

Kitap Eleştirisi

Köse, E. (2014). *Sessizliği Söylemek: Dindar Kadın Edebiyatı, Cinsiyet ve Beden*. Ankara: İletişim, 255 sayfa, ISBN: 9789750515538.

SESSİZLİK SÖYLENİR Mİ?: DİNDAR KADINLIK, HABİTUS, KRİZ

Göze Orhon*

Muhafazakâr cemaatlerde kadınların sessizliği katmerlidir. 12 Eylül'ün duygusal yükünün ardından, 1980'lerin sonunda solcular, devrimciler ağır aksak konuşmaya, yazmaya başladıklarında, ülkücülerin hikayelerini dinlemek için biraz beklememiz gerekmişti. İş darbeden önce ocaklarda, kadın kollarında örgütlenen ülkücü kadınlara geldiğinde, sessizliğin daha derin, cılız çıkan sesin daha duyulmaz olduğunu farkettilik. Yeni-muhafazakârlığın, İslamcı *ethos*'un merkeze ilerlediği – hegemonik hale geldiği – son on-on beş yılda artık kimse kenara itilmiş bir yaşam biçiminden söz etmiyor. Bilakis, seküler yaşam biçiminin savunusu, başlı başına sessizliğe, susturulmaya karşı direnişin, yer yer merkezinde beliriyor. İslami *ethos*'un merkezileştiği, anaakımlaştığı koşullarda, muhafazakâr, baş örtülü kadın imgesinin nerelerde ve ne şekilde görünür olduğuna bir bakalım... Tesettür kıyafetleri satan internet sitelerinin reklamlarında, muhafazakâr kadınlara yönelik moda dergilerinin kapaklarında, muhafazakâr gazetelerin köşelerinde, elzem kültürel sermayeyi haiz kadın yazarların baş fotoğraflarında.

* *Yrd. Doç.Dr., Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi. gozeorhon@gmail.com

Yazının Geliş Tarihi: 08/05/2016 Yazının Kabul Tarihi: 16/05/2016.

Elifhan Köse işte bu köşelenmiş, handiye sabitlenmiş imgeler evreninin karşısında, dindar kadınların sessizliğiyle ilgileniyor. 2014 yılında yayınlanan *Sessizliği Söylemek*, Köse'nin doktora çalışmasının kitaplaştırılmış hali. Dindar kadın edebiyatında cinsiyet ve beden odaklı bir inceleme yapsa da, çalışması, başlığının işaret ettiğinden daha geniş bir alana temas ediyor. Dindar kadınların evle, kamusal mekânla, birbirleriyle, eşleriyle, erkeklerle, kendileri gibi olmayan kadınlarla ilişkisine, metinsel olanla sınırlı olmayan, daha ziyade bir *habitus* çalışmasının kapsamıyla bakıyor. Bu bir *habitus* çalışması, çünkü Köse cinsiyet ve beden meselesini, konvansiyonel, olası çözümlene kategorilerini öngörülebilir, seküler bir kadının bakış açısından mahkum edilebilir bir biçimde değil; anlamaya çalışarak (*verstehen*), kendi özgüllüğü içinde ele alıyor. Yani, Elifhan Köse, mesele ettiği şeye kırılğan bir malzeme olarak değil, cesaretle ve samimiyetle yaklaşıyor. Belki "sıradan" kadınların değil de, yazma iktidarına sahip, ayrıcalıklı dindar kadınların sesini bize getiriyor; ama bunu yaparken, baktığı metinleri aslında görmeyen, sadece bakanın konumundan değil, metinleri, tabir-i caizse, birer "kendine şey" olarak ele alan bir araştırmacı olarak duruyor.

Kitap semavi teolojilerde beden ve cinsiyete dair ayrıntılı bir incelemeyle açılıyor. Hatta kimi noktalarda, yer yer tefsir faaliyetine girecek kadar incelikli ve yoğun bir tartışma bizi bekliyor. İslam teolojisinde beden ve cinsiyet elbette Köse'nin çalışması açısından temel bağlamı teşkil ediyor ancak bu kadar ayrıntılı bir inceleme, zaman zaman metni takip etmeyi güçleştiriyor. Bunu yazarın bir tercihi olarak değil, emek-yoğun ve zamana yayılmış bir akademik çalışmanın, zaman zaman araştırmacının zihnini ana hattan uzaklaştırıp, ayrıntılı bir çözümlemenin incelikleriyle zapt altına alma kapasitesine bağlayarak anlamaktan yanayım. Bu geniş kapsamlı bölümü, cumhuriyet modernleşmesinin beden politikasına dair bir tartışma izliyor. Köse'nin bu tartışmadaki temel savı, cumhuriyet modernleşmesinin "öjeni arzusu" nun kaçınılmaz olarak "kadın oluş"u kararlı ve yoğun biçimde şekillendirdiği. Özellikle inşa



sürecinde olan, kırılğan totaliter sistemlerin beden ve nüfus politikalarının beklendik bir bileşeni olarak düşünülebilecek öjenizm ve bununla bağlantılı olarak aryanizm bizim coğrafyamızın özgüllüğünde inceleniyor. “Yavuz, yiğit” ve sağlıklı nesiller”i yetiştirecek “sağlıklı kadınlar” varetme beklentisi, “milli evlerin, milli ailelerin ve kadınlık hallerinin sıkı sıkıya tanımlanmasıyla karşılanıyor (Köse, 2014, s. 54). Giriş mahiyetindeki bu bölümden sonra, yazar kendi meselesini ve kendi malzemesini “anlıyor”, inceliyor.

Çalışma, metin analizinin hayli ötesine geçmesi bir yana, uzun erimli, ama özel olarak 1980’lerden günümüze kadar bakan bir sosyal tarih araştırması olarak da düşünülebilir. Çalışmanın bir *habitus* çözümlemesi olarak genişlemesi, ele aldığı meselenin yapısal niteliklerinden kaynaklanıyor olabilir; yani, belki en çok da yaşam tarzı, tercih ve beğenileri gelenek, aile ve ev üçgeninde biçimlenen dindar kadınları mesele edindiği için bir *habitus* çalışması olmaya yaklaşıyor. Kaçınılmaz olarak İslami evren içinde var edilen cinsellik, beden, giyim (tesettür) ve temizlik alışkanlıkları, tercih ve beğenin niteliği açısından bir çerçeve önerisidir de. Bourdieu (2010, s. 175), “[f]ail, beğeni aracılığıyla beğendiğine sahip olur, çünkü beğendiği şey halihazırda sahip olduğu şeydir” der. Köse, sınıfsal açıdan “kendiliğinden”lik, verililik niteliğini haiz “beğeni”nin, tesettür bağlamında, özellikle 1980’lerden sonra tercih olarak kodlanmasının üzerinde durarak *habitus*’un dinamik niteliğini de ortaya koyuyor. Tesettürün tercih koduyla deneyimlenmesi, aslında yüzümüzü bir kez daha sınıf meselesine çevirmemizi gerektiriyor. Çünkü, Köse’nin tartışmasına göre, tercih koduna eşlik eden dönüşümlerden biri de, tesettürün bir orta-sınıf “ayrım” (*distinction*) olarak (yeniden) zuhur edişi. Köse’ye göre, tesettür sahibi “[y]eni dindar kadın kendisini hem alt sınıf geleneksel Müslümanlardan hem de orta sınıf seküler seçkinlerden ayırır” (2014, s. 218). Bu noktada tesettür olgusu, hem “bilinç”in bir bileşen olarak eklenip tercih olarak kavranmasını hem de İslami muhafazakârlığın kültürel hegemonyasını yansıtır. Tesettür; orta-sınıflaşır, seçkin tonlar edinir, gittikçe merkeze çekilir. Geleneksel olandan, dinamik, ve “modern” olana seyrederek; kültürel olarak nüfuz alanını genişletir. Tercih ferahlığına erişmiş tesettür beğenisi, egemenin kültürel ve toplumsal yeniden üretimine olanak sağlayan bir aparat olarak işler. En başta andığım dindar kadın imgelerine dönelim: Orta-sınıfların alışveriş ettiği mağazalarda, tesettüre uygun düşecek moda giysiler, metro ya da yer altı çarşılarından seçkin alışveriş merkezlerine taşınmış ışıl ışıl tesettür mağazaları, kadınlara yönelik tesettür modası ve İslami yaşam tarzı dergileri... Kültürel olarak hegemonik hale gelmenin belirtilerinden biri de, kadınlık ve tesettür ekseninde yeni bir merkez-çevre geriliminin ortaya çıkışıdır.

Bu gerilim, geleneksel olandan edinime, evde olandan alışveriş merkezlerinden satın alınana ve nihayetinde Akel'den Hermes'e doğru çalışır.

Köse'nin çözümlediği edebi metne dair de bir parantez açarsam, şunu söyleyebilirim: Belki zaten Köse'nin derdi bu değil; ama bizde neredeyse tamamıyla metne gömülmüş edebiyat (ve hatta sinema) eleştirisine de bir alternatif olarak okunabilir bu çalışma. Yazarı edebi metinden "çıkararak" nedenlerden bir tanesi de, bu metinlerin edebi niteliğinin bana göre büyük ölçüde edebi olanın aşırı politize olmasının nişanelerinden biri olabilecek tefekkür dili, propagandif monologlar ve gündelik siyasetin terimleriyle aşındırılmış olması olabilir. Tesettür tartışmasında "kamusal alan" nosyonunun gündelik dile ne kadar entegre olduğunu hatırladığımızda, kurmacanın içinde, söz gelimi, roman kahramanının "[s]on tahlilde kamusal mekândaydı akli fikri ama kimse yanlış anlamasın, başarı mitine tapınan bir kadın olmak da istemiyordu" diye seslendirilmesi de olağan bulunacaktır (Aktaş'tan aktaran Köse, 2014, s. 218).

Bu noktada "dindar kadın edebiyatı" tanımını yaparken, kurmaca ile deneme ya da kurmaca olmayan diğer yazınsal türler arasındaki ayrımın silikleşmesi, zaman zaman Köse'nin çözümlemesinin yapısal kısıtlılıklarını teşkil ediyor. Tartışma büyük ölçüde Fatma Barbarosoğlu, Yıldız Ramazanoğlu ve Cihan Aktaş'ın metinleri etrafında dönüyor. Bu kadınlar aynı zamanda, kamusal ortamda muhafazakâr/dindar kadınlar adına söz söyleyen kadınlar. Her biri aynı zamanda köşe yazarı ve modern, yerli İslami düşünce dünyasında birer kanaat önderi olan bu kadınlar, çalışmanın çözümleme nesnesi olan "hidayet romanları"nın da yazarları. Köse'ye göre,

Müslümanca bir yaşam için *ideal olanı* arayan hidayet romanları, 1970'li yıllarda yükselişe geçen İslamcılığın etkisiyle yazılmış metinlerdir. Bu metinlerde çoğunlukla ana karakterlerin kötücül iç/dış çatışmalardan sıyrılarak huzurlu bir dindar kimliğe doğru yönelmeleri anlatılır. Bu değişim anlatısını güçlendirmek için karakterler, zamanlar ve mekânlar arası çelişkilerin kutuplaştırıldığı anlatılar (öyküler) geliştirilmiştir (2014, s. 7).

Yapısal kısıt – ki Köse bu yazarları ve romanları zoraki bir homojenleştirme çabasıyla değil, kendi özgüllükleriyle ele alıyor – bu noktada hem roman-yazar çeşitliliği hem de hidayet romanı olarak adlandırılan kurmaca alt türüne içkin olarak aşırı politize olmuş bir alan içinde, dönüşüm hikayelerinden mürekkep olmasından ileri geliyor. Yani metinler, harekete geçirici, ikna edici bir dil ile kurmaca arasına sıkışmış oluyor. Üstelik

metinler çoğunlukla "roman tekniği açısından itirafa dayanması"na ve bu açıdan yer yer perhizci (*ascetic*) tonlar edinmesine karşın (2014, s. 165) bu durumdan beklenebilecek türden derinlikli bir öznellik anlatısına dönüşmüyor. Metinler belki bir yanıyla itiraf metinlerinin iki kült örneği olan Aziz Augustinus ve Rousseau'nun itiraflarına yakınsarken, diğer yanıyla onlardan farklılaşıyor. Toplumsal eleştiri ve akabinde toplumu düzenleme arzusu, dindar kadınların itiraf metinlerini bu klasik itiraf kültürüne yaklaştırırken, zayıf öznellikleri ve sırları, kamusallaşması arzu edilmeyecek türden otobiyografik parçaları içermemesi açısından onlardan ayrılıyor.

Köse, hidayet romanının bir tür olarak ortaya çıkmasını, 1970'lerde yükselişe geçen İslami hareketle ilişkilendirse de, incelenen metinlerin önemli bir kısmı 2000'li yıllarda yazılmış metinler. 1980'ler kadın kimliğinin yeniden formüle edildiği, feminizmin yükselişe geçip kimlik iddialarının güçlendiği dönemler. Bu dönem hidayet romanlarının "tipik duygusu" – yazar benzer bir duygunun Osmanlı-Türk modernleşmesi döneminin erken romanlarında da gözlendiğini aktarıyor – erkeklikle hemhal kamusal alana çıkan kadınların karşısında erkeklerin ahlâkına dair duyulan genel bir endişe. Neo-liberalizmin nimetleriyle hem ekonomik hem de sosyal olarak güçlenen, politik mücadeleyi kadın kimliği etrafında ören, belki bu yönüyle kadın hareketinden feminist harekete doğru seyreden bir dinamizmin önerdiği kadın kimliği, kamusal hükmeden erkeklik, özelde de muhafazakâr erkeklik etrafında bir tür tehlike olarak beliriyor. Yazara göre, 1980'lere kadar İslamcı kadınlar kadınların kamusal alanda olması fikrini desteklemediler; hatta Köse, kadınların kamusal alana çıkarak "fitri özelliklerini" yansıdıklarını düşündüklerini aktarıyor (2014, s. 114). Köse, bu romanlar açısından bir duygu yapısı haline gelen endişenin, 1990'larda muhafazakâr erkeklığe karşı daha eleştirel bir tutuma dönüştüğünü anlatıyor:

1990'lar sermaye ve tüketim olanaklarına sahip olmaya başlayan İslami orta sınıf profesyonel erkeklerin ortaya çıktığı bir dönemdir. Fakat aynı yıllar orta-üst sınıf İslamcı kadınların başörtülü eğitim görmek için mücadele ettikleri, okullarını bıraktıkları yahut bitirdikten sonra 'iyi bir eş ve anne' olmak adına evlerine döndükleri bir dönemdir de. 1990'ların dindar kadın yazınında artık, sorumsuzlukları nedeniyle eleştirilen dindar kocalar, patronlar ve babalar vardır (2014, s. 104-105).

2000'lere gelindiğinde kalıcılışmakta olan bir duygu yapısı, yeni bir görünümle zuhur ediyor. Bu, modern hayat tarafından "ele geçirilen" erkeklerin ahlaki korunmasızlığı, geleneksel cinsiyet rollerinin bozulması, ailenin yapısal olarak geçirdiği dönüşüm

neticesinde babalık ve aile reisliği vasfında aşınma, yani, Köse'nin ifadesiyle, bir "erkeklik kaybı" kaygısının ortaya çıktığı dönemdir. (2014, s. 107). Bu otuz yıllık değerlendirmeden çıkanlar, büyük ölçüde dindar kadın kimliğinin, sürekli erkeklik referansı ile kurulduğunu gösteriyor. Erkeklik ve kadınlığın birbiri karşısında dönüşlü (*reflexive*) kurulduğu düşünülürken, bu bir yanıyla olağan karşılanabilir ama burada daha fazlası olduğunu düşünüyorum: Bunun dindar kadın kimliği açısından bir tür kimlik krizi olarak düşünülmesi mümkün mü? Erkekliğin, hidayet romanlarında kadın kimliğinin kuruluşunda merkezi bir rol oynaması, dindar kadın kimliğinin kendini sarıh biçimde tanımlamaktan geri durması ve "erkeklik krizi" iddiasından farklı olarak bir "kadınlık krizi" haline işaret ediyor olabilir mi?

Bu soruların cevabına İslamcı kadınların feminizmle ilişkilerine ve tesettürün merkeze oturduğu bir kimliği sabitleme çabasına bakarak yaklaşmaktan yanayım. İslamcı kadınların feminizmle ilişkisi üzerine düşünmenin, 1990'lardan sonra feminizmin en dinamik toplumsal muhalefet hareketlerinden biri haline gelmesi ile İslami muhafazakârlığın siyasal ve kültürel alanda hegemonik hale gelmesi önemli bir tarihsel karşılaşma oldu. Bu karşılaşma açısından İslamcı kadın kimliğinin dönüşümü önemli bir soru olarak duruyor.

Dindar kadın kimliği üzerine konuşurken, bir ucunda dinsel referanslara dayalı bir yaşam biçiminin, diğer ucunda ise orta-sınıflaşmış, ana-akımlaşmış, "çağa ayak uydurmuş" olarak kamusal alanda yeni bir görünümle bulunmak olan bir düzlemde bahsediyoruz. Dinsel referanslara içkin uysallaştırma, uyumlulaştırma eğilimlerinin hemen yanında özgürleşme arzusu duruyor. Yukarıda da andığım gibi Köse, özellikle 2000'lerden itibaren İslamcı erkeğin politik ve kültürel alanda gittikçe artan oranda fail hale gelmesinin karşısında, İslamcı kadınlarda reaksiyoner bir ailecilik, gelenekselcilik ve belki beklenenin aksine, ev merkezli bir yaşam tarzının yeni görünümüyle ortaya çıkmasından söz ediyor. Köse, Müslüman ev kadınlığı yerine "Müslüman evi" ifadesini kullanıyor (2014, s. 115). Bu adlandırma, bir yanıyla dindar kadının "mekânsallaştırılması"na gönderme yaparken, diğer yandan da, geleneksel feminist yaklaşımdan beklenebilecek olası çıkarsamaların aksine, dindar kadınların dünyasında ev kadınlığının daha müspet içerimlere sahip olabileceğini imliyor. Köse'ye göre, "dindar kadın yazınında kapanma değil, güçlenme ve öznelleşme stratejisi olarak ev kadınlığı daima sahiplenilir" (2014, s. 115). Bu noktada ev kadınlığının sahiplenilmesi ile kimliğin kamusal alanda kurulması ve tahkim edilmesi arasında bir gerilim var gibi görünüyor. Feminizmden, bir yandan "seçmecî olarak istifade edilirken", diğer yandan feminizm "ideolojik ve Batıcı bir akım olarak reddedilir" (2014, s. 139). Söz gelimi, Köse

bize Aktaş'ın birinci dalga feminizme, ama özellikle Mary Wollstonecraft'e duyduğu yakınlıktan söz ediyor:

Wollstonecraft kamusal alanda siyasal ve toplumsal haklara sahip olması gereken kadınların ahlaki özneler olduğunu düşünüyordu. Bu yaklaşım kamusal alanda dönüştürücü ahlak özneleri olarak yer almak isteyen dindar kadınlar için de önem arz eder. Öte yandan, Wollstonecraft'e göre, iyi bir ev kadını, eş ve anne olabilmenin yolu, aklını kullanan ve sadece ev işleriyle uğraşmayan, zihinsel meşgaleleri de bulunan bir anne, eş olmaktan geçer. [...] Evlilik kötülenir ve doğası itibariyle kadınları aşağıladığı itiraf edilir, fakat eğitim sayesinde yeni sonuçlara yol açabileceği üzerinde durulur (Köse, 2014, s. 140).

Bilhassa eğitim bahsinde, başörtülü kadınların kamusal alana çıkma/kamusal alanda varolma mücadelesi özgül bir yere sahip. Aşağıda da bahsedeceğim gibi, dindar kadınlar 1980 sonrasında tesettür ve baş örtüsü konusunda erkekler tarafından yalnız bırakıldıklarını düşünüyorlar. Baş örtülü kadınların mücadelesi başından beri feministler tarafından desteklendi ve dindar kadınların "kendi kamplarından" erkeklerden değil, feministlerden destek bulması, kadınlık merkezli bir yakınsama durumu olarak düşünülebilir. Yine ailecilik ve ev kadınlığı meselesine dönersek, bu yakınsama bir yana, feminizm ile dindar kadın kimliği arasındaki kontrastın daha da görünür olduğu başlıklardan birine temas etmiş oluruz:

Feminizme özellikle ahlaki eleştiriler getiren bu mesafeli duruş, ailecilik politikasıyla birlikte düşünülürse, dindar yazındaki muhafazakâr eğilimleri doğrudan gözler önüne serer. Feminizm muhafazakâr söylemlerde genellikle 'cinsel serbestlik', 'kavgacılık', 'aşırı bağımsızlık' gibi niteliklerle anılmış, aşırı modern ve hedonist bulunmuştur (2014, s. 141).

Dindar kadınların feminizmle zaman zaman yakınsamalı ama çoğu zaman gerilimli ve mesafeli halleri, yukarıda söz ettiğim kriz halinin görüldüğü noktalardan biri olabilir. Yine de tesettür başlığı daha önemli görünüyor. Köse tesettürün, 1980 sonrasında kadın ve erkek dindarlığının farklılaşmasına neden olan deneyimlerden biri olduğunu söylüyor (2014, s. 233-234). Tesettürün böyle bir ayırım noktasında konumlanmasının iki sebebi olduğu söylenebilir: İlki, dindar erkeklerin makro düzeyde muhafazakârlaşmanın failleri olarak ortaya çıkmalarına karşın, tesettür ve tesettürle kamusal alanda varolma mücadelesinde dindar kadınları bir tür hayal kırıklığına

uğratmış olmaları olabilir. AKP'nin iktidara gelmesinin ardından başörtüsü meselesi, acil gündemlerden biri olarak düşünüldü. Oysa bu konuda atılan yasal adımlar, hem hayli geç gerçekleşti hem de bütünsel düzenlemeler olmadılar. 28 Şubat'tan bu yana, tedrici olarak gerilim yüklenmiş bir mesele olarak kadınların başörtüleriyle kamusal alanda bulunmaları meselesi, AKP iktidarının ancak on birinci senesinde gündemi haline gelebildi¹. 2007 yılında YÖK başkanının değişmesiyle yasağın uygulamasının fiili olarak önüne geçilmiş olsa da, kamu çalışanlarını da içeren daha kapsayıcı bir düzenleme ancak 2013 yılında gerçekleşebildi. Tesettürün bir ayırım noktası olarak daha belirgin hale gelmesinin ise, erkek ve kadın dindarlığının bedensel sembollerindeki fiziksel farklılıktan ileri geldiği düşünülebilir. Köse, tesettürün dindar kadınlar için öz-düşünümsel düzlemde "yüksek bir İslami etik ve güçlü bir dindarlık anlayışı" geliştirmelerini sağlaması açısından bir bağımsızlaşma ve güçlenme noktası olduğunu ifade ediyor (2014, s. 233-234). Öyle olsa da, tesettür bedensel sembollerdeki farklılaşmayı ve dolayısıyla dindar kadınların yalnızlaşmasını derinleştiren bir deneyim olarak kalıyor:

Sakal, bıyık, düz yaka gibi kolayca kurtulunan, dıştan sorgulanamaz hale gelen erkek dindarlığı seküler yaşama kolayca uyum sağladığı için kadın dindarlığından farklıdır. [...] Erkekler dindarlık sembollerinden kolayca kurtulurlar ama kadınlar tesettürün bedensel bir performans olduğu iddiasını kanıtlarcasına başörtüsünden vazgeçerken acı çekmekte ve ikiye bölünmektedirler" (2014, s. 234).

Giddens'in tanımladığı haliyle, tesettürlü kadınların ontolojik güvenlik arayışı, dindar kadınlar açısından, güçlenme ve yalnızlaşma arasındaki açıda duruyor. Dindarlıktan ve muhafazakârlıktan yana hız kazanmış bir toplumsal dönüşümde sabitliklerin ve dengelerin daha kırılğan hale gelmesinin de etkisiyle, tesettür aynı zamanda "kişinin kendine aşına bir çevrede ve kendisini tehdit altında hissettirmeyen diğerlerinin eşliğinde, tanışık olduğu ve verili birtakım faaliyetlerde bulunduğu ferah bir ruh hali"nin, yani ontolojik güvenliğin (Cohen, 2007, s. 328) kaynaklarından biri haline de gelmiştir. Tesettür, bir güçlenme durumunun yanı sıra, daha derin, daha elzem bir gündelik hayat stratejisi olarak belirir. Ontolojik güvenlik arayışı derinleşip gündelikleştikçe, gündelik performans olarak tesettürü ve daha genelde dindar kadınlığı, dindar erkeklikten gittikçe daha mesafeli hale getirir. Bu mesafelenme ve

¹ Türkiye'de başörtüsü yasağı: Nasıl başladı, nasıl çözüldü? Erişim: 2 Mayıs 2016, <http://www.aljazeera.com.tr/dosya/turkiyede-basortusu-yasagi-nasil-basladi-nasil-cozuldu>

dolayısıyla yalnızlaşma durumu, dindar erkekliğin karşısında dönüşlü (*reflexive*) olarak kurulan dindar kadınlığı kriz durumunun daha derinlerine iter.

Baştaki görüşüme geri dönersem, görüldüğü gibi Elifhan Köse'nin çalışması hayli etraflı bir *habitus* tartışmasının önünü açıyor. Tartıştığı mesele buna çok müsait olmasına karşın kadınlık ve özelde dindar kadınlığı ne bütüyle ideolojizme saplanarak (Türkiye'nin son on küsur senede geçirdiği neo-muhafazakâr dönüşüm düşünüldüğünde, bu çok mümkün görünüyor) ne de tamamen kültürelci bir değerlendirme içine sıkışarak ele alıyor. Türkiye'de sosyal bilimler alanında ideolojizm-kültürelcilik veya yapısal belirlenimcilik-öznel ikiliklerinde, ağırlığın büyük ölçüde ideolojizmden ve yapısal belirlenimden – metin odaklı söylem çalışmalarının, (genel anlamda) okuyucu odaklı alımlama çalışmalarından çok daha yaygın ve gelişmiş olması çok da tesadüfi olmasa gerek – yanadır. En azından daha kültürelci eğilimlere sahip ve öznel olanı ve onun özgüllüğünü hesaba katan çalışmaların nispeten yeni olduğunu söyleyebiliriz. İşte Köse'nin çalışması ne ilkinin alışıldıklığına kendini bırakıyor ne de bütünüyle yeni olanın cezbine kapılıyor; iyi bir kültürel çalışmalar işinden beklenebileceği gibi metin ile bağlam arasındaki dengede duruyor.

Kaynakça

Bourdieu, P. (2010). *A Social Critique of the Judgement of Taste*. London and NY: Routledge Classics.

Cohen, I. J. (2008). Anthony Giddens. Rob Stones (der.) içinde, *Key Sociological Thinkers* (s. 323-337). Hampshire: Palgrave Macmillan.

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

Türkiye'de Başörtüsü Yasağı: Nasıl Başladı, Nasıl Çözüldü? Erişim: 2 Mayıs 2016, <http://www.aljazeera.com.tr/dosya/turkiyede-basortusu-yasagi-nasil-basladi-nasil-cozuldu>