yerde konuşlanan ya da bir noktadan yayılan bir şey değildir, o artık her yerededir. Her şeyi kapladığından dolayı değil, her bedende, her sosyal ilişkide, her söylemde yeniden üretildiğinden dolayı her yere yayılır.⁶⁶

Modern dönemde bu çoklu yapıyla ve eskisine nazaran çok daha etkili ve maliyeti çok daha düşük tekniklerle, bir takım prosedürlerle birlikte yeni bir iktidar

⁶⁴ Sennett, a.g.e., s. 27.

⁶⁵ Foucault, **Özne ve İktidar.**, s. 65.

⁶⁶ Sennett, a.g.e., s. 99.

siyaseti meydana çıkmıştır. Foucault bu iktidarın bilgi/hakikat ile ilişkisine değinerek ortaya çıkan durumu bir “hakikat siyaseti” olarak isimlendirir. Üretilmiş, düzenlenmiş, işlenmiş, dağıtılmış bir takım söylemler bütünü olarak hakikat kendisi tarafından meydana getirildiği iktidar ile döngüsel bir ilişki içerisinde dir.⁶⁷ Foucault’nun “hakikat rejimi” dediği bu sistem sayesinde artık iktidarın yasaklama gücüne ihtiyacı kalmayacaktır.⁶⁸ İktidar, kendisi tarafından üretilen ve doğruya etkilerinin yüklendiği hakikat ile bütünleşerek, *hayır* demeden, her bilinçte⁶⁹ kabul edilebilir bir pozitiflikte kök salar. Sayısız noktadan çıkarak ekonomiden sosyal ve bilgi ilişkilere kadar birçok durumda içkin olarak bulunan, basit bir yasaklamadan ibaret bir üst yapı olarak değil, olduğu yerden doğrudan üretici bir rol oynayan içkin bir güç olarak karşımıza çıkar.⁷⁰ 17. Yüzyılın “baskı çağı”ndan farklı olarak birçok kurum üzerinden üretilen ve görünen, hükmeden, kural koyan olmaktan çıkarılarak; özgürlüğün imkânını sunuyor oluşuyla kabul edilebilir olan, arzulan bir şeye dönüşen iktidarın tek bir yüzü ve tek bir karşılaşma noktası yoktur.

Modern döneme gelindiğinde iktidar her bireyin kendinde ürettiği bu yüzden kendisinden kurtulunamayacak olan, transandantal olmasa da her bedende ikame eden ve bu nedenle içkin olduğu için *üstün* olan iktidardır. Antikaçağ’dan Ortaçağ’a ve modern dönemde Hobbes’tan Foucault’ya kadar iktidarın dönüşüm süreci de bize aşkın iktidarın yerini alan dünyevi ve içkin iktidarın tarihini sunar. Tanrısal yasanın aşkınlığının yerini içkin bir yapılanmaya bırakmıştır. Bu iktidarın bireyden beklediği kendi davranışını *normallik* sınırlarında ayarlayabileceği bir iç düzenlemeye sahip olmasıdır. Bunun için ise öncelikle iktidarı kendi içine kaydetmiş olması gerekir. Ancak bu sayede dışarıdan gelebilecek herhangi bir zorlamaya ihtiyaç duymadan, temel ilkesi yaşatmak olan bir iktidar politiği geliştirilebilir. Çünkü modern dönemde “zorlama ve mahrum bırakma, zorunluluklar ve yasaklar sistemi içine alınan”⁷¹ bedene nispeten çok daha *yüksek* bir şey amaçlanır. Modern dönemde hedeflenen, bilgi nesnesi olarak kurulan bedenin –bedenin sahibine ait her şeyin- gene bilgiyle öldürüldüğü ve aynı anda bedenin istenilen şekilde hayatta tutularak verimli hale

⁶⁷ Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 51.

⁶⁸ A.e., s. 68.

⁶⁹ A.e., s. 83,84.

⁷⁰ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 70.

⁷¹ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 43.

getirildiği bir yaşatma siyasetidir. Bu çağ, Foucault'nun ifadesiyle “biyo-iktidar çağıdır.”⁷²

1.4. Biyoiktidar

Modern dönemde iktidar, bedeni ve onun pratiklerini düzenleme endişesinde olan, pozitif, üretken, yaşatmaya ve yaşamın sağladığı güçleri arttırmaya yönelik bir iktidardır. Bu idealini de Foucault'nun çalışmalarında insan bedeninin anatomi-siyaseti ile biyo-siyaseti adını verdiği denetim sistemlerinin neticesinde kendisinden en iyi verimin sağlandığı ancak aynı anda bedenin sahibine ait bütün özelliklerinin pasifize edildiği bir iktidar edimi ile gerçekleştirmeye çalışır.

17. yüzyılda kendisini kralın bedeninde ifadelendiren iktidar bu yüzyıldan sonra tek tek her bedeni kendi varlık sahası alanına dönüştürmeye çalışmıştır. Bunu da zora, işkenceye, fiziksel şiddete başvurarak değil, “yozlaşmış” olanın arındırılması, ayrıştırılması ile gerçekleştirir. Foucault, bu dönüşüm sürecini “bir yönetim sanatından siyaset bilimine, hükümlerlik yapılarının hâkim olduğu bir rejimden yönetim teknikleriyle yönetilen bir rejime geçiş” olarak ifadelendirir.⁷³ 17. yüzyıldan sonra karşımıza çıkan bu iktidar, yaşama iki şekilde yaklaşmaktadır. Bunlardan biri insan bedenini bir makine olarak gören ve amacı onu disiplin altına almak, yeteneklerini arttırmak, onu daha verimli hale getirmek uysallaştırmak olan Foucault'nun insan bedeninin *anotoma-politikası* olarak ifade ettiği disiplinci iktidardır. Bir diğeri ise, 18. Yüzyılın ortasında oluşan, bedene doğal bir tür olarak yaklaşan, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi gibi nüfusu etkileyen koşullar üzerinde yoğunlaşan, ona düzenleyici bir denetim getiren *biyopolitik* iktidardır.⁷⁴ İktidarın birbiriyle bağlantılı bu çift taraflı kutbu; asıl görevi yaşamı yavaş yavaş kuşatmak olan bir yönetme biçimidir.

18. Yüzyıl süresince yaşanan ekonomik ve özellikle tarımsal gelişmenin yanı sıra üretkenlikteki ve kaynaklardaki artış ve bunun etkisiyle nüfus büyümesinin hızlanması, yaşama dair tehditlerin azalmasına ve aynı anda yaşamın iktidar düzlemine girmesine sebep olmuştur. Açlık ve veba gibi büyük tehlikelerden

⁷² Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 100.

⁷³ Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, s. 280.

⁷⁴ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 99.

korunmak için geliştirilen teknolojinin çok daha öncesinden yaşam üzerinde kurduğu denetimi ve yaşamı dönüştürmeyi amaçlayan pratikleri ile biyolojik olan bilgi iktidarın müdahale alanına kaymıştır.⁷⁵ Artık egemenlik anlayışının temelinde ölüm değil, yararlılık oranı arttırılmış yaşamlar bulunmaktaydı. Nitelendiren, ölçen, değerlendiren, hiyerarşiye sokan bu iktidarın işi “itaatkâr uyruklarla hükümdarın düşmanlarını birbirinden ayıran çizgiyi çizmek değil, normlar çerçevesinde dağıtımlar yapmaktı.”⁷⁶ Yaşam üzerinde odaklanan biyoiktidarın görevi insanları normlara uymaya zorlayarak onları normalleştirmek ve bu normalleştirmeyi de beden üzerinde doğrudan bir müdahale geliştirerek; şiddete başvurarak ya da hesaplanmış ve düzenlenmiş taktiklerle bedenin bilgisine erişerek gerçekleştirmekti.⁷⁷ Dolayısıyla bedenin bilgisi ile onun üzerinde sahiplenmeye, düzenlemelere, manevralara, taktiklere, tekniklere göre işleyen iktidar⁷⁸ makine insanı ortaya çıkarmıştır.

Terbiye etmenin merkezi olarak görülen bedenin bilinmesi ona istenilen şeklin verilmesi için önemlidir. Bu nedenle 18. Yüzyılda kitle olarak değil bedenin ayrıntısında, jestlerinde, hareketlerinde, tavırlarında, hızlılığında işleyen bedene *itaatkârlık- yarar* oranını dayatan disiplinler geliştirilmiş ve bu disiplinler egemenlik kurmanın formülleri haline gelmiştir.⁷⁹ İktidarın yeni teknolojisinin iki büyük keşfinden biri olan *disiplin* toplumun en ufak unsuruna kadar denetlemeyi sağlayan, tek tek her bireye ulaşmayı amaçlayan bir iktidar mekanizmasıdır. Birinin nasıl gözetleneceği, davranışının tavrının becerilerinin nasıl denetleneceği, performansının nasıl pekiştirileceği, yeteneklerinin nasıl çoğaltılacağı, en yararlı olacağı yere onun nasıl yerleştirileceği ile ilgili olan *disiplin* aynı anda yürüttüğü *bireyselleştirme teknikleri* ile en ince ayrıntısına kadar önemsiz görülen hareketlerin dahi izlenmesini, kontrolünü, organizasyonunu sağlar. Bedenin davranışlarını hedefleyen bu teknoloji, iktidarın bireyselleştirici teknolojisi olarak bireyleri anatomikleştirmeyi hedefleyen bir anatomo-siyasettir.⁸⁰ Bu siyaset yalnızca istenilen şekilde başkalarının bedeni üzerinde tasarruf sağlamaya imkân vermez, aynı anda onların bedenine istenilen hız

⁷⁵ A.e., s. 101.

⁷⁶ A.e., s.102.

⁷⁷ Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, s. 63.

⁷⁸ A.e., s. 64.

⁷⁹ A.e., s. 209,210.

⁸⁰ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 149,150.

ve etkinliğe uygun olarak davranmaları için nasıl el konulacağını da tanımlar. Disiplin altına alma teknikleri beden verimliliğini arttırırken onun kendisinde olan güçlerini azaltır, beden iktidarını çözer ve onu katı bir bağımlılık ilişkisi içinde bir “yatkınlık”, bir “kapasite” haline dönüştürür.⁸¹ Bedenin anatomo-politiği olarak adlandırılan bu siyasetin amacı, insan bedeninin terbiye edilmesi, yeteneklerinin arttırılması, güçlerinin ortaya çıkarılarak daha verimli ve itaatkâr kılınmasıdır.

18. Yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan iktidarın diğer bir kutbu ise “tür-bedeni”, bollaşma ve doğum oranlarını, sağlık düzeyi, yaşam süresi gibi bedeni merkeze taşıyarak, *nüfus* üzerinde egemen olmayı amaçlayan iktidarın biyopolitikasıdır.⁸² İktidarın nüfus ile arasındaki bu ilişki sadece iktidarın bireylerin malları, zenginlikleri veya gerektiğinde vücutları ve kanları üzerindeki hâkimiyeti değil; özellikle nüfus üzerinde, onu üretmek üzerinde sürdürülen bir ilişkidir. Nüfusun keşfi ve eğitilebilir vücudun keşfiyle birlikte iktidarın odağına; konut sorunu, şehrin yaşam koşulları, kamu sağlığı, ölüm ve doğum oranları ve tüm bunlarla birlikte nüfusun nasıl düzenleneceği, nasıl yönetileceği sorunu yerleşmiştir. Böylece 18. yüzyılın başlarında anatomo-siyaset ile başlayan ve sonlarına doğru biyo-siyasetle mükemmelleşen iktidar teknolojisinde disiplin ve denetim olmak üzere iki büyük keşif gerçekleştirilmiştir.⁸³ İktidarın anatomik ve biyolojik olan, aynı anda bireyselleştiren ve özgürleştiren, beden performanslarını ve yaşamın süreçlerini içeren iki kutbu, en yüce görevi yaşamı yavaş yavaş kuşatmak olan bir iktidar özelliği sergiler.⁸⁴ Bir taraftan gözetim, denetim ve cezalandırma sistemiyle onu disipline eden, diğer taraftan insanların yaşamlarına özgü her ne varsa onun üzerinde odaklanan bu düzeneğin amacı; çeşitli düzenleyici aygıtlarla normalleştirme işlevini yerine getirmek ve yaşamı merkeze alarak disiplin ve düzenleme teknikleriyle bir *normalleştirici toplum* üretmektir.⁸⁵ Foucault’ya göre tüm bu teknikler sayesinde iktidar, 19. Yüzyıldan itibaren organik olandan biyolojik olana, bedenden nüfusa kadar bütün yüzeye yayılmış, yaşamı ele geçirmiştir. Normalleştirici toplum, yaşamı merkezine alan böyle bir iktidar teknolojisinin tarihsel sonucu olarak karşımıza

⁸¹ Foucault, **Hapishanenin Doğuşu**, s. 211.

⁸² Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 99.

⁸³ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 152.

⁸⁴ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 99.

⁸⁵ A.e., s. 103.

çıkar.⁸⁶ Buradan hareketle yaşamı beden ve nüfus kutuplarıyla birlikte kendi egemenlik alanına dâhil eden biyoiktidarın bütün bir toplumu kendi bünyesinde eritebilmesi için, her bireyin belirlenmiş olan komutayı kendisine göre benimsemesi, yeniden canlandırması ve bu sayede bütünsel, hayati bir işlev haline gelmesi gerekir.⁸⁷

Asli görevi hayati bütün yönleriyle kuşatmak ve yönetmek olan biyoiktidar, toplumsal düzenin derinliklerine kadar uzanır. Hâkimiyet alanı sadece bir toprak parçası ya da nüfus değildir. Doğrudan doğruya insan doğasına yönelerek onu *yaratma* idealindedir.⁸⁸ Böyle bir iktidar altında yaşayan toplum ise tek bir bünyede toplanır ve olaylar karşısında tek bir bünye gibi tepki verir. İktidar bu sayede insanların bilinçlerine, bedenlerine ve aynı zamanda bütün toplumsal ilişkilerine sirayet eder.⁸⁹ Dolayısıyla biyoiktidar doğrudan insan doğası üzerinde yaptırımlarla toplumsal bios'u kuşatarak hüküm sürer. Bedenin, iktidarın hükmü ile kuşatıldığı bu politik zemin kişiyi tümüyle susturur. Bedeni olmadığı için kendisini anlatamayan, açıklayamayan, savunamayan kişi, iktidar karşısında sessizdir ve iktidarın/normun/normalin karşısında hiçbir şansı yoktur. Dolayısıyla amaçlanan bireye ait bedenin değil doğrudan iktidara, onun ideolojisine, siyasetine ait bedenin yaşatılmasıdır. Beden üzerinden güçlenen iktidarın endişesinin merkezinde bireyler değil; onların yaptıkları, yaşamları, ölümleri, faaliyetleri ya da çalışmalarlarıyla devletin gücünü ne derece arttırdıkları yer alır. Birey ile devlet arasındaki bu ilişkide birey yalnızca devletin gücünde -olumlu ya da olumsuz yönde- asgari düzeyde bir değişime sebep olabiliyorsa varlık gösterir.⁹⁰ Bireyin yaşamını bütünüyle kendi ideolojik sahası haline dönüştüren böyle bir siyaset akli bedenin bütünüyle denetim altına aldığı, yani kişinin kendisinde geriye sadece yarar sağlayan performanslarının kaldığı onun dışındaki her şeyin ise yok edildiği bir *yaşatma* siyasetidir. Yaşam üzerinde gerçekleştirilen bu denetim biyolojik olanı siyasal olanın merkezine taşırken, iktidarın bireylere artık hukuksal özneler olarak değil, canlı varlıklar olarak

⁸⁶ Veli Urhan, "Michel Foucault'da Disiplinci Düzenleyici İktidar Ayrımı", **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, S. 69, 2014, s.236.

⁸⁷ M. Hardt, A. Negri, **İmparatorluk**, çev. Abdullah Yılmaz, 7.bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 45.

⁸⁸ A.e., s. 18.

⁸⁹ A.e., s. 45,46.

⁹⁰ Foucault, **Özne ve İktidar**, s. 113.

yöneldiğini gösterir.⁹¹ Onlar üzerinde yürüttüğü yaşatma siyasetini ise “bütün var olma düzlemini kuşatan siyasal teknolojiler”⁹² aracılığıyla gerçekleştirir.

Şiddetin dışlanmasıyla birlikte beden tüm toplumsal düzene yayılan yeni ve ince tekniklerle iktidar tarafından kuşatılmıştır. Foucault'nun *dispositifler* olarak adlandırdığı somut düzenlemeler –söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, ya da bilimsel, felsefi, ahlaki önermelerden oluşan heterojen bütünler- söylemsel ve söylemsel olmayan öğeler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu sistemlerdir. Bir iktidar oyununun içine dâhil olan tüm bu dispositifler insanın öznesi olduğu bir takım deneyimler oluşturur ve ona hakikatler dayatır. Şiddet kullanmaz, ancak tüm bu bilgi alanlarının ve hakikatlerin oluşturduğu dispositifler onu itaatkâr ve uysal hale getirir.⁹³ Dolayısıyla yaşamasına izin verilen beden, düzene ve kurallara boyun eğen, otoriteyi içselleştirmiş, *normalleştirilmiş*, *iyileştirilmiş*, *uysal* bedendir.⁹⁴ Onun dışında iktidarın mekanizmalarına karşın sistemle bütünleşememiş olan her şey öldürülmesine kanaat getirilenler olarak bedenin yaşam alanından sökülür. Bu nedenle biyoiktidar kendi idealleriyle uzlaşmayan, bedenin sahibine ait değerler sistemiyle devamlı bir savaş halindedir. Amacı bedenin sadece fiziksel olarak görünür değil, bütün değerlerinden arındırılmış olarak çıplak bırakılmasıdır.

⁹¹ A.e., s. 101.

⁹² A.e., s. 102.

⁹³ Ferda Keskin, “Özne ve İktidar”, *Özne ve İktidar*, 4. Bs., İstanbul, Ayrıntı, 2011, s. 18,19.

⁹⁴ Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, çev. Ümit Tatlıcan, 2.bs., İstanbul, Say Yayınları, 2014, s. 81.

2. İKİNCİ BÖLÜM

2.1.Çıplak Hayat

“Bugün siyaset, hayattan başka değer tanımiyor;
(dolayısıyla hayattan başka değersizlik de tanımiyor)”

Agamben-Kutsal İnsan/19

Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nde bedenın siyasal teknolojilerin içine dâhil edildiği biyopolitik çağı Aristoteles'in insan tasavvuruna benzetir. Aristoteles'e göre insan yaşayan ve siyasal bir varlık gösteren canlı bir varlık olarak yaşamını kendi siyasetinin konusu haline getirir.¹ Foucault bu bağlantıdan yola çıkarak biyosiyaset kavramı üzerinden siyasetin strateji ve hesaplarına dâhil edilen bir çıplak hayat tasavvuru kurar. Egemenin iktidarın ilgi odağına oturan şey, ulusun sağlığı ve biyolojik hayatı ile birlikte siyasal teknikler aracılığıyla insanın “hayvanlaştırılmasıdır”. En nihayetinde “hem hayatı korumak hem de bir soykırıma yetki vermek”² vasıflarıyla donatılan bioiktidarın -bedenin gücünü, yeteneklerini ve becerilerini arttırmaya yönelik hedefiyle- odağında insan politik değil, biyolojik özellikleriyle yer alır. Bu açıdan bioiktidarın amacı insanın politik yaşamı değil, çıplak hayatıdır.

Çıplak hayatın siyasetin alanına sokulmasına imkân veren bu süreç aynı zamanda egemen iktidarın orijinal çekirdeğini oluşturan şeydir. Agamben, egemen iktidarın ilk etkinliğinin “biyosiyasal bir beden yaratmak” olduğunu söyler. Bu bakımdan biyosiyaset Agamben'in egemen istisna olarak ele aldığı iktidar kadar eskidir. Modern devlet, biyolojik olanı kendi hesaplarının merkezine yerleştirirken iktidar ile çıplak hayat arasında devam edegelen gizli bağı gün ışığına çıkarmıştır.³ Dolayısıyla insanın biyolojik hayatının siyasetin konusu olduğu, siyasi olanla olmayan arasında bir ayırım yapmanın mümkün olmadığı çıplak hayat en açık şekilde

¹ A.e., s. 102.

² Agamben, a.g.e., s. 12.

³ A.e., s. 15.

görünürlüğünü modern döneme borçluyken varlığını Antik Yunan'dan beri devam edegelen ayrımlara borçludur. Bu noktada Agamben *Kutsal İnsan* adlı kitabında Yunanca'da var olan; yalın bir yaşama durumuna işaret eden *zoe* ve birey ya da gruplara özgü bir yaşamı ifade eden *bios* ayırımına dikkat çeker. Aristoteles'in çalışmalarında iyi hayata erişmek için siyasi varoluş gösteren insanın en başından beri siyasetin merkezine taşıdığı şey çıplak hayatı olmuştur. İnsanların yaşadığı kentin çıplak hayatın dışlanmasıyla kurulması en temelde kendisi üzerinden tanımlanan/inşa edilen bir siyaset alanını meydana getirir. Dolayısıyla çıplak hayat *polis*'te bir istisna olarak, dışlanmasıyla yer alır. Batı siyasetinde çıplak hayatın *siyasallaştırılması* ve dolayısıyla yaşayan insanın insanlığına karar verilmesi işlevini gören ikilik; *zoe-bios*, *dışlama-içleme* ikiliği insanı çıplak hayatından ayırarak karşıt hale getirirken, çıplak hayatının siyasetin konusu haline geldiği “içerici bir dışlama ilişkisi” içinde yaşayan bir canlı varlığa dönüştürür.⁴ Aristoteles'ten itibaren Batı'nın politik düşüncesinde yer alan ve yaşamın iki cephesini sunan bu iki kutup bir tarafta hükümdarın yaşam ve ölüm üzerinde karar verme hakkına gönderme yaparken diğer bir tarafta yalın yaşamı politik ve kamusal yaşamdan ayrı olarak tanımlayarak onun tarafından ortadan kaldırılma tehdidini de içerimlemiş olur.⁵

Batı siyasetinin kendisini oluşturmak için ev hayatını şehir hayatından ayırarak geliştirdiği *zoe/bios*, yalın/politik hayat, kamusal/özel alan ayrımı neticesinde çıplak hayatın dışlandığı –aynı zamanda bu bir içlemedir- bu süreçte siyaset ile hayat arasında bir ilişki ihdas edilir. Dolayısıyla Batının biyosiyasal ufkunun üzerinden yükseldiği tarihi incelemek Antik Yunan'dan beri devam eden parçalanmış hayat alanlarını incelemekle mümkündür. Hayatın parçalara ayrılması, bir takım dikatomik ayrımlara (*zoe-bios*, yalın-politik, kamusal-özel) tabi tutulması kendi biçiminden temyiz edilerek siyasal olarak yeniden okunması, egemenin keyfi tasarrufuna terkedilmesi anlamına gelecektir. Bu sırada hayata dair birçok değer de kendi biçiminden temyiz edilerek yeniden tanımlanır. Bu değerlerin en başında da bütün bir hayatta muhafaza edilen mahremiyet gelir. Bu nedenle beden *zoe*'ye indirildiği, siyasal bir alana dönüşürken bütün mahrum kılınma halinden yani

⁴ A.e., s. 16-18.

⁵ Ferda Keskin, “Kamusal Alan ve Yalın Yaşam”, a.g.e., s. 108.

kutsallığından sökülüp alındığı biyosiyasal ufku anlamak öncelikle kamusalı özelden ayıran Batılı tarihin kökenlerini anlayabilmekten geçer.

2.1.1.Kamusal ve Özel Alan Ayrımının Kökleri

İnsanoğlunun bilinçli ya da bilinçsiz olarak yaptığı ilk ayırım kutsal olan ve olmayan ayrımıdır. Bu ayırım, Grek düşüncesi ile birlikte kamusal alan ve özel alan ayrımına evrilmiştir. Ortaçağ'dan modern döneme kadar ayırımın zaman zaman terkedilmesi, devletin yöneticiyi ve onun inşa ettiği makinayı dile getiriyor olması özel ve kamu alanlarının birbirinden ayıramayacak şekilde karışmasına sebebiyet vermiştir.⁶ Dolayısıyla tarih, özel ve kamu alanlarının sürekli olarak yeniden tanımlanmasına, sınır hatlarının değişmesine şahitlik etmiştir. Bu ayırımın köklerine giderek modern döneme kadar gelen değişimini izlemek de söz konusu sınır hatlarının devamlı olarak istisnaya açık olduğunu ve istisnayı belirleyen olarak iktidar tekelinde nasıl kullanıldığını görmek adına önemlidir.

Yunan devletlerinde karşımıza çıkan özel ve kamusal alan ayrımı, Aristoteles'in yaşam alanlarını üçe ayırmasında şekillenir. Aristoteles üç yaşam biçiminden söz eder; *haz yaşamı*, *siyasetçi yaşamı* ve *teorial(filozof) yaşamı*. Bunlardan ilki bedensel hazları, istekleri tatmin etmeye yönelikken ikincisi erdeme yönelik bir yaşamı, son olarak teoria ise hakikati aramaya yönelik bir yaşamı temsil eder.⁷ Siyasetçi yaşamı ve teorial yaşam, yapılan işte yetkinleşmeyi ve mükemmelleşmeyi amaçlayan bir eylemi ve etkinliği içerir. Bu yaşam alanları insanı mutluluğa götürecek polisle ilgilidir. "Evcil hayvanların yaşamını seçmekle büsbütün köle gibi görünen" çoğunluğun yaşamı olarak bedene ait haz yaşamı ise "ev"le ilgilidir. Aristoteles'e göre *ev* içerisinde varlık gösteren aile, üremek ve hayatta kalmak gibi yalın ihtiyaçların karşılanması için kurulmuş ekonomik bir birimdir. Birden fazla aile bir araya geldiklerinde *köy* meydana gelir. Buna karşın en yüce iyiye ulaşmayı ve insan doğasının kendisini tümüyle gerçekleştirebilmesini sağlayacak olan tek topluluk *polis*'tir. Dolayısıyla Batı düşünce tarihi için klasikleşmiş bir ifadeyle Aristoteles'in polis'e yüklediği misyon, yalın ihtiyaçları

⁶ William Ebestein, **Siyasi Felsefenin Düşünürleri**, çev.: İsmet Özel, İstanbul, Şule Yayınları, 1996, s. 16.

⁷ Aristoteles, **Eudemos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi, 1999, s. 19.

karşılama için (doğal bir ihtiyaçla) ve iyi yaşamı sağlamak için ortaya çıkmış olduğudur.⁸

Aristoteles ailelerin ve köylerin ve dolayısıyla polis kurulmasında etkili olan unsurun, Yunan'da *hayat* kelimesinin karşılığı olan iki kavramdan biri olan *zoe* olduğunu söyler. Türkçe'ye genellikle *çıplak hayat* olarak ya da biyolojik hayat olarak tercüme edilen bu kavram tekil hayata referansta bulunurken, bir diğer kavram olan *bios*, topluluk hayatına, kamusal-siyasi hayata referansta bulunur. Asıl meselesi insanların kendi biyolojik varoluşlarına dair ihtiyaçlarını tedarik etmeye çalışmak olan *zoe*, bir araya gelmenin ve cemiyetler oluşturmanın da imkânını sunar. Haneye (*oikous*) dair işlerin halledilmesiyle köyler bir araya gelerek temel hayat tarzı *bios* olan *polis*'i kurmuştur. Polisin kurulması ve kendisini *zoe*'ye dair uğraşlardan tefrik etmek üzere ayırmasıyla birlikte ise bütün köy ve köy hayat tarzı alınıp *oikos*'un içerisine yani haneye havale edilmiştir.⁹ Sonuç olarak *bios* ve *zoe*, *oikos* ve *polis* arasında ortaya çıkan ve kutbun her iki tarafını da farklı yaşam yükümlülükleri ile donatan bir ayrıma gidilir. Bir tarafta hayat kavgası, hayati ihtiyaçların karşılanması zorunluluğunun utançla saklandığı zorunluluk ve geçicilik alanı olan *oikos*, diğer bir tarafta vatandaşların eşitler olarak ilişki kurduğu bir özgürlük ve istikrar alanı olan polis yer alır.¹⁰ Aristoteles, *polis* alanında *zoon politikon* olarak tanımladığı insanın varlık gösterdiğini onun dışında kalan herkesin –köleler ve barbarların- ise yurttaşların birbiriyle kurduğu iletişimin neticesinde oluşturdukları bir yaşamdan yoksun olduklarını, yani *aneu logou*(akıldan yoksun) insanlar olduklarını aktarır. Onlar dünya meselelerine katılabilecek düzeyde değillerdir. İnsanın istek ve ihtiyaçlarının güdümünü bir arada yaşadıkları ve yaşamın bu zorlamalarıyla yüzleştikleri hane, ancak onun sahibi olan, onun efendisi olan erkek için Polis'in özgürleştirici kapılarının açılmasını sağlar. Bir haneye sahip olan aile reisi de kamusal varoluş gösterebilme ayrıcalığıyla bu iletişimin merkezine taşınır. Yani hane(*oikia*), yönetme/yönetilme ediminin hâkim olmasıyla özgürlüğün olmadığı ve

⁸ Aristotle , *Politics*, çev. B. Jowett, *The Basic Work of Aristotle*, der. Marilene Raiola, 1941, New York, Random House, p.30'dan aktaran, Ferda Keskin, "Kamusal Alan ve Yalın Yaşam", **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, S. 5, s. 106.

⁹ Süheyb Ögüt, *Modernite İktidar ve Beden üzerine*, söyleşi: M. İnanç Özekmekçi, **Hayat Sağlık Dergisi**, s. 68

¹⁰ Jürgen Habermas, **Kamusalın Yapısal Dönüşümü**, çev. Tamlı Bora, Mithat Sancar, 10.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 60.

bu nedenle eşitsizliğin hâkim olduğu siyaset öncesi bir alanken, polis ise ailenin içinden yalnızca *eşitleri* tanıyan, yani insanların yöneten ve yönetilenin olmadığı bir alanda eylediği siyasi bir alandır.¹¹

Antikçağ'da zorunluluk ve geçiciliğin alanı olan oikous ile özgürlük ve istikrarın alanı olan polis arasındaki karşıtlığı ifade eden kamusal ayrımı Ortaçağ'a gelindiğinde sınırların silindiği ve büyük oranda özel hayatın önem kazandığı bir değişime uğramıştır. Kralların devleti ve devlet mülkünü kendi özel mallarınıymış gibi görmeleri ile birlikte kamusal şahsın özel kimliğinde toplanmıştır. Habermas bu duruma verilebilecek en açık örneğin prenslerin mühürlerinin *kamusal* olarak tanımlanması olduğunu söyler.¹² Modern anlamıyla kamusal ve özel ayrımına mantığını veren ana etmen de, kamusal olanı devletle bütünleştiren bu mutlakiyetçi devlet anlayışıdır. Roma Hukuku'nda Kralın kamusal güç olarak feodal güçler karşısında desteklenmesi onu tek otorite yapmaya yönelik bir sonuca hizmet etmekteydi. Kamusal gücün tek bir elde toplanması gerektiğini savunan bu hukuk biçimi, iktidarı parçalayarak kamusal ve özel alanları birbirine karıştıran bir anlayışın karşısına kamusal alan(*res publica*) ile kamusal güç(*imperium*) kavramlarını çıkarmıştır.¹³ Kralın şahsında toplanan, kişiselleşen böyle bir kamusallığın kamu kurumlarına devredilmesiyle birlikte ise yeni bir yönetim ve kamusal biçimi türemiştir. Habermas, özgül modern anlamıyla kamusal ve özel alanların ayrışmasının ancak bu dönemde ortaya çıktığını söyler.¹⁴

Modern anlamıyla 16. Yüzyılın ortasında karşılaştığımız ayrımın bir cephesinde Latince *privatus*'dan iktibas eden Almanca *privat* (özel) kavramına rastlanılır. İngilizce *private* ve Fransızca *prive* ile aynı anlama gelen kavram; “not holding public Office or official position” anlamıyla, kamusal görevi olmayan karşılığına denk gelir ve devlet aygıtının dışında olmak anlamına gelir. Özeline karşısında duran *kamusal* ise mutlakiyetçilikle birlikte egemenin şahsıdan bağımsızlaşarak nesnelleşen devletle ilişkilidir. Kamusal topluluk “the public, le

¹¹ Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 57-64.

¹² Habermas, a.g.e., s. 63,64

¹³ Mehmet Ali Ağaoğulları, Levet Köker, **Tanrı Devletinden Kral- Devlete**, 6. bs., Ankara, İmge Yayınları, 2013, s. 15

¹⁴ Habermas, a.g.e., s. 70

public”, özel varlıkların karşıtı olarak kamu gücüne işaret eder. Söz konusu kamu gücü şahıslara ve mekânlara dağıtılır; devlet memurları, kamusal bir göreve sahip olan, kamusal işleri yürüten kamusal şahıslar olarak ifade edilirken, devletin bina ve kurumları da kamusal mekânlar olarak karşılık bulurlar. Diğer bir tarafta ise özel kişiler, özel işler, özel merciler ve özel evler vardır. Bu alanlar kamusal selamet için çalışan hükümet karşısında ondan dışlanan kendi özel yararları adına çalışan tebaalar arasında tanımlanmıştır. 18. Yüzyılın sonuna doğru feodal erklerin, kilisenin, prenslik ve beyler zümresinin kutuplaşma sürecine girmesiyle birlikte bir kısmı özel unsurlar diğer bir kısmı kamusal unsurlar olmak üzere ayrıışmışlardır. Kilisenin konumu din ile birlikte özel bir mesele haline gelirken kilise, bir kamu kurumu olarak varlığını devam ettirmiş, kamu bütçesi toprak beyinin özel mülkünden ayrılmış, bürokrasi ve ordu (kısmen de mahkemeler) ise kamu erkinin kurumları olarak nesneleşmiştir. Zümreler bakımından bakıldığında, egemenliğe yönelik unsurlar kamu erkini içeren organlara, parlamentoya, bir bölümü de mahkemelere dönüşmüştür. Kentlerdeki korporasyonlarda ve kimi kırsal zümrelerde farklılaşmalar başlamış ve bunların neticesinde yaşanan ayrıışmalarla özerkliğin alanı olarak burjuva toplumu alanı meydana gelmiştir.¹⁵

18. Yüzyıla gelindiğinde yaşanan büyük devrimlerin etkisiyle kapitalizminin yükselmesi ile birlikte özel alan ve kamusal alana dair tasavvurda yeni bir değişime rastlanılmaktadır. Sennett’e göre, bu değişimin arkasında büyük şehrin kamusal yaşamı ve 19 yüzyıl sonrası sanayi kapitalizmi arasındaki ikili ilişki yer almaktaydı. Bu dönemden itibaren insanlar yabancıyı ve bilinmeyeni sekülerizmin etkisiyle farklı şekillerde yorumlamaya başlamışlardı.¹⁶ Bu durum kamunun yorumlanmasını etkilerken diğer bir taraftan kapitalizmin neden olduğu sarsıntılar insanların kendilerini koruma içgüdülerini arttırmış ve bunun neticesinde özel alana dair bir takım değişiklikler de yaşanmaya başlanmıştır. Sanayi kapitalizminin etkisiyle öncelikle dine ve mabetlerin dinsel imajlarına yönelen işçiler, ardından manevi bir sığınak arayışının dünyevi bir versiyonu olduğunu farketmeleriyle ev içi hayata ve aileye yönelmişlerdir. Bu sırada bir tarafta toplumun saldığı dehşetten bir kaçış yeri

¹⁵ A.e., s. 70-72.

¹⁶ Richard Sennett, **Kamusal İnsanın Çöküşü**, çev. Serpil Durak, Abdullah Yıldız, 4.bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 36.

olarak bütün aşkın değerlerle donatılmış ev yer almaktayken; diğer tarafta ise, kozmopolit kamunun çok farklı kesimlerinin hep birlikte aynı görüntüleri almaya başladığı -fakat buna rağmen kimsenin toplumun bu suretle tek tip haline geldiğine inanmıyordu- ve bu nedenle kamusal varlığın aynılık altında bir giz kazandığı kamusal alan bulunmaktaydı.¹⁷

Kamusal ve özel alanın tarih boyunca parçalanmasıyla başlayan ve zaman içinde sürekli olarak tanımlanmasıyla yer değiştiren insana dair bütün değerler de kendi varlığını sınırı belirleyen, bozan yeniden kuran egemene bırakmıştır. Agamben bu nedenle hayat alanlarının parçalanmasıyla başlayan ve beden in iktidar in siyaset alanına dâhil edilmesi ile sonuçlanan bu ayrım yüzünden yok olanın mahremiyet olduğunu söyler. Her ne kadar *Kutsal İnsan* adlı kitabında itiraf etmemiş olsa da *Alman Hukuk Dergisi* 'ne verdiği röportajda çalışmasında mahremiyetin konu edinilip edilmediğinin sorulması üzerine şöyle cevap vermektedir:

“...bir hayat-biçimi olarak isimlendirdiğim, kendi biçiminden hiçbir zaman ayrılmayan bir hayattır; içinde çıplak hayat gibi bir şeyi ayırmanın asla mümkün olmadığı bir hayattır. Ve burada “mahremiyet” mefhumu devreye girmektedir”¹⁸

Mahremiyet bütün-bir-hayatta(life as such) tezahür etmekte olan, kendi biçiminden ayrılmayan bir-hayat-biçimi(a-form-of-life) iken¹⁹ modern iktidar hayatı evvela iki ayrı biçime (hukuk,/gayri hukuki) bölerek ve ondan neşet eden diğer dikatomilerden (özel- kamusal, zeo-bios, siyasi-gayr-ı siyasi, yasa-istisna, hukuk-OHAL, hukuk-toplama kampı) hareketle onu istisna alanına dâhil etmiştir. Fakat bu ayrılmış biçimlerin arasındaki nihai sınırın ne olduğuna dair nihai bir karar vermemiş, bundan dolayı da tüm bunlara ait sınırları yeniden ve yeniden tayin edebilme imkânına kavuşmuştur.²⁰ Dolayısıyla mahremiyete dair tehdit hayata dair bu parçalanmışlığın tarihidir. Kamunun ve özel olanın siyasanın merkezine taşınarak mahrem olanın politikleştirilme süreci olarak işleyen Batılı tarih mahremiyeti bu esnada bütün belirtileriyle birlikte karşı kutbuna yerleştirmiştir.

¹⁷ A.e., s. 36,37.

¹⁸ Süheyb Ögüt, “Pornografi Ve Tesettür: Egemenliğin İki Diferansiyeli”, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010, s. 56,57.

¹⁹ A.e., s. 50.

²⁰ A.e., s. 51.

2.1. 2. Kamusal- Özel Alan Ayırımında Mahremiyet Sorunsalı

Modernitenin hayat alanlarını birbirinden ayıran dikatomisi yönetilebilir, gözetilebilir, şekillendirilebilir bir toplum idealine kaynaklık eder. Kamusal alanın özel alandan ayrılması ile birlikte kamusalın bir iktidar alanına dönüşmesine karşılık mahremiyet özel alan üzerinden tanımlanmıştır. Bu nedenle modern toplumdaki mahremiyet algısı bu parçalanmışlık üzerinden yeniden tanımlanır. Özel ve kamusalın birbirinden ayrıldığı parçalanmış bir yaşam alanı; içerisinde parçalanmış, yeni bir hükmedicinin kontrolünde tahrip edilmiş, muğlaklaşmış bir mahremiyet anlayışına doğru dönüşümü ifade eder.

Modern dönemin büyük şehir yaşantısı ile birlikte, birbirleri hakkında doğal yollardan bilgi edinemeyen kalabalıkların yabancılarla kuracakları iletişim neticesinde bir kamu hayatı geliştirmişlerdir. Buradan da bu zamana kadar henüz o kadar yerleşik olmadıkları için hayatlarına çok fazla girmeyen *biz, diğerleri, buralılar ve yabancılar* gibi bir takım ayrımlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bütün bunların neticesinde yabancıların da içine dâhil olduğu bir şehir kamusalılığı ortaya çıkmış diğer bir taraftan da kendisini yabancıya kapatan bir özel hayat söz konusu olmuştur.²¹ Her ne kadar bu ayırım neticesinde aleniyet ve mahremiyetin birbirinin dışında kalan iki alana havale edildiği düşünülse de aradaki sınırın öncelikle tekrar yorumlamaya açık olması ardından da bu sınır hatlarının modern egemenin hükmünde belirlenmiş olması hem kamusal alanı hem de özel alanı tekrar kurulmaya, ihlal edilmeye, muğlaklaşmaya mahkûm etmiştir. Modern dönemin parçalanmış hayat alanları içerisinde mahrem ve kamusalılık arasındaki ayırım sürekli olarak değişmeye, dönüşmeye maruz kalmış kimi zaman kaybolmaya yüz tutmuş, gelinen noktada ise her iki alan İktidarın Gözü'nün önünde şeffaflaşmıştır. İktidarın inceden inceye hesaplanmış tekniklerle birtakım kimlikleri kuran, kontrol eden, düzenleyen pratikleri karşısında *norm dışı* bireylerin hayatı istenildiği biçimde eğitilmek, ıslah edilmek üzere “büyük gözaltı”na dönüştürülmüştür. “Büyük gözaltı”ndaki birey, gündelik hayatına dair her şeyi; hem mahrem hem de kamusal

²¹ Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, İstanbul, Metis Yayınları, 2011, s.60

hayatını iktidarın belirlediği bir mekânda görünmez egemenle paylaşmak zorundadır.²²

Mahrem-kamusal ikiliğinin egemenin belirlediği sınırlar dâhilinde ortaya çıkmasının ve devlet tarafından koruma altına alınmasının tarihine bakacak olursak özel alan tanımlamasının 20. Yüzyıla dayandığını görürüz. 1948 yılında Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilen Avrupa *İnsan Hakları Evrensel Bildirisi*'nin 12. Maddesinde herkesin özel yaşamının, ailesinin ve konutunun ya da haberleşmesinin yasa tarafından korunacağına dair ibare bunun ilk örneklerindedir. Ardından 1950 yılında Avrupa Konseyi tarafından kabul edilerek 1953 yılında yürürlüğe giren *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi*'nin 8. Maddesinde; "Herkes, özel ve aile hayatına, konutuna ve haberleşmesine saygı gösterilmesini isteme hakkına sahiptir" ibaresi yer alır. Türkiye Cumhuriyet Anayasası'na bakacak olursak 17. Maddesinde "Herkes, yaşama, maddi ve manevi varlığını koruma ve geliştirme hakkına sahiptir...", 20. Maddesinde ise "Herkes, özel hayatına ve aile hayatına saygı gösterilmesini isteme hakkına sahiptir..." hükümlerinin yer aldığını görürüz.²³ Ancak tüm bunların yanı sıra 1604 yılına dönecek olursak özel alanın sınırlarının yasa tarafından belirlenmesinin ve onun tarafından korunmasının tarihi İngiltere Hukuku'nun "konut dokunulmazlığı" kavramını kazanmasını sağlayan "bir erkeğin evi, onun kalesidir" hükmüne dayanır. Bu sayede ilk defa ev, yasaya içkin korunaklı bir alan olarak tanımlanmış ve yaşamın devam ettirilebilmesi için bir kaleye dönüştürülmüştür. Ancak karar: "Kral'ın görevlendirdiği durumlarda şerif, içeriye zorla girmekte ve Kral namına tutuklamak ya da başka yaptırımlar uygulamakta özgürdür"²⁴ şeklinde devam eder. Böylelikle özel alan ve onun üzerinden ele alınan mahremiyet, ev sınırları dâhilinde yabancıya karşı bir kaleye dönüştürülürken kanun önünde (Kral'ın iradesinde) şeffaflaşır. Dışarıya karşı kişinin mahremiyetini koruyacağı telkininde bulunan modern hukuk, bunu yapabilmek için onun gözünün önünde olmayı şart koşar. Dolayısıyla, özel mekânlarda korunaklı bir alan içinde olduğumuz fantezisini

²² Güven Arif Sargın, "Denetim ve Nesneleştirme Aracı olarak Kamusal Mahremiyet (Discipline and Public Private for Objectification)", *Arredamento Mimarlık*, Nisan 2006, s.54-60.

²³ Mehmet Yüksel, "Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. LVIII, S. 1, s. 188.

²⁴ Hal Niedzwiecki, *Dikizleme Günlüğü*, çev. Gökçe Gündüç, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010, s. 238.

kurarken *şerifin* her an kapımızı tekmeleyerek içeriye girebilme tehlikesinden/gerçeğinden kurtulamayız. Böylece modern hukuk tarafından özel alanın korunurluğu ilkesi, ilkenin istisnaya açık oluşu ile yerinden edilir. Herhangi bir olağanüstü hal durumu herhangi bir sınır gözetmeksizin bütün kapıların devlete açılmasını salık verebilir. Bu tehdit sınırın da hükmün de sahibi olan dünyevi iktidarın kendisini ve kararını, üzerine kurulu olan yasayı her zaman aşabileceğine dair modern hukukun bir neticesidir. Dolayısıyla bütün bir hayat alanının olmadığı gibi, özel alan sınırlarının da bütün ihtimalleri dışarıda bırakacak denli korunaklı olması ihtimali en baştan yok sayılır.

Egemen iktidarın üzerinde hüküm sürdüğü özel alana havale edilen ve bu alan kadar muğlaklaşan mahremiyetin özel alan sınırları Bentham'ın "ince perdesi"ni hatırlatır. Bentham Panoptikonu anlattığı üçüncü mektubundaki "müstakil bir binaya eklenti" bahsinde "duruma göre istendiğinde mahkûmun kapatabileceği ince bir perde herhalde gereksiz olarak değerlendirilemez" der ve ekler "...bu hem ahlak kurallarına uygun olacaktır hem de –gözetleyici hala görebildiği için- herhangi yasak bir girişimin gizlenmesini önleyecektir."²⁵ Bugünün özel mekânları da insanlar üzerinde böyle bir ahlaki etki bırakır. Ancak gene ideal panoptikon formunda olduğu gibi hiçbir geçirimsiz, gözetim alanı dışında kalabilecek özel alan sınırlarına yer bırakmaz. Zamyat'ın Biz adlı eserinde herkesin bir eve sahip olmasına izin verilmekle birlikte her evin duvarlarının camdan oluşu,²⁶ yahut Orwell'in 1984'ünde her evde bulunması zorunlu olan ve kapatılmasına izin verilmeyen televizyonların ne zaman kayıt kamerası olarak kullanılacağına bilinmiyor olması,²⁷ sadece varlığıyla güven veren ancak mahremiyetin önünde bir *örtü* vazifesi göremeyecek olan bir alana gönderme yapar. Dolayısıyla modern dönemde özel alandan bir *saklanma* mekânı olarak değil; ancak bir *saklama* mekânı olarak bahsedebiliriz. Özel alan, modern hayata ait olmayan bütün bir yaşamın, algının saklandığı, gündelik hayattan çekilip kendisine hapsedildiği bir tecrit mekânına dönüşür.

²⁵ Bentham, a.g.e., s. 17

²⁶ Yevgeni Zamyatin, **Biz**, çev. Füsün Tülek, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.

²⁷ George Orwell, **1984**, çev. Celal Üster, İstanbul, Can Yayınları, 2014.

Bütün bir hayat alanının iktidara tabi kılındığı modern dönemde mahremiyetin işgal edilmesi süreci bir tarafta kamusalın diğer tarafta özeline gittikçe siyasalın işgaline uğramasıyla devletin başlı başına bir hak sahibine dönüşmesine ve siyasal tarafından işgal edilmiş olan hayatın içinden mahremiyetin sökülüp alınmasına sebep olmuştur. Bu sayede de modern ulus devlet, sınırın belirleyicisi olarak sınırların ötesine geçip, duvarların arkasını görebilen olarak kendisini konuşlandırmıştır.²⁸ Böyle bir durumda modern devlet hem kamunun sahibi hem de meskenin sahibi olarak mahremiyeti kendi hükmü altında ihlal edilmeye açık bir belirsizlikte bırakır. Mekânsal mahremiyet anlayışı ise bir gösterge/simülasyon olmaktan öteye gidemez. En nihayetinde *panoptik* bir form kazandığı “büyük gözaltı”nın ve ardından “büyük kapatma”nın yeniden üretildiği hayat içerisinde birey, *voyeuristic* bir toplumsal düzenek içerisinde gündelik hayatının bütün ayrıntılarında egemen devletle ve onun kapitalist kültür biçimlendirmeleriyle karşı karşıyadır. Böyle bir hayatta sadece kamunun ve mahrem olanın bağları kopmaz, aynı şekilde özeline ve mahrem olanın da ne olduğu bulanıklaşır. Bireyin bütün hayatının, pratiklerinin, bilgisinin iktidarın gözünün önünde olduğu bir gözetleme alanı olarak bu hayat Orwell’ın ifadesiyle “Biri Bizi Gözetliyor”dur.²⁹

Bu toplumda beden en kamusal olandan en mahrem olana bütün ayrıntılarıyla iktidarın gözünün önünde kılındığı bütün bir hayatın en somut bölgesidir. Onun *verimli* kılınması ile işleyen sistem, onun normaliteye uygun inşa edilmesiyle tehlikesinden, muhalifliğinden kurtulur. Bu nedenle beden mahremiyetinin yerini gözetimin nesnesi olmaya bırakmasının arkasında bir iktidar edimi yer alır. Sennett’in, modern insanın bedeninin bir mankene dönüştürülerek kamusal davranışın üretildiğine dair değerlendirmesi; Foucault’nun modernliği beden politikası ile başlatması; Marleu Ponty’nin beden birliği ve devinimini sağlayan şeyin bedene dair farkında olma biçimlerine bağlı oluşu temasıyla birlikte düşünüldüğünde, görüntü olarak bedenin; eylem, iletişim ve pratiklerimiz hakkında aslında hiç de simgesel olmayan belirleyici bir noktaya ulaştığına dair değerlendirmeleri bedenin bu dönemde göze çarpan değerini ifade eder. Bu nedenle

²⁸ A.e., s.65.

²⁹ Güven Arif Sargın, “Denetim ve Nesneleştirilmenin Aracı Olarak Kamusal Mahremiyet (Discipline and Public Private for Objectification)”, **Arredamento Mimarlık**, Nisan 2006, s.54-63.

modern kent yaşamında görme ve görünme olgusu sadece bir eylemin göstergesi değildir, o aynı zamanda sosyal eylemin tipolojisini oluşturmaktadır.³⁰ Bu açıdan siyasi iktidarın toplum üzerinde modern bir kimlik inşa ederken beden pratikleri üzerinde yoğunlaşması tesadüfi değildir. Bu durum sınırsız görerek hükmetmek ve bu görüşün altında toplumu inşa etmek amacıyla olan modern biyopolitikanın ve iktidarın çekirdeğini oluşturan unsurdur. Bu sayede her şeyi gören Tanrı'nın yerini alan iktidar, ancak Tanrı'nın katında hükmünü ve perdelerini yitiren mahrem olana da erişmiş olur.³¹ Bu açıdan mahremiyetin gözetim edimi ile ihlal edilmesi her şeyi görmek ve her şeyi bilmek fiiliyle donatılan egemenin en önce bedende cisimleşen mahremiyete sahip olmak iştahında şekillenir. Mahrem olana nüfuz eden iktidar onun sahibi olarak beden üzerindeki –kişinin kendisi de dâhil olmak üzere- bir başka iktidarı da yok saymış olur.

İktidarın bedenle arasındaki mücadele yeni değildir. Ancak ona bütün bir hayat üzerinde egemen olma ayrıcalığını veren tarihsel seyirde süregelen bu parçalanmış hayat alanlarıdır. Çünkü her sınır koyma girişimi yeni bir tanımlama-yıkma ve yeniden inşa etme halidir. Biyopolitikanın bedenden başlayarak onun bütün hayatına sirayet etmesini sağlayan da bu parçalanmışlıktır. Bu nedenle kamusal ve özel alan ayrımı ekseninde okunan mahremiyet kavramının ötesine taşınarak mahremiyeti siyasetin insana bahşettiği ve gerektiğinde geri alabileceği bir hak olarak değil, insanın yaradılıştan sahip olduğu bir mahrem olma ve mahrum kılınma hali olarak anlamanın bizi kamusal alan ve mahremiyet arasındaki gerilimden de kurtaracaktır.

³⁰ Yılmaz Yıldırım, “Kamusal Alanın Göz İle İnşası ve Gözden Düşüşü; Parisli Flaneur ve İstanbullu Bihruz Bey”, **İdeal Kent (Mekan ve Kimlik)**, S. 3, Mayıs 2011, s. 205.

³¹ Kubilay Akman, “Panaptikon ve ‘Görünerek’ Toplumlaşmak”, **Eski-Yeni Dergisi**, S. 20, Kış 2011, s. 53.

3.ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.1.Mahremiyetin Ne'liği

Mahremiyetin modern dönemde kabul gören özel alan karşılığı köken itibariyle private, privato, privat, privee sözcüklerine dayanmaktadır. “Bir topluluğun tüm üyelerinin ya da umumun ortak kullanımına değil, belli bir kişinin, grubun ya da sınıfın kullanımına ayrılmış, halka açık olmayan”¹ anlamında bir ayrıcalığa işaret eden kavram özel yaşamla eş anlamlı olarak düşünüldüğünde kişilerin yalnız başına kalma haklarının yanı sıra başkalarıyla hangi ölçülerde yahut koşullarda, mekânlarda iletişim kuracaklarına kendilerinin karar verebilecekleri bir hakka göndermede bulunur. Dolayısıyla mahremiyet özel olarak belirlenmiş bir alan içerisindeki hakların yanı sıra insanın günlük yaşantısının bir parçası olan başkalarıyla sürdürdükleri ilişkilerinde devam eder.²

Batılı çalışmacılar tarafından mahremiyet(privacy) kavramının nasıl ele alındığına bakacak olursak Altman bu konudaki tanımlamaları iki tip altında inceler; bunlardan ilki, mahremiyeti, toplumdan çekilme, diğerleri ile iletişimden kaçınma, bir inziva olarak ele alan görüştür. Bu perspektifle mahremiyet, “insanın diğerlerinin ilgisinden, bilinirliğinden kaçınma”, bir “geri çekilme”³ insanın kendisine ait olanın (bilginin, deneyimin, eylemlerinin) başkası tarafından bilinmemesi, “diğerlerinin kontrolünden kurtulma arzusu”⁴ “diğerlerinin varlığının baskısından uzaklaşma”, “kendi kendine kalma” hali⁵ olarak tanımlar. Diğer bir bakış açısı ile ise mahremiyet,

¹ Tülay Artan, “Mahremiyet: Mahremiyetin Resmi”, **DeFTER**, S. 20, Bahar 2012, s.110.

² Mehmet Yüksel, “Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. 58, S.1, 2003, s.182.

³ Alan P. Bates, “Privacy –a useful concept?” *Social Forces*, Vol 42, No 4, Oxford University Press, May 1964, p.432, 'den aktaran Irwin Altman, *Privacy: 'A Conceptual Analysis'*, **Environmental and Behavior**, Vol VIII, No 1, Sage Publications, 1976 Mar, p.7.

⁴ Sidney M. Jourard, “Some housing factors related to mental hygiene”, *J. Of Social Issues*, No 31, 1996, p. 307-318'den aktaran Irwin Altman, *Privacy: 'A Conceptual Analysis'*, **Environmental and Behavior**, Vol VIII, No 1, Sage Publications, 1976 Mar, p.7.

⁵ F. Stuart Chapin, “Some housing factors related to mental hygiene”, *J. Of Social Issues*, No 7, 1951, p.164-171'dan aktaran Irwin Altman, *Privacy: 'A Conceptual Analysis'*, **Environmental and Behavior**, Vol VIII, No 1, Sage Publications, 1976 Mar, p.8.

kimin ne kadar bilgiye sahip olacağına yönelik bir tanımlamayı içerir. Bu açıdan mahremiyet kişinin kendisi hakkındaki bilgisinin kimler tarafından hangi ölçüde bilineceğini belirlemesi,⁶ öteki ile ilişkisinde etkileşimin nasıl ve ne ölçüde sağlanacağını kontrol edebilmesi⁷ insanlarla girilen etkileşimde arzulanan bir etkileşimin kurulmasını, istenmeyenine ise engellenmesini kontrol eden bir güç olarak tanımlanır.⁸ Altman bu tanımlamalar ile birlikte mahremiyetin, hem kişinin kendi kendine kalma talebi olarak toplumdan izolesi anlamında hem de öteki ile girdiği etkileşimlerde kendisine dair bilginin paylaşılmasına dair getirilen kısıtlamaları ile iki yönlü uygulanan, “kişiler arası etkileşimleri düzenleyen” bir kontrol sistemi olarak karşımıza çıktığını söyler.⁹ Kişinin hem yalnız başına kalma isteği hem de başkalarıyla birlikte bulunma isteği göz önünde bulundurulduğunda Altman’ın tanımlamasına göre mahremiyet kişinin yalnız başına kalma arzusu ile başkalarıyla birlikte olma arzusunun arasındaki “diyalektik bir karşılıklı oyun alanı”dır.¹⁰

İnsanın öteki ile kuracağı ilişki/iletişim esnasında onu görme, izleme imkânını taşıyan bir ortaklık zemininde bulunması durumunda kişinin kendisini ve mahremiyetini öteki karşısında konumlandığı yaşam alanları değişmektedir. Hukuk literatüründe ortak yaşam çevresi, özel yaşam alanı ve gizli yaşam alanı şeklinde tasnif edilen ve üç alan kuramı olarak anılan bu ayırım, mahremiyetin farklı formlardaki hayat alanlarında nasıl konumlandırıldığını anlamak adına önemlidir. Ortak yaşam çevresi, kişinin başkaları ile çok kez bir arada bulunduğu ve herkese açık yaşam görüntülerine sahip olduğu, herkesin kişinin görünümünü görmeye, öğrenmeye ve izlemeye açık olduğu alandır. Kişinin ikinci yaşam alanı olan özel yaşamı sadece onun çok yakınları tarafından, gündelik hayat içerisinde birlikte vakit

⁶ Alan F Westin(1970), “Privacy and Freedom”, Washington and Lee Law Review, Vol 25, No 1, 1970’den aktaran Irwin Altman, Privacy: ‘A Conceptual Analysis’, **Environmental and Behavior**, Vol. VIII, No. 1, Sage Publications, 1976 Mar, p. 8.

⁷ Proshansky, H Itelson, Leanne G. Rizin, Environmental Psychology, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970’den aktaran Irwin Altman, Privacy: ‘A Conceptual Analysis’, **Environmental and Behavior**, Vol. VIII, No. 1, Sage Publications, 1976 Mar, p. 8.

⁸ Amos Rapoport, “Some perspectives on human use and organization of space”, Paper presented at Australian Association of Social Anthropologists, Melbourne, Australia, May 1972’den aktaran Irwin Altman, Privacy: ‘A Conceptual Analysis’, **Environmental and Behavior**, Vol. VIII, No 1, Sage Publications, 1976 Mar, p. 8.

⁹ Irwin Altman, Privacy: ‘A Conceptual Analysis’, **Environmental and Behavior**, Vol. VIII, No 1, Sage Publications, 1976 Mar, p. 8.

¹⁰ Mehmet Yüksel, “Mahremiyet Hakkında ve Bireysel Özgürlüklere Felsefi Yaklaşımlar”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. 64, S.1, s.278.

geçirdiği, oturduğu, konuştuğu, çalıştığı kimseler tarafından bilinir. Üçüncü yaşam çevresi olan gizli yaşamı ise kişinin sadece kendisi için saklı tuttuğu ve başkalarının bilgisinden uzak kalmasını istediği yaşamıdır.¹¹ Gizli yaşam alanı kişilerin yalnız kalma hakkıdır. Yalnız kalmak isteyen bireylere tanınan alanda kişiler serbestçe hareket edebilmelidirler. Ancak gizlilik hakkı sadece mekânsal bir özerkliği değil özel hayata dâhil olan bilgi ve varlıkların korunması, gizli kalması ve bunlara dokunulmamasını da içerir. Burada korunan alan yalnızca bireyin özel hayatının gizli/dokunulmaz/ulaşılmaz alanını oluşturan kısmı değildir. Diğer birey ya da guruplarla ilişkiler geliştirmek amacıyla paylaşmak istediği özel hayata ait unsurlar da koruma altındadır.

Özel hayat kavramı için 1890 da Samuel Warren ve Louis Brandeis adlı iki Amerikan hukukçunun Harvard Law Review’da yazdığı, insanın kendi tercihlerinde ve evinde kendi haline bırakılması gerekliliğinin vurgulandığı makale kavramın tarihsel seyrinde önemli bir dönüm noktası olmuştur.¹² Kişilerin “rahat bırakılma” hakkından bahsedilen bu makalede söz konusu hakkın özgürlük hakkıyla ve yaşam hakkıyla direkt olarak bir ilişkisi olduğu, ihlali durumunda ise yaşam hakkının da ihlal edilmiş olacağına yönelik değerlendirmeler yer alır.¹³ 19. Yüzyıldan itibaren özel hayatın sınırlarının ne olduğuna yönelik bu geniş tasavvur bedenden aileye doğru yayılarak ve daha birçok alandan beden pratiklerini aşarak devam etmiştir. 18. ve 19. Yüzyılda yavaş yavaş hukuki alana taşınmakla birlikte kavramın bir söylem olarak karşımıza çıkmasının 20. Yüzyıla dayandığı ve varlığını kamusal alanın belirlenmesi ile birlikte kamusal olmayanın da konumlandırılma zorunluluğuna borçlu olduğu görülür. Bu açıdan kamusal alan karşısında varlık bulan *özel alan* üzerinden mahremiyetin okunması girişimi iç ile dış arasında kurulan karşıtlığın, modern bir çabanın ürünü olarak karşımıza çıkar.

¹¹ Ergun Özsunay, **Gerçek Kişilerin Hukuki Durumu**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1974, s. 91,92.

¹² Özlem Çaykent, “Mahrem Üzerinden Devletin Özelini Tanımlamak: Kamusal ve Özel Alan Karmaşası”, **Evrensel Kültür Dergisi**, S. 269, May 2014, s.269.

¹³ Warren and Brandeis, “The Right to Privacy”, **Harvard Law Review**, Vol. IV December 15, 1890, No.5, http://groups.csail.mit.edu/mac/classes/6.805/articles/privacy/Privacy_brand_warr2.html

Nietzsche; insan, “herhangi bir dışı tekabül etmeyen bir iç ve herhangi bir içe tekabül etmeyen bir dışı arasındaki dikkate değer karşıtıktan” dolayı moderndir der.¹⁴ Bu tür tali karşıtıklar ise özellikle iç ve dışı arasında kurulduğunda bir belirsizlik durumundan kurtulamaz. Çünkü böylesi bir ayırım, *için* ne olduğunun, *dışın* ne olduğunun tanımını ve bunların arasındaki sınırın nerede başlayıp nerede son bulduğunun mantıklı bir açıklamasını ister. Her açıklama girişimi ise sınırı tekrar tahrif ederek yeni sınır koyma girişimleriyle karşılık bulur. Bu nedenle tarih kamusal ve özel alan arasındaki ilişkinin bir kez belirlenmediği, bu ilişkinin tekrar ve tekrar belirlenme zinciri olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla özel alana dair sınır, hem söylemsel olarak hem de hukuki olarak zaman içinde genişletilip, kimi olaylarla da daraltıldığı bir tarihsel seyirde sürekli tahrife uğramıştır. Mahrem olan ise bu alanlar içerisinden sürekli olarak yeniden tanımlanmıştır. Bu tanımlamaların ötesinde mahremiyetin ne olduğunu anlamak özel alan tanımlamalarının/sınırının ötesine geçmekle mümkündür.

3.1.2.Bütün Bir Hayatta Mahrem Olan

Mahremiyet, insanlık tarihi kadar eski ve bedenden başlayarak onun dâhil olduğu bütün mekânı, pratikleri içine alacak kadar geniş bir kavramdır. Bu nedenle anlam ve sınır açısından her dönem ve her toplumda farklılıklar göstermiştir. Kavramın bu denli geniş bir anlama ve tarihe sahip olması onu özel-kamusal ikiliği üzerinden okumanın ötesine taşır. Dolayısıyla bir yaşam hakkı olarak, yani insanın insan olmasından ötürü doğuştan getirdiği bir hak olarak ve ötekine yaşam hakkının tanındığı bir toplumsallık gereği olarak mahremiyeti anlamaya çalışırken bir takım tali karşıtıkların ötesine geçebilmek, onu hayatın bütünlüğünde anlamaya çalışmak gerekir.

Mahremiyetin *hrm* kökünden gelen haram, yani yasaklanmış olan, dokunulmaz olan anlamları ötekini kişiden mahrum bırakarak onu mahrem kılan ve bu sayede öteki ile girilecek ilişkiye imkân veren yaptırımlar dinin çekirdeğini oluşturur. Durkheim’e göre herkesin gelişigüzel dokunup ilişkide bulunmadığı alan anlamını taşıyan *haram* başından beri toplulukların çevrelerindeki dünyayı yasak

¹⁴ Beatriz Colomina, **Mahremiyet ve Kamusalılık**, çev: Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2011, s. 32.

olan ve yasak olmayan saha olarak ikiye ayırması şeklinde toplumsal olanın içinde şekillenir. Dinin odağını oluşturan kutsallık da bu yasaklılık alanına ilişkin durum olarak ortaya çıkar.¹⁵ Ötekine haram olanın aynı anda kutsallık mertebesine taşınması, ötekini mahrem olan karşısında zellileştiren bir işlev gösterir. Bu durumda kişinin öteki ile karşılaşmasında girilecek her ilişki öteki karşısında zellileştiğin ancak aynı anda öteki karşısında mukaddes kılındığın bir ilişkiyi doğurur. Toplumsal ilişkinin şartı da mahremiyet ekseninde kurulan bu ikili yapıdır. Kişiyi hem ötekenden azade kılar ve onu kendisine bırakarak bireysel kılar, hem de öteki ile karşılaştığı alanlarda onu ötekinin yaptırımından korunduğu bir kutsallık alanına taşır ve onu korunmuş, bu sayede de öteki karşısında varlık gösterebilir olarak toplumsal kılar.

Mahremiyet, bedenün ötekinin tasarrufuna kapatılmasından öte kişiyi sadece kendi varlığıyla bir mahrem zincirinin içerisine dâhil eder. İslam kaidelerinde insanın bedenine işkence etmekten, zarar vermektan, ona apaçık bakmaktan dahi men edilmiş olması insanı kendi bedeni üzerinde uygulayacağı yaptırımlar karşısında bir sınırlamayla karşı karşıya bırakır ve yaradılışı itibariyle kendisini bedenine karşı bir ötekine dönüştürerek onu kendi ile baş başa kaldığında dahi bir mahremiyet alanı içerisinde tutar. Bu nedenle mahremiyet, mahrum ve mahrem boyutları ile insanın varoluşuna dolayısıyla da hem tek başına hem de toplumsallığına içkindir. Kişinin kendi canını tehlikeye atamaması, kendisini aç bırakmaması gibi bir takım kıstaslar kişiyi kendi kendine kaldığında dahi bir mahremiyet yasası ile baş başa bırakır. Dolayısıyla mahremiyet, kişiyi kendisinden dahi koruyan yasal bir düzenlemedir. Hem mekânsal olarak, hem bu yasanın muhatapları açısından bağlamsaldır; değişir, bir yere ve bir şahsa bütün mahrem haller sabitlenemez. Kamusallıkla karşıtlık üzerine kurulu olan özel alan ise yeri kolay kolay belirlenemeyecek olan bir ilişkisellik biçimi olarak mahremiyetin yalnızca ifadelerinden biridir. Bu açıdan mahremiyeti mekân üzerinden değil, hem mekânlar arasında, hem de kişiler arasındaki ilişkisellikte, bağlamsallıkta aramak gerekir.

¹⁵ Mustafa Aydın, “Mahremiyet ve Örtünmenin Dönüşümü”, **Eski Yeni Dergisi**, S.12, Kış 2009, s. 61.

Bu ilişkiselliği bize en açık şekilde gösteren İslamiyet'in bedeni, pratiklerini, onun uzantıları olarak mekânı, öteki ile kurduğu ilişkisellikleri içeren hayatın bütünlüğünde sürdürülen; görüntünün, sesin, bakışın, mekânın ötekine, onun tasarrufuna karşı mahrum bırakan mahremiyet yasasıdır. Kavramın Arapça kökenine baktığımızda kökü itibariyle “zimmet, hak, sohbet gibi dokunulması helal ve caiz olmayan şeyler” tanımı ile karşılık bulan hürmet, bu kökten türeyen harim ve kelimenin etimolojisi itibariyle “dokunulması ihlal edilmesi helal olmayan şeyler” anlamlarına gelir.¹⁶ “Mahrem olma hali, mahremlik”¹⁷ olarak tanımlanan mahremiyet; *mahrem* olan anlamıyla hem birine ait olana hem de ona yasaklanana işaret eder. Bu anlamıyla özel sözcüğünün yalnız bir kişiyi ilgilendiren, bir kişiye ait olan anlamından farklıdır. Mahremin kendinde taşıdığı gizlilik, aile hayatı, kadının sahası, yabancının bakışlarına yasaklılık, cinsel hayat, kamu ahlakı gibi bir takım ifadeler onun sadece mekân üzerinden değil, cinsiyet üzerinden, toplumsallık üzerinden, ahlaki müeyyideler üzerinden okunması gerektiğini gösterir. Dolayısıyla mahremiyetin farklı bağlamlarda farklı şekillerde karşılık buluyor olan çok yönlü yapısı, mekânsal çerçevede içerisi ve dışarısına referansta bulunan Batılı *özel alan* tanımlamasını aşar.¹⁸

Toplumsal ilişki bir mahrem zinciri etrafında kuruludur. Avret, halvet, ihtilaf, tesettür gibi mefhumlara bağlı pek çok İslami değer de bizi bu ilişkiselliğe götürür. Bütün bu kavramların temellendiği beden mahremiyeti sadece İslamiyet için değil bütün semavi dinler için önemli bir yer teşkil eder. Semavi dinlerin hemen bütün kutsal kitaplarının verdiği bilgiye göre yasak meyveyi yiyen ve üstleri açılan ilk insanlar Hz. Adem ve Hz. Havva eski çıplaklıklarının farkına varınca üstlerini örtmeye, cinsel taraflarını gizlemeye çalışmışlardır. Yani mahrem olanın korunması yapay bir eylem değil, insanlığın temel eğiliminin bir gereğidir. Bu durum mahremiyetin ontolojik bir getiri olduğunu gösterir. Duerr; “kendi çıplaklığından utanmak, insanın özünde vardır” der ve beden utancının bütün insan toplulukları için kaçınılmaz olduğunu aktarır. Dolayısıyla utanç duygusu, etnik ve coğrafi ayırım

¹⁶ Abdullah Kahraman, **İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Işığında Özel Hayatın Gizliliği (Mahremiyet)**, Ankara, Ebabel Yayınları, 2008, s.58.

¹⁷ Mustafa Nihat Özön, **Osmanlıca Türkçe Sözlük**, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1971. s. 440

¹⁸ Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, 11.bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2011, s.20.

tanımaz.¹⁹ Batılı argümanların temeline oturan mekân mahremiyetinin ehemmiyeti de bedene dair bu temel *korunma* arzusunun neticesidir. Ev özel alan oluşuyla, kendinden getirdiği bir mahrem olma anlamına sahip değildir. Ona kutsallık kazandıran beden mahremiyetinin burada rahatlıkla korunuyor olmasıdır. Dolayısıyla evin taşıdığı anlam, ne sadece soğuğa sığağa karşı bir iltica yeri ne de mahrem olanın karşılığıdır. O, fitri olarak mahremiyeti sağlama yeri, yani bedenin *örtünme* pratiklerinden biridir. Nasıl ki toplum içinde mahrem bir alan olarak vücudun yabancılara teşhirini önlemek için örtünmek bir giyinme eylemi olarak *tesettür* ise kişinin ev içi hayatını yabancıdan saklamak için örtünmek de mekân olarak bir tesettürdür.²⁰

Görüldüğü gibi mahremiyet kişiyi ötekinin yaptırımından veya görme açısından, bazen bir yasa formuyla; hukukla, bazen bir mekân aracılığıyla; hane ile bazen ise bir giyinme pratiği olarak; tesettür ile mahrum ederek öteki ile arasındaki sınırı kurar. Dolayısıyla mahremiyeti tek bir durum yahut alan üzerinden anlamak mümkün değildir. Hem bütün bir hayat alanını içine alıyor olmasıyla hem de görmeyi, dokunmayı, işitmeyi içine alan kaideler bütünü taşıyor olmasıyla çok yönlüdür. Tüm bu kaideler bütünü kişinin ve toplumun yaşamını sürdürmesi için gereklidir. Çünkü varlığın korunması ancak ötekinin tecavüzünden korunmak ile mümkündür. Buna göre varlık mahremiyete dair bir kaideler bütünü bir başlılığında da, toplumsallığında da içinde taşır.²¹ Dolayısıyla mahremiyet herhangi bir mekânla sınırlandırılmayan, bedenle birlikte onun pratiklerinde, ilişkilerinde, taşındığı mekânda varlığını sürdüren bir devamlılığa sahiptir. İktidarın bedene müdahalesi onun bütün varoluşuna, mahremiyetine dair bir tehdit demek olacaktır.

3.2.Modern İktidar ve Mahremiyet; Kutsal Olandan Normal Olana

Modern iktidarın egemenlik anlayışı bütün bir toplumu kendi iradesi altında toplamayı amaçlar. Bu sayede yaptıkları hakkında bilgi sahibi olup yapacaklar

¹⁹ Hans Peter Duerr, **Uygarlaşma Sürecinin Miti: I, Çıplaklık ve Utanç**, çev: Tarhan Onur, Ankara, Dost Kitabevi, 1999, s. 287.

²⁰ Ebubekir Sifil, “Mahremiyet ve Tesettür”, **Semerkand Dergisi**, S.11, Kasım 2004.

²¹ Hüseyin Mezahiri, **Dürtülerin Kontrolü**, çev. Ahmet Çelik, İstanbul, İnsan Yayınları, 2011, s.129,131.

hakkında ise belirleyici olan ve öngöründe bulunan egemenin yönetimi en ideal şekilde işler. Hobbes'dan Machiavelli'ye birçok modern dönem kuramcısına baktığımızda da kendisi üzerinde herhangi bir gücün varlığını yok sayan ve kendisini en tepeye konuşturarak devletin kanunlara hükmetme ayrıcalığına özellikle yer verdiğini görürüz. Modern devletin bu ideali temelinde bir mücadeleyi sembolize eder. Beden üzerinde yürütülen bu mücadele iktidarın mahrem olana hakim olma mücadelesidir.

Bedenle ilgili düzenlemeler toplumdan topluma, dönemden döneme değişiklik göstermektedir. Bu farklılığın arkasında bedene dair kültürel, siyasal, dini bir takım anlama biçimleri yatar. Bunlardan herhangi biri ekseninde gerçekleştirilen beden düzenlemesi diğerini yok etmeyi, ortadan kaldırmayı, varlığını yok saymayı beraberinde getirebilmektedir. İslami tasavvur ekseninde bedenin algılanış biçimi mahrem ve mahrum boyutları üzerinden kendisine karşı geliştirilecek herhangi bir tahrim hareketinden men ediliyor oluşuyla insanın *kutsal* kılınmasıdır. Modern iktidar ise bedeni bir tasarruf alanına dönüştürerek onun ekonomik ve siyasal anlamda verimli kılınmasını amaçlar. Bedenin varlığı/yokluğu işe yararlığı oranında değer sahibidir. Bedene dair farklı anlama biçimlerinin birbiri ile uyumsuzluğunu gösteren böyle bir durum aynı beden üzerinde hâkimiyet kurma endişesiyle uygulandığında bir gerilimi ortaya çıkararak bir iktidar krizini meydana getirebilmektedir.

İslam düşüncesindeki beden ile ilgili algıya baktığımızda insan tasavvuru ve onu çevreleyen yaşam pratikleri üzerinden şekillendiğini görürüz. İslam'ın insan tasavvuru, onun yaratılış gayesine uygun olarak, şeref ve onuruna yaraşır şekilde yaşamasına imkân tanıyan dünya ve ahirette mutlu olmasını amaçlayan bir medeniyet aracılığıyla bu karakterin korunmasıdır.²² İnsanın üstünlük ve şerefine vurgu yapan; “gerçek şu ki, biz Âdemoğullarını üstün ve onurlu kıldık”²³ mealindeki ayet bu konuda temel bir yaklaşım ortaya koyar. Buna göre insanın onur ve şerefi, insanın kişiliğinin ayrılmaz bir özelliği olan temel hak ve özgürlüklerin dayanağıdır.

²² Begguri, Ebu Abdullah b. Muhammed, Tertibu furuki'l-karafi, Beyrut, 2003, s.31-32' den aktaran Abdullah Kahraman, **İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Işığında Özel Hayatın Gizliliği (Mahremiyet)**, Ankara, Ebabil Yayınları,2008, s. 13.

²³ Kur'an, İsra 17/70

Batı'da tartışılan ve suistimale açık olan “hakkın kaynağı nedir?” sorusu ise kendisini herhangi bir istisnaya kapatan ilahi emre dayanıyor oluşuyla en başından cevaplanır. Kanunlar hakkın kazanılması için değil korunmasını sağlamak için vardır.²⁴ Dolayısıyla insanın yaratılışı itibariyle sahip olduğu hakları ve üstünlüğü veren ne kral, ne devlet ne de kişiye özel düzenlenmiş kanundur. İnsanın sahip olduğu hak ve üstünlük ilahi kaynaklı bir insan hakkı oluşuyla ebedidir. Kimsenin bunu iptal etme, ihlal etme ya da yok etme hakkı yoktur. İnsana bahşedilen üstünlüklerin en eskisi, en geniş, en kapsamlısı ve en devamlısı onun ismet ve himayede üstün olmasıdır ve bu durum, insanın temel hak ve hürriyetlerinin, onur ve şerefine korunmaya ve saygıya layık olduğunu ifade eder. İnsanın doğuştan sahip olduğu böylesi bir hak semavi bir bağış olarak hem devamlılık arz eder hem de kadın, erkek, siyah veya beyaz, zayıf kuvvetli, fakir, zengin, inançlı, inançsız bütün insanlara verilmiştir. Bunun için de İslami öğretilere göre herkesin kanı, ırzı, nesebi, vatandaşlık ve temel hak ve hürriyetleri ihlal edilmekten korunur.²⁵

Veda hutbesinde geçen İslam Peygamberi Hz Muhammed'in “sizin kanınız, mallarınız ve ırzlarınız bu günün mukaddes olduğu gibi mukaddestir, muhteremdir”²⁶ ifadesi kişilerin doğuştan bir takım haklarla donatılmış olduklarını ve bu hakların korunurluğunun devletin mutlak hâkimiyeti karşısında ona üstün kılınan kanun gücü ile sağlandığına işaret eder.²⁷ Devletin kanun hükmünü ihlal etmesi ya da bu hüküm üzerinde bir yapıbozumuna gitmesi durumunda ise kişinin hakkını ve bu hakkı koruyan hükümleri koruması gerekir. Dolayısıyla insanın hayatına kastetme ya da kendini ihmal ederek aç bırakma, cahil bırakma hakkı olmadığı gibi köleliği reddetmek, esareti kabul etmemek, tağutlara karşı gelmek; özgürlük ve adalet için çabalaması onun görevidir. Bunlar birer hak değil vecibedir. Yerine getirilmesinde sevap, terkinde ise ceza söz konusudur. Haklara atfedilen kutsiyet onları herhangi bir partinin, parlamentonun veya sultanın tasallutundan ve suiistimalinden; onları ilgadan, tadilden ve kendi yanından hak ihdas etmekten men eder. Çünkü bu hakların asıl kaynağı Allah'tır. İnsan haklarının Allah'a dayandırılması ile kutsiyet kazanan

²⁴Abdullah Kahraman, a.g.e.,s.43.

²⁵ A.e, s. 14,15.

²⁶ Bkz. Buhari,33/ Ebu Davud,29/ İbn Mace, 21

²⁷ Mehmet Niyazi, **İslam Devlet Felsefesi**, 4.bs., İstanbul, Ötüken Yayınları, 1996, s.174.

bu hakların belli bir gücün, bir otoritenin yahut bir partinin keyfi kararından çıkarılmış olması ²⁸ “insanın insanlığının korunmasının mukaddes”²⁹ olduğunu gösterir. Yani İslam kaideleri insanın hem maddi varlığını hem de manevi varlığını ihlal edilmeye, feragat edilmeye, yok edilmeye kapatarak bütünlüklü bir şekilde korur. İnsanın kendisine karşı vazifelerini, insanın toplumla girdiği ilişkiyi ve insanın tüm bunların toplamında Allah’a karşı vazifelerini içeren; insanı, toplumu, eşyayı, düşünceyi kuşatan bütünlüklü bir beden ilişkisini ve onun manasının ve değerinin ortaya çıktığı bir *habitus* meydana getirir. Bedenin dini habitus üzerinden tanımlaması ise bir sosyallik inşası olarak bir taraftan bedensel edimler üzerinden öteki ile ilişkisinin kurulmasını sağlar, diğer bir taraftan da bu sırada kutsal ile tüm bu iletişimi irtibatlandırır.³⁰

Kutsal olanın bedenle kurduğu iletişim neticesinde kutsal kılınan beden Hristiyanlıkta Tanrı’nın beden bulmuş hali olarak İsa’nın bedeninin kutsallaşmasıyla, İslamiyet’te ise bir takım haklar/yasaklar (helal ve haram/ mahrem ve mahrum) üzerinden beden bir kutsallık alanına taşınmasında şekillenir. Bedenin mukaddes sayılışı, onun ötekinin tasarrufuna kapatıldığı mahrem kabul edilişi üzerinden görünür. Mahrem ve mukaddes olan beşeri vücut, ötekinin keyfi tasarruflarından (işkence yapmak, taciz ya da tecavüz etmek, öldürmek, üzerinde deneyler yapmak, onu toplama kampına hapsetmek vs.) mahrum kılınırken, mahrem kabul edilen beden aslında kişiye ait olduğunu (ya da ona Allah tarafında emanet edildiğini) yani onu temellük ettiğini ilan etmesidir.³¹ Bunun karşısında dışarıdan gelebilecek herhangi bir tehdit ise ötekini kişi karşısında, ona ait olan karşısında iradesiz bırakır. Ötekinin kişinin canından, bedeninden, malından mahrum bırakılırken zelilleştiği bu ilişki mahremiyet yasası içerisinde haklar ve yasaklar bütününe bir arada sürdürüldüğü bir mukaddes kılınma halidir. Ötekinden mahrum bırakılırken aynı anda ondan yerine getirmesini ve kaçınmasını istediği bir takım yaptırımları kendinde taşıyan bu ilişki toplumsal olanın sürdürebilmesine de imkân tanır. Dolayısıyla beden, kendi

²⁸ Raşid el Gannuşi, **İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler**, çev. Osman Tunç, İstanbul, Mana Yayınları, s. 53,54.

²⁹ A.e., s. 516.

³⁰ Zülküf Kara, “Günahkar Bedenlerden Referans Bedenlere; İslam’da Beden Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. XII., S.1, 2012, s. 51.

³¹ A.e., s. 48.

varlığının ve ötekinin varlığının korunmasına imkân tanıyan ilahi sınır ile kuşatıldığında teolojik hâkimiyetin sürdürüldüğü bir yaşam alanına dönüşür ve insan bedeni tıpkı diğer ideolojilerde, siyasi rejimlerde olduğu gibi dinler tarafından da kendisiyle irtibat kurulan bir tahakküm ve düzenleme yetisinin muhatabı olarak kabul edilir.³²

Modern argüman içerisinde düşündüğümüzde ise sınırın belirleyicisi olarak egemen, insanın haklarını ve özgürlüğünü kendisine devrettiği Hobbes'un ifadesiyle üçüncü bir kişilik olarak devlettir. Hobbes'un devletinin sınırın sadece muhafaza edeni değil belirleyicisi olması ona Tanrısal bir karakter sunar. Schmitt bu durumun "Tanrı'nın her şeye kadir olduğuna dair teolojik formüllerin fiiliyatta yüzeysel biçimde sekülerleştirilmesi"³³ olduğunu söyler. Tanrı'nın seküler halefi olarak modern devlet bu idealini Tanrının heryerdeliği gibi bir *görünen heryerdelik* ile gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bentham'ın Panoptikon'u anlattığı bahsinde iktidarı gözetim sayesinde yüklediği "her şeyi bilen(omniscience)", "her yerde olan(omnipresent)", ve "her şeye gücü yeten(omnipoten)"³⁴ olarak tanımlaması bütün bir gözetim aklının/biyopolitik ufkun bunun üzerinden yükseldiğini gösterir. İnsana dair ideali ise kendisini tanımlama yeri olarak seçtiği bedeni üzerinden modern benlik algısını inşa etmek, iktidarın ruhunu kendisini üflediği ve tıpkı Hristiyan İlahiyatında olduğu gibi Tanrı'nın İsa'da cisimleşmesinin bir benzeri olarak iktidar aklının insan bedeninde cisimleşmesidir. Bu nedenle modern dönemin benlik algısı kendisine muhalif bütün söylemleri bedenden söküüp aldığı onun yerine üzerinde *vatandaş* inşasını gerçekleştirdiği modern bireyin bedeninde var olma, mahrem olana nüfuz etme, onun kendi iktidarını dahi kendinde yok sayma endişedir.

Modern söylemin bedeni nasıl ele aldığını anlayabilmek adına Batılı tarihsel sürece bakacak olursak Eski Yunan'dan itibaren beden merkezli bir hayat tarzının söz konusu olduğu görülür. Sanatta beden figürlerinin çeşitli malzemeler üzerine resmedilmesi ve bedenin adeta kutsal bir anlama sahip olduğunu gösteren

³² Bryan S. Turner, *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1984'den aktaran Yasin Aktay, "İktidarın kaynağı ve Nesnesi Olarak Beden ve Kimlik Politikaları", **Sivil Bir Kamusal Alan**, ed. Lütfi Sunar, Kaknüs Yay., İstanbul, 2005, s.71.

³³ Schmitt, **Siyasal Kavramı**, , s. 72

³⁴ Bentham, a.g.e., s. 116.

olimpiyatları bunun örnekleridir. Felsefi akımlara bakıldığında da ruh ve beden ikilemi Sokrates'den itibaren önemli bir mesele olmuştur. Aristoteles'in ruhu "yaşayan belirli bir yaşam formu" olarak ele alıp beden ile arasındaki ayrımı ortadan kaldıran tanımlaması ile birlikte ruhun bedeninin bir formu olarak tanrısal bir özellik olmaktan da çıkarılmaya başlandığı görülürken, Roma İmparatorluğu döneminde etkili olacak Stoacı geleneğe de ruh beden tartışmasına yer verilir. Her ne kadar ruhun bedenden daha önemli olduğuna dair bir eğilim hâkimse de Seneca'nın "akıllı bir insan, ruhunu bedeninden boşar" ya da "tabiat ruhumuzu bir manto gibi bedenimizle kaplamıştır" ifadeleri beden karşıtı olmadığını gösterir. Bunun yanı sıra Romalılar içerisinde bazı akımlar fiziksel bedeni ve onun zevklerini yüceltmişlerdir. Hristiyanlık için ise beden ikili bir anlam taşır; bir tarafta ilk günah nedeniyle bedeninin şeytanın mülkü gibi kabul edilmesi, diğer tarafta ise Hz. İsa'nın bizzat ilahinin tecessüm etmiş hali olarak kabul edilmesi kelamın cisme bürünmüş hali olarak kendisinden önceki felsefi düşüncelerden ayrılır. Havarilerin yediği ekmeğin İsa'nın etini, içtiği şarabın ise onun kanını temsil etmesi, süfli insan bedenini de kutsanmış kılar ve "beden Kutsal Ruh'un tapınağı" olarak karşılık bulur. Buna göre Hristiyan ilahiyatında beden hem günahın kaynağıdır hem de aynı anda kutsaldır. Bu nedenle beden çarpmıya gerilmeli, incitilmeli, aynı zamanda şerefli kabul edilmeli, yönetilmeli, sınırlanmalı, fakat kutsanmalıdır. Beden bir düşman olduğu kadar bir tapınaktır da. Ancak kontrol altında tutularak şeytandan kurtarabildiği takdirde bedeninin sahibi kurtuluşa erer. 13. Yüzyılda Thomas Aquinos'un kurduğu İslam düşüncesine benzer bir ruh/beden ilişkisi ile birlikte ruh ile birlikte bedeninin de tekrar yaratılacağına dair görüş ekseninde beden olumlu bir anlama kavuşmuştur. 14. Yüzyıl'a gelindiğinde ise bedeninin yeniden keşfedilmesi ile birlikte bedene karşı gösterilen tavırlar da değişir. Rönesans ile birlikte bedeninin sekülerleşme süreci ile ilahi tefekkürlerden kurtulur ve sırf beden olduğu için ona bir takım kurallar koyulmaya başlanır. Artık *medenileşmenin* bir aracı olarak görülen beden üzerinden kutsal insan tanımlaması da yerini medenileşmiş insana bırakır.³⁵

Elias, *medenileşme süreci* üzerine yaptığı çalışmasında ele aldığı *medeni bedenler* analizinde, insan davranışını etkileyen zorlayıcı dışsal faktörlerin yerini

³⁵ Nazife Şişman, **Emanetten Mülke**, 3.bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s.20-25.

insanın *medeni* olması adına eğitildiği bir iç düzenlenişten bahseder. Bu düzenleme hali Marx'ın üretim sürecine eklenen ve yabancılaştırılan, hayvanlaştırılan ve sömürülme mekanizması haline getirilen beden analizinde ele alınır. Bacon'dan itibaren modern bilimin doğa üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışırken doğanın keşfi için gösterdiği çabanın insan organizması üzerinde de göstermesi ile insan bedeni tıbbi bilimsel bilgi ile kontrol altına alınmaya başlanmıştır. En nihayetinde beden Foucault'nun bahsini yürüttüğü siyaset araçları ile sağlıklı olması için çaba sarf edilen devletin malı haline gelmiştir.³⁶ Bedenin bu kurgulanışının temelinde normal olan ve olmayan, Elias'ın tanımlamasıyla *medeni* olan ve olmayan ayrımı söz konusudur. Bir tarafta Batı toplumlarında *medeni* olarak tanımlanan bedenlere karşın diğer tarafta *biçimsiz*(grotesque) olarak tanımlanan bedenler arasındaki ayrım kişiyi kendisinin konumlandırmak zorunda olduğu bir tercihe sürükler. Bunlardan *medeni* kavramı ile vurgulanmak istenen davranış ve görünüş itibariyle toplumdaki hâkim normlara uyan bedenlerken, *biçimsiz beden* ise denetlenmesi zor olan, toplumsal ve ahlaki normlara uymayan, *doğru* davranış kurallarına uyum sağlayamayan; *hayvani* bedendi. Onun medenileşmesi için rasyonelleşmesi gerekmektedir. Çünkü, ancak bu sayede birtakım denetim süreçleri neticesinde dürtü ve duygularını bilinçli olarak kontrol altında tutabilen insan güven verici olmaya başlayabilirdi.³⁷ Bunu gerçekleştirirken de bedenin doğal ve aşkın tanımlardan tedrici bir şekilde arındırılmasını, bedeni ile birlikte ruhunun/aqlının modern bilgi ile evcilleştirerek ona hâkim olunması amaçlanmaktaydı.³⁸

Medeniyetin devamlılığını sağlayacak olan bedenin disiplin altına alınarak bir tehdit olmaktan çıkarılmasıdır. Bedenin ıslah edilmesi adına anormal-normal sınırı üzerinden devamlı olarak yeni kimliklerin üretildiği bir kategori içerisine dâhil edilmesi süreci de onda var olan sapkınlığı belirlerken bedenlerin kontrolünü de zorunlu kılmıştır. Bu kontrolü sağlayacak olan ise bedenlerin standartlaştırılmasıdır. Standartlaşma sayesinde bir taraftan normal bedenin ne olduğu tanımlanırken diğer bir taraftan da tüm bunların dışında kalan normal olmayanın tespit edilmesi de

³⁶ A.e., s. 28,29.

³⁷ N. Elias, "The Civilizing Process", Cilt I; The History of Manners, New York, Pantheon Books, 1978, p. 168' den aktaran Arus Yumul, "Bitmemiş Bir Proje Olarak Beden", **Toplum ve Bilim Dergisi**, S. 84, , Bahar 2000, s. 38,39.

³⁸ Nilüfer Göle, a.g.e., s. 36.

mümkün kılınmıştır.³⁹ Bu açıdan oluşturulan beden algısı kendisinde bir ideolojiyi taşır. Connerton özellikle toplumsal iktidarların ve bireylerin uyguladığı bu beden politikasının toplumların hafızalarının oluşumunda etkili olduğunu söyler. Çünkü toplumsal hafızanın aktarılması ve korunması, gerektiğinde unutulması ve dönüşmesi açısından bedensel pratikler merkezi bir yerdedir.⁴⁰ Dolayısıyla beden, farklı politikaların kendisini üzerinde var etme mücadelesini bir diğerini unutturma çabasıyla birlikte işler. Bu durumda farklı ideolojiler aynı beden üzerinde bir takım talepler geliştirerek bir denetim sağlamayı amaçlarken kimi zaman aynı beden üzerinde birbiriyle uzlaşarak iktidar paylaşımına razı olabilirlerken, kimi zaman ise aynı beden farklı iktidarlar tarafından kullanılması söz konusu dahi edilmeyebilir. Günümüzde ortaya çıkan birtakım antogonistik pratikler dizisi de bu gerilimin ürünüdür.⁴¹

Modern ve İslami paradigma arasındaki gerilimin en açık görüldüğü alan beden üzerinde yaşayan/yaşatılması amaçlanan semboller, söylemler, yaptırımlar bütünüdür. Bir takım pratikler ile bedeni kendi sahasına dönüştürmeyi amaçlayan bu kutupların beden üzerinde sürdürdükleri mücadele, onun kime ait olduğuna dairdir. Bu ideali modern söylem bütünüyle bir uluslaşma süreciyle yerine getirmeye çalışmıştır. Gourgouris ulus konusundaki düşüncelerini temellendirirken iki sava başvurur; bunlardan ilki ulusun bir toplumsal-imgesel kurum olduğuna dair değerlendirmesi, ikincisi ise ulusun oluşumunun modernlik tasarılarıyla ve modernliğin doğuşunun da bağlı olduğu Aydınlanmanın epistemik konfigürasyonu ile yakından bağlı olduğudur. Gourgouris, ulusun imgesel bir kurum olduğuna dair değerlendirmesini; her ulusun, belirli bir toplumun, belirli bir tarihsel dönemde kendini imleyiş biçiminin dışa yansımaları olduğunu ve toplumun kendisini bir ulus olarak imgelemesine imkân veren anlamlandırma tarzının da (significational mode) yine ulusun kendisi olacağını söyleyerek açıklar. Bu değerlendirmeler ekseninde hem bir kuran hem de kurulan; hem tarihin bir yerinde

³⁹ Hande Topaloğlu, “Gölgedeki Bedenler: Bedenin İnşa Sürecinde Toplumsalın Etkileri”, **Alternatif Politika**, C.2, S. 3, Aralık 2010, s.254.

⁴⁰ P. Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar*, çev. Alaeddin Şenel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999’dan aktaran Hande Topaloğlu, “Gölgedeki Bedenler: Bedenin İnşa Sürecinde Toplumsalın Etkileri”, **Alternatif Politika**, C.II, S. 3, Aralık 2010, s.254.

⁴¹ Yasin Aktay, “İktidarın kaynağı ve Nesnesi Olarak Beden ve Kimlik Politikaları”, **Sivil Bir Kamusal Alan**, s.76.

durum hem de öncesini de içine alan tarihsel bir süreç olarak beliren ulus, insan imgelemine ve olumsuzluğunun ürünü olarak bir düşür ve bir düş olduğu kadar da bir gerçeklik olarak inşa edilmiştir.⁴² Freud *Düşlerin Yorumu*'nda: "Düşler, düşünmenin belli bir biçiminden başka bir şey değildir ve bu biçimi kuran da uyku halinin koşullarıdır" der.⁴³ Freud'dan aktarılan bu pasaj ekseninde denilebilir ki bir toplumun kendi biçimi olarak ulusu *seçiş* sürecini etkileyen şey o toplumun yürüttüğü bir düş çalışmasıdır. O toplum ne kadar kendi üyelerinden *ulusal tebalar/öznel* üretebilirse o oranda uluslaş(tır)ma işlemini yerine getirmiş olur. Etienne Balibar tarafından "toplumun ulusalla(tır)ması" olarak adlandırılan bu işlem, tarihsel olarak özgül bir *ulusal fantezi* ekseninde şekillenir. Her toplumun özgül ulusallık deneyimi bu ulusal fantezi ekseninde örülür. Yani bir ulusun toplumsal-tarihsel doğuşu imgesel olanın "dışa yansıtılması"dır. Dolayısıyla uluslaşma süreci bir düşün kurumsal sürecidir. O bir düş üzerinden doğan projedir.⁴⁴ Gourgiouis bu projeye maruz kalan bir toplumun çıkış noktasının bir hayali oluş'un yani bizim kodlanması olduğunu söyler. Dolayısıyla birey ulusallık duygusunu yaşadığını ne kadar iddia edebilirse o ölçüde vatandaş adı altında ulusallaş(tır)ılmış olur. Ulus ve ulusal özne arasındaki bu bağı kuran ise hegemonik bir yapının kişiye gerçekliğini dayatması değil, kişinin kendisini "ulusal bir topluluk" diye anılan duruma inandırması, o kişinin bu topluluğa ait olduğuna dair düşü paylaşmasıyla, ulusal fanteziye katılmasıyla mümkündür.⁴⁵ Kişinin ulusal topluluğu algılaması, bu düşü/imgeyi kurgulaması, temsil etmesi sorundur. Bunun için de kişinin inançlarının harekete geçirilmesi gerekir. Ulusa karşı bir inanç besleyen ulusal özne/teba adeta bir komploya girişir gibi bu inancı paylaşır. Michel de Certeau "inancın koşulu, aslında, inanacağı varsayılan öznelerdir" der. Bu durum inancın kendisinin ontolojikleştirilmesidir. Kişi kendisinin de dâhil olduğu bir inananlar topluluğuna inanır ve bu sayede kendisini özne olarak görür.⁴⁶ Bu inanç ekseninde dışa vurulan söylem, görüntü, inanç nesnelere ulusal bir fantezinin kurulmasını/devam ettirilmesini sağlar. Neo-Helenizm,

⁴² Stathis Gourgiouis, "Tarihle Düş Arasında Ulus Biçimi", **Toplum ve Bilim Dergisi**, S. 70, Güz 1996, s. 78,79.

⁴³ Freud, Sigmund, *The Interpretation of Dreams*. New York, Avon Books, 1965, s. 545'dan aktaran Gourgiouis, Stathis, "Tarihle Düş Arasında Ulus Biçimi", **Toplum ve Bilim Dergisi**, S. 70, Güz 1996, s. 80.

⁴⁴ A.e., s. 81,82.

⁴⁵ A.e., s. 84.

⁴⁶ A.e., s. 85.

Kemalizm, Siyonizm, Amerikan ergime pota-sı, İngiliz soyluluğu, Negritude hareketi, gibi birçok söylemde görüleceği gibi ulusal fantezi bir taraftan bu inancı körükler diğer bir taraftan da ulusun *varolmadığı* gerçeğini gizler.⁴⁷ Yani ulusal bir düş, kendisini daima muhafaza edebileceği söylemler geliştirmeli, aksi söylemleri de mümkün olduğunca görünmez kılmaya çalışmalıdır. Modern devletin toplumda yaşatmaya ve görmeye çalıştığı ideolojinin kök salabilmesi için, bölücü pratikler geliştirmesine, “kendisine karşı mevzilenmiş, negatif özelliklere sahip düşman mitosunu”⁴⁸ bulmaya ihtiyacı vardır. Çünkü bir ulus ancak varlığına tehdit olarak görülen düşman mitosuna karşısında ayakta kalma mücadelesini sürdürebilir ve bu sayede bir korku ile kuşattığı kalesinde bütünüyle kontrol edilebilir ve yeniden inşa edilebilir bir toplum üretebilir.

İktidarların amacı sadece ruh değil aynı zamanda kendi varlıklarını, konuşmadan, kendi sözüne, sesine ihtiyaç duymadan her an duyurabilecekleri göstergelere sahip olmalarıdır. Kendi varlıklarını beden üzerinde yaşatmak kadar kendilerine muhalif başka bir sesin beden üzerinde yaşamaya devam etmesine izin verilmemesi de bu nedenle bir o kadar önemlidir. İktidarın vazifesi bedenin modern kimlikle kuşanması olduğu kadar geleneksel-dini- muhalif kimliğin göstergelerinden de arındırılmasıdır. Dolayısıyla modern bedenin düşman mitosuna, geleneksel/dini beden ve onun muhalif tavrı olmuştur. Birçok ülkede kamusal alanda dini sembollerin taşınmasının yasaklanması da laiklik ekseninde kurulan bir beden yaratımı karşısında muhalif olanın önce bulunup ardından susturulması endişesini taşır. Rejimin içinde yer almayan semboller, varlıklarıyla sistemi tehdit edecekleri inancıyla tehlikeli olarak görülmüşlerdir. Fransa’da ilk defa 14 Eylül 1989 yılında uygulanan başörtüsü yasağı, Yahudilerin kippalarının, Sihlerin sarığının, Hristiyanların büyük boylu haçlarının yasaklanması bunun birkaç örneğidir. Tüm bu ifadeler kamunun aydınlığını gölgeleyen, açıklığını mistifize eden, bilinebilir, müdahaleye açık olan pratiklerine karşın bilinemez, ulaşılamaz olanı çağrıştıran yönleriyle yabancıyı, yabancıların tehlikesini temsil ederler. Bedende cisimleşen ve onunla birlikte yürüyen, kendisini söze ihtiyaç duymadan girdiği her mekânda

⁴⁷ A.e., s. 87.

⁴⁸Ömer Çaha, **Modern Dünyada Din ve Devlet**, İstanbul, Timaş, 2008, s. 58.

duyuran bir semboller dizisi olarak gösteren tüm bu ifadeler karşısında modern iktidarın *aydınlanma* mücadelesi; görünürlük adına, açıklık adına, şeffaflık adına, güvenlik adına, tektipleşme adına bedeninin *temizlenmesi/arındırılması* ve tekrar *kuşatılması* üzerinden yürütülür.⁴⁹

Kamusalın iktidarın bedeni haline geldiği ulus-devlette, müdahaleye kapalı oluşunun aksine tek tek her beden onun görüntüsü olarak edilgen kılınırken siyasalın gücünün kolaylıkla dayandırıldığı bir kamusalılıkta *mahrem* olan da siyasalın kendisini gerçekleştirim biçimi haline gelmiştir.⁵⁰ Kamusal alanın iktidarın söylemi haline gelip herhangi bir mahremiyet talebini yok saymasının arkasında insanın üzerinde tasarruf sağlanmasını yok eden bir yaptırımlar bütünü taşıyor olması yatar. Beden müdahale edilemeyecek olan bir kutsallık alanına taşınırsa iktidarın onda olmasını istediği ulaşılabilirlik ideali mümkün olamayacak, o artık iktidarın görüntüsü olamayacaktır. Bu nedenle modern dönemde beden kişinin kendisinin temellük ettiği mahrem olma halinden çıkarılarak devletin mahrem alanına dönüştürülmüştür.

⁴⁹ Mustafa Aydın, “Bir Siyasal Mahremiyet Alanı Olarak “Kamusal ve Kılık Kıyafet Sorunu””, **Umran Dergisi**, S. 77, Ağustos 2002, s. 77.

⁵⁰ A.e., s. 78.

4.DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4.1.Kamusal Alan ve Mahremiyet

Kamusal alan ve mahremiyet üzerine konuşurken, “gizli, gizlilik” anlamına karşılık gelen mahremiyete karşın, “herkesi içine alan, herkesin görüldüğü alan olarak” Arendt’ın tanımlamasıyla “görünürlüğün” alanı olan kamusal alan, bizi birbirinin dışında kalan iki mefhumdan bahsettiğimiz sonucuna götürür. Buna göre kamusal alanın mahrem olana dair herhangi bir hakkın/talebin taşıyıcısı olması da ortadan kalkar. Ancak mahremiyete dair tanımlamayı, onun varlığının öteki ile ilişkisi eksenine geri götürdüğümüzde mahremiyetin öteki ilişkiselliğini, yani toplumsal bir varoluşu öncelediğini, beden mahremiyeti üzerinden de kamuya taşınırken kamusal varoluşunu sürdürdüğünü görürüz.

Westin’in mahremiyete dair tanımlaması, öteki ile yürütülen ilişkisellik üzerinden kurulur. Kişinin mahremiyet talebi kişinin kendi alanlarına çekilme “izolesi” olabileceği gibi, küçük gruplarla bir dayanışma içinde yaşama arzusunu ya da kalabalık gruplar içinde anonimleşme arzusunu da barındırabilmektedir. Buna göre Westin, mahremiyete dair dört kavramdan söz eder; yalnızlık, yakın ilişkisellik, anonimlik ve istenmeyen herhangi bir duruma karşın kişinin bir sınır belirleyip kendisini “korumaya” alabilmesi.¹ Mahremiyete dair tüm bu talepler ötekinin varlığını, öteki ile karşılaşmış olmayı önceler. Ancak bir insan öteki ile karşılaştığında onun yaptırımından, gözetiminden, ulaşabilirliğinden kaçınma eylemleri geliştirebilir. Bu nedenle mahremiyeti bir başınlık olarak bile ötekinin varlığından azade düşünmek mümkün değildir. Kaldı ki öteki ile aramıza çizeceğimiz sınırlar, bir takım ihtiyaçlarımız neticesinde –fiziksel, entelektüel, sosyal- genişletilmeye açıktır. Dolayısıyla mahremiyetin sınırları ile birlikte, nereye ait olduğu, kimlere karşı geliştirildiği, hangi durumlarda uygulandığına dair değerlendirmeler kurulan ilişkilere göre, yapılan aktivitelere göre, kişisel tercihlere

¹ Alan Westin, “Social and Political Dimensions of Privacy”, **Social and Political Dimensions, Journal of Social Issues**, Vol. LIX, No 2, 2003, p.8.

göre bağlamsaldır; değişken olmaktan kurtulamaz. Bu açıdan mahremiyet öteki ile ilişkiler neticesinde yeniden kurulan-bozulan sürekli bir düzenlemeye, yorumlamaya açık bir süreç olarak değerlendirilir.²

Giddens'in mahremiyetin ön şartı olarak ele aldığı *ötekine açılma*,³ mahremiyeti evin sınırlarından öteye taşır ve toplumsallığın imkân şartı olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla mahremiyeti öteki ile karşılaşma alanlarından ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu noktada “kamusal ne demektir?” sorusuna geri dönmemiz gerekir; eğer herkese ait bir alan yani toplumun varlık gösterdiği alan olarak karşılık bulacaksa, kamusal “kendine özgü bir mahremiyeti” bulunmayan ancak her bireyin kendine ait mahremiyet algısının ve dolayısıyla talebinin de taşındığı bir alan demek olacaktır. Ancak herkesin homojen kılınmasının amaçlandığı, normatif, devletin egemenliğindeki bir alan olarak kamusal alan tam tersi niteliklere sahiptir; bu nitelikleriyle kamusal alan, mahrem olanın da, mahremiyet talebinin de iktidar tarafından yeniden yorumlanıp, sınırlarının bu düzenek içinde yeniden çizildiği bir alana karşılık gelir.

4.2.Kamusal Alan; Kavramsal Çerçeve

Batı düşüncesindeki kökleri Antik çağa dayanan kamusal ve özel alan kavramları daha önceki bölümlerde ele aldığımız gibi tarihsel seyir içerisinde anlam dünyası ve sınır hatlarıyla sürekli olarak değişime uğramıştır. Ancak genel olarak ele alacak olursak bu iki alan gizlenmiş/kendine çekilmiş olan ile açık/ortaya çıkarılmış/erişilebilir olanı birbirinden ayıran *görünürlük* ve bireysel olan ile topluluğun ortak yararını etkileyen arasında ayrım yapan *kollektiflik* üzerinden ayrılır.⁴

En genel anlamıyla kamusal sözcüğü; “kendisine verilen şahsi bir görev ya da işle uğraşan bir kişiyi niteleyen” özelin karşıtı olarak kamuyla ve siyasi alanla ilgilidir.⁵ Tük Dil Kurumu Türkçe Sözlüğünde özel “yalnız bir kişiye ait olan”,

² A.e., s. 9-13.

³ Anthony Giddens, **Mahremiyetin Dönüşümü**, çev. İdris Şahin, 3.bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 92.

⁴ Meral Özbek, “Kamusal Alanın Sınırları”, **Kamusal Alan**, ed. Meral Özbek, Hil Yayınları, Aralık, 2004, s. 44.

⁵ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s. 486

“hususî”, devlete ait olmayan “resmî karşıtı” olarak tanımlanırken⁶, “kamusal”; kamuya ait, “kamu”; “halk hizmeti gören devlet organlarının tümü”, “bir ülkedeki halkın bütünü”, “halk, amme, hep, bütün” anlamlarına karşılık gelir. Kamusal alan kavramı ise “kamuya ait, kamu ile ilgili işlerin yapıldığı yer” anlamına gelmektedir.⁷ Ferit Devellioğlu’nun, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat’ında kavram “hep, bütün, cümle, herkes” ve “bütün insanlar, bütün halk” olarak karşılık bulur.⁸

Kamusal alan kavramının siyasal alana (yani devletin varlığına) karşılık olarak kullanımı ile ilk kez Eski Yunan’da karşılaşılmaktadır. Yunan şehir devletinde(polis) kamusal alan ile siyasal alan özdeştir. Aristoteles’e göre en mükemmel toplum biçimine erişmenin yolu özgürlük ve adalet gibi yüce değerlerin geçerli olduğu ve herkesin eşit muamele gördüğü kamusal alandan geçer. Bu açıdan kamusal alan eşitsizliğin ve hiyerarşik ilişkilerin alanı olarak özel alanı önceler.⁹ Yunan felsefesi için siyasetin kamusal dünyası, aile ve ekonomik ilişkilerin özel dünyası olarak ayrılan bu alanlar anlam itibarıyla özgürlüğün ve tutsaklığın ifadesi olarak karşılanmaktaydı. Modern sosyolojide ise, kamu alanı ve özel alan toplumsal cinsiyetlere göre belirlenmiş geleneksel bir işbölümünün temeli olarak görülür.¹⁰

Kamusal kavramının bir mekân üzerinden anlaşılmasına baktığımızda, aslında bu durumun kavramın çeviri tarihinin bir uzantısı olduğunu görürüz. Habermas’ın 1962 yılında yazdığı *Strukturwandel der Öffentlichkeit* başlıklı kitabının 1989 yılında İngilizce’ye çeviren Thomas Burger tarafından kitabın isminin “*The Structural Transformation of Public Sphere*” olarak karşılaması ile birlikte 1997 yılında Bora ve Sancar tarafından yapılan Türkçe çeviride *public sphere* kavramı, kitabın İngilizce çevirisinin bir uzantısı olarak *kamusal alan* şeklinde karşılanmıştır. Dolayısıyla kavramın çeviri tarihi Türkçe’ye *Öffentlichkeit*, *space* ve *alan* uzantısı üzerinden hem *public sphere* hem de *public space* şeklinde karşılanabilecek olan, boşluğa dayanan bir mekânsallık algısı üzerinden ulaşır.

⁶ **Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlüğü**, Ankara, TDK Yayınları, 2005, s.1555.

⁷ A.e., s.1115.

⁸ Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Akaydın, 2013.

⁹ Kadir Canatan, “Bir Paradigma Sorunu Olarak Kamusal Alan- Özel Alan İkilemi”, **Sözleşme**, S.4, Şubat 1998, s.8.

¹⁰ Gordon Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat, 2009, s.380.

Ancak, Habermas'ın fikri kamusal alana “boşluğu” bir mekânsallık olarak eklemek değildi.¹¹ Habermas'ın “Öffentlichkeit” kavramı ile anlatmak istediği tüm vatandaşlara açık olan ve insanların katılımını ifade eden bir toplumsallıktı. Mekânsallıkla irtibatı kesildiğinde kavramın *kamu* erki olarak ele alınan *devlet* ile bağı da kopar. Bu açıdan bireyler kamusal alan içerisinde faaliyet gösteren işadami/işkadını ya da profesyoneller değillerdir. Bunun yanı sıra devlet de onlara karşı bürokrasisinin yasal yaptırımlarına mâruz kalan anayasal düzenin üyeleri olarak davranış geliştirmez. Kendi düşüncelerini özgürce açıklayabilen ve yayınlama hakkına, özerk grup örgütlenmeleri kurma hakkına sahip olan vatandaşların birbiriyle etkileşimleri neticesinde ortaya çıkan toplumsal katılım “Öffentlichkeit”i meydana getirir.¹²

Kamu kelimesinin İngilizce geçmişine baktığımızda ise kavramın etimolojik kökü “umumun gözetimini, bilgisine açık” anlamı ile 14. Yüzyılda kullanılan *popplik* kelimesine eski Latin kökeninin ise halkın hepsini ilgilendiren anlamıyla *poplicus*'a dayandığı görülür.¹³ Rönesans döneminde politik çıkarı ifade etmek için kullanılan *publicus*'un karşısında başka bir varlık ve iktidar alanını ifade etmek amacıyla kullanılan *privatus* ise mahrumiyeti ifade etmekteydi. Ancak ne Antikçağ'ın polis ve oikos karşıtlığı ne de Eski Roma'nın *res publica* ve *res private* karşıtlığı modern dönemin kamusal-özel ayrımının nitelikleri ile uyuşmaz. Bugünkü anlamıyla kamusal ve özel alan karşıtlığı 17. Yy'a dayanır. Bu dönemden itibaren herkesin denetimini açık olarak “kamusal” karşısında “özel” sözcüğü kişinin aile ve arkadaşlarından oluşan bir yaşam alanını ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. 18. Yüzyıl ile birlikte *kamusal* olanın kimleri kapsadığı ve bu alanın neresi olduğu konusu tartışılmaya başlanmıştır. Yaşanılan yerin farklı grupları içerisinde barındıran bir yer olması nedeniyle kamu sözcüğü *modern* bir anlam kazanarak yalnızca aile ve yakın arkadaşların olduğu bir alandan farklı toplumsal yaşam alanını değil; içerisine çok çeşitli insanları dâhil eden; hem tanıdıkların hem de yabancıların

¹¹ Elif Ekin Akşit, “Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye’de Kamusal Kavramının Dönüşümü ve Dışladıkları”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, C. LXIV, S 1, 2009, s.2

¹² Jürgen Habermas, “Kamusal Alan: Ansiklopedik Bir Makale”, çev. Nuran Erol, **Birikim**, S.70, Şubat 1995.

¹³ Gökhan Bacuk, “Kamusal Alanın Tanımı üzerine Bir Tartışma”, **Sivil Bir Kamusal Alan**, ed. Lütfi Sunar, İstanbul, Kaknüs Yayınları, , 2005, s.11.

oluşturduğu bir alanı ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Kamusal alanın, toplumsallık biçimlerinin de yeniden tanımlanmasına sebep olan bu kullanımı her ne kadar önceki kullanımları tamamıyla terkedilmemiş olsa da modern referans terimlerinin temelinde yer alır.¹⁴

Siyaset felsefesi alanında sıklıkla kullanılmamasına rağmen kamusal alan kavramına hukuki açıdan bakıldığında hukuki bir karşılığının olmadığı görülür. *Kamu hukuku, kamu hizmeti, kamu görevlisi* gibi birçok hukukçuya göre hukuki kesinlikten yoksun olan ancak hukuk terminolojisinde yer alan kavramların aksine *kamusal alan* diye bir terimin olmadığı dile getirilmektedir. Aynı durum *kamu hizmeti* ve *kamu görevlisi* terimlerinde de karşımıza çıkar. Kamu üzerinden geliştirilen kavramların hukuki perspektifte yaşadığı bu problemler, kavramsal olarak kamunun hukuki boyutta değil, daha ziyade bireysel, toplumsal, siyasi bir düzeyde anlaşılması gerektiğini gösterir. Zira neye kamusal dediğimiz insanın varoluşunu nasıl kavradığımızla, nasıl bir devlet-toplum ilişkisi tasarladığımızla ilgilidir. Kimileri için, kadim anlayışa dayanarak kamusal üstün, özel ise ikincil bir anlam alırken; kimi düşünürler de modern anlayışa uygun olarak özeli kamusala göre öncelikli sayar. Buna ek olarak geleneksel bir kamusal ve özel alan ayrımının yanı sıra bu alanlara bir üçüncü alan olarak eklenen *sivil alanla* ya da *siyasal alanla* da karşılaşmak mümkündür. Buna göre özel-sivil-kamusal veya özel-kamusal-siyasal, özel-sivil-kamusal-siyasal şeklinde şemalanan birçok farklı perspektif vardır. Ancak bu farklı yaklaşımlardan hukuk uygulaması için elle tutulur, açık seçik ve objektif bir kamusal alan tanımı çıkarılmasının mümkün olmadığı savunulmaktadır.¹⁵ Ejder Yılmaz'ın hazırladığı hukuk sözlüğüne baktığımızda da kamu kelimesi “amme, halk”, kamusal ise, resmi olarak açıklanmış olmakla birlikte *kamusal alan* kavramının yer almadığı görülür. Ancak kamusal kavramının tanımlamasından yola çıkarak *kamusal alan* kavramı *resmi alan* anlamına gelecek şekilde karşılanabilir. Böyle bir tanımlama ise kamusal alan teriminin anlamı da değişecek ve “kamu ile

¹⁴ Sennett, **Kamusal İnsanın Çöküşü**, 32,33.

¹⁵Mustafa Erdoğan, “Kamusal alan' ve hukuk”, Radikal, 2002, (Çevrimiçi) <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=58551>

ilgili alan”, “resmi alan” ile örtüşürken kavramın terminolojik anlamının dışına çıkılacaktır.¹⁶

Tüm bu farklılaşan kamusal alan tanımlamalarından yola çıkarak diyebiliriz ki, kamusal alan tam olarak yeri gösterilemeyen insan ve toplum ilişkileriyle ortaya çıkan bir alandır. Kaldı ki kavramın karşılık geldiği yeri söylemek nasıl mümkün değilse aynı şekilde burada korunan değer ne olduğu da tartışmalıdır. Kamusal alan dâhilinde insanlardan *tektip* bir görüntü mü istendiği yoksa onlara *tarafsız* bir özgürlük mü tanındığı tartışmalara sürekli olarak konu olmuştur. Bu nedenle bu alan üzerine geliştirilen tasavvurları ele almamız insana dair en temel değer olan mahremi buradan soyutlanma çabasının arkasındaki nedeni daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

4.3.Kamusal Alan Tasavvurları

Benhabibi *Kamu Alan Modelleri* adlı çalışmasında kamusal alanı üç başlık altında toplar. Bunlardan ilki Hannah Arendt’in “cumhuriyet ve sivil yaşamı erdeme dayandıran geleneklerde ortak olan kamu alanı” modelidir. Diğer ikisi ise liberal geleneneğin özellikle Kant’dan başlayarak adil ve istikrarlı bir kamu düzenini politik düşüncenin merkezine yerleştiren “legalistik kamu alanı” ve Jürgen Habermas’ın geç dönem kapitalist toplumlarındaki demokratik ve sosyalist yeniden yapılanmayı öngören “söylemsel kamu alanı” modelidir. Bu görüşler ekseninde kamusal alanı anlamaya çalışmak bize de kapsamlı bir bakış açısı sağlayacaktır.

Arendt’in *aganostik* görüş olarak ele aldığı kamu alanı, ahlaki ve politik büyüklüğün, kahramanlığın ve seçkinliğin açığa çıktığı, sergilendiği ve başkalarıyla paylaşıldığı bir alandır. Burada insanlar tanınmak, üstün olmak ve itibar görmek için birbirleriyle rekabet halindedir.¹⁷ Arendt’in *birleşimsel* görüşü üzerinden ele aldığı kamu alanı ise “insanların uyum içinde birlikte hareket ettikleri” her yer ve her zamanda ortaya çıkan, “özgürlüğün kendini gösterebildiği” yerdir.¹⁸ Ancak topografik ya da kurumsal anlamda bir yer değildir. Uyum içinde hareket edilen

¹⁶ Abdurrahman Eren, “Özgürlüklerin Mekanı Olarak Kamusal Alan”, *AÜEHFD*, C.IV , S.3-4, 2005, s. 96, 97.

¹⁷ Seyla Benhabib, “Kamu Alanı Modelleri”, *Cogito*, S. 8, Yaz 1996, s. 198.

¹⁸ A.e., s. 241.

herhangi bir alan kamu alanı haline dönüşebilir. Polisin agonistik alanını mümkün kılan şey, eylemin aynı zamanda kişinin kendini başkalarına açıklaması anlamına gelebileceği, ahlaki açıdan homojen ve politik bakımdan eşitlikçi, ama kimi insanları kendi dışında tutan bir topluluk oluşudur.¹⁹ Arendt gerçekliği oluşturanın hem bizim tarafımızdan, hem de başkaları tarafından görülen ve duyulan kamu alanı olduğunu söyler. İçsel yaşam ise görülen ve duyulan gerçeklikle karşılaştırıldığında kamusal görünüme uygun bir biçime sokulacak şekilde dönüştürülmediği müddetçe, özel ve bireysel olmaktan çıkarılmadığı müddetçe belirsiz ve bulanık bir varoluş tarzı olarak kalır.²⁰ Arendt'ın çalışmasında geçen kamusal siyaset-ahlak birliğini sağlayacak tek yerdir. Buna göre, bir toplulukta savunulan çıkarın, görüşün ya da amacın ne denli sınırlı bir kesimi ilgilendirdiğine bakılmaksızın, diğerine iletilebilir bir şekilde kamuya sunulması, kamusal içinde tanıtılması, savunulması gereklidir. Bu sayede kamunun anlayıp, tartışıp, karşılaştırmalar yapabileceği –muhakeme yapabileceği- genelleştirilmiş bir dile dönüşmesi ile çoğulluk yargının alanına yükseltilecek, yani iletilebilir bir kamuda her türlü görüş ve eylem topluluk anlayışına katılarak siyasal nitelik kazanacaktır. Bu alanda varlık gösterecek olan eylemler de kendilerini kamusal alanı ve topluluk anlayışına göre ayarlamayı öğrenirler. Yani kamusal alana girmeden önce belirli ilkeler düzeyinde -tüm olası çıkışlara, farklı bakış açılarına, kamuda çok yönlü bir eleştiriye hazır olduklarını gösterecek olan- bir elekten geçirilirler ve bu süreçten geçerek kamusalıya uygun olduklarını gösterirler.²¹ Dolayısıyla Arendt kamusal alanı siyaset yapan öznenin eylemselliği üzerinden ele alır.

Benhabibi'nin ikinci bir kamu modeli olarak ele aldığı *liberal kamu alanı*, birlikte yaşama sorununu akla uygun ve tarafsız bir kamu alanı oluşturmakla çözmeye çalışır. Liberal kamusal alan, herhangi bir söylemi diğerinden üstün tutmayan nötr bir kamudur. Böyle bir kamunun ortaya çıkması demek her biri farklı *iyi* anlayışlarına sahip olan grupların, kendi haklarının sahibi olarak çoğulcu bir toplumda birlikte var olabilmesi, insanların yaşamları ile ilgili nötr bir diyalog

¹⁹ A.e., s.242.

²⁰ Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, 7. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s.92.

²¹ Cem Deveci, “Siyasetin Sınırı Olarak Kamusalılık; Arendt'ın Kant'tan Çıkaradıkları”, **Doğu- Batı Düşünce Dergisi**, S. 5, 1998-9, s.119.

geliştirilmesi demek olacaktır. Ancak Benhabibi, bu ilkenin gerçek politika süreçlerinde yer alan iktidar mücadelelerinin dinamiklerine uygulanamayacak kadar dar ve donmuş bir ilke olduğunu söyler. Liberal nötr diyalog ilkesine göre yönetilen bir kamu yaşamı, Arendt'ın dediği gibi politikanın agonistik boyutundan yoksun olmakla kalmaz aynı zamanda, baskı altındaki grupların çıkarlarına zarar verecek şekilde, kamu iletişiminin kapsamını büyük ölçüde daraltır. Modern dünyada, daha önce *özel* olarak kabul edilen, kamuyu ilgilendirmeyen ve politik olmayan konular gittikçe kamunun alanına girmeye ve söylemsel meşruiyet kazandırılması gereken iktidar alanları olarak yeniden tanımlanmaya başlanmıştır. Bu bakımdan kadın, barış ve yeni etnik kimlik hareketlerinin hepsi de aynı mantığı izler. Ancak liberal model kamusal yaşamın agonistik boyutunu göz ardı ederken, bu tarz mücadeleler ve toplumsal hareketlerin mantığını düşünmemize yardımcı olacak çok az araç içerir. Liberalizmin adil, istikrarlı ve hoşgörülü bir politik düzen arayışı, devlet iktidarı ve diğer kamu etkinliklerinin sınırları ve gerekçelendirilmeleri üzerine fazlaca yoğunlaşmaya giderken politik yaşamın başka boyutlarını ise (politik dernek, hareket ve yurttaş gruplar içinde yaşananlar) ihmal etmeye götürmüştür. Barber çağdaş liberalizmin demokrasiye ve onun temelindeki kurumsal yapılara (katılım, sivil eğitim, politik aktivizm) karşı bir antipati taşıdığını, politikacıları gerçek yönetim işlevlerini yerine getiren profesyoneller, yurttaşları ise sadece birer seyirci haline dönüştüren zayıf bir politik biçime sahip olduğunu söylerken kamu alanının çağdaş liberalizmdeki yerinin neden bu denli az olduğunu sorgular. Sanki adil bir politik düzenin ilkelerini saptayan *kurucu meclis* bir kez işini yerine getirdiğinde, liberal devletin yurttaşları politik alışverişin demokratik arenasından kendi özel meskenlerine çekilecektir. Böyle bir düzlemde Rawls'ın önerisi adaletin yalnızca yerine getirilmekle kalmaması, yerine getirildiğinin kamu tarafından görülmesi gerekliliğidir. Rawls'ın *özgür kamu aklı* ile oluşacak olan kamu söylemini insanların özgürce kurabilmelerini için politik düzlemin açık uçlu ve rekabete dayanıyor olması gerekir. Rekabete dayanan kamu söylemine karşın liberal kuramcının tepkisi ise agonistik görüşün, ne kadar soylu önermeler ortaya koyarsa koysun, çoğunluğu gözetken kararların kaprislerine kapılarını sonuna kadar açmasıdır. Nötrlük ilkesine meydan okuyup paylaşılan iyi adına, dinsel fanatizme, azınlıklara zulmedilmesine, devletin özel yaşam alanına girmesine karşın ise Rawls; kölelik ve serfliğin reddini

ve bütün dinler için eşit vicdan özgürlüğünü sağlamaya yönelik güvenceleri, liberal devletin politik gündeminin dışında tutulması gereken konular olarak ele alır. Benhabibi, dizginlenmemiş çoğunluk politikalarının sivil ve politik özgürlük üzerinde aşındırıcı etkisi olabileceğine yönelik bu alışılmış liberal kaygının neticesinde bir takım hakların liberal ve anayasal bir çerçeve altında güvence altına alındığı müddetçe *agonistik* ve *legalistik* kamu alanı anlayışları arasındaki farkın çok küçük olduğunu söyler. Demokrasilerin karşılaştıkları sorunlara karşın liberal kamu alanının geliştirdiği *nötr diyalog*, *özgür kamu aklı* gibi çözümleri içeren modelleri tatmin edici yeterlilikte olamamıştır. Bundan dolayı Benhabibi, farklılaşmış ve çoğulcu modern toplumların gerçeklikleriyle baş edebilecek kadar karmaşık olamayan *agonistik* ve *legalistik* kamu alanı modellerinin, birbirlerini dışlayan değil tamamlayan modeller olarak ele alınmaları gerektiğini söyler. Bu durumda ise yeterli bir kamu alanının her ikisini de içermesi gerekecektir. Habermas'ın "Offentlichkeit" ilkesi ise çoğu zaman bu şekilde sunulmuş olmasa da bu gereği yerine getirir.²²

Habermas'ın *söylemsel* kamu alanı modeli, modernist katılım anlayışının neticesi olarak ortaya çıkar. Habermas'a göre modern dönemin toplumsal alan üzerinde ortaya çıkardığı birtakım olanaklar neticesinde kamu alanı, hem itibar kazanma ve adını sonraki nesillere aktarma alanı olarak görülen *agonistik* modelden, hem de kamusal diyalogun nötrlük kısıtlamalarına tabi olmayıp *pratik söylem* fikrinin temsil ettiği kriterlere göre değerlendiriliyor olmasıyla liberal kamusal alan modelinden ayrılır. Modern dönemde kurumlar alanında pratik söylemler yoluyla genel eylem normlarının türemesi, kişilik oluşumu alanında bireylerin giderek düşünsel ve eleştirel tutumlara yönelmeye başlaması ve bununla birlikte kişilerin kendilerini tanımlamasını sağlayan güdünün toplumsal pratikler karşısında yükselen giderek daha fazla özerk ve akışkan bir anlayışın hâkim olmasıyla birlikte kişiler sadece politik alanda değil toplumsal ve kültürel alanda da katılımcı olarak bulunmaya başlamışlardır. Bu modernist katılım anlayışının neticesi de iletişimsel bir kamu alanı olmuştur.²³

²² Seyla Benhabib, a.g.e., s. 245-250.

²³ A.e., s. 251.

Ele alınan kamu alanı modellerinin her biri farklı bakış açılarıyla yapılan tartışmaların sayısınca kamu alanının ortaya çıkabildiğini gösterir. İnsana, devlete ve topluma dair her tasavvur kamunun ne olduğunu, sınırlarını farklı şekillerde belirleyerek kimi zaman demokratik, çoğulcu; kimi zaman otoriter, tek tip, eğilimlere sahip olarak farklı şekillerde belirlemiştir. Tüm bu farklı bakış açıları tarih boyunca kamunun ve özelin ne olduğunun tam olarak karşılanamamasına, zihinlerde netleşmemesine sebep olmuş aradaki sınır daima belirsizlik tehdidi altında ihlal edilmeye, yok edilmeye, yeniden kurulmaya maruz bırakılmıştır.

4.4.Modern Dönemde Kamusal Alan

J. Habermas *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adlı eserinde Antikçağ'ın ayırımından hareketle yerleşmiş özel yaşam alanından farklı bir alanın ortaya çıkmaya başladığından bahseder. Halkın kendisini yönetme dürtüsü ile birlikte ortaya çıkan bu alan; *burjuva kamusal alanı*; bugünkü anlamıyla demokratik kamusal alandır. Habermas'ın 17. Yüzyıldan 20. Yüzyıla kadar geçen sürede Antikçağ'dan beri hâkim olan kamusal alan ve özel alan tasavvurlarının sanayileşme ile birlikte nasıl bir yapısal dönüşüme uğradığının incelemesini yaptığı bu çalışması bir taraftan bu dönemde önerilen kamusal alan modelleri için önemli bir referans noktasıyken, diğer bir taraftan ise demokratik kamusal alan üzerine yöneltilen eleştiriler için de önemli bir odak noktası olmuştur. Habermas'ı takiben Rousseau, Locke ve Hegel bakış açıları modern dönemin kamusal alan tasavvurunun şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir.

Modern kamusal alan, burjuva liberal kamusal alanının oluşum ve dönüşüm sürecine işaret eder. Özel şahıslardan oluşan ve bu nedenle egemenlik iddiasında bulunmayan kimselerce, hem devletten hem de özel ilişkilerini sürdüren kimselerden ayrılarak oluşan bu kamu alanı, devlet ile toplum arasında söylemsel bir alan olarak ortaya çıkar. Burjuva tabakasının başlangıcından beri bir okuma topluluğu olarak kendisini tanımlayan kamusal topluluk *edebi kamuyu* meydana getirmiş ve bu alan modern kamusal alanın oluşmasına imkan veren burjuva kamusallığından önce *sarayın* kültürel-siyasal karşıtı olarak, kahvehanelerde, salonlarda ve yemek davetlerinde kurumlaşarak çökmekte olan saray kamusallığı ile oluşmakta olan

burjuva kamusalılığı arasında bir köprü vazifesi görmüştür.²⁴ 18. Yüzyılın büyük yazarlarının çoğunun temel düşüncelerini öncelikle açtığı bu mekânlar birçok zümreye açık oluşuyla da insanların birbirleriyle insan olarak anlaşabilmelerinin aracı olarak görülüyordu. Burada burjuva kesimi toplumsal saygınlığı olan ancak siyasal etkinliği olmayan soylularla sade insanlar olarak bir araya gelmekteydiler. Devletin dışında eşitlik anlayışı ile kamuoyunu dışlayan bir kamusal topluluk olarak bir araya gelen bu özel bireyler esas kamunun oluşumunda da etkili olmuşlardır.²⁵ Geçen zaman içinde siyasal işlevlerine tahsil ve mülk sahibi olmanın da eklenmesiyle burjuva kamusu devlet erkinin kararları üzerinde etki sahibi olmayı arzulamaya ve kendi çıkarlarını toplumun çıkarlarıymış gibi sunmaya başlamıştır. Dolayısıyla edebi olarak başlayan ve amacı kamusal akıl yürütme olan idealleri yerini kamusal erk ile yürüttükleri bir hesaplaşmaya bırakmıştır. Böylece, devlet yasaları, pazar yasaları, iktisadi bağımlılıklar gibi birçok konu sorunsallaştırılarak edebi olarak başlayan kamu, siyasi bir mahiyet kazanmaya başlamıştır.²⁶

Antik Yunan'ın adaleti sağlamak, dışarıya karşı kendisini savunmak olan siyasal nitelikli ödevlerinin yerini alan kamusal akıl yürütme, toplumun mal dolaşımı emniyetinin sağlanması gibi sivil nitelikli ödevlerini içermektedir. Yani burjuva kamusu *res publica*'dan farklı olarak sivil toplumun düzenlenmesini siyasal bir ödev olarak kabul etmiştir.²⁷ Burjuva düşüncesinin hedefi tüm devlet faaliyetlerinin rasyonel akıl yürütme süreçlerinden geçirilmesi, denetlenmesini ve meşruluk kazanmasıdır. Ortak varlığın sorunları üzerinde sağlanacak bir uzlaşma *insanlardan oluşan* bir topluluğu da *vatandaşlardan oluşan* akıl yürüten bir topluluğa dönüştürür.²⁸ Habermas, akıl yürütmenin genel kurallar ekseninde olacağını, genel kuralların ise kamusal alanda bulunan herkese bir hareket alanı sağlayacağını; akli temel alan ortak bir zeminde farklılıkların bir bütünlüğe dönüşeceğini aktarır.²⁹ Dolayısıyla siyasal ödevi sivil toplumun düzenlenmesi olan burjuva kamusu, farklı

²⁴ Habermas, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, s. 97.

²⁵ A.e., s. 103.104.

²⁶ A.e., s. 93.

²⁷ A.e., s. 127.

²⁸ Cemile Zehra Köroğlu, "Modern Kamusal Alana Eleştirel Yaklaşımlar: Genel Bir Değerlendirme", **International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic** Vol. VIII, No 6, Spring 2013, p. 436.

²⁹ Nazım Onat, **Kamusal Alan ve Sınırları**, İstanbul, Durak, 2013, s. 4.

temayüllere aleniyet kazandıran ve ortak mekânda aynı potaya getiren *farklılaşmış* bir kamudur. Başka bir ifadeyle farklı kollardan suların akıp aynı mekânda buluştuğu ve kendi yatağını yitirdiği bir kamudur.³⁰

Liberal hukuk devletinin örgütlenme ilkesi haline gelen böyle bir akıl yürütme kamunun merkezine *rasyonel olanı* dâhil edip *rasyonel olmayanı*(kişisel-ailevi-dini vs.) kamusal tartışma dışı kabul ederken aslında farklı hayat alanlarını/biçimlerini de kendinden soyutlamaktaydı. Kamusal alanın tarafsız bir alan olarak kavramlaştırılması, *kamusal* ve *özel* arasındaki iyi tanımlanmış bir farklılığa dayanır. Habermas kamusal özel alandan ayırırken, burjuva kamusal alanını “kamusal ilgi” konusu olan ya da “ortak yarara (common interest)” dair meseleleri tartışmak üzere toplanan “özel kişiler (private person)”den bahseder. Özel grup çıkarları ise özel alanın konularıdır.³¹ Bu açıdan bakıldığında kamusal alan, kendi alanında konuşulmayacak, görülmeyecek, düşünülmeyecek birçok meseleyi özel alanda hapsedmek üzere kendisinden tefrik etmekteydi. Habermas’ın temel ölçüt olarak ele aldığı rasyonel akıl, birçok toplumsal grubun, geleneklere ya da dini argümanlara dayanan iyi ve doğru anlayışların kamusal alanda savunulması ihtimalini de ortadan kaldırmaktaydı. Bu açıdan Habermas’ın tekil/homojen olarak idealleştirdiği kamusal alanı, kendisinin de daha sonraları kabul edeceği gibi birbirine rakip kamusal alanları içeren bir bakış açısını ve egemen kamusal alandan dışlanmış iletişim süreçlerinin dinamiğini göz ardı ediyor oluşuyla³² erkekleri, kadınları, işçileri ve bunun yanı sıra etnik grupları, gelenekleri, sekülerize edilmiş yönüyle dini dışarıda bırakırken prensipte taşıdığı herkesin katılımına açık olma halini, *rasyonel aklın* dışında kalanlar için uygulanamaz kılar. Ancak, her ne kadar katılımcıları arasında bir takım eşitsizlikler var olsa da, sanki onlar yokmuşçasına bir takım özellikleri bir kenara bırakarak, birbirleriyle eşitlermiş *gibi* konuşmalarını salık verir. Buradaki kişilerin eşitlermiş *gibi* davranmaları Fraser’a göre eşitsizliği ortadan kaldırmaz, yalnızca paranteze alır ve zayıf grupların zayıflıklarını sabitleyen hâkim

³⁰ Ömer Çaha, “İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusal Dönüşümü”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, S. 5, s. 81,82.

³¹ Nancy Fraser, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı”, **Kamusal Alan**, çev. Meral Özbek, Cemal Balcı, İstanbul, Hil Yayınları, 2004, s. 106.

³² Meral Özbek, “Kamusal Alanın Sınırları”, **Kamusal Alan**, s. 70.

grupların yararını gözetmeye devam eder.³³ Fraser'ın, Habermas'ın çok net olarak çizdiği ve doğal olarak meydana çıktığını söylediği kamusal ve özel alan sınırlarına dair eleştirisi, diğer birçok sınırlamada olduğu gibi bu sınırın da varlığını güç ilişkilerine borçlu olduğuna yöneliktir. Dolayısıyla kamusal ve özel alanın ne olduğuna dair sorun da kimin, nasıl, politik ve toplumsal yaşama katılabileceğine, neyin kamusal olduğuna karar veren maddi ve adilce çözümlenmesi gereken bir söylemsel, hukuki ve idari mesele olduğuna, neyin olmadığına, neyin aleni olarak konuşulup neyin konuşulmayacağına dair bir soruna dönüşür. Tüm bunlar neticesinde neyin kamusal ve özel olduğuna karar veren iktidar söylemleri bir takım meseleleri özel ve mahrem olarak kendi alanından dışlarken bir takım meseleleri de herkesin meselesi haline dönüştürmüş ve bunların tanınması, çözümlenmesi için mücadele etmeye başlamıştır.³⁴

Habermas, farklılıkları bir kenara koyup kamusal alan düzleminde hem doğuştan getirdikleri özelliklerinden, hem ekonomik belirleyicilerinden hem de farklılığa sebep olacak herhangi bir inanç göstergesinden sıyrılarak birbiri ile eşitmiş gibi kamusallık gösterebilen bireyleri herkesin birbirini ile anlaşabileceği bir aynılık çatısı altında toplar. Yani Habermas'ın çalışmasında umuma açıklık ile kaim olan, bütün insanların aidiyetini içeren kamunun meydana gelmesi öncelikle burada boy gösterecek olan insana dair bir ortaklık zemininin oluşması ile gerçekleşir. Ardından burada varlık gösterecek olan kamusal bireylerin oluşturulan benzerlik zeminine kamunun selameti adına uyum gösterebiliyor olmaları beklenir. Dolayısıyla Habermas'ın idealleştirdiği demokratik; herkese açık olarak tanımlanan burjuva kamusal alanının yanı sıra bir kamusal kimlikler analizi yaptığı da görülür. Yani kamusal alanda varlık gösterebilen öznelerin kendilerine ait farklılıklarını(ekonomik, etnik vs.) ve farkındalıklarını(dini vs.) hanede bırakmalarına dair düşünce hem tek tip bir kamusallık hem de kamusal bir kimlik dayatmasını içerir. Bu idealin devlet eliyle düzenlenmesi ile ise iktidarın yaşam alanına dönüşen kamusal alan *demokratik* değil ancak *ideolojik* bir kamusal örnekler sergiler. Ömer Çaha özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrımın modern yüzünün

³³ Nancy Fraser, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı", **Kamusal Alan**, s. 113.

³⁴ Özbek, a.g.e., s. 51.

temelinin on sekizince ve on dokuzuncu yüzyılda yaşanan bireylerin her türlü farklılıklarını bırakarak, eşit bir hukuksal statüde vatandaş olmalarına dair geliştirilen böyle bir homojen kamu alanı modeli olduğunu söyler. *Homojen ve soyut* olması ile idealleştirilen bu kamu alanı toplumsal realiteden farklı olduğundan kamusal yaşam toplumsal realiteyi dışlamaktaydı. Kamunun özel alandan ayrılırken üzerinde topladığı homojen ve soyut vasıfları ile kamuya mal olan bireyi ise beyaz Batılı erkekten başkası değildi. Kamunun merkezinde yer alan bu öznenin dışındakiler de - kimi duygular, pratikler, inançlar ile birlikte- tüm mistik vasıfları kendinde toplayan özel alana havale edilmekteydi.³⁵ Bunun en açık örneklerinden biri Locke'un özel ve kamusal alanı birbirinden ayırırken özel yaşamı duygunun, aşkın, merhametin ve özverinin sembolü olan kadının alanı olarak, buna karşılık kamusal alanı da rasyonelliğin, sözleşmenin, mübadelenin gerçekleştiği erkek alanı olarak tanımlamasıdır. Rousseau ve Hegel'e baktığımızda da kamunun bireyleri olarak karışımıza çıkan erkekler aynı zamanda transandantal(aşkın) bir devletin taşıyıcısı olarak sivil toplumun da objesini oluşturmaktaydılar. Aşkın devletin, toplumsal tüm kesimlerin *özgün* yanlarını kendi *metafiziksel* potasında eriterek kamusal yaşamın üzerine bir şemsiye gibi yayıldığı göz önünde bulundurulursa hem Rousseau, hem de Hegel'in kamusal alanında bütün farklılıklar aşkın kamu aklına, *hakiki* bir anlama bürünür. Kamusal alanın devlet ile özdeşleşmesi sonucunda da özel alanın sınırlarında yaşam gösteren (kadınlar, köleler, özürülüler) her bireyle birlikte biçim ve duygu da kamunun görüntüsünde ve dolayısıyla özgür ve eşitlikçi devlet anlayışında yok sayılmaya mahkûm edilir. Hegel ve Locke'un bir sentezini yapan Kant' a göre bir ödev bilinci nihayetinde bireyin dahil olduğu kamusal ilkesi bireyleri gönüllü itaatın neticesinde devlet çatısı altında toplar.³⁶

Özellikle Rousseau, Hegel ve Kant'ta gördüğümüz şekliyle, kamusal alan ve özel alan arasındaki ayrımın devlet tekelinde kurulan bir kamusal ekseninde çizilmesi, en nihayetinde devletin egemenliğinde yürütülen ve tek tip olmanın yanı sıra ideolojik olmaktan da kurtulamayan bir kamusalığa ve bu kamusalık üzerinden yeniden tanımlanırken siyasi olmaktan kurtulamayacak olan bir özel alana karşılık

³⁵ Ömer Çaha, a.g.e., s. 81,82.

³⁶ A.e., s. 84-86.

gelir. Bu durum kamu ile bütünleşen devletin farklılaşmış bir kamuya geçit vermeyen tavrı ile sonuçlanmıştır.

4.5.Kamu Gücü ve Mahremiyet

Burjuva ideologlarınca en iyi yönetim biçimi olarak gösterilen ve demokrasinin havarisi olarak görülen devrim sonrası Fransa'sına baktığımızda kamu gücüne dönüşen devlet pratikleriyle karşılaşırız. Özellikle Habermas'ın benzerlik, birlik ve eşitlik argümanlarıyla bütünleşen kamusal alan tasavvurunda olduğu gibi Fransa da devrimle birlikte birlik ve eşitliğin el ele gittiği bir habitus inşasını benimsemiştir. Eşit olmak, birlik olmak; bunun için de benzer olmak demektir. Bu bakımdan eşitlik sadece hukuk önünde eşitlik anlamına gelmiyordu, aynı zamanda bir ulusun eşit parçaları, farklılıklarından arındırılmış, aynı potada eriyerek benzeşmiş unsurlara da işaret ediyordu. Ulus, devlet ve kültürün el ele gittiği, bu sırada da farklılıkların yok olduğu ulus habitus'u homojen kültürün sadece koruyucusu olarak değil, onun yaratıcısı da olarak devleti işe sürer. Devlet aygıtını ele geçiren güç ise toplumu farklılıklarından arındırmayı ve bunu tepeden inmececi bir tavırla gerçekleştirmeyi bir hak ve hatta bir yükümlülük olarak telakki etmiştir.³⁷

Toplumdaki benzerlik aslında devletle bir bütünleşme anlamına gelir. Dolayısıyla kurulmaya çalışılan ulus habitus'u devlet ve toplumu, tek tek her bireyi bütün kılma, aynı kılma mücadelesidir. Aries, kamusal ve özel ayırımının bu modern formunun arkasında çok eski ve basit bir boyutu; kamusalın devlet ve devlet hizmetleri ile özeline ise devlet mefhumu dışında kalan her şey ile bütünleşmesini görür. Bu ikiliğin modern biçimi ise Dubby'e göre bir zaman, yer/mekân, davranış biçimi, toplumsal kategori sorunu olmaktan çok bir iktidar sorunudur.³⁸ Modern ulus devlete, oluşum aşamalarına baktığımızda da devletin alanı olan bir kamusal sahne olduğu görülür. Özellikle ulusun oluşum süreciyle ilgili bir kavram olarak *kitle* üzerinde kullanılan iletişim araçları bu ideale hizmet edegelmiştir. Sartosi toplumun bir "kitle(yığın) toplumu"na dönüşme aşamalarını ele alırken kavramın Yunan

³⁷ Ömer Çaha, "Fransız Lâikliğinde Yeni Evre: Kato-Laisizmden İslâm Karşıtlığına Laikliğin Fransa'daki Evrimi", **Liberal Düşünce**, S. 63, Yaz 2011 s.38.

³⁸ G. Dubby, "Private Power, Public Power", A History of Private Life II: Revelations of the Medieval World, s.7'den aktaran Tülay Artan, "Mahremiyet: Mahrumiyetin Resmi", **Defter**, S. 20, 2012, s.101.

Polisindeki kolektif bir organ olarak etkinlik gösteren küçük topluluklara verilen halk anlamındaki *demós* ya da *gemeinschaft*(cemaat) ten, parçalanmış ve sonuçta normları gevşemiş anomik bir temsile doğru ilerlediği bir güzergâh çizer. Sartori'nin cemaatten uzaklaşan yığınlar olarak ifade ettiği kitle toplumu modern dünyada köklerinden kopmuş ve kamusal alan ulus-cemaatler ile ilişkiye girmeye başlamıştır. Bu durum da modern devletin meşruiyet zeminini sağlayan ulus devletin totaliter niteliğinin –özellikle Nazizm’de görüldüğü gibi- ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Böylece kamunun cemaatle özdeş niteliği yerini devletle özdeş bir kamuya bırakmıştır.³⁹

Devlet ve kamu özdeşliğinin en etkili gösteri alanı bireylerin tüm farklılıklarının görmezden gelinerek *aynılık* çatısı altında toplanmalarının amaçlandığı görüntüsellikleridir. Bu açıdan beden, kamu için tek tek bireylerin, cemaatlerin değil iktidarın gücünün görüntüsü olarak yeniden dizayn edilir. Bedenin tertip edilişi kamuyu özelden ayıran ve onu *özel* pratiklerin tehdidinden koruyan bir arındırılmışlık sunmaktadır. Bu durumda aynı zamanda kişiye dair, onun varlığına dair bütün imgelemin yok edildiği, bedenin kendisinde sahip olduğu haklarıyla birlikte –mahremiyetinin, siyasetinin, pratiklerinin- öldürüldüğü ve yeniden kurulduğu bir benlik inşası gerçekleştirilir. Rorty bilincin ya da dilin aracılığıyla tasarılan böyle bir dünyanın kamusal ve mahremiyet arasındaki gerilimi sürdürdüğünü ifade eder ve mahremiyetin kamusalığa feda edileceği böyle bir kamu alanına karşılık “farklı benlik parçalarının(quasi-selves)” oluşturduğu ve bir arada olabildiği demokratik bir olanaklılık alanından bahseder. Bu sava göre biraradalık ussal olmayanın ussal olana adanmasını gerektirmez. Ussal olmayan “imgesel bir olanaklılık” olarak kalır ve bu sayede herkes kendi yaşamını kendi imgeleriyle giydirebilir. Rorty bu olanaklılığın farklılıklar arasında gerçekleştirilebilecek bir uzlaşıya(rational consensus) imkân verebileceğini ve bu demokratik ütopya mahrem farklılıkların, tolerans ve merakın bir arada bulunabileceğini söyler. Rorty, “bir aradalık”ı, mahremi kamusal olan adına ya da genel geçer bir uzlaşım/hakikat adına adanmasını değil, herkesin kendi imgesel zenginliğini paylaştığı bir anlama ve

³⁹ Ramazan Yelken, “Kamusal Alan Kim(ler)in Alanı”, **Sivil Bir Kamusal Alan**, ed. Lütfi Sunar, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s.90,91

anlatma oyunu olarak görür.⁴⁰ Kamunun görünürlük, tanınırlık, benzerlik talepleri ile donatılan bir devlet alanı olması durumunda ise bir korunma, bir gizlenme olarak algılanacak herhangi bir mahremiyet söylemi sistem tarafından çözülmesi gereken bir sorun olarak görülecektir. Çünkü o her şeyden önce *gözetlenememek* halidir. Kamu ve mahremiyetin uzlaşmaz algısı da burada yatar.

Kamusal alanın *gözetim* alanı olmasına karşılık mahremiyetin *korunmuş* olmaya gönderme yapan karşıtlığı bizi hem kamusal varlık gösterme talebi taşıyan hem de görünmez olmayı ifade eden *örtünme* meselesine götürür. Göle'ye göre "modernliğin eleştirel bir gözle değerlendirilmesi"⁴¹ olan başörtüsü kamunun görünürlük, tanınırlık, benzerlik talepleri karşısında bir gizlenme hali olarak tüm bu taleplerden korunma halidir. Mutlak gerçeğin herkesi bağlayan değil bireysel bir vicdan meselesi olduğuna ilişkin modern Batılı varsayıma karşılık, bireye yaşamı boyunca rehberlik etmek ve onu Tanrı'ya teslim etmek suretiyle cemaate öncelik tanıyan İslam'ın örtünme mefhumu ise cemaatin önceliğini sembolize eder. Yasaklanan, mahrem olan nefis ve cinselliğin kamunun gözlerinden korunması ile kendisini ortaya koyan İslami özne, Batı modernliği tarafından asimile edilmeyi de reddetmiş olur.⁴² Bu açıdan Modernitenin sergilemeye, sunmaya, söyleme çağırmasına teşviki (modernite hem bedensel açıdan hem de kamusal roller açısından görünürlüğü içeriyordu⁴³) karşısında kamusal rollerini tüm bu ifadeler üzerinden değil *örtünerek* gösteren *mahrem* ancak aynı anda *kamusal özne* -kapalı, ulaşılamaz, dokunulamaz olması ile- ötekine, yabancıya, hatta tehlikeli olana dönüşür. Buna dair verilebilecek en önemli örneklerden biri 2010 yılında Fransa'da *güvenlik* gerekçesiyle burkanın anayasaya aykırı bulunmasıdır. Fransız Hükümeti burkayı yasaklama gerekçesi olarak, kadınların tüm vücutlarını burkayla *gizlemelerini* ve kendilerini bu sayede *görünmez kıldığını*, bunun da devlet açısından güvenlik zafiyeti oluşturduğunu ileri sürmüştür.⁴⁴ Burkanın *karanlığı* çağrıştıran yapısına karşılık modernizmin *aydınlık* düşkünlüğü arasındaki gerilim, Avrupa'da aralarına

⁴⁰ Cihan Camcı, "Kamusal- Mahrem Geriliminde Yeni Bir Olanaklılık Arayışı Olarak İmgesel Yakınlık", *Felsefe Dünyası*, S. 29, Ankara, 1999, s. 110.

⁴¹ Göle, a.g.e., s. 21.

⁴² A.e., s. 38,39.

⁴³ A.e., s. 31.

⁴⁴ Ömer Çaha, "Fransız Lâikliğinde Yeni Evre:Kato-Laisizmden İslâm Karşıtlığına Laikliğin Fransa'daki Evrimi", *Liberal Düşünce*, s. 52-57

Müslümanları, laikleri, kadınları, siyasetçileri de içine alan kışkırtıcı bir tartışmayı körüklemiştir. 2010 yılında bu tartışmayla ilgili verdiği bir röportajda Burka'yı tam bir *mahremiyet* olarak tanımlayan Göle, tartışmanın temelinde Aydınlanmanın *şeffaflık* istenci olduğunu söyler. Burka; özel alan ile kamusal arasında hiçbir gölgede kalmış alan bırakmayan, sergilemeye, anlatmaya, izlemeye teşvik eden modernitenin bir parçası olan ışığın göz alıcılığı karşısında; mahremiyeti, her şeyin görünür olamayacağını, unutulmuş ve *karanlığı hatırlatan* yapısıyla aydınlık dünyadan –onun *gözetleme* ve *denetleme* gücünden- kopuşu temsil eder.

Kamusal alanda bir *güvenlik tehdidi* olarak görülen başörtülü kadın, her şeyden önce devletin ideolojisinin güvenliğine, devletin gücünün sürdürülebilirliğinin güvenliğine, medenileşme sürecinin *sağlıklı* bir şekilde işleminin güvenliğine yönelik bir tehdit olarak görülmüştür.⁴⁵ Bu *medenileşme* süreci içerisinde kadının örtüsü aslında Batı'nın modernlik modeline karşılık Doğu'nun kadın üzerinde şekillenen mahrem anlayışını gösteriyor oluşuyla Doğu ve Batı arasında güç ilişkilerini şekillendirir. Dolayısıyla örtünme pratikleri birçok sınırla birlikte Batı ile İslamiyet arasındaki aşılamanın mahremiyete dair bir sınıra karşılık gelir.⁴⁶ Örtünme üzerinden görünen bu sınır, rakip birey ve toplum anlayışlarına sahip olan Batı ve İslam arasında bedeni bir çatışma alanına dönüştürmüştür. Bu alan laik proje ile İslamcılığın karşılaşma alanıdır.⁴⁷

Bu karşılaşmada ilk sorun dini deneyimler için bir kamu boyutunun olup olmadığına dairdir. Bu konu devletin dini konulara yönelik ihtiyacının tarafsızlık(impartiality) mı yoksa nötrleştirilmesi(neutrality) mi olduğuna yönelik bir tartışmayı barındırır. Eğer *neutrality* kavramı *impartiality* kavramı ile aynıymış gibi okunursa kuşkusuz ki dine dayalı olmamak, dinden sıyrılmak anlamlarına gelecektir. Neticede yaşanan da inananlar ve inanmayanlar arasında eşit bir tutum gözetilmesi idealini taşıyan ve bu nedenle dini sembollerin kamusal alandaki varlığında sakınca görmeyen tarafsız(impartial) işbirliğinin, inanmayanlar adına kamusal alanlarda tüm

⁴⁵ Gül Ceylan Tok, The securitization of the headscarf issue in Turkey: 'the good and bad daughters' of the republic, The International Studies Association of Ritsumeikan University: Ritsumeikan Annual Review of International Studies, Vol.VIII, 2009, p.114.

⁴⁶ Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, s.12.

⁴⁷ A.e., s.15.

bu söylevlerin varlığını yok sayan “neutrality”e feda edilmesi olmuştur. Sonuç olarak insanların seçimleri göz ardı edilerek dinin kamusal alandaki varlığı yok sayılmış ve “religion-free spaces”, yani dinden arındırılmış kamusal mekânlar ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.⁴⁸

Modern iktidar her şeyden önce vatandaşı ile kendisi arasındaki bağı benzerlik üzerinden inşa eder. Nasıl ki Nazi devletinde bütün toplumun asker görüntüsü iktidarla orantılı ise laik bir devlet için bütün bir toplumun, en azından kamusal yüzlerinin dini olandan arındırılmış olması da kendisi ile gücüyle orantılıdır. Bu sırada toplumun varlığını üzerinden inşa ettiği komutlara uygunluğu bozan herhangi bir vatandaş ise görünür olanı/görünmesi gerekir olanı sadece varlığıyla bozacağı için ya görüntüsü düzeltilir ya da diğerleri tarafından mümkün olduğunca görünür olamayacağı mekânlara gönderilir. Türkiye’de uzun bir süre yaşanan başörtüsü yasağının arkasında da yeni bir beden *yaratıma* endişesi yatar. Ancak çoğunluğun pratiklerinin/sınırlarının yok sayılarak gerçekleştirildiği bu yasak, “herkes için ortak” olarak nitelendirilen bir kamusal alan tasavvurunu da yok eder.⁴⁹ Onun yerine iktidarın gözetim ediminde şekillenen, bütün mahrem sembollerin yok sayıldığı tektipleştirilmiş bir kamuyu var eder. Kamusal-özel alan dikatomisinin kamusal kısmına odaklanmış olan bu sorun, “kamusal alan nedir”, “kamusalı özelden ayıran sınır nasıl belirlenir”, “bu sınırın hüküm belirleyicisi kimdir” gibi soruları Türkiye gündemine başörtüsü meselesi üzerinden taşımıştır.

⁴⁸ Andres Ollero, “Religious Symbols in Public Spaces: Ethical and Legal Arguments”, **Panorama of Discourse Studies**, Spain, Institute of Culture and Society at the University of Navara, March 2011, s. 506-608.

⁴⁹ Mustafa Aydın, “Mahremiyet ve Örtünmenin Dönüşümü”, a.g.e., s. 65.

5.BEŞİNCİ BÖLÜM

5.1.1980 Sonrası Türkiye’de Kamusal Alan ve Başörtüsü

5.1.1. Türkiye’de Kamusal Alan

Batı modernitesinin ortaya çıkardığı kamusal/özel alan ve bir alandan diğerine nasıl ve hangi koşullarda geçildiği, iki alan arasında ne genişlikte bir sınır çizgisinin olduğu muğlaktır. Bu muğlaklığın Türkiye kamusal alanındaki uzantısı nerede başlayıp nerede bittiğine, kavramın anlamlandırılmasına ve kamusal alan üzerinde gerçekleştirilen siyasi pratiklerin düzenlenmesine dair kafa karışıklıklarına neden olmuştur. Hem Batı ve kavramlarının anlaşılabilir olmamasına hem de toplumun kendilerine özgü bir perspektif geliştirememiş olmasına karşılık Batının bu ayrımının üstlenilmesi ile Türkiye’de yaşanan durum toplumun iç dinamiklerine dayanmayan modernleşme sürecinde toplumu devletin önünde engel olarak gören bir eğilimin hâkim olmasıdır.¹ Bu engel karşısında devlet kendisini *problemlili* bir toplum karşısında tanımlayarak, acil bir misyonla görevlendirmiş ve ortaya devletin koyduğu normlarla yüklenilmiş bir vatandaşlar cemaatini çıkartmıştır. Bu cemaatin başlıca görevi ise devletin ideolojisiyle bütünleşerek büyük siyasetin parçası olmaktır.²

Kuruluşunda esas olarak amaçlanan ulus düşüncesinin yanı sıra bir vatandaşlık kurumunu meydana çıkarmak olan Türkiye Cumhuriyeti’nde 20. Yüzyılın başlarında yeni bir ulus, devlet ve ulusa üyelik bağlamında bir vatandaşlık kurgulanmıştır. Haktan ziyade ödev bilinciyle donatılan insanlar üzerinde çizilen vatandaşlık uygulaması *çağdaş*, *laik*, *vatansever* ve *milliyetçi* kimlikle ulusun inşasına katkıda bulunacak bir anlayışı vurgular. Osmanlılık ve İslam gibi unsurlardan kaçınılarak inşa edilen böylesi bir ulus yapılanmasında çoğul kimlikler değil tekil kimlikler yer alırken³ modernist tanımlanmanın etkisi altında gelişecek

¹ Etyen Mahçupyan, “Osmanlı’dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, S. 5, 1998-9, s. 50.

² A.e., s. 52.

³ Ahmet İçduygu, Fuat Keyman, “Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye’de Vatandaşlık Tartışması”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, S. 5, 1998-9, s. 165.

olan kamusal olana dair zihinsel eğilimler de; nötralize etmeye; kamusal alanı tüm bireysel ve grupsal tercihlerden, yaşam biçimlerinden bağımsız kılmaya çalışan bir yaklaşım sergiler. Bu anlayışa göre, kamusal alan, modern olanın yaşandığı, kendini dışa vurduğu alandır. İnsanların mahremiyetlerinde cereyan eden olaylar ve ilişkiler ne olursa olsun ya da onların zihinlerindeki dip akıntılar ne söyleser söylesin, bunlar ortak yaşam alanlarına girmedikleri müddetçe modern olana zarar vermekten de men edilmişlerdir. Modern olanı korumanın adına, *aykırı* biçim ve taleplerin kamusal alanın dışında tutulduğu; birbirine değmeyen ve dokunmayan bireylerden oluşan böyle bir toplumda herkesin özgür yaşayabileceği bir ortamın imkân bulacağı düşünülmüştür. Ancak Türkiye gibi; “relativizmden nasibini almamış”, modernlik anlayışını otoriter bir zihniyete dayandırmış bir ülkede kamusal alan bir “filtre”, bir “tanımlama”, bir “yasaklama” aracı olmanın ötesine taşınmamıştır. Bu anlam dünyası için modernliğin kutsanmış bir mabedi olarak görülen kamusal alanda insanlardan beklenen “neredeysse geniş bir cami avlusunda gezerken göstermeleri gereken anonim bir saygı”, yahut “modern bir kamusal alanın paylaşılmasından doğması beklenen kıvanç ve gururun paylaşılması ve insanları müteşekkik kılması”dır. Devlet ise moderniteyi sahiplendiği ölçüde kamusal alanı tanımlamaya girişmiş ve bunun sonucunda kamusal alan giderek devlet tekeli haline gelen bir yönetim aracı haline dönüşmüştür. Dolayısıyla kamusal alan ile toplumsal taleplerin bağının koparıldığı böyle bir düzlemde kabul edilen, devlet tarafından sınırları çizilen ve toplumsal taleplerin bu çerçeveye uyması gerektiğini salık veren bir kamusal alan tasavvurudur.⁴

Türkiye’de genellikle kamusal alan ve kamu sözcükleri devletle bütünleştirilerek anlamlandırılır. Bunun en temel nedeni pozitivist siyaset teorisine dayanan bir siyaset anlayışının olmasıdır. 19. Yüzyıldan beri Osmanlı’dan başlayarak Cumhuriyet dönemini de etkileyen bu siyaset teorisi ekseninde modern devlet ütopyası kurulmuş ve toplumsal ilişkileri denetleyici ve üretici faaliyetlerin tek aktörü olarak ulus-devlet devleti modernleştirme görevini üstlenmiştir.⁵ Kamusal alanın devlet tarafından belirlenmesi ile birlikte ise kamusal alanda yaşayan herkes,

⁴ Mahçupyan, a.g.e., s. 25,26.

⁵ Çağla Kubilay, “İslamcı Söylemde Kamusal Alan Tasavvuru; Devletle Tanımlanan Kamusal Alanın Millete Tahvili ve Kamusal Alanın Reddi”, **Alternatif Politika**, C. I, S. 3, Aralık 2009, s. 331.

kamu kesimine dönüşmüştür. Hal böyleyken vatandaşların bir süre sonra vatandaş olmaktan ziyade kamu personeli olarak muamele görmeleri, bir takım kısıtlamalara maruz bırakılmaları veyahut kendilerine bir takım misyonların yüklenmesi de kaçınılmazdır. Dolayısıyla Türkiye'nin Kamusal alanı bir terbiye etme alanı, vatandaşların belirli biçimde eğitilmelerinin devam ettiği bir yerdir. Tamamen bürokratik rasyonalitenin kontrolü altında olan böylesi bir kamusal alan herkesin alanı olmayacağı gibi⁶ terbiye etmenin merkezi olarak iktidarın beden tertibi uygulamalarının merkezine dönüşmüştür.

Türkiye'de özel/kamusal alan arasındaki ayrışmayı üç dönem üzerinde incelemek mümkündür. 17. Yüzyıla kadar uzanan, uzunca tarihsel bir geçmişi olan birinci dönem *kamusal açılma evresi* olarak nitelendirilir. Batı'nın kapitalizm gelişmesine paralel olarak renklileşen kamusal yaşamın bazı dalgalarından etkilenilen bu dönemde kadınların giyimlerinden, Batı ekonomisiyle bütünleşilmesiyle birlikte toplumun tüketici bir kimlik edinmesine kadar birçok alanda genişleyerek devam eden bir kamusal *aleniyet* söz konusudur. Osmanlı'da kamusal yaşamda görülen aleniyet 19. Yüzyıla gelindiğinde etkisini matbaanın gelmesi ve akabinde bilginin gazete sayfaları, dergi kapakları ve kitap ciltleri arasında daha fazla dolaşıma girmesiyle etkisini arttırmıştır. 19. Yüzyılın başlarından itibaren başlayan kanuni iktibaslar, idari reformlar, yasal düzenlemeler, eğitim ve ekonomi alanındaki yeni atılımlar ile birlikte kamusal yaşamın sınırları özel yaşama sonuna dek açılmaya başlamıştır. Yasal ve idari reformlar Osmanlı tebaasını kamusal bir objeye dönüştürürken; ekonomi ve eğitim alanındaki gelişmelerle birlikte kadınlar ve azınlık grupları başta olmak üzere toplumun genişçe bir kesimi kamusal bir mahiyet sergilemeye başlamışlardır. Bu dönemin sonlarına doğru görülen yasal ve meşruti hükümet arayışları yirminci yüzyılın başlarında meyvelerini vermiş ve siyasal partilerin şahsında farklılaşan bir siyasal kamu tecessüm etmiştir.⁷

Yirminci yüzyılın başlarından itibaren; 1925-1980 yılları arasındaki cumhuriyet Türkiye'sinde görüldüğü şekliyle *kamusal yaşamın daralma evresi*

⁶ Gökhan Bacık, "Kamusal Alan Tanımı Üzerine Bir Tartışma", **Sivil Bir Kamusal Alan**, ed. Lütfi Sunar, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2005., s. 13.

⁷ Ömer Çaha, "İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü", a.g.e., s. 94,95.

başlamıştır. Cumhuriyetin öncülüğünü yapmakta olan devletçi elitin yeni bir vatan, devlet ve ulus ideali toplumun homojenleşmesi ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Bu nedenle öncesinden kalan ve yeni toplumun şablonuna uymadığı için terkedilmesi gereken kurumların birçoğu terkedilmekle kalmamış Takrir-i Sükûn Kanunu ile birlikte geleneksel veya modern farklılığın önüne devlet seti çekilmiştir. Farklı olan medya, dernek, vakıf, sosyal hareket, parti veya sıradan bir sosyal oluşumun bekasına müsaade edilmeyerek kamusal yaşam üniterleştirilmiştir. Siyasal erk ise bu dönemde bütün yaşam alanlarında sınırsız biçimde genişleyerek kamusal yaşam üzerinde mutlak tahakkümünü kurmuştur. Bu amaçla kamusal yaşamda varlık gösteren bütün gruplara son verilmiş ve tamamen ideolojik hale getirilerek tüm sosyal grup ve aktörler bu ideolojinin birer taşıyıcısı haline dönüştürülmüştür. Modern toplumun ana malzemesi olan tek tip insanın yetiştirilmesi adına ise devletin kendi denetimi altına aldığı, toplumsal, siyasal, teknolojik, kültürel, ekonomik, estetik ve sanatsal etkinlikler seferber edilmiştir. Bu dönemde kamusal alanda en çok görülmek istenen kadınlar dahi dişiliklerini mahrem alanda bırakmak şartıyla kamusal alana dâhil edilmişlerdir. Nilüfer Göle'nin "cumhuriyetçi babaların erkeksi kızları" olarak tasnif ettiği kadınların kamusal varlıkları cumhuriyetin erdemli vatandaşları olan erkek görüntüsünü idealleştirerek yeniden organize edilmiştir. Devlet nezdinde beşeri kaynak olmanın ötesine geçemeyen toplumun "vatani, milleti ve devletiyle tek bir yürek" olması için çaba sarf edilmiş ve kamusal alan siyasal erkin boy gösterdiği monist bir mekân haline dönüşmüştür. Böyle bir yapının sosyalist ülkelerde hayata geçirilen; siyasal iktidarın tekelindeki özel alanı kuşatacak kadar genişleyen, devleti bir "yeryüzü tanrısı" haline getiren, tüm toplumsalı tek bir sesin hükümdarlığına tabi kılan kamusal yaşamdan bir farkı yoktur. Böyle bir kamusal yaşam alanına sahip olan Türkiye'de de sosyal ve siyasal yaşamda yer alan tüm kamusal etkinliklerin öncelikli vazifesi resmi ideoloji ve idealleri yaşatmak olmuştur. Tüm eğitim kurumlarında, derneklerde, televizyon ve radyo gibi iletişim alanlarında, sinema, tiyatro, opera, bale gibi sanatsal faaliyetlerde öncelikle amaçlanan resmi ideolojinin misyonunu yüklenmek olmuştur.⁸ Dolayısıyla 1980'lere gelene kadar Türkiye'de özel hayat-kamu karşıtlığından söz etmek özel hayatın

⁸ A.e., s. 96, 97.

devletle ya da politikayla ilişkisinden söz etmek anlamına gelir. Çünkü Türkiye’de kamu, devlet ya da politika dolayısıyla kurula gelmiştir.⁹

1980 sonrası Türkiye’inde devletçi zihniyet karşısında beliren liberal paradigmayla birlikte devletin kamusal yaşamdaki yeri sorgulanmaya başlanmış ve birçok grup haklarının ve kimliklerinin tanınması adına kamusal görüntüler vermeye başlamışlardır. Liberal düşüncenin giderek genişlemesiyle birlikte kamusal alanda özgürlük gibi, insan hakları, minimal devlet, adalet, sınırlı devlet gibi bir takım meseleler de tartışılmaya başlanmıştır. Diğer bir taraftan “ideolojik” saikin “hak” saikiyle karşılaşmasıyla birlikte etnik, mezhebi, siyasal, kültürel, dini vb. alanlarda hak talep eden grupların kamusal alana inmesiyle sonuçlanmıştır. Sistemle hesaplaşmak yerine sistemden hak talebinde bulunan bu grupları 1970’lerden ayıran kullandıkları dile dahi yansımış, meydanlardaki “kahrolsun” sloganları en fazla “hakkımızı söke söke alırız” diyen bir jargonla yer değiştirmiştir. Bu görüntü, sistemi kabul eden ve bu sistem içerisinde hak talebinde bulunan kesimlerin ortaya çıkmasıyla sisteme meydan okuyan ideolojilerin inişe geçtiği bir dönem olduğunu gösterir.¹⁰ Bu dönemde kamusal alanda varlık talebinde bulunan grupların gösterilerine yansıyan bu durum işçi ve memurların “alaylı”, “halaylı” gösterileri ve başörtülü öğrencilerin “güllü”, “karanfilli” “alkışlı” eylemleriyle birlikte ideolojik hıncın yerini alan şenlikli bir kamusal görüntüye yerini bırakmıştır.¹¹

Farklı grupların hem kamusal alanda varlıklarını duyurma çabasına hem de birbiri ile iletişim halinde olmalarına imkân veren bu saha kamusalın bir sivil alana dönüşmesine imkân vermekteydi. Bu dönemi öncesinden ayıran özellik *çağdaş* ve *laik* özellikleriyle donatılan edilgen bir vatandaşlık kimliğinin yerini etken bir vatandaşlık kimliğinin almış olmasıdır. Çok sayıda yeni grup ve değer kamusal yaşam alanında yer almaya başlamıştır. Ancak etken vatandaşlık kimliği ile birlikte kamusal yaşamda yükselişe geçen değerler birtakım tartışmaları da kamu gündemine taşımıştır. Bu değerlerden biri olarak İslam’ın yükselişe geçmesi ile birlikte Cumhuriyet rejimine karşı bir tehdit unsuru olarak algılanıp algılanamayacağı

⁹ Nurdan Gürbilek, a.g.e., s. 64.

¹⁰ A.e., s. 99.

¹¹ A.e., s. 100.

noktasındaki tartışmalar alevlenmiştir.¹² Dolayısıyla İslam Cumhuriyet rejimi karşısında bir muhalefet etme biçimi olarak yorumlanmaya başlandığında, ona ait kamusal görüntüler de kamu gücünün nesnesine dönüştürülmeye başlanmıştır. En nihayetinde bu durum toplumun bir kesimi üzerinde yapılan operasyonlarla 28 Şubat sürecinde devlet elinin ağırlığını çok yoğun bir şekilde hissettirmesiyle birlikte sivil toplumu ciddi bir hasara maruz bırakmıştır. 1980'lerin "insan hakları, siyasal katılım, sivil toplum, hukuk devleti" gibi kavramların Türkiye'de tartışılmaya başlandığı ve siyasal partiler tarafından "daha az devlet, daha çok toplum" sloganı etrafında toplandığı heyecan uyandırıcı gelişmelerine karşın 1990'lar devletin toplumsal gruplara ve siyasal gücün odağına yeniden oturma mücadelesine yönelik politik bir süreç olarak işler. Bu dönemde devlet elitinin öncülüğünde başlayan toplumsal grupların sosyal etkinliğini azaltmaya yönelik manipülasyonları demokratik açılım yönünde gelişme gösteren 1980'lerin kamusal alanının 1990'lı yıllarda yeniden daralmaya başlamasına sebep olmuştur.¹³

Türkiye'nin kamusal alan politikasının modern bir yaşam biçimin sürdürülmesi adına laikleşmesi, yerel ve ideolojik simge ve hareketlerin yasaklanması gibi uygulamaları Habermas'ın; çeşitliliğin ve farklılığın bölünmeye ve bozulmaya sebep olacağına dair teziyle benzer amaçlar güder. İnsanların kamusal görüntülerinin aynılaştırılması ile ortak bir zemin olarak sunulan kamusal alan profiline yasaklayıcı özellikleri, alternatif yaşamları yer bırakmaması ve kamusal çıkarın toplumun baskın gruplarının çıkarlarıyla özdeşleşiyor oluşuyla demokratik ve eşitlikçi olmaktan oldukça uzaklaştığı görülür. Toplumun nasıl olması gerektiğine karar veren ve bunun üzerinden onu yeniden kuran pratikler bütünü Türkiye'nin kamusal alanını bir yaptırımlar alanına dönüştürmüştür.

5.1.2. Türkiye'de Kamusal Alanda Başörtüsü

Modern Türkiye laik bir formda yeniden kurulmaya başlandıktan itibaren her vatandaşını kamusal arenada var etme; ancak aynı anda kendisine benzerliğini de sağlama idealini beraber taşımaktaydı. Ancak bu idealler ekseninde kadının kamuya daha fazla dâhil olması sağlanmaya çalışılırken başörtülü kadının yeni/dünyevi/laik

¹² Ömer Çaha, **Modern Dünyada Din ve Devlet**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2008, s. 187.

¹³ Ömer Çaha, **Açık Toplum Yazılar**, Ankara, Liberte Yayınları, 2004, s. 89.

ideolojiyi tehdit eden yüzü ile karşılaştı. Bu karşılaşma, modernleşme sürecindeki Türkiye için her şeyden önce kamunun kime ait olduğuna dair bir tartışmayı da gün yüzüne çıkardı. Bu andan itibaren halkın farklı yüzleriyle karşılaşma alanı olarak değil devletin ideolojik yüzü olarak kamusal alan başörtülü kadınlardan korunması gereken bir alan olarak tasavvur edilmeye başlanmıştır.

Bir iktidar mücadelesinin görüntüsünü sunan İslamcı tavır alışın karşısında beliren Batılı paradigmanın Türkiye'deki yansıması her ne kadar çoğunluğu gündelik yaşamlarında geleneksel din ve muhafazakârlık pratikleriyle melez bir form sunuyor olsa da kesin bir şekilde tercihlerini *medeni, özgür ve modern* olandan yana kullanan, bedenleri üzerinden yaşam biçimlerini laik bir tarzda inşa eden üst orta sınıf modernist kadının ayrı bir toplumsal statü grubu ortaya çıkarması ile gerçekleşmiştir. Ancak mahrem alanın dinsel yahut kültürel birtakım kısıtlamalarından kurtularak kamusal alana dâhil olma endişesindeki kadın bir seçimle karşı karşıyadır; kültürel olarak Batılı ya da Müslüman olmak. Seçkinler ile toplumun geri kalanı arasında bir kutuplaşma potansiyelini taşıyan bu sorun farklı değer sistemleri “rakip meşruiyetler sorununu” gündeme getirmiştir. Bu durumun sonucunda ortaya çıkan seçkinlerin söylemi, bütün *öteki* muhalefet biçimlerine karşı devletin desteğini arkasına alan iktidarın merkezinde formüle edilmiştir. Dolayısıyla ortaya çıkan durum bir tarafta kendisini modernist ideoloji ekseninde kuran bir grubun karşısında beliren onun kimliğini, yapıp etmelerini İslamcı bir paradigmayla olmakla birlikte modern siyasi bir jargonla sorgulayan diğer bir grubun kutuplaşmasıdır.¹⁴ İktidar mücadelesinin kendisini gösterdiği yer de tam olarak burasıdır. Toplumsal ve siyasi arenada ağırlığını hissettiren paradigma muhalif ses karşısında kendisini daha fazla duyurabilen yönetme ayrıcalığını elinde bulunduran kesimdir. Her ne kadar dönemsel olarak İslami sesin kendisini duyurabilmesine imkân veren ideolojilerin yönetimde olmasıyla İslamcı kesimlerin kendisini sivil ve siyasi arenada gösterebilmiş olmasına karşılık 1980'ler sonrası siyasi arena bu karşılaşmadan duyduğu rahatsızlık neticesinde bir takım refleksler geliştirmiştir. Bu reflekslerden biri de kamusal alanın *tarafsız* olması gerektiğine dair savunmayla getirilen başörtüsü yasağıdır. Modern Türkiye, kamusal yüzünü belirlerken karşılaştığı

¹⁴ A.e., s. 34,35.

alternatif kimlikler, kamunun selametini bozacağı düşünölen yüzler/bedenler karşısında çözümlü, kamusal alanda başörtüsünü saf dışı bırakmakta bulmuştur. Bir tehlike olarak addedilen ve çözümlenmesi değil ancak yok edilmesi gereken, görünmez kılınması gereken bu kutuplaşmanın nihayetinde dini bir örtünme eylemine karşılık geliştirilen siyasal inanç insana dair temel problemi seçkinci yapının vitrinini belirlemek olarak kendisini görevlendirmiştir.

Tarihsel seyri incelendiğinde 1925 Medeni Kanunundan itibaren yapılan düzenlemelere kadar uzanan dönemde kadının bir takım tembihlerle, teşviklerle, yaptırımlarla uygun görölen şekle kavuşmasının amaçlandığı görölmektedir. Özellikle 1935'ten itibaren Osmanlı'nın son zamanlarından gelen güçlü sivil kadın platformunun tasfiye edilmesi ile birlikte hemen hemen her ülkede var olan haklar sık sık vurgulanarak bunun üzerinden kadınlar her seferinde tembihlenmiş; laik cumhuriyete sahip çıkmadıkları takdirde bu haklarının ellerinden alınabileceği söylenegelmiştir. Bunun sonucunda sivil kadın tipi değil siyasal bir kadın tipi ortaya çıkmıştır.¹⁵ Modern Türkiye'nin medeniyet projesine baktığımızda da devletin yapısını değiştirmekten ziyade yaşam şekline, davranış biçimlerine, gündelik alışkanlıklarına nüfuz etme idealini taşıdığını görürüz. Paul Dumont'un ifadeleriyle: "Doğu giysilerinden, türbandan, festen, şalvardan, terlikten, ince peçelerden vazgeçmek" zorundaydı.¹⁶ Tanzimat'tan itibaren Osmanlı'nın merakını cezbetmiş olan giyim kuşam konusu Cumhuriyetle birlikte resmi ideolojinin bir parçası haline gelmiştir.

Türkiye'de Cumhuriyet döneminde kadının bedenine yönelik modernleşme müdahalesi bir yasaklama şeklinde değil, bir teşvik şeklinde gerçekleştirilmiştir. Cumhuriyetin *iyi kızları* geleneksel akıldan, kültürsüzlükten, geçmişten kurtularak Batılılaşmış, modern ve özgür bireyler olmalıydılar. Bunun için de kadına kamusal alanda eşit hakların tanınması ile başlayan süreçte onlardan beklenen, bu haklara sahip olurken laik bilinç ekseninde kendilerini geliştirmeleriydi. Cumhuriyetçi kadın yeni rejimin önemli bir figürüydü. Hayatın her alanına girebilecek olan ve bulunduğu

¹⁵ Mustafa Aydın, a.g.e., s. 66.

¹⁶ P. Dumont, Mustafa Kemal, Paris, Complexe, 1983, s. 156.'dan aktaran Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, s. 83,84.

yerde rejimin görüntüsü haline dönüşen bu yeni kadın; *geleneksel, kırsal, cahil* kadından; *modern, kentli, eğitilmiş, peçesiz* kadın olarak kısa saçları, koyu renk takım elbisesi, makyajsız yüzü ile/yok olan kadınsılığıyla ayrılıyordu.¹⁷ Dolayısıyla Cumhuriyetçi kadının inşası bedene dair bir tertip hareketiydi. Yeniden tertip edilen insanın fikri âleminden fiziki görünüşüne kadar modern Türkiye'nin bir parçasına dönüşmesi amaçlanıyordu. Kadının örtüsünden kurtulması da; her şeyden önce Osmanlı'nın İslamcı kimliğine karşı modern Türk kimliğinin inşası anlamına geliyor olmasından ve Cumhuriyetin iyi kızlarının devlete olan bağlılıklarını sembolize edeceğinden özellikle önemliydi. 1940 ve 1950'lere gelindiğinde başörtüsünü eğitimsiz kırsal kadın tarafından benimsenen bir pratik olarak değerlendiren Cumhuriyetçi elit bu *sorunun* bir eğitim ve gelişim meselesi olduğunu düşünmekteydi. Kadın eğitildiği takdirde başörtüsünden de kurtulacaktı. Batılılaşmış modern kent ütopyası da bu eksende dizayn edildi. Ancak 1960'ların ardından kentleşme oranının artması ve kente göçün hızlanması ile birlikte kırsal kesimin kendi alışkanlıklarını, geleneklerini kent merkezlerine taşımaları başörtülü kadının görünürlüğünü arttırmış, İslamcı partilerin yükselmesiyle birlikte ise sistem beklenmeyen bir şekilde; hem eğitilmiş hem de başörtülü kadının kamusal alandaki görüntüsüyle karşılaşmıştır.¹⁸

Kadının kamusal arenada kendisini gösterebilmesi ve eğitim hakkına sahip olması için yapılan düzenlemeler neticesinde başörtülü kadının kamusal alanda görünür olmaya başlaması (baskı ve yasakları aşabildiği oranda) sistemin öngörmediği, beklenilmeyen ve arzu edilmeyen bir durumdu. Çünkü sistemi temsil eden seçkin mantığa göre kamusal alan modern, *açık* bir zihniyetin, Batılılaşmış tek tip bir görüntünün alanıydı. Başörtüsü ise kadının bedeninde somutlaşan bir mahremiyet algısının yerli yersiz kamusal istila etmesi anlamına geliyordu. Modern olan *açık* olandı, *şeffaf* olandı, *görünür* olandı, *rasyonel* olandı. Yani istendiği takdirde kendisi üzerinde tasarrufun sağlanabileceği müdahaleye açık olandı. Örtü ise kimi zaman kurtulması gereken bir gerilik sembolü, şeriatin esaretinin

¹⁷ D. Beybin Kejanlı, Oğuzhan Taş, "Regimes of un/veiling and body control: Turkish students wearing wigs" **Social Anthropology/Anthropologie Sociale**, Vol. 17, 2009, p. 427.

¹⁸ Gül Ceylan Tok, The securitization of the headscarf issue in Turkey: 'the good and bad daughters' of the republic, The International Studies Association of Ritsumeikan University: Ritsumeikan Annual Review of International Studies, Vol. 8, 2009, p. 117,118.

temsiliyken kimi zaman ise baskıcı düzenin, fundamentalizmin, entegrizimin bir göstergesi ve bayrağı olarak algılanıyordu. Bu nedenle Türkiye’deki feministler, kadının böyle bir esaret göstergesinden kurtarılması açısından başörtüsünü hem bir düşük statü ve ikincilik, hem de “karanlık şer’i düzene” geri dönüş sembolü olarak kabul etmişler, onu kamusal alandan dışlamak için ellerinden geleni yapmışlardır. Hatta birçok farklı kimliğin kamusal varoluş göstermesi için çaba sarf ederken “diğer kimliklerin varlığını tehdit” ettiği gerekçesiyle başörtüsüne geçit vermeyen bir tavır sergilemişlerdir.¹⁹ Dolayısıyla sadece siyasi kadının değil bir takım sivil kuruluşların, *aydınlıkçı* grupların da başörtülü kadına karşı ikircikli bir tavırla yaklaşımları söz konusudur. Bu açıdan İslam’a duyarlı bir kadın için örtü, kamunun ortak insanı olmaktan çok, kendini gerçekleştirme özgürlüğünün simgesi haline dönüşürken, seçkinci mantık ise özgürlüğün insanın kabul ettiği öncüllerine bağlı bir olgu olduğu gerçeğini göz ardı ederek anayasal düzeni zorlama pahasına kamusal alanda başörtüsünü bir ihlal olarak kabul etmiştir. Seçkinci zihniyet, başörtüsü ekseninde kendisine rakip olarak belirlediği bir siyasal toplum karşısında, yaptırımlar ile kendi erkini yansıtacak bir siyasal toplum görüntüsünü sürdürme gayreti sarf etmiştir.²⁰

Tüm bu siyasal görüntünün temelinde Batı vardı ve Batı medeniyeti ile bütünleşmenin örtüsüz kadın olarak kodlanması geçmişin tekrar hortlamasına sebebiyet verecek olan başörtüsünü karşı kutba yerleştirmeye sebebiyet veriyordu. Devletle aynı ideolojiyi paylaşan kimselerin ayrıcalıklı konumu, eğitilmiş ancak başörtülü kadınların kamuya dâhil olmasıyla birlikte yitirilme endişesini de beraberinde getirecekti ve böyle olduğu takdirde sistemle bütünleşmenin de herhangi bir ağırlığı kalmayacaktı. Bu durum aslında yabancının varlığı ile herkesin kendisini adapte ettiği ve varlığı adına kendi benliklerini feda ettiği sistemin de sorgulanmasına sebebiyet veriyordu. Çünkü başörtülü kadının kamusal görüntüsü ile ne eğitim yoluyla çağdaşlaştırılan kadın imgesi karşılanabilecek ne de Cumhuriyetin yürüttüğü kadın projesi bir sonuç verebilecekti. Bu açıdan ontolojik temele dayandığı kabul edilmek istenmeyen, aslında kabul edilse de bu ontolojik temelin idealleriyle

¹⁹ Nazife Şişman, a.g.e., s. 128.

²⁰ Mustafa Aydın, a.g.e., s. 67.

karşı karşıya düşen iktidar, başörtüsünü kendisiyle mücadele edilmesi gereken bir ideolojinin sembolü olarak değerlendirmiştir.²¹ Batılı gözün ötekisi olarak Müslüman kadın dâhil olunmak istenen medeniyet karşısında ülkeyi *geri bıraktıran, karanlıklara mahkûm eden, eski, geleneksel yapının bir ögesi* olarak belirlemiştir.

Başörtülü kadınlar birbirine benzerlikleri üzerinden bir kitle olarak algılanmış, bu kitleye ise “eğitimsiz”, “sosyoekonomik düzeyi düşük”, “köylü” ya da “taşralı” gibi umumi özellikler atfedilmiştir. Cumhuriyete ve onun kendilerine sunduğu fırsatlara karşı şükran duygusu içindeki *çağdaş* kadınlar tarafından ülkenin ilerledikçe/çağdaşlaştıkça başörtüsünün de ortadan kalkacağına yönelik düşünceleri 1980’lerden sonra üniversitelerde başörtülü kadın oranının artmasıyla meselenin hiç de düşündükleri gibi ilerlemediğini gösterecektir. Ancak bu durumda dahi kendi algılarını değiştirmek yerine başörtülülere yönelik daha önceki tanımlarla hiç alakası olmayan “siyasal”, “marjinal”, “radikal”, “dış mihraklı”, “türbanlılar” şeklinde bir tanımlama yoluna gidilmiştir.²² Bundan böyle başörtüsünün dini ya da mahrem bir sembol olmaktan çıkıp siyasi bir sembol haline dönüşmesinin arkasında bu sabit bakış açısı yatar. Neyin dinsel olup olmadığına karar verme merci olarak “halkın tercihlerine, inançlarına, beklentilerine, kısaca ‘halkın vicdanı’na karşı kayıtsız” kalan bu devlet aklı²³ bedeninin aydınlanmacı dünya görüşünü benimsemesi adına örtüsünden kurtarmayı amaçlarken beden üzerinde bir yaptırım/kontrol uygulamaya koyulmuştur. Beden üzerinde uygulanan böylesi kontrol siyasi bir işlemdir ve bedeni siyasileştirir.²⁴ Dolayısıyla devlet başörtüsü üzerinde yasaklayıcı bir hüküm geliştirdiğinde bedeni kendi yönetim anlayışının içerisine dâhil ederek onu ve pratiklerini siyasileştirmiştir.

Farklılıkların aynılaştırılarak uyumun yakalanmaya amaçlandığı kamusal alan tarihi Foucault’nun governmentality dediği yönetim anlayışı çerçevesinde temellenen bir vatandaş üretimi olarak ulus-devlet anlayışına dayanır. Ulrich Beck’in “baskının parke taşlarıyla” döşendiğini söylediği bu iktidar aklı bir “ya-ya da”dır. Yabancı

²¹ Fadime Özkan, **Yemenimde Hare Var**, İstanbul, Elest Yayınları, 2005, s.74.

²² Nazife Şişman, a.g.e., s. 159-162.

²³ Ömer Çaha, **Modern Dünyada Din ve Devlet**, s.42,43.

²⁴ Mustafa Aydın, “Bir Siyasal Mahremiyet Alanı Olarak Kamusal ve Kılık Kıyafet Sorunu”, **Umran Dergisi**, Ağustos 2012, s.81.

olanı bir düşman imgesine dönüştürerek onu kendisinden kurtulunması gereken bir tehdit olarak niteler. Dışarıdaki yabancıyı soyutlar, onunla savaşır; içeriye dönük olanı ise zorla asimile eder, sürer, ya da devletin politikalarına boyun eğmek istemeyen “sapkın” grupların kültürünü ve yaşamını yok eder. “Yerli olanın üretimi, ‘yabancı’ olanın ‘kendinin’ olana dönüştürülmesiyle hep tehditle gerçekleştirilir.”²⁵ Dolayısıyla ulus-devlet sadece bir harita sınırlandırılması değildir. İktidara dair yeni bir eyleme biçimine, yeni bir dünya kurma bilincine sahip, uyumu bozan, normalliği tehdit eden, hastalıklı kimliklerin bulunup iyileştirildiği yeni bir iktidar aklını barındırır. Bu iktidar aklının Türkiye’deki yansıması 1981 yılında yaptığı bir konuşmada Kenan Evren’in; “...bir hastalık teşhis edilmezse, ilacı da bulunamaz. İlacı da bulunamadığı içindir ki hastalık bütün vücudu sardı... biz de hastayı ameliyat masasına yatırdık, ameliyatını yaptık, şimdilik iyilik safhasına gidiliyor” ifadeleriyle tıbbi bir müdahaleye benzettiği 12 Eylül betimlemesinde karşılık bulur. Bundan sonrasını da Evren zihniyetinin devam ettirildiği bir devletçilik inşası, halkın rehabilite edilmek üzere yaptırımların nesnesi haline geldiği bir gözetim ideali, bir biyopolitik süreçtir. Ancak Türkiye’de toplum üzerinde yürütülen beden müdahalesi her ne kadar Avrupa’daki gibi tıbbi terimlerle, hastalık metaforlarıyla ifade edilmiş olsa da aslında Avrupa’da islah etmeyi ve topluma yeni bir düzen vermeyi amaçlayan iktidarın toplumu sağlığına kavuşturma ideolojisinin bir parçası olmaktan ziyade, “askeri bir tehlikenin” yahut “ahlaki bir yozlaşmanın” mecazı olarak kurulan “tesadüfi” ve “keyfi” bir söylemin ürünü olmuştur. Evren’in 12 Eylül operasyonunu bir ameliyata ve hastanın rızasına başvurmadan, ona rağmen hükümete ya da iktidara karşı yapılmış müdahaleyi adeta tıkanan damarların kesilip atıldığı bir *by-pass* girişimine benzetmesi söylemin temellerini tedaviden değil cerrahiden aldığını gösterir.²⁶ Dolayısıyla tıpkı söylemde olduğu gibi amaç “iyileştirmek” değil “kesip atmak” olmuştur.

²⁵ Ulrich Beck, a.g.e., s. 118, 119

²⁶ Nurdan Gürbilek, a.g.e., s. 74.

5.3.1980'lerden 2000'lere Kamusal Alanının İstenmeyen Kimliği; Başörtülüler

1980'ler devlet baskısıyla kurulmaya çalışılan yeni bir toplum düzenine ve kendisine ideolojik bir söylemin dayatıldığı toplum içerisinde yükselcek olan alternatif söylemlerin, alternatif kamuların kurulmasına aynı anda sahne olmuştur. Dolayısıyla bu yıllar hem iktidar ideolojisine karşı, *aykırı* kimliklerin kamusal varoluş göstermeye başladığı bir dönem hem de kamusal varoluşları tehditkâr olarak adlandırılan bu aykırı kimliklerin sindirilmeye çalışıldığı bir dönem olarak anlaşılabilir. Bu açıdan 1980 sonrasında baktığımızda bu dönemin Türkiye'sinin kamusal alanında farklı kimliklerin kendisini duyurmaya başlaması ile kamu gücünün bu kimlikleri sindirme çabası eş zamanlı olarak yaşanır. Bu dönemlerde karşımıza çıkan başörtüsü yasağı da sivil toplum içerisinde yükselen farklı kimlikler karşısında duyulan devlet endişesini temsil eder.

1980 sonrasında İslami kimliklerin ve başörtülü kadının kamusal varoluş göstermeye başlaması tesadüfi değildi. İslami uyanışın yükselmesini sağlayan, dışsal ve içsel birtakım altyapılardan besleniyordu. Bu temellerden en önemli dışsal faktör başta Batı'da olmak üzere bütün dünyada görülen dine dönüş dalgasının Türkiye'yi de etkisi altına almış olmasıydı. Diğer taraftan demokratik Batı dünyasında pozitivizm, materyalizm ekseninde gelişen modernleşme görüşü gerilemeye başlamış ve bu gerilemeyle birlikte felsefe, psikoloji, antropoloji ve sosyolojide çok hakikatliliğe doğru kayan anlayışın hâkim olmaya başlamasıyla Batı'da görülen dini yükseliş varlığını Türkiye'de de hissettirmeye başlamıştı. İkinci bir dışsal faktör ise Soğuk Savaş sürecinin sona ermiş olmasıydı. "Demir perde"nin çözülmesinin ardından Balkanlar ve Orta Asya'da akraba topluluklarla; bu dönemde iç siyasetin ürünü olarak (dönemin MSP çizgisi ve ondan ayrı oluşan siyasal İslam çizgisi) ise Arap ülkeleri, İran, Pakistan ve Kuzey Afrika gibi ülkelerle yüzyüze gelen Türkiye için İslam önemli bir rol oynamaya başlamıştı. Dolayısıyla İslam dünyasındaki birtakım faktörler Türkiye'yi etkilemiş ve Batılılaşma sürecinde olan İslam ülkelerinin kendi meşruiyetlerini İslami söylem üzerinden temellendirmeye devam etmesi de bu etkinin artmasını sağlamıştı. Tüm bu dış sebeplerin yanı sıra 1980

sonrasında Özal liderliğindeki Türkiye’de özellikle eşitlikçi eğitim anlayışı ile birlikte toplumun bir kesimine kapalı olan bürokratik yapının kapılarının açılması ile farklı düşünce biçimlerinin devlet alanına taşınabilmesinin kolaylaşması da önemli bir yere sahipti. 1980’li yıllarda başörtülü kadının kamuda görünürlük kazanmasının sebebi bir İslami uyanış ya da manifestodan çok başlangıçta bu sürecin ürünü olarak tüm kesimleri içine alacak ve onları görünür kılacak bir eğitim anlayışının yaygınlaşmasından kaynaklanıyordu. Başörtülü kadının kamusal görünürlük kazanmaya başlamasıyla birlikte devlet seçkinin başörtüsüne gösterdiği reaksiyon ise resmi ağzılarda ifade bulduğu şekliyle onun simgeleştirildiği idi.²⁷ Sonuç itibariyle de hem kadının kamusal görünürlüğünü yok sayan geleneksel İslami düşünceye; hem de daha öncesinde de bir takım pratiklerle yaşanmış olmasıyla birlikte özellikle 1980’lerde karşımıza çıkan devlet uygulamalarına karşın, kadının kamusal varoluşu ve bu varoluşun İslami sınırlarla korunmak istenmesi üzerine beden, “kadının konumunun, eşitlik arayışının, modernizmin, laikliğin ve kamusal alanın” üzerinden tartışıldığı bir mücadele alanına dönüşmüştür.²⁸ Elbette ki bu durum geleneksel İslami düşünce ile modern bir varlık alanında yorumlanan İslamcı anlayış arasında bir takım sorgulamalara, hesaplaşmalara da sebebiyet vermiştir. Bu çift taraflı mücadele ise Müslüman kadın için bir kimlik arayışını, siyasi bir varoluş gösterme çabasını, bir takım modernist tavırlarla, eğilimlerle bütünleştirmesi sonucunu da doğurmuştur. Tüm bu handikap içerisinde Müslüman kadının kimliğini kamusal mekânlarda yeniden kurarken ve bu sırada geleneksel söylemi de bazı açılardan karşısına alırken diğer bir taraftan devlet müdahalesi ile karşılaşmış olması meselenin iktidar düzleminde ele alınması gereken ideolojik bir tavır alışa da sebep olmuştur. Bu açıdan değerlendirdiğimizde ise söz konusu hesaplaşma 1980’li yılların yükselen muhalif sesleri içinde çok daha net bir şekilde duyulmakla birlikte öncelerine de dayandığı görülür.

Kamusal alanda başörtülü kadının varlığı 1980’lerdeki kadar olmasa da 1960’lardan itibaren ikircikli pratiklerle, kamu yaşamındaki baskılarla ötekileştirildiği görülmektedir. Hatta 19. Yüzyıla geri döndüğümüzde 1876 yılında

²⁷ Ömer Çaha, a.g.e., s. 193-198

²⁸ Kenan Çayır, “İslamcı bir Sivil Toplum Örgütü; Gökkuşluğu İstanbul Kadın Platformu”, **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri**, 4.bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 43.

kabul edilen Kanuni Esasi ile birlikte toplumdaki herkes için kıyafet eşitliği getirilmesi ve erkeklerin fes giyme zorunluluğuna tabi tutulması ilk hoşnutsuzluğun yaşanmasına yol açmıştır. Bu dönemde erkek gibi kadın üzerinde direkt olarak yaptırım uygulanmamıştır. Ancak her ne kadar kadın kıyafetleri üzerinde bir zorlama yaşanmasa da bu dönemden itibaren Avrupai hayat tarzının benimsenmesi ile kendi istekleri ile giyim kuşamlarında farklılaşmalar yaşayan kadınlar, yerine göre alafranga yerine göre ise alaturka giyinme gayretiyle kendi *milli kıyafetlerini* bulma arayışına girmişlerdir.²⁹ Cumhuriyetin Şapka Kanunu'ndan itibaren ise tesettürlü olarak kamuda varlık gösteren kadının iyiden iyiye evine çekildiği, kamusal alanda var olmaya devam eden kadının ise başını açıp Cumhuriyetin temsili kadın kıyafeti olan tayyörü benimsediği görülür. Şapka kanunundan itibaren kamusal alanda başörtülü kadının varlığından bahsetmek hemen hemen imkânsız hale gelmiştir. Bu dönemde kadınların kamusal varoluş adına tesettürlerinden vaz geçmeleri veyahut bu konuda ısrar etmemelerinin arkasında yatan sebepler olarak modern eğitim süreçlerinden geçerek sistemin işleyişini içselleştirmelerinden ve yahut bu sisteme karşı hınç duyan dindar kesimin kamusal alandan bilinçli olarak uzaklaşmasından kaynaklandığı gösterilir. Ancak bunlardan ikinci ihtimal Barbarasoğlu'na göre çok daha muhtemeldir çünkü diğer yasaklarda –tekke ve tarikatlar kapatılsa da bu yasaklara boyun eğilmemiş, alttan alta yaşanmaya devam edilmiş olmasındaki gibi- aynı tavır sergilenmemiştir.³⁰ Dindar muhafazakâr kesimin kızlarını kamusal alandan olabildiğine uzak tuttuğu ve en fazla liseye kadar okutma tavrının değişmesi ile birlikte 1960'lı yıllarda cumhuriyet kamusalının *nötr* görüntüsü de değişmeye başlamıştır. Ancak bu durum dindar kesimin kızlarını okula gönderme endişelerinin yerini laik devletin bu kesimin başörtülü kızlarının kamusal varoluşlarına izin vermek noktasında birtakım endişeler taşımasıyla yer değiştirmiştir.³¹ Yani başörtülü kadının yaşadığı tecritin müsebbibi olan geleneksel düşünce yerini laik düşünceye bırakmış ve farklı endişelerle olsa da kadının kamudan alıkonulması devam ettirilmiştir.

²⁹ Fadime Özkan, a.g.e., s. 19,20.

³⁰ Fatma Barbarasoğlu, **Şov ve Mahrem**, 2.bs., İstanbul, Profil Yayınları, 2013, s. 51-53.

³¹ A.e., s. 42.

1960'lı yıllardan itibaren üniversitede eğitim görmek isteyen başörtülü kadın sistem tarafından, eğitim hakkını kullanan herhangi bir vatandaş olarak değil modernlik algısına karşı çıkan bir sorun kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır. Üniversitelerde okuyan başörtülü öğrenci sayısının giderek artması ile birlikte ise bu endişe giderek artmış ve 28 Şubat post-modern darbe sürecinin bir ürünü olarak başörtülü kadınların, üniversiteler dâhil herhangi bir *devlet alanına* girmelerinin ve toplumda *görünür olmalarının* önüne geçilmeye çalışılmıştır.³² Kendisinden rahatsızlık duyulan kamusal görüntüler için iki öneri sunulur-ki ikisi de görüntüselliğini hapseden bir gizlilik pratiğidir; bunlardan ilki kamusal varoluşunu terk etmesi *önerisidir*, ikincisi ise kamusal varoluş gösterebilmesi için kamusal alanın diline uymaya *davet edilmeleridir*. Başörtüsünün kamusal alandan uzaklaştırılarak özel mekânlara kapatılması ya da başörtülü öğrencilerin uzak ülkelerde eğitimlerine devam etmeleri veyahut peruk, şapka gibi kullanımlar, bir tür kamusal yok oluş, kamusal sürgün, kamusal gizlenme, kamusal maskelenmedir. Devlet vatandaşını yok olmaya, görünmez olmaya ya da ikiyüzlü olmaya ve kamusal alanda bu yüzlerinden istenmeyeni yani aslını gizlemeye zorlar.

Başörtüsüne dair YÖK'ün 1980'lerde başörtüsüne geçit vermeyen tavrının neticesinde yaşanan da kimileri için kamusal sürgün, kimileri için kamusal maskelenme olmuştur. 12 Eylül darbesinden ardından ilk kez İmam Hatip Liseleri'nde uygulanan başörtüsü yasağı, başörtülü öğrencilerin görülmeye başladığı yükseköğretim kurumlarında da gündeme gelmiş ve 20 Aralık 1980 tarihinde YÖK genelge ile üniversitelerde başörtüsünü tamamen yasaklamıştır.³³ Bu dönemde çok daha fazla görünür olmaya başlayan ve özel alan sınırlarından çıkarak kamusal alanı gösteren bir dini pratik olarak başörtüsü, sadece bir görüntüyü değil, muhalif bir yaşamı ifade ediyor oluşuyla siyasal otorite için bir meydan okumaya dönüşmüştür. O başka bir *hakikati, kural koyucuyu*, hatırlatır. Oysa hakikatin sınırlarını belirleyen iktidar için başka bir hakikat koyucuya ve onun referanslarına yer yoktur. Üstelik devlet yalnızca kendisini bir hakikat sağlayıcı olarak görmez

³² Fatma Benli, **1964-2011 Türkiye'de ve Dünyada Başörtüsü Yasağı Kronolojisi**, İstanbul, MazlumDer, 2011, s. 261, (Çevrimiçi)
<http://www.mazlumder.org/fotograf/yayinresimleri/dokuman/turkiyede-dunyada-basortusu-yasagi-kronolojisi.pdf>

³³ Fadime Özkan, a.g.e., s. 27.

bunun yanı sıra toplumun da yalnızca bu hakikat ışığında var olduğuna yönelik fantezmatik bir inancın içindedir. Bu yüzden alternatif kamuları görmekten de imtina eder. 1983 yılında YÖK'ün getirmiş olduğu başörtü yasaklarına bir çözüm bulması için zamanın başbakanı Bülent Ulusu'nun huzuruna çıkıldığında, alınan cevabın “camdan dışarı baksak bana kaç tane başörtülü gösterebilirsiniz?” olması, hakikatin mekânını başkanlık binası ölçeğine doldurmak isteğinden kaynaklanır.³⁴ 1980 sonrası bu nedenle kamusal varlık gösteren başörtülü kadının karşısında onun varlığını inkâr eden ve devlet *hakikatine* ters düşüyor oluşuyla kamudan söküp almak için uğraşan siyasal iktidarının mücadelesi şeklinde tezahür eder.

Türkiye’de kız öğrencilerin üniversitelere girmelerinin yasaklanmasının ardından 1983 yılından itibaren üniversiteli öğrencilerin başlattığı örtünme hareketi, örgütlü oturma eylemleri ve gösteri yürüyüşlerine katılmalarıyla birlikte bu yüzlerin kamusal arenada sesleri çok daha fazla duyulmaya başlamıştır. Örtünme talebinde bulunan kız öğrencilerin kendilerini kamu karşısında açıkça ifade ediyor oluşu, eylemlerinin hedeflerini özerklik içinde ortaya koyuyor olmaları örtünme hareketini bir toplumsal hareket haline getirmiş ve üniversiteleri, entelektüelleri, medyayı ve siyasi partileri laik ve İslamcı söylemler etrafında kutuplaşan şiddetli bir tartışmanın içine sokmuştur.³⁵ Bu dönemde ortaya çıkan gerilimin ardından 1984 yılında dönemin YÖK başkanı İhsan Doğramacı gerilimi düşürmek için başörtülü kız öğrencilerin başlarını örterek eğitimlerine devam etmelerine imkân veren bir öneri olarak “türban” teklifini sunmuştur. Fransızca kökenli türban, saçın görünmeyecek biçimde başın örtünmesine imkân veren modern bir örtünme biçimi olarak değerlendirilir. Bundan sonrası için de başörtüsü yasakları çerçevesinde yürütülen tartışmalar bir “türban” tartışması olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı yıl Danıştay kararı ile başörtüsü sebebiyle okuldan uzaklaştırılan bir öğrencinin itirazı reddedilmiş ve bunun üzerine mesele tekrar alevlenmiştir. Cumhurbaşkanı Kenan Evren’in Adana’da toplanan üniversite rektörlerine hitaben “Türkiye’de irtica tehlikesi var” demesi üzerine YÖK, Danıştay kararına da uyarak “türbanı” tekrar yasaklamıştır. Özal yasağa 6 Ocak 1987 günü Odalar Birliği’nde yaptığı bir konuşmada “3,4

³⁴ Fatma Barbarasoğlu, **İmaj ve Takva**, 11.bs., İstanbul, Profil Yayınları, 2015, s. 112,113

³⁵ Nilüfer Göle, a.g.e., s. 13.

öğrencinin başörtüsü takmasıyla irtica olmaz. Ülkemizin bugünkü manzarasıyla mazlum milletimizce ibretle seyrediliyor” sözleriyle karşı çıkmış, ancak 1987 genel seçimlerinin ardından “türbanı” serbest bırakmak amacıyla Anavatan Partisi Malatya Milletvekili Bülent Çaparoglu’nun öncülüğünde başlatılan çalışma neticesinde 16 Kasım 1988 yılında çıkan yasa Cumhurbaşkanı Kenan Evren’in “türbanlılar tamam ama çarşaf ve mayolular da ne olacak” diyerek veto edilmiştir.³⁶ Aslında Kenan Evren’in gerekçesi mahremiyete dair modern iktidarın çizdiği yeni sınırları belirler. Cumhuriyet bir “namusluluk ölçüsü” getirir; bu ölçüde ne tamamen beden örtünmesi ne de tamamen sergilenmesi söz konusudur. Eğitimli seçkin kadının tayyörün içinde duyduğu güvenlik ve iffet duygusu, “cumhuriyetin kızları” için ulus devletin kuruluş yıllarında biçilen rol içinde “cinselliklerini örtmenin” bir kalıntısıdır.³⁷ Ancak cumhuriyetçi algı için tayyörlü kadının namuslu imajı verirken mayonun ya da mini eteğin hangi kanununun namus ve mahremiyet sınırını zorladığı daima tartışmaya açık olarak kalmıştır.

1988 yılının Aralık ayına gelindiğinde Turgut Özal, Avni Akyol, YÖK Başkanı İhsan Doğramacı ve Cumhurbaşkanı Kenan Evren’in mutabakatıyla YÖK Disiplin Yönetmeliğinde tekrar değişikliğe gidilmiş ve Anayasa Mahkemesi’ne götürülen karar 26 Mart 1989 yerel seçimlerinden önce “türbana” özgürlük sağlamıştır. Mahkemenin iptal gerekçesini dikkate alan Anavatan Partisi 25 Ekim 1990 tarihinde yükseköğretim kurumlarında başörtüye serbestiyet getiren üçüncü kanunu yapmıştır. Tüm bunların neticesinde siyasetten akademiye, medya sektörüne kadar başörtülü kadın kamusal alanda sıkça görülmeye başlanmıştır.³⁸ Buna karşılık bir kesim tarafından tesettür, kültürel kodların etkisi sonucunda ortaya çıkan bir eğilim ve geri kalmışlığın bir devamı olarak değerlendirilmiş ve kültürel gelişme ve ilerleme sürecinde erimesi arzulanmıştır. Bu bakış açısının 1990’ların başında sosyal demokrat kanatın bir takım öneriyle yaşadığı görülür; Bülent Ecevit ve Deniz Baykal’ın tesettürlü kadınların örtünmesi konusunda *anlayışlı* tutum sergilemelerinin bir açıklaması da budur. İkinci olarak başörtüsüne getirilen bir yaklaşım da

³⁶ Fadime Özkan, a.g.e., s. 28.

³⁷ Ayşe Durakbaşı, “The Formation of Kemalist Female Identity” A Historical- Cultural Perspective”, yayınlanmamış yüksek lisans tezi Boğaziçi Üniversitesi, 1987, s.90-93’den aktaran Aynur İlyasoğlu, **Örtülü Kimlik**, 4.bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s.92.

³⁸ Fadime Özkan, a.g.e., s. 28.

üniversitelerde eğitim gören başörtülü kesimin kamusal hayata katılma ve istihdam taleplerine bir köprü olma ve bunun üzerinden ideolojik rant elde etme çabasıdır. Üçüncü bir yaklaşım ise sivil ve çoğulcu demokratik yapının gelişimi vizyonu içinde *karşılıklı anlama* çabasının gündeme gelmiş olmasıdır.³⁹ Bütün bu yaklaşımlara baktığımızda alt metninde bir öteki ve o ötekinin korkutulmadan kafasının okşanması veyahut korkutulmadan kendisini açıklaması, ya da hiçbirşey mümkün olmuyorsa üzerinden fayda gözetilmesi çabalarının yürütüldüğü görülür.

Anayasal düzlemde karşılığı olmayan birçok sorunun ortaya çıktığı 28 Şubat 1997 yılına gelindiğinde, başörtüsünün bir *sorun* olarak tekrar gündeme oturduğu görülür. Başörtülü kesimin ileriki zamanlarda çok daha yoğunluklu bir şekilde baskılarla karşı karşıya geleceği sürecin başlangıcında Milli Güvenlik Kurulu tarafından “Kıyafet Kanunu’na aykırı olarak ortaya çıkan uygulamalara kesinlikle mani olunmalı” şeklinde bir “tavsiye kararı” çıkarılmıştır. ANA-SOL-D Hükümetinin kurulmasının ardından gönderilen genelgeler aracılığıyla ve YÖK eliyle başörtüsü yasağının bütün üniversitelerde uygulanması istenmiştir. 13 Mart 1988 Rektörler Komitesi toplantısından önce Milli Güvenlik Kurulu’nun üç uzmanı tarafından irtica brifingi alan rektörler, toplantı sonrasında bir bildiri yayınlamış ve “brifingi içselleştirmelerinin sonucu” olarak başörtüsünün üniversite sınırlarında suç olduğunu belirtmişlerdir. Uygulamaya koyulan yasak ile üniversitelerde başörtülü ders veren hocalar, öğrenciler ve uygulamaya muhalefet edenler paylarına düşeni almış ve okuldan uzaklaştırılarak kamusal varoluşları inkâr edilmiştir. Bu dönemde icat edilen önemli bir diğer pratik ise ikna odalarıdır. İstanbul Üniversitesi Rektörü Alemdaroğlu’nun Rektör yardımcısı Nur Sertel’in yönetiminde başlattığı yeni bir uygulama olarak ikna odaları üniversitede eğitim almaya hak kazanmış öğrencilerin başlarını açmaları yönünde psikolojik telkin ve baskının yapılması amacıyla alındıkları bir gözaltı alanıdır.

5.1.3. Bir Gözaltı(Normalleştirme) Uygulaması; İkna Odaları

Türkiye’de 28 Şubat sürecinin ardından 1998 yılında uygulamaya konulan ve hiçbir hukuki dayanağa sahip olmayan ikna odalarının arkasındaki mental süreç aslında biyoiktidar bağlamında incelediğimiz gözetim pratiklerinin devlet

³⁹ Aynur İlyasoğlu, a.g.e., s. 51

siyasetindeki yansımasıdır. Devletin halkı kimliklendirme projesinin uğrak yeri, normalleştirilme uygulaması olan ikna odaları iktidarın yönetim anlayışının spesifik bir tezahürü olarak karşımıza çıkar.

28 Şubat sürecinin ardından Türkiye’de yaşanan başörtüsü yasağı Althusserl’in ideolojik aygıtların her alana nüfuz ettiğine dair argümanını doğrular niteliktedir. Devlet, bu amaçla bir takım stratejiler belirler ve halkı bu stratejiler dâhilinde dönüştürür. Devletin kendisiyle uyumlu olmayanın dünya görüşünü belirli taktikler çerçevesinde dönüştürmesi sistem içi bir dönüşümdür. Modern Türkiye’nin habitusu da kendisi için bir tehdit olarak gördüğü başörtülü kadınları kendi habitusuna uygun hale getirmeyi kutsal bir vazife olarak görmüştür. “İşığa değdiği halde tam olarak aydınlanmamış/dönüşmemiş”, hatta bununla da kalmayıp “temsil ettiği metafizik ilkelerle modern perspektifi sentezleyerek dönüştürmüş” bir figür olarak başörtülü kadın yapısalıcı zihniyet tarafından *sapkın(deviant)* olarak değerlendirilmiş ve onu “hizaya” getirmek, “rehberlik” etmek amacıyla ikna odaları üretilmiştir.⁴⁰ Bir düzenleme tekniği olarak karşımıza çıkan ikna odalarının bir ucunda başörtülü kadın diğer ucunda ise otoriter ve otoriter olduğu kadar keyfi bir iktidar aklı vardır. Amacı kadının bedeni üzerinden modern bir toplum inşa etmek olan bu sistemin Foucault’nun *disiplin mekânlarından*, Goffman’ın *total kurumlarından*, Agamben’in *kamp alanından* bir farkı yoktur. İkna odalarında yaşanan, gözaltında tutulan bedenlerin kişinin kendisine aitliğini kaybediş serüvenidir.

Gözaltı uygulamalarının içerisinde olmak, dışına çıkabilmek için (tüm varlığıyla birlikte dışarı çıkması mümkün olursa eğer) norm ekseninde düzenlenme sürecine dâhil olmak demektir. Goffman, *total kurumlar* bahsinde tüm bu idealler ekseninde gelişen *sosyolojik soy(ul)ma* olarak nitelendirdiği sürecin arka planında yatan ve üç ayrıştırıcı unsuru olan özgün bir otorite sisteminin işlediğinden söz eder. Bunlardan birincisi, otoritenin kademeli olması; ikincisi, düzeltici yaptırımların otoritesinin sürekli görülen ve sürekli yargılanmaya maruz kalan türdeki çok fazla sayıda davranış öğelerine –giyinme, hal tavır gibi- çevrilmesi, üçüncüsü ise yaşamın

⁴⁰ Salih Emre Gerçek, **Devlet, Ulus ve Seküler Tahayyül: Türkiye’de Başörtüsü Meselesi**, Değerlendiren; Zehra Ercan, BSV Bülten, S. 78, 2012, s.68.

bir alanındaki uygunsuz bir davranışının diğer alanlarda da bu kişiye karşı kullanılmasındır.⁴¹ Benlik kurumun soyulma eylemiyle bir kere sarsıldığında ise belli bir dereceye kadar uygulanacak baskılarla yeniden düzenlenmesi sağlanır. Total kurumlar bu yeniden düzenlenişi, kişinin kendi rızasıyla düzenin standartlarını yerine getirmesi olacağını söylese de, Goffmann'a göre bu iddia çok seyrek gerçekleşir hatta değişikliğin kalıcı olarak sağlandığı durumlarda dahi kişinin isteğiyle bütünleşmez.⁴² Goffmann'ın total kurumları, ikna odalarının bedenlerin eğitilme süreçlerinin yalnızca bir durağı olması ile benzeşir. Burada gerçekleştirilen eylem, kişinin rızası ile başörtüsünden vazgeçmesine ikna edilmesidir. Bir kez gerçekleştirilen böylesi bir eylem bedeni egemenlik anlayışının merkezine *ehlileştirilmiş* olarak taşır. Ancak ikna odalarına maruz kalan kimselerin amaçlanan yaptırım karşısında çeşitli çıkış yolları aramaya devam etmeleri yaptırımın mantığıyla hiçbir zaman bütünleşememiş olduklarını gösterir.

İkna odalarında gerçekleştirilen bir diğer önemli unsur ise istisnai bir halin ürünü olmasıdır. Bu haliyle bir *kamp* alanını çağrıştıran ikna odaları, tıpkı kamp alanında olduğu gibi keyfi uygulamalar dizisini kendisinde taşır. Olağan hukuktan doğmayan kampı, “istisna hâli kural olmaya başladığında ortaya çıkan uzam” olarak niteleyen Agamben, istisnai halin kampın içerisinde “olağan hukuk devletinin dışında sabit bir biçimde kendiliğinden süregiden daimi bir mekânsal düzen” edindiğini aktarır. Olağan hukuki düzen dışında konumlandırılmış bir toprak parçası olarak kamp; sadece bir dış mekân değildir. İstisna (*ex-capere*) kavramının etimolojik anlamına bakılırsa, kampla dışarıda bırakılan şey dışarıda zapt edilmiştir (*is captured outside*); bunun anlamıysa, tam da dışlamayla içeriye dahil edildiğidir. Bu yüzden, hukukun egemenliğinde zapt edilen şey, her şeyden önce, istisna hâlinin ta kendisidir. Başka bir deyişle, egemen iktidar istisna hâli hükmünü verebilme kudreti üzerine kurulmuşsa eğer, kamp da istisna hâlinin daimi olarak uygulandığı yapının kendisidir. Kampa ayak basan insanlar, her bir hukuki korumanın ortadan kaybolmuş olduğu, dışarı ve içeri, istisna ve kural, meşru ve gayri meşru arasındaki silik bir bölgede dolanıp durmaktadırlar. Kamp, politikanın biyopolitika

⁴¹ Erving Goffman, “Total Kurumların Özellikleri”, çev. Sanem Güvenç-Salgırlı, **Teorik Bakış(Kapatılma)**, S.4, Mayıs 2014, s.42,43.

⁴² A.e., s.56.

haline geldiği ve homo sacer'in (kutsal insan) vatandaştan ayırt edilemez hâle geldiği andaki siyasi alanın paradigmasının kendisidir. Kamplarda insanlara karşı yapılan herhangi bir eylemin artık suç olarak sayılamayacağı bir noktaya dek (“aslına bakarsanız, bu noktada hakikaten her şey mümkün hâle gelmişti”), insanların hak ve imtiyazlarından —hukuki prosedürler ve siyasi araçlar ile—mahrum bırakılmış olmalarıdır.⁴³ Olağan hukuk uygulamalarının dışına çıkılan bu tasarı, gözaltının etimolojik kökeni açısından da bir “keyfi” uygulamalar dizisi olarak tanımlanmasıyla şekillenir.

Schutzhaft (kelime anlamı: koruyucu gözaltı), Nazi hukukçularının herhangi bir geçerli kriminal davranış söz konusu olmadan bireyleri gözaltına almayı ve özellikle devletin güvenliğine tehdit oluşturacak durumlardan kaçınmayı sağladığı kimi zaman önleyici polisiye bir tedbir olarak gördüğü Prusya menşeli bir hukuki kurumdur. Schutzhaft'ın kökeni, 4 Haziran 1851'de onaylanmış ve 1871'de (Bavyera hariç) Almanya'nın bütününe genişletilmiş olan Prusya sıkıyönetim kanununa, aynı zamanda, 12 Şubat 1850 yılında onaylanmış olan Prusya “bireysel özgürlüğün korunması” (Schutz der persönlichen Freiheit) kanununa dayanır. Her iki kanun da büyük ölçüde Birinci Dünya Savaşı sürecinde uygulanmıştır ve ardından üzerine inşa olduğu istisna hâli tarafından feshedilerek normal şartlarda yürürlükte kalması kabul edilmiştir.⁴⁴ Gözaltı uygulamalarının arkasındaki, olağan hukuku aşan/ihlal eden keyfi uygulamalar dizisinin Türkiye'de bir dönem kurulan ikna odalarında da geçerli olması aralarındaki benzerliği pratiksel olmakla birlikte felsefik olarak da ortaya serer. Her ikisi de *normal* olanın muştulayıcısı olarak görev yapar. Bir anlamda *güvenlik* sistemidir; toplumun üzerine oturduğu temel taşlarını sarsacak olan davranışları yok etmeyi amaçlar. Bu nedenle kadınların başlarını açmaları için ikna edildikleri bu mekânların yeni bir beden inşası süreci olarak bedenin siyasallaştırıldığı, ikna edilme sürecinde bir alanda tutulmaları nedeniyle “gözaltı” olması veya “kamp” alanını hatırlatması sebebiyle biyopolitik aklın ürünü olduğu açıktır. Her ne kadar başarılı olabildiği söylenemese de bu mekânlarda amaçlanan içkin bir dönüşümdür. İkna odalarının bu işlevini “iyi niyetli” olarak tanımlayan

⁴³ Giorgio Agamben, “Kamp Nedir?”, çev. Özge Karlık, **Teorik Bakış(Kapatılma)**, S. 4, Mayıs, 2014, s. 60-62.

⁴⁴ A.e., s.60.

Marmara Üniversitesi Teknik Bilimler Yüksek Okulu Müdürü Doç. Dr. Meral Soylu imzalı (17 Ocak 1999 yılında hazırlanan) belgede geçen; “Kılık kıyafet yönetmeliğine uymayan öğrencilere yasak ve yönetmelik hükümlerini anlatarak ve psikolojik rehberlik yapılarak ikna etmek”⁴⁵ şeklindeki ifade ikna sürecinin tepeden değil içkin olarak gerçekleştirilmesini amaçlar. Nur Serter’in “biz onların başlarını açmaya zorlamadık, biz onlarla konuştuk...” diyerek bu sayede “bilgilenip başlarını açan” birçok öğrencinin üzerinde payının olmasını bir kazanç olarak değerlendirmiş⁴⁶ olması yapılan pratiğin iyi niyet ve doğru bir uygulama ile bütünleştirme çabasında olduğunu gösterir. Aynı şekilde Kemal Alemdaroğlu da ikna odalarından geçenlerden yüzün üzerinde toplu kayıt yapılan kişi arasından yalnızca dördünün başını açmadığını söyleyerek, yapılan iknadan çok *olumlu* bir sonucun çıktığını ifade etmiştir(Beş NBirK programı). Geçen konuşmalardaki ikna sürecine bakıldığında ise, burs tekliflerinden, dini referanslara, uzaklaştırma cezalarına kadar uzanan birçok pratikte; öğrencilerin başlarını açmaları karşılığında yapılan burs, yurt tekliflerine karşılık, ikna olmazlarsa okuldan atılmakla tehdit ediliyor olmaları uygulamanın güler yüzlü ifadesinin arkasındaki yaptırımcı zihniyeti de gösterir. Bu zihniyet, ikna odalarından geçmiş olan Hanife Özdemir’in ifadesiyle“ bir dönüştürme projesi”dir. Bu esnada “dünya ile ahiret arasında”, “inancınızla idealleriniz arasında bir seçim yapmanız” istenmektedir. (Kanal 24-Hayatın İçinden Programı- 10 Ekim 2013)

Yapımcılığını Fatma Aydın Ataş’ın yönetmenliğini ise Kevser Çakır Demir’in yaptığı 1990’larda ikna odalarına girmiş öğrencilerin konu edildiği belgeselde Gülşen Demirkol, yeni kayıt yapacak öğrencilerin farklı yerlerden kayıt yapmalarının sağlanması (O yıl ilk defa Avcılar Kampüsünde yeni kayıt işlemleri yapılmıştır) ile üst sınıflarla dayanışmalarının önüne geçilen bir işleyişin olduğunu aktarmıştır. İçeri alındıklarında ise başörtülü öğrencilerin seçilerek ayrı ayrı odalara alınması ikna sürecininin bir *tecrit* uygulaması şeklinde yürütüldüğünü gösterir. İkna odaları ve buralarda dayatılmaya çalışılan algı sadece üniversite içerisinde kalmamış

⁴⁵ “Listedeki kızları bulun ve ikna edin” (Çevrimiçi)

<https://www.takvim.com.tr/egitim/2012/05/02/listede-yazili-kizlari-bulun-ve-ikna-edin> 02/05/2012

⁴⁶ “CHP’li Nur Serter İkna Odalarını Savundu”, (Çevrimiçi)

<https://www.sabah.com.tr/gundem/2015/02/05/chpli-nur-serter-ikna-odalarini-savundu?paging=3> 05/02/2015.

basın-yayın organları ile duyurularak, herkesi içerisine alan bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Yani aslında bu sırada üniversite öğrencileri üzerinden bütün bir halk ikna odasına alınmıştı; basınıyla, medyasıyla, siyasetçileriyle. Çünkü bu uygulama ile çözülmesi amaçlanan sadece başörtüsü değil, zihinlerdeki bir tasfiye girişimiydi. Bunu en iyi şekilde gösteren ise İstanbul Üniversitesinin kapısına asılan “ideolojik peruk” kullanmak yasaktır ibaresi ve Marmara Üniversitesi Nişantaşı Fakültesinde sadece yönetimin imzasını taşıyan: “Öğrencilerin kampüs içinde ideolojik tanımlanacak şekilde peruk, bere ve sakal ile dolaşmaları yasaktır” ibareleridir.⁴⁷ Kendilerine “biz senin iyiliğin için bunları yapıyoruz” ifadelerini kullanan uygulayıcılar, bütün bir halkın dönüşümü, bilgilenmesi adına *yanlış* olanın görüntüselliğini temizlemeye koyulmuşlardır. Prof. Dr. Nevzat Tarhan bu uygulamanın “resmi ideolojinin etkisiyle dini kimlikler bastırılmalı yeni kültürel kimlikler dayatılmalı, tek tip insanlar yetiştirilmeli tarzındaki totaliter otoriter yaklaşımın yansıması” olduğunu aktarır. Tarhan’ın ifadeleriyle “gençlerin karşısında ise bir iki kişi yoktu. Devlet ideolojisi vardı. Resmi ideoloji vardı. Onunla mücadele etmek ise çok kolay değildi.” Oluşturulan korku kültürünün etkisiyle de “toplumda devlet her şeydir tarzında, Devlet Baba algısıyla aklın iradesini devlete teslim eden vesayetçi bir algı vardı.”

Bu dönemde İstanbul Üniversitesinin bastırıldığı Yükseköğretim Kurumları Mevzuatı kitabında ek 17. Maddenin⁴⁸ çıkarılması ve tekrar bastırılarak 16. maddeden sonra 18. Maddeye geçiliyor olması, arada kaybedilen 17. Maddenin sorgulanma ihtimalinin dahi önemsenmemiş olunması, dönemin kanunun kitaplardan çıkarıldığı vesayetçi bir o kadar da keyfi uygulamaların sürdürüldüğü bir dönem olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu dönem, olağanüstü hal uygulamalarını her pratiğine sinmiş şekilde totaliter olanın etrafında gelişir. Bu konudaki bir diğer örnek ise AİHM’den çıkan karara karşın Serter’in bu kararın kendilerini bağlamadığını söyleyerek giyime karışılmasının çok olağan olduğunu belirten; “belli bir yaşa gelmiş insanın giyimine karışmamak diye bir şey olabilir mi? Buraya abuk sabuk

⁴⁷ “İdeolojik Şapka Giremez” (Çevrimiçi)

<https://www.yenisafak.com/arsiv/2002/nisan/12/gundem.html> 12/04/2012.

⁴⁸ 1997 yılı basımlı “Yükseköğretim Kurumları ve İstanbul Üniversitesi Mevzuatı” kitabından çıkarılmadan önce yer alan kılık kıyafet serbestliğini içeren 25/10/1990 tarihli madde. Bkz. www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2547.doc

kıyafetlerde öğrenci gelip derse girebilir mi? Böyle bir şey söz konusu olabilir mi? Bir askeri okula, polis kolejine üniformasız gidebilir mi” ifadeleridir.⁴⁹ Kişinin kendinden değil, iktidarın (devletin, aydınların, seçkinlerin) tek tek her bireyin giyimine kadar bütün yaşamından sorumlu olduğu bir işleyiş söz konusudur. Bunun için hukukun ihlali bile söz konusu olabilir. Serter’in 2010 yılında Star’a verdiği röportajda⁵⁰ ikna odalarındaki sürecin kaydedildiği ve bu kayıtları kendi elinde bulundurduğuna dair beyanı da işleyişin hukukun üstüne çıkan bir keyfi uygulamalar zinciri olduğunu gösteren örneklerden yalnızca birisiydi. 1988 yılında olanlar üzerine araştırmalar yapan Gülşen Demirkol Özer ikna odalarından çıkan öğrencilerin hiçbirinin içeride bir kamera kaydının olduğundan haberdar olmadıklarını söyler.⁵¹ Bu sebeple 28 Şubat’ta ikna odaları kurup başörtülü öğrencilere baskı uyguladıkları iddia edilen Nur Serter ve İstanbul Üniversitesi eski Rektörü Prof. Dr. Kemal Alemdaroğlu hakkında suç duyurusunda bulunulmuş ve söz konusu belgeye üniversite kayıtlarında rastlanamamıştır. Serter’in kamera kayıtlarını üniversitenin imkânlarıyla mı yoksa kişisel olarak mı çektiğini belirlenememiştir.⁵² Ancak ikna odalarında alınan bu belgelerin kamusal metinler olmalarına ve kişilerin kendi ellerinde bulundurmasının yasak olmasına karşın bu durum uygulamanın ne derece keyfi olarak yürütüldüğünü bir kez daha gözler önüne serer.

Otoriter rejim, keyfi rejim demektir. Aydınlanmanın kıyafetle ilgisini kuran ve dayatan sistem de bütün uygulamalarıyla söz konusu otoriter ve keyfi uygulamalar zincirinden kurtulamamıştır. İkna odalarında hukukun, insan hakkının sürekli olarak ihlal edilmesine imkân veren algı da Aydınlanmanın kendisine dair sorgulamayı büyük bir *inanç* ile yok sayan yapısında şekillenir. Aydınlanma bir *hakikatin* taşıyıcısı olarak müntesiplerine her şeyi tabiattan söküp almak ya da kendisine ait olanı ona yerleştirmek ayrıcalığıyla donatır. Onun dışındaki her şeyi egemenlik

⁴⁹ “Bir konuşursam herkes çok şaşırır” (Çevrimiçi) <http://arsiv.sabah.com.tr/arsiv/2002/12/19/s19.html> 19/12/2002

⁵⁰ Star Gazetesi, 1 Kasım 2010, s.11, “ikna odalarını kayda aldım imha edeceğim” röportaj: Fadime Özkan.

⁵¹ “İkna odası kayıtlarını kimseye vermeyecekmiş”, (Çevrimiçi) <http://platformhaber.net/?p=7203> 09/11/2010

⁵² “Serter ve Alemdaroğlu’na suç duyurusu”, (Çevrimiçi), <https://www.haberler.com/serter-ve-alemdaroglu-na-suc-duyurusu-2566470-haberi/> 01/03/2011.

sahasında değişmeye, dönüşmeye, eksilmeye, yok edilmeye mahkûm olduğu bir düzenlemeye terk eder.

5.1.4. İktidarın “Görünürlük” İdealine Karşın Kamusal Alanda “Örtünme”

Türkiye’deki modernleşme hareketleri birçok boyutta kendisini bedeninden yeniden giydirilmesi üzerinden inşa etmiştir. Bu ideali tarih boyunca en çok destekleyen ise kadının görüntüsüdür. Erkeksileştirilen, cinsiyetsizleştirilen kadın profili Cumhuriyet’in kamusal öznesi olmaya hak kazanan kadın profilidir. Bir *medeniyet dönüşümünü* temsil ediyor olması nedeniyle kendisine muhalif bütün söylemlerin (dinin, geleneğin) düzenlediği yaşam/giyim pratiklerinin karşısına yerleştirdiği yeni bedensel görüntüleri ile modern devlet kamuyu kendi söylem biçimine dönüştürmeyi amaçlamıştır.

Kamusal alanda başörtülü kadının sistemi krize sürükleyen tavrı da bu söylemin dışında kalmış olmasından kaynaklanır. Hâkim söylem karşısında onun *patolojik* bir unsuru olarak kamuda varlık gösterme talebindeki *örtülü* kadın kimliği bir meydan okuma olarak algılanmıştır. Göle’nin İslami kültür denilince kadın üzerinden ele aldığı *kapatmak* fiili, kadını hem siyasi-kamusal varoluştan hem de bedensel olarak ötekini gözünden mahrum eden bir eylemdir. Yani aslında bir tecrit biçimi olarak kadının varoluşunu yahut yok oluşunu ele alır. Diğer taraftan modern devlet anlayışında tecritin yerini görünürlüğü aldığını sistem ise kadının siyasi-kamusal ve bedenen var olması, görünür olması üzerinden kurulurken nerede ve nasıl görüneceğine dair hükümleri devletin ellerini bırakır. Dolayısıyla modern devletin kendi ideolojisi ekseninde ev dışında kendisine bir kimlik yüklediği kadına karşılık; “kapalı” kadın evin sınırlarında yaşayan, kamusal varlık göstermeyen kadındı. Ancak kamusal alanda varlık göstermeye başlayan Müslüman kadın için bir yandan gizli, saklanılmış olmayı ifade eden diğer bir yandan ise mahremini örterek kamusal, açık, görünür bir mahrem kılınmışlık halini temsil eden başörtüsü kamusal alana çıkışının(exodus) imkânını sunarken bedenini modern idealler karşısında görünür, ulaşılabilir olmaktan çıkararak yapıyla bir muhalif olma halini ortaya koymuştur.⁵³ Batılı kadın tipiyle uyuşmayan böyle bir görüntü karşısında sistemde başörtüsünü

⁵³ Nilüfer Göle, a.g.e., s.21.

kamusal alan için bir tehdit olarak değerlendirmiş ve başörtülü kadını bu görünürlük alanından tecrit etmeye koyulmuştur.

Başörtüsünün İslami esasların mantıki boyutunu zorlarcasına, kamusal alanda var olamayacağına, özel alan sınırlarına ait olduğuna dair eğilimin en çarpıcı örneklerinden birini 18 Nisan 1999 yılında dönemin milletvekili Merve Kavakçı'nın başörtüsüyle meclise girmesinin ardından Bülent Ecevit'in şu sözlerinde görmek mümkündür:

“Türkiye’de hanımların giyim kuşamına, başörtüsüne özel yaşamlarında hiç kimse karışmıyor. Ancak burası hiç kimsenin özel yaşam mekânı değildir. Burası devlete meydan okunacak mekân değildir. Lütfen bu kadına haddini bildirin!”⁵⁴

Ecevit'in başörtüsü ve özel alan tanımlaması aslında mahremiyet ve özel alan örtüşmesinin bir uzantısıdır. “Mahremiyet talebi ancak özel alan sınırlarında yaşanabilir, onun dışındaki alan devlettir” yönündeki anlayış başörtüsü gibi öteki ile karşılaşılan –hem özel hem kamusal- alanlarda gerçekleştirilmesi şart koşulan bir giyinme eylemini, dolayısıyla aslında toplumsallık ile aynı düzlemde okunması gereken bir pratiği özel alan meselesi haline indirgenmektedir. Özel alan meselesinin kamusal alana taşınmasının devlete karşı bir meydan okuma olduğuna dair görüş ise özel ve kamusal alan arasındaki ayrımın ve sürekli olarak genişletilebilir bir alan olarak kamusalla (1980’lerde cami avlularından kıyafetleri *uygun* olmayanların toplatılması ile görüldüğü üzere cami avlularının kamusal alan olarak değerlendirilmesi, 2000’lere gelindiğinde ise başbakanın eşinin başörtülü olduğu gerekçesiyle Dolmabahçe’ye çağrılmamasının köşkün kamusal alan olduğu yönünde gerekçelendirilmesi, parkların da kamusallık arz etmesi ve devlet müdahalesinin olağanüstü bir durumda burada da uygulanabilir olması gibi örnekler kamusalın ne olduğu veya sınırlarının nereye kadar olduğunu daima muğlak bırakır.) bütünleşen devletin geldiği -anlaşılması zor- vahim sonucudur. İktidarın kamusal arenada vatandaşlarından beklediği bütün muhalifliğinden soyunmalarıdır. Mahremiyet, mahremiyet talebi/mahremiyet sembolleri de bu muhalif kodlardan biridir. Kavakçı ile aynı dönem meclise giren ve kendisi gibi başörtülü olan ancak mecliste başörtüsünü çıkararak bazı kimselerin takdirini toplayan, yemin töreninden sonra ise

⁵⁴ Fadime Özkan, a.g.e.,38-41.

basın mensuplarına “çıplakmış gibi hissettim” açıklamasını yapacak olan Nesrin Ünal, iktidarın bu idealinin ürünüdür.⁵⁵ Meclis’te Nesrin Ünal’ın ve Merve Kavakçı’nın başörtülü olmaları nedeniyle *anormal* olarak karşılanmaları neticesinde Ünal’ın ifadesiyle *çıplak* bırakılarak ehlileştirilenin alkışlarla mükâfatlandırılıyor olması devletin bütün vatandaşları için nihayetinde olmalarını amaçladıkları *normal* olma haliyle örtüşür. Ancak normalleşmesi onun *çıplaklık* hissini göz ardı etmesini sağlayamamıştır.

2001 yılının Ocak ayında ilahiyat fakültelerine de sığırayan ve 2002 yılında hemen hemen bütün Üniversitelerde uygulanan yasağın, aynı yıl üniversitelerin yanı sıra bütün devlet memurlarını da kapsamasının ardından Adalet ve Kalkınma Partisi hükümetinin yönetime geçmesi ile birlikte eşlerinin çoğunluğu başörtülü olan milletvekili ve bakanlar kurulunun eşleriyle birlikte köşk toplantılarında yer alıp alamayacakları konusu başörtü tartışmalarını meclis gündemine taşınmasına sebep olmuştur. Bu esnada Ahmet Necdet Sezer’in başörtüsü ve kamusal alan üzerine dile getirdiği söylemleri ise kamusal alanın ne olduğu ve başörtüsüne karşı nasıl bir dışlamayı barındırdığını tekrar sorgulatar niteliktedir. Sezer, başörtüsünün kamusal alanda serbest bırakılmayacağını anayasanın değiştirilemez hükümleri arasında sayılan laiklik ile ilişkilendirerek gerekçelendirir. Hürriyet’in haberine göre Sezer başörtüsüne yönelik yasağı “Anayasa’da belirtildiği gibi laiklik ilkesi uyarınca, devletin sosyal, ekonomik, siyasal ve hukuksal temel düzeninin din kurallarına dayandırılması olanaksızdır. Toplumun gündeminden çıkmış bulunan başörtüsünün yeniden sorun durumuna getirilmesinin kimseye yararı yoktur” ifadeleriyle desteklemiştir.⁵⁶ Sezer’in 29 Ekim 2003’te Çankaya Köşkü’nde düzenlenen resepsiyonunda gönderilen davetiyelerin eşi başörtülü olan Adalet ve Kalkınma Partili milletvekilleri için eşsiz, eşi başörtülü olmayan milletvekilleri için ise olması kamusal alan ve başörtüsü yasağına dair durumu çok daha açıklıkla göz önüne serer. Sezer, 24 Kasım 2003’deki konuşmasında bu konuyla ilgili olarak gösterilen tavrı “Çankaya’nın kamusal alan” olmasına bağlamış ve bu nedenle başörtülülerin buraya

⁵⁵ Gül Ceylan Tok, The securitization of the headscarf issue in Turkey: ‘the good and bad daughters’ of the republic, The International Studies Association of Ritsumeikan University: Ritsumeikan Annual Review of International Studies, 2009. ISSN 1347-8214. Vol.8, p.126.

⁵⁶ “ Çankaya muhtırası” (Çevrimiçi) <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/cankaya-muhtirasi-11161425/01/2002>.

giremeyeceğini söylemiştir. Sezer'in bu müdahalesi ile birlikte 12 Eylül ve YÖK ile birlikte “çağdaş kıyafet zorunluluğu” olarak açıklanan başörtüsü meselesinin kapsamı genişletilerek, kamusal alan etrafında sorunsallaştırılmaya başlanmıştır.⁵⁷

Devletin, bireylere, gruplara veya topluma karşı kendisini koruyan mahrem (core) bir alan geliştirme çabasının ürünü olan bu tavır sıradan bireylerden, onların seçtiği siyasi temsilcilere kadar alanı içerisine dâhil etmediği, oradaki bilgilerden muaf tuttuğu bir kamusal alan sorunsalı üretmiştir. Bu anlayış Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in başörtüsü vesilesiyle yaptığı bir uyarıda “yerleşik kararlara” göre başörtüsünün anayasa ile “artık” bağdaşmayacağını söylemesi ve kamusal alanda bu nedenle başörtüsünün serbest bırakılması için bir düzenleme yapılmasının imkânsız olduğunu dile getirmesiyle daha açık görülür. Cumhurbaşkanı'nın bu beyanı üç noktada dikkat çekicidir. Bunlardan birincisi, ifadede toplumdan kopuk ve topluma kapalı bir kamusal alan varlığına işaret ediliyor olmasıdır. İkincisi bu kamusal alanın devletin mahrem alanı olarak ilan edilmesi ve onun her türlü değişimin ve müdahalenin dışında tutulması söz konusudur. Üçüncüsü ise bu alanın tasarrufunun sivil bürokrasiye (Anayasa Mahkemesi) bırakılmasıdır. Dini değerlere buluşmayan nötral bir kamusal ideal ve “anayasa mahkemesinin yerleşik kararlarına aykırı olacağı için artık yeni bir yasal düzenleme yapılamayacağı” yönündeki değişmez naslara sahip olduğu düşüncesini taşıyan beyan seküler dilin bir nevi şeriat ilanıdır. Bu dilde devlet ve Tanrı yer değiştirmiş, dinsel dogmalarla desteklediği teokratik olan devlet siyasal dogmalarla desteklenerek etatokratik (devletin dine hükmettiği) bir modelle yer değiştirmiştir.⁵⁸

Sonuç olarak Türkiye'de 1990'lı yılların sonu ile 2000'li yılların başlarında görülen bu örneklerden de çıkarılacağı gibi kamu, devletin kendi hakikatini ürettiği ve egemenliğini en etkili şekilde duyurduğu bir alan olarak kişinin özgürlük alanı olamamıştır. Tek tek her bedenin devletin görüngüleri haline geldiği ve bunun içinde öncelikle ulaşılabilir/tasarrufa açık kılınmasının amaçlandığı bu işleyişte mahrem olan yani bir gizlilik/ulaşılabilirlik hali karşı kutba yerleştirilmiştir. Tamamıyla

⁵⁷ Ahmet Demirhan, “Kamusal Alan” ve Başörtüsü, **SDE Analiz**, Aralık 2010, s.4,5.

⁵⁸ Ömer Çaha, “Mahrem Kamusal Alan”, **Sivil Bir Kamusal Alan**, ed: Lütfi Sunar, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2005, s.153,154.

çözümüne kavuşmasının 2015 yılına dayandığı bir sorun olarak toplumun ve siyasanın zihninin dip akıntılarında ciddi hasarlar bırakan otuz beş yıllık süreç tanıdık olanın yabancılaştırılması şeklinde işletilmiştir. Dolayısıyla çözüm süreci de bu görüntülerin(yabancıların) kamuda özgürlük kazanırken modern ideoloji ile bütünleşen bedenleri anlamsızlaştırmasından doğacak olan bir tepkiyle karşılanmıştır.

5.1.5. Başörtüsü Yasağının Çözüm Süreci; “Efsanevi”

Ötekinin Yıkımı

Ötekinin kim olduğunun bulunması, üzerine politik söz üretilebilmesinin mümkün kılınması için önemlidir. Çünkü politik olan, bir öteki/kendisinden olmayan belirlemek üzerine kuruludur. Bu açıdan kişinin öteki olmadığı belirlenebilmesi adına ötekinin kim olduğunun bilinmesi önemlidir. Belirlenen/gösterilen öteki *Biz* olmayan/*Biz*'e benzemeyen olarak farklı olan ve *Biz*'in aynılık çatısı altında toplanmasını sağlayan bir işaret nesnesidir. O, *Biz*'in en çok ihtiyacı olan şeyi verir; aynılık bilincini. Ancak ne zaman ki toplumda farklılık bilinci oluşur, o zaman *Biz*'in dinamikleri ortadan kalkar ve Kristeva'nın ifadesiyle herkes yabancıya dönüşür. Türkiye'de bir kesimin kamusal alanda başörtüsüne serbestiyetin sağlanmasından duyduğu tedirginliğin alt metninde yatan da böylesi bir yabancılaşma endişesiydi.

Öncelikle çözüm sürecinin nasıl işlediğine bakalım olursak, 2008 yılında hükümet kanadından yükselmeye başlanan başörtüsü talepleri neticesinde Milliyetçi Harekât Partisi ile uzlaşmanın da sağlanmasıyla birlikte çözüme ilişkin bir düzenlemenin gerçekleştirildiği görülür. Bu süreçte başörtüsünden duyulan rahatsızlığın çeşitli mecralarda devam ettiğini dile getiren dönemin İstanbul Üniversitesi Rektörü Mesut Parlak bu gerginliğin kendilerini de ekleyeceğini şu sözlerle dile getirir: “Belki hiç hakkımız olmadığı halde, türbanlı bir öğrenciye, cumhuriyet ilkelerinin kıyafetlerine aykırı diye hak ettiği notu vermeyeceğiz”⁵⁹. Kararın ardından YÖK'ün 9 üyesi tarafından, “Mahkeme kararlarına uymak anayasal ve yasal bir zorunluluk olup, ‘konusu suç teşkil eden emri hiçbir surette yerine getirmemek’ de Anayasa'nın 137. maddesinin amir hükmü gereğidir” ifadeleriyle

⁵⁹ “Biz de türbanlılara hak ettiği notu vermeliyiz”, (Çevrimiçi), <http://www.ensonhaber.com/Gundem/107532/Biz-de-turbanlilara-hak-ettiği-notu-vermeyiz.html> 01/02/2008.

“YÖK Üyelerinden Kamuoyuna” başlıklı yazılı bir açıklama yapılmıştır.⁶⁰ İstanbul Üniversitesi tarafından karara uyulmazken, Sakarya Üniversitesi kararı ilk uygulayan Üniversite olmasına rağmen Danıştay 8. Dairesi’nin YÖK Başkanı Yusuf Ziya Özcan tarafından üniversite rektörlerine gönderilen “başörtüsü serbest” yazısını genelge olarak tanımlayarak yürütmesini durdurmasının ardından geri adım atmıştır. İstanbul Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Yunus Söylet’in 2 Şubat 2009 yılında göreve gelmesinin ardından gerçekleştirdiği ilk basın toplantısında başörtülü öğrencilerin sosyal tesislere girmeleri konusunda bir yasak bulunmadığını belirtmesi üzerine meselenin seyri yeniden değişmiştir.⁶¹ Bu dönemde bir zamanlar başörtülü öğrencilerin ve hatta ziyaretçilerinde başörtüleriyle okula girişine izin verilmeyen Marmara Üniversitesinde de değişimler yaşanmış ve Üniversite Rektörü Necla Pur başörtüsünün ülkenin bütünlüğüne ve Cumhuriyet’in temel değerlerine bir sekte vuracağını düşünmediğini söyleyerek, örtü takmanın demokratik bir hak olduğunu vurgulamıştır.⁶²

YÖK Başkanının 2008 yılında Üniversitelere gönderdiği yazı ile disiplin yönetmeliğine uymayan öğrencilerin dersten çıkarılmasının yasaklanması üzerine bu kararın “*Anayasayı ihlal ve halkı kanunlara uymamaya alenen tahrik*” ettiğine yönelik suç duyurusunun neticesinde Ankara Başsavcılığının vermiş olduğu karar ve açıklama yıllardır devam edegelen başörtüsü yasağının muhataplarının algılanış tarzını gösteriyor olması açısından önemlidir. Ankara Başsavcılığı açılan soruşturmalara 13 Ekim 2010’da takipsizlik kararı vererek tüm insanların okuma ve eğitim hakkının olduğunu vurgulayarak YÖK Başkanı Yusuf Ziya Özcan hakkında kamu adına kovuşturmaya yer olmadığına karar vermiştir.”⁶³ açıklamasında bulunmuştur. 2010 yılının Nisan ayında Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezi’nin (ÖSYM) üniversiteye giriş sınavı için hazırladıkları tanıtım filmindeki: “Kılık ve kıyafetleri yürürlükteki mevzuata uygun bulunmayanlar ile yanında silah ile uygun

⁶⁰ Fatma Benli, a.g.e., s.137

⁶¹ A.e., s. 151.

⁶² “Rektör Pur: Başörtüsü demokratik bir haktır”, (Çevrimiçi),

<http://www.ilkehaber.com/haber/rector-pur-basortusu-demokratik-bir-haktır-5921.htm> 08/01/2010.

⁶³ “Savcılık türbani özgür bıraktı”, (Çevrimiçi), <http://www.gazetevatan.com/savcilik-turbani-ozgur-birakti--334544-gundem/> 14/10/2010.

olmayan benzer eşyaları taşıyan adaylar sınav binasına alınmaz”⁶⁴ uyarısı, başörtüsünün tehlike olarak görülmesinin boyutunu açıklar niteliktedir. Aynı yılın sonlarına gelindiğinde YÖK önce ALES olmak üzerine diğer sınavlar için de “başı açık olacak şartı”nı kaldırmış ve bu sayede başörtüsüne özgürlük yolunda yeni bir adım atılmıştır.⁶⁵ 2013 yılında “Demokratikleşme Paketi” dâhili kapsamında resmi kıyafet giyme zorunluluğu arasında sayılan “Emniyet Hizmetleri Sınıfına mensup olanlar, hâkimler, savcılar, Türk Silâhlı Kuvvetlerinde görev yapanlar” dışında başörtüsü yasağı tamamen çözüme kavuşturulmuş⁶⁶ 2015 yılında HSYK, Yargıtay’ın başvurusu üzerine, “hâkim ve savcılar görev başında başörtüsü de şapka da takabilir” denilerek Türkiye’nin buna *alıştığı* dayanağıyla hâkim ve savcılar için⁶⁷, 2016 yılında ise "Bayanların şapka, kep veya örgü bere altında yüzünü kapatmayacak şekilde başlarına taktıkları üniforma rengindeki desensiz giysiler hariç, resmi kıyafetin içerisine dışarıdan görülebilecek şekilde sivil kazak, yelek ve benzeri giyecekler giyilemez" ibaresi ile polisler için de başörtüsüne serbestiyet getirilmiş⁶⁸ ve 2016’nın Ağustos ayı itibarıyla 28 Şubat sürecinde başörtüsüne getirilen yasaklamalar en nihayetinde tamamen silinmiştir.

Bir problem olarak görülen başörtüsünün çözüm süreci sürekli kesintilerle 2000’lere ulaşmış ve bu dönemden sonrası için de bir takım engellerle devam ettirilegelmiştir. Bu sürecin özetini bize veren iki kavram öncelikle başörtüsünün *sorunsallaştırılması* ardından ise tekrar *alıştırılması* sürecidir. Çünkü kamudan başörtüsünü ihraç eden yaptırımlar sadece kamunun görüntülerinden değil, zihinlerden de başörtüsünü sökmeyi ve bunun için de onu unutturmayı amaçlıyordu. Sorunun çözüme kavuşturulması da bu nedenle tekrar alıştırılması, yabancılaştırılanın/korkulanın tanıdık kılınması için çabalanması üzerinde olmuştur. Başörtüsüne dair geliştirilen korku, modernitenin, laikliğin, aydınlanmanın bütün

⁶⁴ “ÖSYM: Silah ve başörtüsü giremez”, (Çevrimiçi), <http://platformhaber.net/?p=5334> 10/04/2010.

⁶⁵ “Türbanla sınavlara girilecek”, (Çevrimiçi), <http://www.milliyet.com.tr/turbanla-sinavlara-girilecek/guncel/haberdetayarsiv/04.11.2010/1303348/default.htm>, 04/11/2010.

⁶⁶ “Başörtüsü yasağı resmen bitti And kalktı”, (Çevrimiçi), <http://www.yenisafak.com/politika/basortusu-yasagi-resmen-bitti-and-kalkti-572004> 07/10/2013.

⁶⁷ “Hâkim ve savcıya başörtüsü izni çıktı”, (Çevrimiçi), <http://www.milliyet.com.tr/hakim-ve-savciya-basortusu-izni-gundem-2067366/> 31/05/2015.

⁶⁸ “Artık polislerde de başörtüsü serbest”, (Çevrimiçi), <http://www.sabah.com.tr/gundem/2016/08/27/artik-polislerde-de-basortusu-serbest> 27/08/2016.

paradigmalarını içerisinde barındırmaktaydı ve bu korkunun yenilmesi de aslında tüm bunlara dair paradigmanın yeniden düzenlenmesi olmuştur. Söz konusu korkuya dair en iyi örnek 2005 CNN ekranlarında sergilenmiştir(19.11.2015). Örneği benzersiz yapan, başörtülüler üzerine alan araştırmaları yöneten Tarhan Erdem'in düşünce evrenini ortaya koymasındır. Erdem, "Üniversitelerde başörtüsü serbest olursa başı açık tek kişi kalmaz" görüşünü ortaya atmış ve akademyayı temsil edenler onun bu iddiası karşısında sessiz kalmıştır. Söz konusu kişi görüşüne delil olarak da Arapça ezanın serbest bırakılınca bir daha Türkçe ezan okunmayışını göstermiştir. Mukayese etmeye kalktığı iki farklı durum; Türkçe ezan ve başörtüsü yasağı, sebepsiz korku üzerinden duruş belirlemeye çalışan zihniyetin bütün ipuçlarını barındırır. "Çünkü sebepsiz korku, olmazlar ile olabirleri birbirine ekleyerek, zihinde ortaya çıkan hayalin üstesinden gelememe durumudur."⁶⁹

Genel olarak Türkiye'nin 80 sonrasına baktığımızda başörtülü kadına dair geliştirilen tavır, bu korkunun ürünü olarak onu dönüştürmeye, eğitmeye, ulusa kazandırmaya, eğer mümkün değilse de görünmez kılmaya; yani aslında onu yok etmeye yönelik olduğu görülür. Üstelik başörtülü kadının kamusal varlığına duyulan hınç hem siyasilerin hem de vatandaşların dilinde gitgide görünür olmaya başladıkça bu durum Çağdaş Türkiye'nin kimin olduğuna dair tartışmaları gün yüzüne çıkartmıştır. "İranlaşıyoruz", "Başlarını örtmek istiyorlarsa İran'a gitsinler", "Laiklik elden gidiyor", "Kaygılıyız" gibi ifadeler aslında tabi olunan ideolojinin sayesinde bütün bir hayat alanın sahibi olunduğuna dair inancın sarsılmasıyla ortaya çıkan bir güvensizliğin ve ötekisinin görünmeye başlanmasıyla başka bir ötekine dönüşme korkusunun neticesinde sistemle bütünleşen/onun görüntüsü olan bedeninin ötekine duyduğu hıncın ürünüdür. Var oldukları takdirde herkesin onlar gibi olacağı düşünülen ötekine karşı duyulan kaygı da aslında modern bedenleri üzerinde toplanan bütün ideolojinin yıkılmasıyla anlamlarını yitirmeleri gibi hazin bir sonla birleştiğinde mesele (tıpkı sorunsallaştırılırken olduğu gibi çözülürken de) sadece devletin bedeninde(kamuda) değil tek tek her bedende bir krizi beraberinde getirmiştir.

⁶⁹ Fatma Barbarasoğlu, a.g.e., s.189,190.

Bu durum, Gourgooris'in, Kafka'nın Der Bau (Dev Köstebek Yuvası) adlı öyküsüne atıfla geliştirdiği bir kurguyu hatırlatır. Kafka'nın hikâyesinde geçen köstebek yuvası “ev/ocak/yurt (Heimat); kutsal yer”, “gizli fetiş; rahme dönmeye duyulan arzu” gibi birçok alegoriyi barındırır. Bütün bunları bir araya getiren yaratığın köstebek yuvasını kendi özü haline getirmesidir. Köstebeğin yuvasıyla kurduğu ilişki obsesif-kompulsif (saplantılı-zorla-malı) bir arzu ve paranoyak bir fantezidir. Onun karşısında duran düşmanlar ise efsanevidir. Gerçek olsalar bile kurgulanmış ve yeniden kurgulanmış ve “efsanevi kılınmışlardır”. Köstebek yuvası, dışarıya karşı bir kapanma/korunmadır. İstenmeyen birinin köstebek yuvasında aniden belirmesi demek ise bu efsanevi karakter tarafından köstebek yuvasının tehdit edilmesi anlamına gelir. Böyle bir durumda artık başlangıçtaki koşullar değişir ve kişinin kendi güvenliği konusundaki paranoyak fantezisi, kişinin nesnesinin güvenliği hususunda duyulan paronaya ile yer değiştirir. Özne ve nesne arasındaki birliğin bu denli bütünleşmesi ile birlikte böyle bir durumda yaratık başkasının yuvasında bulunduğunu düşünmeye başlar ve kişinin kendisi istenmeyen kişiye dönüşür. Hikâyedeki köstebeğin yuvasıyla girdiği nedensiz birlik duygusu ulusal(laştırılmış) öznenin kendisini bir düş üzerinden tanımlamasında görülür. Yuva ile bütünleşen köstebek kendisinden olmayanla karşılaştığında yuvanın kendisi olduğu fantezisinden çıkar ve bu, onu bir endişeye sürükler. Bu endişe de ulusçuluğun irrasyonel şiddetini körükleyen şeydir. Yabancı, onun olanı ve hatta bizzat onu tehdit etmektedir. Bu tehdit karşısında yuvanın duvarları istenmeyen kişiyi altında bırakacak şekilde kısmen çökertilmelidir. Köstebek yuvası, hem “en gerçek ev” hem de istenmeyen kişinin ebedî mekânı, mezarıdır.⁷⁰ Kişinin hayatını hem nasıl yaşayacağını hem de nerede son bulacağını belirleyen böyle bir kuvvet/sistem insanı bütün varlığıyla birlikte sahiplenir. Onun bedeninde yaşar. Tehdit de sadece hâkim ideolojiye karşı değil bizzat sistemin kendisi olan kendilerinedir.

Devletin ideallerinin toplumun idealleri şeklini alması da köstebeğin kendisini yuvasıyla bütünleştirmesinde betimlendiği gibidir. Devletin hükümlerliliği aklın hükümlerliliğine dayanır. Hegel'e göre aklın hükümlerliliği en üst derecesi ulus-

⁷⁰ Stathis Gourgooris, “Tarihle Düş Arasında Ulus Biçimi”, **Toplum ve Bilim Dergisi**, s.87,88.

devlette yerleşmiştir: Vatandaşların gerçekliğini aşan, “aklın somut hali”, “mutlak hakikat” olarak devletin karşısında vatandaşların yapabileceği tek şey “devletin yüce hedeflerine boyun eğmek”tir. Meşruiyetin kaynağı olarak devletin hiç kimseye karşı bir sorumluluğu yoktur. Dolayısıyla totaliter kraldan, derebeyden, kiliseden kurtulma isteği ile girilen mücadele mutlak egemenliği içeren yeni bir gücün; “devletin” elde edilmesi içindir. Yeni güç olarak “devletin” kabul edilmesi ise onun etrafındaki belirsizlikler, vehimler ve mantıksızlıkları da kabul etmektir.⁷¹ Tükiye’de yaşanan başörtüsü yasağı da bu tür bir belirsizliğin, vehmin, mantıksızlığın ürünüdür.



⁷¹ Raşid el Gannuşi, a.g.e., s. 116-118.

SONUÇ

Müslüman kadının farklı kültürlerde farklı isimlerle –burka, hicap, başörtüsü- karşılık bulan örtünme biçimi bir sorun olarak Türkiye gündemini 1980’lerden başlayarak 2016’ya kadar meşgul etmiştir. Bedenin iktidarın sahası alanına dönüştürüldüğü biyopolitik müdahalenin bir türü olarak kadın bedenine yönelik yaptırımlar meselenin dini, kültürel, insan hakları bağlamında birçok açıdan değerlendirilmesi ile yıllarca araştırmalara konu olmuştur. Ancak Foucault’nun ifadesiyle sadece içinde bulunduğumuz aşamada değil tarihin bir kesitinde yaşananları eleştirel bir gözle tekrar değerlendirmek yeni öznelliklerin kapısını açmanın da bir yolu olacaktır. 30 yılı aşkın tarihsel süreçte başörtülü kadına yönelik geliştirilen söylemi yeniden düşünmek bu açıdan bizim için önemliydi.

Başörtülü kadının kamusal alandaki varlığına yönelik getirilen yaptırımlar hem bedene hem de toplumsal hafızaya yöneliktir. Sadece bir kesimin kamusal alandaki varlığı yok sayılmamış aynı zamanda toplumun onda tanımak zorunda bırakıldığı bir kimliği de ona dayatmıştır. Başörtülü kadın on yıllarca çağdaş düzenin ötekisi olarak ilan edilmiştir. Bu durum iktidarın bir takım meseleleri toplumsallaştırarak onlar üzerinden hakikatler ürettiği Foucault’nun “hakikat oyunu”nu akla getirir. Foucault bu sorunsallaştırmanın üç eksen üzerinden gerçekleştirildiğini söyler; bilgi, iktidar ve etik. Türkiye’deki başörtüsü sorunu üzerinden düşündüğümüzde de bu yaptırım varlığını kadim bir bilgiden; aydınlanmanın *görünürlük* idealinden, rasyonel aklın tektipleştiriciliğinden almış ve kamusal alan sınırlarında farklı olanın tecrit edilmesi pratiği ile düzenlemiş, bunu yaparken de tecrit edilenin kendisindeki sorunu tanınması, kabullenmesi için bir takım gerekçeler sunmuştur. Mantıklı olsun ya da olmasın, gerçek bir korkuya karşılık gelsin ya da gelmesin her gerekçe toplumsal hafızadaki ötekini beslemiştir.

Bireyin kategorize edilerek hem kendisinde hem ötekisinde onda tanımak zorunda bırakıldığı bir *hakikat yasası* ile kuşatılması devletin onu “bilinç ya da özbilgi yoluyla kendi dayattığı kimliğe bağlayan” bir yolla denetim altına almasıdır.

Ancak Foucault'nun çalışmasında hiçbir normalizasyon süreci kitlesel ve direnilemez değildir. Foucault'nun pozitif özgürlük anlayışından yola çıkarak toplumsal hafızada var edilen ve bir gün tekrar gün yüzüne çıkmasından daima tedirginlik duyulan başörtülü kadına yönelik öteki bilincini yıkacak olan iktidarın koyduğu sınırları besleyen *etik* mefhumu üzerine düşünmek olacaktır. İktidar ekseninden üretilen hakikatler ve dayatılan sınırların etik bağlamının eleştirisi toplumsal hafızanın atıllarından da bizi kurtaracaktır. Bunu yapabilecek olan ise başka bir etik algısı, varlığın özüne dair, onun dokunulmazlığına, haklarının ihlal edilemezliğine dair bir ahlak yasası, mahremiyet yasasıdır.

Mahremiyet insanın bedeni ile başlayan, onunla birlikte bütün ilişkilerine, kendisini taşıdığı bütün bir mekâna yayılan hayatın parçalanamazlığında sürdürülen bir ilk yasadır. Mahrem olan ve ötekinin tasarrufuna mahrum bırakılan beden insanın varlığının ve öteki ile birlikteliğinin sürdürülebilmesinin imkân şartıdır. Ancak modern algının kamudan soyutlayarak sadece özel alan sınırlarında okumaya çalıştığı mahremiyet bir mekâna havale edilerek kamusal olan karşısında var edilmeye çalışılan bir öteki inşasıdır. Bir şeyin rasyonel olanın ötekisi olabilmesi için onun rasyonel olarak okunabilmesi gerekir. Çünkü rasyonel olanın karşıtı olabilmek irrasyonel olmaktan değil (o kendi içinde karşıt olarak dahi irrasyonel olana yer vermez) rasyonel ifadelerle okunabilir olmasından geçer. İrrasyonel olanın, rasyonel olanın karşısına alınabilmesi için ise onun bilinebilir bir açıklığa indirgenmesi gerekir. Mahremiyetin özel alan sınırlarında okunma gayreti de rasyonel kavramlarla okunamayacak, modern hukukun kurallarına hapsedilemeyecek transandantal olana atıfla kurulu, varlığa içkin mahremiyetin bir öteki olarak kurulması ve bunun için de öncelikle rasyonel sınırlara indirgenmesini beraberinde getirmiştir. Mahrem olanın mekan ile kadın ile, bir takım semboller ile özdeşleştirilirken ontolojik olarak bedende muhafaza edildiği gerçeğinin göz ardı edilmesi bunun bir sonucudur. Mahremiyete dair algının yerinden edilme süreci de modern sınırın varlığıyla, onun tarafından bütünlüklü hayat algısının parçalanması ile mümkün kılınmıştır. Bu nedenle mahremiyetin modern dikatominin ürünü olarak karşımıza çıkan özel alan ile özdeşliği bir öteki olarak var edilen, bilinebilir, okunabilir, hükmedilebilir, yerinden edilebilir olan; yeniden tanımlanan mahremiyet kavramını karşımıza

çıkartır. Bunun neticesinde de hakikat mekânsal bir gerçekliğe indirgenir, modern hukukun belirsizliğine terkedilir. Hem özel hem de kamusal alanda dünyevi iktidardan talep edilen ve onun sınırlarıyla, güvenlik sistemiyle korunan bir hakka dönüştürülen böyle bir mahremiyet her an geri alınabilir olma tehdidiyle modern iktidarın belirsizliğinde kaybolur.

Modern iktidarın mahrem olanın sahibi olduğuna dair eğilimi, mahrem olana dair tanımlamanın da sınırın da kendisi tarafından çizilmiş olduğu gerekçesi ile desteklenir. Kendisine verilen sınır ile iktidarın egemenlik alanına dâhil edilen mahremiyetin kaderi de diğer bütün sınırların kaderi gibi aşılmaya, ihlal edilmeye, silinmeye mahkûmdur. Kamusal alan sınırlarının ise bu sırada mahrem olandan arındırılmış olması bu alan içerisinde yükselecek herhangi bir mahrem gerekçeyle hak talebini ortadan kaldırmıştır. Türkiye’de yaşanan başörtüsü yasağının gerekçesi de kamusal alanın devletin alanı olduğuna dair bu düşüncedir. Devletin kendisini ve ideolojisini var ettiği bu sınırlar dâhilinde örtüsü üzerinden bir ötekine dönüşen *sapkın* ve *patolojik olan* olarak görülen, modernizasyon sürecine bir yararı dokunmayan, çağdaş ve laik düzenin muhalifleri olarak başörtüsünde ısrar eden kadınlar “Cumhuriyetin kötü kızları”na dönüşmüştür. Onun içerisinde eksik olan, yanlış olan ne varsa bulunup müdahale edilmesi için 30 yılı aşkın bir tarih seferber olmuştur.

Tüm bu sürecin nihayetinde kamusal alanın ne olduğu, mahrem olanın ne olduğu, iktidarın beden politikasının neye hizmet ettiği ve tüm bunların sonucunda bedende saklı olanın yok edilme pratiklerinin aslında neye tekabül ettiği sorunu bizi bir iktidar krizine götürmüştür. Modern iktidar Tanrının seküler halefi olarak iktidar aklının insan bedeninde cisimleşmesi idealini Foucault’nun “biyosiyaset” adını verdiği iktidar kurgusunun merkezine bedeni yerleştirerek gerçekleştirmiş ve beden toplumsallaşma, rasyonelleşme ve bireyselleşme süreçlerinden geçerek tektipleştirilmiş, tahmin edilebilir kılınmıştır. Bu sırada ise doğal ve aşkın tanımlardan arındırılmıştır. Dolayısıyla bedenin modern serüveni onun bir takım semboller, söylemler, yaptırımlar ile kuşatılırken muhalif olandan arındırılmasıdır. Modern söyleme dâhil olmadığı oranda anormalliğin taşıyıcısı olan *dindar bedenlerin* modern devlet için düzeltilmesi gereken bir anormalliğin taşıyıcısına

dönüşmesine karşılık, iktidarın görüntülerini taşıyan ya da onun aksi bir görüntüyü taşımayarak gene onun varlığıyla bütünleşen bedeni dünyevi iktidarla özdeşleştirirken sadece *dini* eğilimlerin değil doğrudan bedenin üzerinde yürütülen bir iktidar mücadelesi verir. Dolayısıyla Türkiye’de yahut başka ülkelerde yaşanan başörtüsü yasağı modern iktidarın Ortaçağ’dan beri devam edegelen ilahi iktidarla hesaplaşmasının yanı sıra beden politikasının en görünür hali; iktidarın beden istilasıdır.



KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio, **Kutsal İnsan**, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, 2. Bs., Ayrıntı Yayınları, 2013.

“Kamp Nedir?”, Çev. Özge Karlık, **Teorik Bakış(Kapatılma)**, S. 4, Mayıs 2014, s. 59-65.

Ağaoğulları, M., Köker, L., **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, Ankara, İmge Yayınları, 1996.

Tanrı Devletinden Kral- Devlete, 6. Bs., Ankara, İmge Yayınları, 2013.

Akal, Cemal B., **İktidarın Üç Yüzü**, 2. Bs., Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2003.

Akman, Kubilay, “Panaptikon ve ‘Görünerek’ Toplumlaşmak”, **Eski-Yeni Dergisi**, S.20, Kış 2011, s. 52-54.

Akşit, Elif E., “Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye’de Kamusal Kavramının Dönüşümü ve Dışladıkları”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. LXIV, S.1, 2009, s.1-21.

Aktay, Yasin, “İktidarın Kaynağı ve Nesnesi Olarak Beden ve Kimlik Politikaları”, **Sivil Bir Kamusal Alan**, Ed. Lütfi Sunar, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2005.

Altman, Irwin, “Privacy: ‘A Conceptual Analysis’”, **Environmental and Behavior**, Vol. VIII, No.1, Sage Publications, Mar 1976, s.141.

Aristoteles, **Eudemos’a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi, 1999.

Arendt, Hannah, **İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, 7. Bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

Artan, Tülay, “Mahremiyet: Mahrumiyetin Resmi”, **Defter Dergisi**, S.20, 2012, s.91-115.

Aydın, Mustafa, “Mahremiyet ve Örtünmenin Dönüşümü”, **Eski Yeni Dergisi**, S.12, 2009, s. 61-67.

“Bir Siyasal Mahremiyet Alanı Olarak ‘Kamusal ve Kılık Kıyafet Sorunu’”, **Umran Dergisi**, S.77, Ağustos 2002, s.77-81.

Aydınlı, H.İ., Ayhan, V., “Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi Perspektifinden İktidarın Sınırlandırılması Tartışması”, **C.Ü İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, C. V, S.1, 2004, s.67-82.

Bacık, Gökhan, “Kamusal Alanın Tanımı Üzerine Bir Tartışma”, **Sivil Bir Kamusal Alan**, Ed.Lütfi Sunar, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2005.

Barbarasoğlu, Fatma, **Şov ve Mahrem**, 2. Bs., İstanbul, Profil Yayınları, 2013.

İmaj ve Takva, 11. Bs. İstanbul, Profil Yayınları, 2015.

Baudrillard, Jean, **Kötülüğün Şeffaflığı’nda**, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul. 1995.

Bauman, Zygmunt, **Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları**, Çev. İsmail Türkmen, 2.bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013.

Küreselleşme, Çev. Abdullah Yılmaz, 4. Bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.

Siyaset Arayışı, Çev. Tuncay Birkan, 3.Bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2014.

Baumann, Z., David L., **Akışkan Gözetim**, Çev. Elçin Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı, 2013.

Beck, Ulrich, **Siyasallığın İcadı**, Çev. Nihat Ülner, 3. Bs., İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Benhabib, Seyla, “Kamu Alanı Modelleri”, **Cogito**, S.8, Yaz 1996, s. 198-250.

Benli, Fatma, “1964-2011 Türkiye’de ve Dünyada Başörtüsü Yasağı Kronolojisi”,
MazlumDer, İstanbul, 2011,
<http://www.mazlumder.org/fotograf/yayinresimleri/dokuman/turkiyede-dunyada-basortusu-yasagi-kronolojisi.pdf> 01 Nisan 2017.

Bentham, Jeremy, **Panoptikon Gözün İktidarı**, Haz.. Barış Çoban, Zeynep Özarslan, İstanbul, Su Yayınları, 2008.

Berger, John, **Görme Biçimleri**, Çev. Yurdanur Salman, 15. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2009.

Camcı, Cihan, “Kamusal- Mahrem Geriliminde Yeni Bir Olanaklılık Arayışı Olarak İmgesel Yakınlık”, **Felsefe Dünyası**, S.29, 1999-1, s.110-114.

Canatan, Kadir, “Bir Paradigma Sorunu Olarak Kamusal Alan- Özel Alan İkilemi”, **Sözleşme**, S.4, Şubat 1998, s.8.

Canpolat, Nesrin, “Foucault”, **Kadife Karanlık**, Su Yayınları, İstanbul, 2003.

Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

Colomina, Beatriz, **Mahremiyet ve Kamusal Alan**, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2011.

Çaha, Ömer, **Açık Toplum Yazılar**, Ankara, Liberte Yayınları, 2004.

Modern Dünyada Din ve Devlet, İstanbul, Timaş Yayınları, 2008.

“Mahrem Kamusal Alan”, **Sivil Bir Kamusal Alan**, Ed. Lütfi Sunar, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s.143-163.

“İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, S.5, Ankara, Kasım-Aralık-Ocak 1998-9, s.81-105.

“Fransız Lâikliğinde Yeni Evre: Kato-Laisizmden İslâm Karşıtlığına Laikliğin Fransa’daki Evrimi”, **Liberal Düşünce**, S.63, Yaz 2011, s.29-59.

Çayır, Kenan, “İslamcı bir Sivil Toplum Örgütü; Gökkuşacağı İstanbul Kadın Platformu”, **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri**, 4. Bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2013.

Çaykent, Özlem, “Mahrem Üzerinden Devletin Özelini Tanımlamak: Kamusal ve Özel Alan Karmaşası”, **Evrensel Kültür Dergisi**, S.269, Mayıs 2014, s.269.

Çevik, C. Cengiz, “Kökensel Bir İnceleme: De Ra Publica’da İktidarın Adalet Sorunu”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, S. 69, Mayıs-Haziran-Temmuz 2014,s.73-74.

Demirhan, Ahmet , “‘Kamusal Alan’ ve Başörtüsü”, SDE ANALİZ, Aralık 2010.

Deveci, Cem, “Siyasetin Sınırı Olarak Kamusalılık; Arendt’in Kant’tan Çıkarsadıkları”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, S.5, Kasım-Aralık-Ocak1998-9, s.111-129.

Duerr, Hans P., **Uygarlaşma Sürecinin Miti: I; Çıplaklık ve Utanç**, Çev. Tarhan Onur, Ankara, Dost Kitabevi, 1999.

Ebestein, William, **Siyasi Felsefenin Düşünürleri**, Çev. İsmet Özel, İstanbul, Şule Yayınları, 1996.

Erdoğan, Mustafa, “‘Kamusal alan’ ve Hukuk”, Radikal, 2002, (Çevrimiçi) <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=58551> 2 Nisan 2017.

Eren, Abdurrahman, “Özgürlüklerin Mekanı Olarak Kamusal Alan”, **AÜEHFD**, C.IV, S.3-4, 2005, s.89-124.

Erzincan, Hatice N., “Aristoteles’te İnsanın Doğası Üzerine”, **Cogito**, S.77, Yaz 2014, s.237-248.

Foucault, Michel, **Cinselliğin Tarihi**, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, 5. Bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013.

Entelektüelin Siyasi İşlevi, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, 3. Bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.

Hapishanenin Doğuşu, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 4. Bs., Ankara, İmge Yayınları, 2013.

İktidarın Gözü, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, 3. Bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.

Özne ve İktidar, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, 4. Bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.

Fraser, Nancy, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı”, **Kamusal Alan**, Çev. Meral Özbek, Cemal Balcı, İstanbul, Hil Yayınları, 2004, s.103-133.

Gerçek, Salih E., “Devlet, Ulus ve Seküler Tahayyül: Türkiye’de Başörtüsü Meselesi”, Değerlendiren; Zehra Ercan, **BSV Bülten**, S.78, 2012.

Giddens, Anthony, **Mahremiyetin Dönüşümü**, Çev. İdris Şahin, 3. Bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.

Modernite ve Bireysel Kimlik, Çev. Ümit Tatlıcan, 2. Bs., İstanbul, Say Yayıncılık, 2014.

Sosyal Teorinin Temel Problemleri, Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2005.

Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi, Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2000.

- Ulus Devlet ve Şiddet**, Çev. Cumhuriyet Ataya, 2. Bs., İstanbul, Kalkedon Yayınları, 2008.
- Goffman, Erving, “Total Kurumların Özellikleri”, Çev. Sanem Güvenç Salgırlı, **Teorik Bakış(Kapatılma)**, S.4, Mayıs, 2014, s.33-57.
- Gourgouris, Stathis, “Tarihle Düş Arasında Ulus Biçimi”, **Toplum ve Bilim**, S.70, Güz 1996, s.78-94.
- Göle, Nilüfer, **Modern Mahrem**, 11. Bs., İstanbul, Metis, 2011.
- Gürbilek, Nurdan, **Vitrinde Yaşamak**, 6. Bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2011.
- Habermas, Jürgen, **Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü**, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, 10. Bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.
- “Kamusal Alan: Ansiklopedik Bir Makale”, **Birikim**, S.70, Çev. Nuran Erol, Şubat 1995, s.62-66.
- Hardt, N.-Negri A., **İmparatorluk**, Çev. Abdullah Yılmaz, 7. Bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Hobbes, Thomas, **Leviathan**, Çev. Semih Lim, 12. BS., İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 2013.
- İçduygu,A-Keyman,F., “Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye’de Vatandaşlık Tartışması”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, S.5, Kasım- Aralık-Ocak 1998-9, s.157-171.
- İlyasoğlu, Aynur, **Örtülü Kimlik**, 4. Bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2013.
- Kahraman, Abdullah, **İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Işığında Özel Hayatın Gizliliği (Mahremiyet)**, Ankara, Ebabil Yayınları, 2008.
- Kapani, Munci, İstanbul, **Politika Bilimine Giriş**, 19. Bs., İstanbul, Bilgi Yayınları, 2007.

- Kara, Zülküf, “Günahkar Bedenlerden Referans Bedenlere; İslamda Beden Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. XII, S.1, 2012, s.7-41.
- Karataş, Halime, “Sivil İtaatsizlik Ne Kadar itaatsizlik”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, S.5, Kasım-Aralık- Ocak 1998-9, s.171-197.
- Kejanlı,D. B.-Taş,O., Regimes of Un/veiling and Body Control: Turkish Students Wearing Wigs , *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 2009, s. 17.
- Keskin, Ferda, “Kamusal Alan ve Yalın Yaşam”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, S.5, Kasım- Aralık- Ocak 1998-9. s.105-111.
- “Özne ve İktidar”, **Özne ve İktidar**, 4. Bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Köroğlu, Cemile Z., “Modern Kamusal Alana Eleştirel Yaklaşımlar: Genel Bir Değerlendirme”, *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Vol. VIII, No. 6, Spring 2013*.
- Kubilay, Çağla, “İslamcı Söylemde Kamusal Alan Tasavvuru; Devletle Tanımlanan Kamusal Alanın Millete Tahvili ve Kamusal Alanın Reddi”, **Alternatif Politika**, C.I, S. 3, Aralık 2009, s.325-362.
- Machivelli, Nicolo, **Hükümdar**, Çev. Necdet Adabağ, 5. Bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası, 2013.
- Mahçupyan, Etyen, “Osmanlı’dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, S.5, Kasım- Aralık- Ocak 1998-9, s.25-55.
- Marshall, Gordon, **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev.Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.

- Mathiesen, Thomas, “The viewer society: Michel Foucault’s ‘Panopticon’ revisited”, **Theoretical Criminology: An International Journal 1**, London, 1997.
- Mezahiri, Hüseyin, **Dürtülerin Kontrolü**, Çev. Ahmet Çelik, İstanbul, İnsan Yayınları, 2011.
- Niedzviecki, Hal, **Dikizleme Günlüğü**, Çev. Gökçe Gündüç, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Nietzsche, Friedrich, **Güç İstenci Bütün Değerleri Değiştirir Denemesi**, Çev. Sedat Umran, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2002.
- Niyazi, Mehmet, **İslam Devlet Felsefesi**, 4. Bs., İstanbul, Ötüken Yayınları , 1996.
- Ollero, Andres, “Religious Symbols in Public Spaces: Ethical and Legal Arguments”, **Panorama of Discourse Studies**, Institute of Culture and Society at the University of Navara, Spain, Marc 2011.
- Onat, Nazım, **Kamusal Alan ve Sınırları**, İstanbul, Durak Yayınları, 2013.
- Orwell, George, **1984**, Çev. Celal Üster, İstanbul, Can Yayınları, 2014.
- Öğüt, Süheyb, “Modernite İktidar ve Beden üzerine”, söyleşi: M. İnanç Özekmekçi, **Hayatsağlık Dergisi**, S.4, 2011, s. 66-75.
- “Pornografi Ve Tesettür: Egemenliğin İki Diferansiyeli”, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010.
- Özbek, Meral, “Kamusal Alanın Sınırları”, **Kamusal Alan**, Çev. Meral Özbek, Cemal Balcı, İstanbul, Hil Yayınları, 2004.
- Özkan, Fadime, **Yemenimde Hare Var**, Elest Yayınları, İstanbul, 2005.
- Özön, Mustafa N., **Osmanlıca Türkçe Sözlük**, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1971.

Özsunay, Ergun, **Gerçek Kişilerin Hukuki Durumu**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1974.

Pease,C.-Watkin, “Panoptikon: ‘Bentham’ın Panoptikon’ı ve Dumont’un Panotique’i”, Çev. Barış Çoban, **Panoptikon Gözün İktidar’ı**, İstanbul, Su Yayınları, 2008.

Platon, **Devlet**, Haz. Hasan İlhan, 2. Bs.,Ankara, Alter Yayınları, 2009.

Raşid el Gannuşi, **İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler**, Çev. Osman Tunç, İstanbul, Mana Yayınları, 2016.

Sargın, Güven A., “Denetim ve Nesneleştirmenin Aracı olarak Kamusal Mahremiyet (Discipline and Public Private for Objectification)”, **Arredamento Mimarlık**, Nisan 2006, s.53-56.

Sennett, Richard, **Gözün Vicdanı**, Çev. Süha Sertabiboğlu, Can Kurultay, 2. Bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013.

Kamusal İnsanın Çöküşü, Çev. Serpil Durak, Abdullah Yıldız, 4. Bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013.

Otorite, Çev. Kamil Durand, 4. Bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.

Schmitt, Carl, **Siyasal Kavramı**, Çev. Ece Göztepe, 2. Bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2012.

Schrit, Alan D., “Perspektivizm ve Yorumcu Plüralizm”, **İnsan Bilimlerinde Prolegomena**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2012.

Sifil, Ebubekir , “Mahremiyet ve Tesettür”, **Semerkand Dergisi**, S.11, 2004.

Şişman, Nazife, **Emanetten Mülke**, 3. Bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.

Tok, Gül C., “The securitization of the headscarf issue in Turkey: ‘the good and bad daughters’ of the republic”, The International Studies Association

of Ritsumeikan University: Ritsumeikan Annual Review of International Studies, Vol.VIII, 2009

Topaloğlu, Hande, “Gölgedeki Bedenler: Bedenin İnşa Sürecinde Toplumsalın Etkileri”, **Alternatif Politika**, C.II, S.3, Aralık 2010, s.251-276.

Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, TDK yayınları, Ankara, 2005.

Urhan, Veli, **Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

“Michel Foucault’da Disiplinci Düzenleyici İktidar Ayrımı”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi** S.69, Mayıs-Haziran-Temmuz 2014, s.229-239.

Yelken, Ramazan, “Kamusal Alan Kim(ler)in Alanı”, **Sivil Bir Kamusal Alan**, Ed. Lütfi Sunar, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2005.

Yıldırım, Yılmaz, “Kamusal Alanın Göz İle İnşası ve Gözden Düşüşü; Parisli Flaneur ve İstanbullu Bihruz Bey”, **İdeal Kent (Mekan ve Kimlik)**, S.3, Mayıs 2011, s.202-220.

Yumul, Arus, “Bitmemiş Bir Proje Olarak Beden”, **Toplum ve Bilim Dergisi**, S.84, Bahar, 2000, s.38,39.

Yüksel, Mehmet, “Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Tarihsel Gelişimi”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. LVIII, S.1, 2003, s.181-213.

Zamyatin, Yevgeni, **Biz**, Çev.Fusun Tülek, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.

Warren- Brandeis, “The Right to Privacy”, Harvard Law Review, Vol. IV, No. 5, December,15,1890,(Çevrimiçi)http://groups.csail.mit.edu/mac/classes/6.805/articles/privacy/Privacy_brand_warr2.html

Westin, Alan, “Social and Political Dimensions of Privacy”, **Social and Political Dimensions**, Journal of Social Issues, Vol. LIX, No 2, 2003.

Gazete Haberleri

“Artık polislerde de başörtüsü serbest”, (Çevrimiçi), 27/08/2016
<http://www.sabah.com.tr/gundem/2016/08/27/artik-polislerde-de-basortusu-serbest> 20/04/2018.

“Başörtüsü yasağı resmen bitti And kalktı”, (Çevrimiçi), 07/10/2013.
<http://www.yenisafak.com/politika/basortusu-yasagi-resmen-bitti-and-kalkti-572004> 20/04/2018.

“Bir konuşsam herkes çok şaşırır” (Çevrimiçi), 19/12/2012
<http://arsiv.sabah.com.tr/arsiv/2002/12/19/s19.html> 20/04/2018.

“Biz de türbanlılara hak ettiği notu vermeliyiz”, (Çevrimiçi), 01/02/2008
<http://www.ensonhaber.com/Gundem/107532/Biz-de-turbanlilara-hak-ettigi-notu-ermeyiz.html> 20/04/2018.

“CHP’li Nur Serter İkna Odalarını Savundu”, (Çevrimiçi) 05/02/2015
<https://www.sabah.com.tr/gundem/2015/02/05/chpli-nur-serter-ikna-odalarini-savundu?paging=3> 20/04/2018.

“Çankaya muhtırası” (Çevrimiçi) 25/01/2012.
<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/cankaya-muhtirasi-111614>
20/04/2018.

“Hakim ve savcıya başörtüsü izni çıktı”, (Çevrimiçi), 31/05/2015.
<http://www.milliyet.com.tr/hakim-ve-savciya-basortusu-izni-gundem-2067366/> 20/04/2018.

“İdeolojik Şapka Giremez” (Çevrimiçi)
12/04/2012.
<https://www.yenisafak.com/arsiv/2002/nisan/12/gundem.html> 20/04/2018.

“İkna odası kayıtlarını kimseye vermeyecekmiş”, (Çevrimiçi) 09/11/2010
<http://platformhaber.net/?p=7203> 20/04/2018.

- “Listedeki kızları bulun ve ikna edin” (Çevrimiçi) 02/05/2012
<https://www.takvim.com.tr/egitim/2012/05/02/listede-yazili-kizlari-bulun-ve-ikna-edin> 20/04/2018.
- “Savcılık türbanı özgür bıraktı”, (Çevrimiçi), 14/10/2010
<http://www.gazetevatan.com/savcilik-turban-ozgur-birakti-334544-gundem/>. 20/04/2018.
- “Serter ve Alemdaroğlu’na suç duyurusu”, (Çevrimiçi), 01/03/2011
<https://www.haberler.com/serter-ve-alemdaroglu-na-suc-duyurusu-2566470-haberi/> , 20/04/2018.
- Star Gazetesi, 1 Kasım 2010, s.11, “ikna odalarını kayda aldım imha edeceğim” röportaj: Fadime Özkan.
- “Rektör Pur: Başörtüsü demokratik bir haktır”, (Çevrimiçi), 08/01/2010.
<http://www.ilkehaber.com/haber/rector-pur-basortusu-demokratik-bir-haktir-5921.htm> 20/04/2018.
- “Türbanla sınavlara girilecek”, (Çevrimiçi), 04/11/2010
<http://www.milliyet.com.tr/turbanla-sinavlara-girilecek/guncel/haberdetayarsiv/04.11.2010/1303348/default.htm> . 20/04/2018.
- “ÖSYM: Silah ve başörtüsü giremez”, (Çevrimiçi), 10/04/2010,
<http://platformhaber.net/?p=5334> , 20/04/2018