

# GÜNAHKÂR BEDENLERDEN REFERANS BEDENLERE: İSLAM'DA BEDEN ALGISI ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME

Zülküf KARA\*

## Özet

Beden, bir taraftan organik yapısı, biçimi, kütlesi ve rengiyle canlı varlığın maddi bölümünü oluştururken, diğer taraftan toplumsal cinsiyet, ırk ve cinsellik olarak tanımlanan birçok kimliğin konumlandığı yeri temsil eder. Bedenin her hali, edindiğimiz deneyimlerin izlerini taşır ve beden yeni bir toplumsal örgütlenmenin nedenini oluşturur. Beden algıları; din, kültür, etnisite, ideoloji gibi bir yığın söylem içine gömülüdür. Bu söylemler içinde önemli bir yer tutan dinsel normlar, bedenleri disipline etmek yoluyla kendilerini ifade ederler. Bedenden, dinlerin koydukları kurallar ve çizdikleri sınırlar içinde belli davranış ve tepkiler göstermesi beklenir. Buna uygun düşmeyen davranış kalıpları günah olarak kodlanıp beden üzerinde yaptırma dönüşür. Dini alan içinde kalan bedenler ise kutsal bir bağla ilişkilendirilip referans haline dönüşür. Makalede, günah ve sevap, iyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinlik sınırında dolaşan bedenlerin dini habitus içinde nasıl şekillendirildiği gösterilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Beden, Dini Habitus, İslam, Beden Sosyoloji



## From Sinful Bodies to Reference Bodies: A Sociological Evaluation On The Body Perception in Islam

## Abstract

As body, on the one hand, constitutes corporeal part of the organic body with its organic structure, shape, mass and color; it represents, on the other hand, the position of many identities which are identified as social gender, race and sexuality. Every state of body bears the trace of experiences we got and causes a new social organization. Body perceptions are embedded in discourses of varieties of religion, culture, ethnicity, ideology etc. Religious norms, which occupy an important place in those discourses, express themselves in a way in which they discipline the bodies. Bodies are expected to act conformingly to the norms prescribed by religion. The acts or behavior patterns, which oppose to these norms, are coded as sinful and become reasons of sanctions for the body. The bodies that respect to or obey the norms of religion are elevated to a reference point and tied with a sacred tie. In the article, it will be shown how bodies, which go

\* Yrd. Doç. Dr, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü,  
zulkuf.kara@yahoo.com

around the borders between evil (sin) and good deed, beauty and ugliness, to take shape in the religious habitus.

**Key Words:** Body, Religious Habitus, Islam, Sociology of Body.

## Giriş

Doğal hareketlerimizin çoğu, aslında, farklı normlar tarafından üretilmiştir. Fiziksel duyarlılık, bedenın tasarlanması, anlamlı işaretler, hep aynı referans ve davranış alanına ait olmayabilir. Mahremiyet duygusundan toplum içinde görünmeye, cinsellikten yemek zevkine, fiziksel tekniklerden hastalıklarla mücadeleye kadar her eylem biçimi, kültürün farklı kodlarına ait olabilir. Beden, çoğu zaman ya bu kültürel kodların biriktiği yer, ya da bir aktör olarak karşımıza çıkabilmektedir (Corbin&Courtine&Vigarello, 2008: 9). Eylemin biyolojik koşulunu oluşturan *yaşayan beden* dünyada insani temsilin ilk temel aracıdır. Toplumun doğal sembolü; dünyadaki varlığımızın ilk temeli, yaşamsal deneyimin yapısı ve rasyonel bilinçliliğin temel dayanağı olan beden, aynı zamanda, şahıs ve kimliğin fiziksel aracı ve sosyal kurumların birimi olarak düşünülebilir. Beden kısacası bunların hepsi ya da daha fazlası gibi görünmektedir (Kara, 2010: 2-3).

32 | db

Tarih boyunca dini aidiyetler çoğunlukla bedensel pratiklerle sağlanmıştır. Bu nedenle din ile toplumun karşılıklı ilişkilerini analiz edebilenin en önemli yollarından biri din-beden ilişkisini anlamaktan geçer. Din müntesiplerine doğmalar, ritüeller veya ahlaki normlarla nüfuz etmeye çalışır. Dine belli türden anlamlar ve ritüellerle bağlanan insanlar çeşitli deneyimlere sahip olurlar ki, deneyimler, hem zihinde hem de kalpte değişik duygu ve düşünceler oluştururlar. Sosyolog ve antropologlar uzunca bir süredir ritüellerin yapılandırıcı, genişleten, teşvik eden, uyumlu hale getiren ve insani duyguları sembol ve eylemlerle anlamlandıran bir öneme haiz olduğunu fark etmişlerdir (Collins, 2004; Rappaport, 1999). Duyguların yoğunluğu ve önemi dini pratiklerle yükselir, böylece sosyal yaşamın yeni dinsel deneyimleri sosyolojik ilgi ve önemin bir parçası haline gelir. Çünkü dine katılım ve onu özümsemenin değişik formları insanın sosyal sisteme uyumunu sağlayan potansiyeller oluşturur. Dinsel tecrübelerin sosyal bağlarının yeniden nasıl şekillendirildiğini beden pedagojisi üzerinden gözlemleyebiliriz.

Beden pedagojisi, dini kültüre ait bedenleşmiş teknikleri, aidiyetleri ve inançları tipik deneyim düzeyinde ele alıp mücessem haldeki sonuçlarını açığa çıkarma gayreti taşır. (Shilling&Mellor,

2007). Beden pedagojisi, dini-sosyal gerçekliğin dış göstergelerini tanımlar, daha sonra cisimleşmiş öznenin sosyal gerçekliği nasıl deneyimlediği ve dini habitusla sonuçlanan iç boyut tecrübesine (ruhsal deneyim) ilişkin sosyal sonuçlar ile ilgilenir: “*Habitus, tarihsel olarak üretilen şemalarla uyumlu, bireysel ve kolektif pratikler üreten tarihi bir üründür. Toplumsal olanın bedenlerde (ya da biyolojik bireylerde) inşa edilmesiyle ortaya çıkan, dayanıklı ve aktarılabilir algı, beğeni ve eylem şeması sistemleri olan habitus, geçmiş deneyimlerin aktif olarak şimdi de devam etmesini sağlar*” (Bourdieu, 1990: 54). En genel anlamıyla habitus, kültürel düzenin nesnel gereksinimlerinin bireyler için uygulanabilir davranış yolları olarak kaydedilmesini sağlayan bir mekanizmadır. Bu mekanizma nesnel dış dünya ile öznel bireysel deneyimin kesişme alanında yer alır (Chaney, 1999: 77). Ancak özel dini habitus, beden pedagojisi ve ona ait araçlarla ortaya çıkmaz, insanların tabiat ve uyumu sosyal bağlarla ilişkilidir, dolayısıyla kişinin bedensel kapasitesi dinsel dünyadan etkilenir ve dini habitus bu süreçte açığa çıkar.

Dinler, müminlerin bireysel bedenleri üzerinde kendi ideallerini kurmak için mücadele verirler. Dinler ibadetlerin büyük çoğunluğunda bedenlerin kendi çerçevesine göre davranmasını bekler. Bu kimi zaman bir şeyden kaçınmak, kimi zaman da bir eylemi yerine getirmek düzeyinde gerçekleşir. Din kendi varlığını ancak beden üzerinden gösterebildiği için, bedenin bütün varlığına nüfuz etmek ister. Bu arada bedenin kendi istekleri ile genellikle bir metin aracılığıyla ifade edilen dinsel irade arasındaki muhtemel ihtilaflar günah olarak kodlanarak beden üzerinde yaptırıma dönüşebilir (Okumuş, 2009: 5). Diğer yandan başka ideolojiler veya toplumsal düzenler de çoğunlukla beden üzerinde bir denetim hakkı talep ederler. Bu talepler bazen karşılıklı uzlaşma içerisinde aynı beden üzerinde bir iktidar paylaşımına razı olabilirler. Bazen de birbirlerini dışlamaya çalışır ve aynı bedeni paylaşma konusunda çatışırlar. Günümüzde bir şekilde kimlik ifadeleri yoluyla ortaya çıkan karşılıklara dayalı pratikler dizisi, tam da bu gerilimlerin mantığına dayanmaktadır. Kimliği ifade etmek, bir yerde bedenin dışındaki başka bir varlığın bireysel bedenler üzerindeki gösterisine imkân vermek anlamına gelmektedir (Aktay, 2002).

Bedenin dinler için her zaman temel ve vazgeçilmez önemde oluşu onun dinsel tecrübenin zemini ve dinin kazanmayı umduğu şey olmasından kaynaklanmaktadır (Coakley, 1997; Mellor&Shilling, 1997). Örneğin, Hıristiyanlık için İsa, Tanrı'nın

bizzat kendisidir. Sonsuz yaşamla birlikte günahların affedilmesi onun acı çekmesi ve bedensel dirilmesi ile mümkündür. Onun nihai kaderi bedensel uyanışı anlamına gelir. Beden Hıristiyanlıkta nasıl önemli ise İslam kozmolojisinde de aynı derecede öneme sahiptir (Khuri, 2001). Sözgelimi oruç, namaz, hac, abdest, zikir ayinleri, dua gibi dini ritlerin çoğunun bedenle icra edilmesi bunun örneğidir. Dini ritüellerin dışında Müslüman bir bedenin gayri Müslim bir bedenden organ almasına ilişkin tartışma da dini ritüellerin dışında bedenin ontolojik öneminin nasıl bir dinsel bağla kurgulandığını göstermesi açısından önemlidir (Mellor&Shilling, 2010: 27–38). Müslüman ya da Hıristiyan oluşumuz bedenlerimiz üzerindeki müdahalelerin şeklini de belirler. Beden pedagojisinde önemli olan, sosyal gerçeklik olarak dinin, nasıl içselleştirildiği ve özel dini ritüellerin gerçekleştirilmesi konusunda dini habitusun nasıl şekillendiğidir. Bu da bireysel kimlikleri ve deneyimleri belirleyen anahtar ideal, sembol ve kavramları bilmekten geçer. Ayrıca dinin bilişsel alt yapısını oluşturan teolojik ve nassa dayalı fikirler, bedensel pratikler olmadan sosyal ve kültürel önemlerini gösteremezler. Örneğin, Hıristiyanlığın Katolik kolunda kilise Mesih'in bedeni ile bütünlüşmüş olarak tanımlanır ve Hıristiyan olmak için Tanrı ve diğer Hıristiyanlarla birlikte bedenleşmiş cemaate katılım zorunludur (Brown, 1988; Miles, 1992). Bu bakımdan cemaat özel beden pedagojisi oluşturarak Hıristiyanlığı yayar. Beden, vaftiz yoluyla daha başlangıçta Hıristiyan bir evren içine dahil edilir. Bu aslında sırf sembolik kültür aktarımı değil aynı zamanda fiziki bir işlemdir. Ortaçağın erken dönemlerinde vaftiz etme bedenin yalnızca suya daldırılması değil aynı zamanda inanç ve fikirlere katılımın ön şartı olarak bedenin yeniden dizayn edilmesi olarak algılanırdı (Miles, 1992: 37). Katolik Hıristiyanlıkta vaftiz olmak hâlâ İsa'ya ait olmanın vazgeçilmez şartıdır. Kutsal ekmek ve şarap ayini sırasında İsa'nın eti ve kanı temsil edilir ve kişi İsa'nın bedeni ile birleştiğinde İsa da onunla birleşmiş ve bir bütün oluşturmuş olur. (Falk, 1994). Tanrı'nın ete giydirilmiş sureti, İsa Mesih'tir. İsa Mesih'le vaftiz sayesinde birleşen Hıristiyanlar dolayısıyla Tanrı ile yeniden bedenleşmiş olmaktadır.

### 1. İslam'da Beden Temsili

İslam düşüncesinde bedenle ilgili algı ancak genel alem ve insan tasavvuru içinde bir çerçeveye oturtulabilir. Bu tasavvurdan hareketle bedene ilişkin ahlâk, huy ve karakter hakkında yorumda bulunan çalışmalar, İslam düşünce ve ilim tarihinde çok erken dö-

nemlerden itibaren başlar. Vesîletü'l-irfan, zübdetü'l-irfan, ilm-i kıyâfet, ilmü kıyâfet'ül-beşer, ilm-i sima, ilm-i feraset gibi isimlendirmeler adı altında beden ele alınır. Hatta bunlara şemail-i şerifi ele alan çalışmaları da eklemek mümkündür. *Kıyâfetnâmeler* tam da bu bağlamda karşımıza çıkar. İmam Şafii, Kindi, Ebu Bekir Razi, İbn Si-na, Fahreddin Razi, Talib Ensari Dımışki, Kuşeyrî, Muhyiddin İbn Arabî, Kaşânî, Derviş Abdurrahman Mirek, Hamdullah Hamdi, Uzun Firdevsi, İlyas bin İsa-yı Saruhanî, Abdülmecid b. Şeyh Nasuh, Balizade ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın çalışmaları bu çerçevede zikredilebilir. Bu çalışmalar, bedeni, toplum, kültür, inanç ekseninde ele almışlardır (Okumuş, 2008: 16).

Bedenin temsili ve tasvir konusu İslam'ın ve Müslümanların tartışmalı bir o kadar da problemlili konularından biridir. İslam'ın ilk yıllarında birey ve toplumları putperest anlayıştan koparıp tek tanrılı tevhit anlayışına taşıyabilmek için putperestliğe kutsal objeler sunan resim ve heykele ciddi bir tepki gösterilmiştir. Bu tepki Kuran'da sadece tapınma objesi olmuş resim ve heykele yönelirken, peygamberin sözlü beyanlarında ve uygulamalarında tepkinin belirli ölçüde genelleşerek put objesi olmayan beden tasvirini ve heykeli de kapsadığı görülmektedir. Bedenin sergilenmesi ve temsiline ilişkin yasak ikili bir işlev görmüştür. Bir taraftan tasvir yasağı ve onu besleyen dini hassasiyetler İslam tezyinatında yeni ufuklar açmış ve süslemenin pek çok çeşidinde kısmen somuttan soyuta doğru yönelen bir anlayış egemen olmuştur. Diğer taraftan sanat uğraşlarında resim ve heykelden uzak durulmaya çalışılarak beden tasvir talebi hat ve minyatürlerle doldurulmaya çalışılmıştır.

Her ne kadar beden tasviri yasaklansa da İslam tarihinde bu sınır fazlasıyla aşılmıştır. Nitekim Emeviler döneminde tasvir sanatları ve kullanımında belirgin bir artış söz konusudur. Çölde kurulmuş Kusayrı-ı Amra, Kasrû'l-Mişatta, Hırbetü'ül-Mefcer, Kasrû'l-Garbi isimli Emevi saraylarında çok sayıda tasvir bulunmaktadır. Tasvirlerden önemli bir kısmını beden resimleri oluşturmakta ve Kusayrı-ı Amra ile Hırbetü'l-Mefcer saraylarında erotik sahneler dahi yer almaktadır. Hırbetü'l-Mefcer'e ait bir heykel, göğüsleri açık bir rakkaseyi tasvir etmektedir. Emeviler kullandıkları sikkelerde de tasvire yer vermişlerdir. Endülüs Emevilerine ait Elhamra Sarayında figürlü resimler ve heykel örnekleri bulunmaktadır. Emeviler kadar yaygın olmamakla birlikte Abbasi saraylarında da tasvirlerle rastlamak mümkündür. Örneğin, Samarra'da kurulmuş Cevsakü'ül-Hakanî sarayında, insan figürlü duvar resimleri yapılmıştır. Tolonoğlu da

Fatimi döneminden kalma dokuma örnekleri üzerinde ve Tolonoğullarına ait bir panoda insan figürleri görülmektedir. Yine Fatimî sanatında hayvan heykelleri yanında, taş ve cam üzerine yapılmış insan ve hayvan kabartmaları mevcuttur (Hillenbrand, 2005: 61-86). Bu eserlerden bir kısmı halen Mısır, Tunus, Fransa ve İtalya müzelerinde sergilenmektedir. Gazneliler zamanına ait Leşker-i Bazar Büyük Sarayda insan figürlü duvar resimleri yapılmıştır. Anadolu Selçuklu dönemi eserlerinde ise az da olsa insan ve melek tasvirleri söz konusudur. Susuz Han taç kapısı ile Konya müzesinde bulunan melek figürlerini ve Divriği Şifahanesi ile Niğde Alaeddin Camii taç kapılarındaki insan figürleri örnek verilebilir (Can, Gün: 2006: 43-44).

Osmanlı'da ise beden temsili minyatür sanatıyla örneklendirilmiştir. En erken minyatür örnekleri Fatih döneminden kalmaz. Fatih'in Avrupa'dan getirdiği ressamaların yaptığı resimlerin Osmanlı sarayındaki minyatür ustalarını etkilediği anlaşılmaktadır. Nakkaş Sinan'a ait olduğu sanılan gül koklayan Fatih minyatürü bu dönemde yapılmıştır. Bu eser Portre tarzının Osmanlı minyatür sanatındaki ilk örneğidir. II. Beyazıt zamanında tekrar geleneksel minyatür üslubuna dönülmüş ve bu dönemde saraya daha çok Türk İslam dünyasından nakkaşlar davet edilmiştir. Osmanlı minyatür sanatının en parlak dönemi Kanuni zamanında başlamıştır. Ali Şir Nevai'nin Divanı, Şâhi'nin Divanı, Matrakçı Nasuh'un Tarihi Sultan Beyazıt ve Süleyman'namesi ile Beyan-ı Menazili Seferi İrakeyn isimli eserleri ve Şehname adlarıyla bilinen tarihi konulu eserler, bu dönemin önemli minyatürlerini muhtevi el yazmalarıdır. Hz. Muhammed'in hayatı da minyatürlere konu edilmiştir. III. Murat dönemine ait minyatürlü Siyer-i-Nebi (2004) bunlardan biridir.

Siyer-i Nebi'de peygamberin doğacağı gece, meleklerin yerle gök arasına ipek döşek sermeleri ve Doğu'ya, Batı'ya, Kabe'ye sancak dikmelerini konu alan, peygamberin doğumu ve sonrasında peygamberi yıkayıp sırtına peygamberlik mührünü vurmak için üç meleğin gelmesini konu alan, süt annesi Halime'nin peygamberi emzirmesini konu alan, insan yüzlü aya parmağını uzatarak onu ikiye ayırmasını konu alan, peygamberin gökte Hz. Musa ile karşılaşmasını konu alan, peygamberin hasta yatağında Cebrail ile konuşmasını konu alan minyatürler bulunmaktadır. Darir'in yazdığı Siyer-i Nebi'de toplam 800 adet minyatür bulunmaktadır. Gerçi çoğunda Hz. Muhammed'in yüzü peçelidir. Ancak tasvirler her zaman peçeli durumda değildir. Örneğin peygamberin sütannesi Ha-

lime, bebek peygamberi emzirirken göğüslerinden biri dışarıda olduğu halde resmedilmiştir. Yine Hz. İsa'ya ayrılan bölümdeki minyatürde Hz. Meryem'in bebeği emzirmek için göğüslerinden biri görünür halde resmedilmiştir. Melekler ise gözükmezler ancak istedikleri kişilere değişik biçimlerde görünürler (Darir, 2004).

Osmanlı, minyatürü, o kadar özümsemiştir ki, Hz. Adem ve Havva'dan başlayıp bütün peygamberler Osmanlı gibi giyinmişlerdir. Zübdetü'l Tevârihte (1973) Hz. Adem, Havva ve 13 ikizi Osmanlı gibi gösterilmiştir. Adem ile Havva'ya ait öykü gerek Hıristiyan gerekse de İslam ikonografyasında son derece zengindir. Özellikle cennetten kovulmalarını konu alan resimler ilginçtir. Hıristiyanlığa ait beden tarihinde Adem ve Havva ağlayıp sızlayan, sefil insani durumlarını sürükleyen günahkarlar olarak resmedilirken (Corbin&Courtine&Vigarello, 2008: 64) Kalender Paşa'nın Falname'sinde (1703) ve Fuzûlî'nin Hadikatü's-Süeda'sında (1967) Adem ile Havva el ele tutuşmuş ve mahrem yerleri örtülü şekilde arkalarında melekler olduğu halde cennetten çıkıyor halde resmedilmişlerdir. (And, 2007: 95-96) Falname'de Adem ve Havva ile birlikte yilandan başka bir de kendini beğenmişliğin simgesi olan tavus kuşu da görülmektedir. Hadikatü's-Süeda'da üç kötülük şeytan, yılan ve tavus kuşu bir arada gösterilmiştir. Aynı şekilde Hz. İsa da elinde kılıç ya da mızrakla ordunun başında Deccal'i öldürmek için onun üzerine yürür halde resmedilmiştir. Ayrıca Osmanlı Hz. İsa'nın adı bir suçlu gibi öldürülmesini kabul etmemiş, Tanrı'nın bu en sevgili kulunun böyle öldürülmesine karşı durmuş, olaya yeni bir yorum getirmiştir. Tanrı Hz. İsa'nın tıpatıp bir benzerini yaratmış, düşmanları onu yakalayıp götürürlerken, Melekler de Hz. İsa'yı göğe yükseltmişlerdir. Bu iki sahne eş zamanlı olarak üç minyatürde gösterilmiştir (And, 2007: 11).

Minyatürler çizildiği zamanın ve bedensel algı dünyasının en önemli göstergeleridir. Yoğun dini ve etnik bağlarla örülü bir sosyal yaşam döngüsüne sahip Osmanlı'ya ait minyatürler aracılığı ile genel beden tarihi okuması yapılabilir. Bu açıdan çoğu Osmanlı mitologyasının dini argümanlarla kurulu olduğu söylenebilir (Hillenbrand, 2005: 257). Yaratılış, peygamberler, mahşer, cennet, cehennem, melekler, şeytanlar, ulu kişiler vb. tasvirler kutsal tanıma ve açığa çıkarma gayreti taşır. Nitekim onlarca minyatürlü yazmalar üretilmiştir. Acaibü'l-Mahlukat ve Garaibü'l-Mevcudat, Ahval-ı Kıyamet, Falname, Gruename, Hadikatü's-Süeda, Hamse, Kısasü'l Enbiya, Mantükü't-Tayr, Siyer-i Nebi, Zübdetü't-Tevârih vb.

eserler kimi zaman kurguyu gerçekliğe, kimi zamanda gerçeği kurguya dönüştürmek için tasviri birincil araç olarak kullanmışlardır.

## 2. Bedensel Ayrışma: Günahkâr Bedenler

İslam'da beden tasviri genel olarak ten bağlamında düşünüldüğünden ten'in ayartıcı etkisinden uzak durmak için bedenin resmedilmesi hoş karşılanmamıştır. Beden ancak ruhu taşıyor olmasından kaynaklı bir öneme sahiptir. Bedenin çoğu zaman günah işleme ihtimali onu itaatkar hale getirmekle aşılabilir. Günah, tarihin her döneminde ve bütün dinlerde bulunmakla beraber; günahın mahiyeti, dinlerin ulûhiyet mefhumuna ve insanların bu ulûhiyetle olan irtibatlarına göre değişmektedir (Harman, 1996: 278-79). Geçmişten günümüze yaşanmış bütün dinlere bakıldığında günahla ilgili geniş bir terminoloji ve literatürün varlığı göze çarpar. Bütün dinler günah anlayışında, kutsala karşı işlenmesi, ilâhî emirlerin ihlali, beşerî ve tabii düzenin bozulması konusunda ortak görüşe sahiptirler. Ancak günahın tanımı, kaynağı, çeşitleri ve insan üzerindeki etkileri konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi semâvi dinlerde ilk günah, insanlığın atası Hz. Âdem tarafından işlenmiştir. Ancak bu dinler, ortak inancın mahiyeti konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Yahudilikte Tanrı suretinde ve mükemmel bir şekilde yaratıldığı bildirilen insan, ilk günahı işleyerek Aden cennetindeki yerini kaybetmiş, mevcut sıkıntılı ve meşakkatli dünya hayatına maruz kalmıştır. Hz. Âdem, günah işlemesiyle, nesline kötü örnek olmuş ve onun nesli günah işlemeye meyilli hale gelmiştir (Tekvin: 2/16, 17).

Hıristiyanlıkta ise, Hz. Âdem'in işlediği ilk günah, sadece kendisini etkilememiş bunun yanında atası olduğu bütün insanlığın kaderini de belirlemiştir. Bu etki, Tanrı'nın oğlu Mesîh'in çarmıhta can vermesine kadar devam etmiştir. İnanişâ göre, Hz. İsa'nın yaptığı bu fedakârlık sayesinde insanlık, Hz. Âdem'in işlediği aslî günahattan temizlenmiş ve insanlığın kurtuluşu sağlanmıştır. İslâmiyet de kendisinden önceki ilâhî dinler gibi Hz. Âdem'in işlediği ilk günahı kabul etmiş, fakat bu günahın ezelî bir planın parçası olduğunu öngörmüştür.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> "Ey Âdem! Sen ve eşin cennette kalın. Dilediğiniz yerden yiyin. Fakat şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa zalimlerden olursunuz" (7/19). "Derken şeytan, kendilerinden gizlenmiş olan avret yerlerini onlara açmak için kendilerine vesvese verdi ve dedi ki: "Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedi kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı" (7/ 20). "Bu suretle onları kandırarak yasağa sürükledi. Ağaçtan tattıklarında kendilerine avret



Teolojik tartışmalar bir yana konumuz açısından önemli olan günah-beden ilişkisidir. İlk günah işlendikten sonra Hz. Adem ve Havva'nın hemen mahrem yerlerini cennetin yaprakları ile örtmeye çalışmaları, günahın ontolojik boyutunu beden düzlemine taşıması bakımından son derece önemlidir. Neden günah, utanç duygusuyla birlikte mahrem yerlerini örtmeye dönüşsün? Günaha verilen ilk tepkinin beden aracılığı ile olması ve bedene ait cinsel organların mahrem kabul edilmesi ve onun gizlenmeye çalışılması, din-beden ilişkisinde belirleyici sorular olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan İslam'ın günah kavramının utanç eşiğinde bedenleştiğinden söz edilebilir. Günah ilk insanla birlikte beden aracılığı ile işlenmiş olup -nitekim bazı müfessirler Hz. Adem ile Havva'nın aslında cennette cinsel ilişki kurduklarını söylerler (Ateş, 1990: 147-148)- utanç ve sakınma duygusu yine aynı beden üzerinden gerçekleşmiştir. Nitekim insanoğlu cennetten kovulduğundan bu yana günahlar pusudadır.<sup>2</sup>

Dinler için günahların işlenmesinde bedenlerin önemli bir rolü vardır. Günahlar çok çeşitli şekillerde işlenebilir ve günah, türlerine göre farklı şekillerde kategorize edilebilir. Örneğin, Ehl-i Sünnet itikadına göre günahlar, büyük ve küçük olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İkiye ayrılan bu günahların büyüklüğü konusunda görüş ayrılıkları vardır. Bazı alimler Kur'an'da büyük günah olarak sadece *şirkin* bahsedilmesinden dolayı günahın bir olduğunu söylerlerken, bazıları Kur'an'ın yanında hadisleri de delil göstererek üç, yedi ve dokuz olduğunu ifade etmişlerdir. Bu konuda müstakil eser kaleme alan müellifler ise onlarca hatta yüzlerce büyük günahın olduğunu eserlerinde belirtmişlerdir (Kahraman, 2007: 167).

Genel anlamda bedenler; günah ve sevap, iyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinlik sınırında dolaşmaktadır. Bu açıdan din, bedenleri, gelenek ve kanunlarla kuşatmış görünmektedir. Gelenek ve kanunlar, bedenün üreme işlevlerini disiplin altına almaya, yönlendirmeye çalışır, bu sırada hem toplumsal hem ruhani birtakım nedenlerden

---

yerleri göründü. Derhal üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başladılar. Rableri onlara, "Ben size bu ağacı yasakladım mı? Şeytan size apaçık bir düşmandır, demedim mi?" diye seslendi" (7/ 22).

<sup>2</sup> "Ey Âdemoğulları! Avret yerlerini kendilerine açmak için, elbiselerini soyarak ana babanızı cennetten çıkardığı gibi, şeytan sizi de saptırmasın. Çünkü o ve kabilesi, onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler. Şüphesiz biz şeytanları, iman etmeyenlerin dostları kılmışızdır" (7/27).

dolayı sıra dışı cinsel taşkınlıkları baskı altına alır. Ayrıca beden aykırı cinsel eylemlerin aracı ya da kurbanı, dolayısıyla dine, ahlaka ve topluma karşı suçların gerçekleştiği özel bir mahal olduğundan bedenün günahkâr olup olmadığına hâkim otorite karar verir. Bedenin kendi istekleri ile genellikle bir metin aracılığıyla ifade edilen dinsel irade arasındaki muhtemel ihtilaflar birer günah olarak kodlanarak beden üzerinde yaptırma dönüşebilir.<sup>3</sup> Kuran'da günahkâr bedenler ateş ile cezalandırılmakta ve kirlettikleri ruhları için bedensel bir eza öngörülmektedir. Bununla birlikte günahkâr olmayan bedenler ise, yine hazlar aracılığı ile mükâfatlandırılmaktadır.<sup>4</sup>

Hem Doğu hem Batı geleneğinde kadın bedeni, bedenselliğin en somut ifadesi olarak görülmektedir. Çünkü kadın doğurganlığı ve üremede oynadığı rol nedeniyle varoluşun fiziksel yönleriyle daha fazla donanmış kabul edilir ve bu nedenle bedenle özdeşleştirilmektedir. Bu anlamda kutsalla cinsel olanın sınırlarının dikkatle çizilmesi gerekmektedir. Kutsalla cinsel arasındaki fark, kendini ifade tarzında belli etmektedir.

40 | db

*“Cinsel yaşam birleştiricidir ve İslam ümmeti genetik yaşama dayanır. İnsanın total, toplumsal birliği, cinsel dinamizmin bir sonucudur. Buna karşılık ümmet de, bireyin yönelimleri ve dürtüleri üzerine kendi gereksinimlerini, kendi eğilimlerini empoze eder. İslam'a göre cinsel işlevin kendisi kutsal olanla bağlantılıdır ve Tanrı'nın gücünün kendisini aşikâr ettiği işaretlerden biridir. Dolayısıyla İslam'ın kutsal kitabı olan Kuran'ın cinselliğin düzenlenişine özel bir önem vermiş olması doğaldır”* (Bouhdiba,1985: 96).

Fakat cinsel davranışın İslam'da neden en küçük ayrıntısına kadar belki de başka hiçbir dinde benzeri olmayan biçimde düzenlenmiş olduğunu açıklarken cinselliğin tehlike olarak algılanması anahtar işlev görür. Bu denetimin anlamı, tenin arzularının olumlu bir itirafı ve baskıcı olmayan bir kabulü olarak ya da aksine önüne

<sup>3</sup> “Hayır (ne mümkün)! Şüphesiz, cehennem derileri kavurup çıkararak alevli ateştir”. (70/16), “İnkâr edenler, yüzlerinden ve sırtlarından ateşi savamayacakları ve hiçbir yardım da görmeyecekleri vakti bir bilseler!” (21/39). Ayrıca bkz. (23/104), (27/90), (33/66), (39/16), (40/72), (54/48), (2/174).

<sup>4</sup> “İşte böyle. Ayrıca onları iri siyah gözlü hurilerle evlendirmişizdir” (44/54).“Onlara, "Dünya'da yapmakta olduklarınızın karşılığında, sıra sıra dizilmiş koltuklara dayanarak afiyetle yiyin için" denir. Biz, onlara, iri gözlü güzel hurileri eş olarak vermişizdir”. Ayrıca bkz. (52/20) Ayrıca bkz. (56/23), (43/71), (52/23), (56/21), (78/34).

geçilemeyen arzunun işaret ettiği kadın öznenin dışlanması olarak çeşitli biçimlerde yorumlanabilir. Bu ikinci görüş, düzenin tamamen karşısında olan şeyin cinselliğin denetimsiz ve değişken bir ögesi olan şehvet olduğunu ima etmektedir. İslam'ın aklı merkez kabul etmesi müminin dikkatini odak noktası Allah'tan saptırma tehlikesi taşıyan her şeyin geniş bir şehvet çerçevesi içinde tanımlanmasına yol açmaktadır. Bu nedenle akıl ve şehvet birinin güçlenmesini kaçınılmaz olarak ötekini zayıflamasına yol açacak biçimde örgütleyen bir iktidar ilişkisiyle birbirlerine bağlıdır. Dengeye ulaşılması ki bu aklın zaferidir, zorunlu olarak tam bir çözümün kolay kolay gerçekleşmeyeceği sürekli bir mücadeleyi işaret etmektedir (Kandiyoti, 2007: 135). Bütün tek tanrılı toplumlar, evlilik dışı cinsel eylemi yasaklamıştır. İslam bu sorunu mekânı sıkı bir biçimde denetleyerek çözmektedir. İslam cinselliği mekân temelinde bölmüştür denebilir.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> İbnu Abbâs anlatıyor: "Resulullah (aleyhissalâtu vesselâm) buyurdular ki: 'Sakin bir erkek, yanında mahremi olmadıkça yabancı bir kadınla yalnız kalmasın çünkü onların üçüncüsü şeytandır' [Buhârî, Nikâh 111, Cezâu's-Sayd 26, Cihâd 140, 181; Müslim Hacc 424, (1341)]., Ebû Üseyd anlatıyor: "Resûlullah (aleyhissalâtu vesselâm), mescidden çıkıyordu. Yolda kadınlarla erkeklerin karışmış vaziyette olduklarını görünce, kadınlara: 'Sizler geride kalın. Yolun ortasından gitmeyin, kenarlarından gidin!' diye ferman buyurdu. Bundan sonra, kadınlar nerdeyse duvara degecek şekilde kenardan yürürdü. Bazan bu değmeler sebebiyle, elbisenin duvara takıldığı olurdu." [Ebû Dâvud, Edeb 180, (5272)].

İbn-i Mes'ud anlatıyor: "Resûlullah (aleyhissalâtu vesselâm) buyurdular ki: 'Kadın avrettir, dışarı çıktı mı şeytan ona muttalî olur' [Tirmizî, Rada 18, (1173)].

Beden faaliyetleri İslam tarafından belirlenmekte ve şekillenmektedir. Bedenin sürekli olarak kontrol altında tutulması gerekmektedir. Kadın ve erkeğin birbirlerinden ayrı tutulması her iki taraf için de (özellikle kadın için) giyim konusunda keskin tanımlamaların getirilmesi bedenin bu tarzda algılanışı ile ilintili olmaktadır (İlyasoğlu, 2000: 78). İslami kültürde kadının bedenle ve bedensel arzuya özdeşleştirilerek *fitne* yaratma özelliğinin vurgulanması onun toplumsal olarak denetlenmesini ve bu denetimin somut bir göstergesi olarak örtünmeye zorlanmasını meşru hale getirmektedir. İslamiyet'te kadının örtünmesi kuralı İslam'ın cinsiyet ikiliğine dayanan toplumsal düzenini simgelemektedir. İki cinsiyet arasındaki kesin ayrım kıyafet alanında da ifadesini bulmaktadır. Giysi ahlaki bir işleve, yani kadının namusunun korunması işlevine sahiptir. İslam'a göre bir edep aracı olan giysi, kadın bedenini, şeklini ortaya çıkarmamalı, aksine gizlemelidir (Göle, 2010: 126).

### 3. İtaatkâr/Sufi Bedenler

42 | db

İslam'ın bedenleri denetim altına alma ısrarı, bedeni hemen her durumda yeni bir düzenlemeye tabi tutması ile sonuçlanır. Ruhsal arınma yolunda bedenin bir gösterge olarak kabul edilmesi ile yaşanan dinsel tecrübe İslam düşünce sisteminde birbirinden farklı kültürel karşılıklar doğurmuştur. İslam pratiğinde bedenin günahkar olmaması için itaatkar hale getirilmesi bir seçenek olarak tecrübe edilmiştir. İslam dini farklı dinsel tecrübeler doğurduğu için bedene müdahale konusu da halihazırda benimsenen paradigma ile uyumlu olmuştur. Bu tecrübelerden en çarpıcı olanı bedeni metafizik bir alana çekmeye çalışan sufi tecrübedir.

İslam düşüncesini oluşturan teolojik paradigmlar genel olarak kelami, felsefi, selefi ve sufi diye dörde ayrılır. Bu paradigmların her birinin herhangi bir teolojik konu hakkında kendine özgü yaklaşımları ve kavram dünyası vardır. Kelami ve felsefi teolojiji akıl kavramı ile, selefi teolojiji metin kavramı ile, sufi teolojiji de kalp kavramıyla karşılaşmak mümkündür. Felsefi ve kelami teolojiji anlama ve kavrama faaliyeti sufi teolojiji ise zevk alma faaliyeti olarak görmek mümkündür. Dini tecrübenin bir türü olarak kabul edilen sufi tecrübe insana ait doğal eğilimlerden birisi olarak karşımıza çıkar (Ay, 2008: 1-2). Sufi tecrübe, dini tecrübenin son derece özel bir şeklidir. Ancak dini tecrübe kategorisi altında Yahudi dini tecrübesi, Hristiyan dini tecrübesi, v.s gibi alt kategorilerin yer aldığı düşünüldüğünde sufi tecrübenin Müslüman dini tecrübesi kategori-

si altında sınıflanabilecek, son derece özel bir dini tecrübe türünü ifade ettiği söylenebilir. Sufi tecrübe herhangi bir Müslümanın yaşadığı bir dini tecrübe değildir. O belli özelliklere haiz, kendisine sufi dedirten niteliklere sahip bir müslümanın yaşadığı spesifik tecrübenin adıdır. Dolayısıyla sufi tecrübe bir yandan Yahudilik, Hıristiyanlık gibi diğer dinlerin dini tecrübelerinden ayrıldığı gibi sufi olmayan diğer Müslümanların yaşadığı dini tecrübelerden ayrılmaktadır. Örneğin bir sufinin tecrübesine konu olan *kutsal* bir Hıristiyan'ın tecrübesinde olduğu gibi İsa Mesih veya Bakire Meryem değil, Allah ve onun isim ve sıfatları veya bunların tecellileri gibi unsurlardan biridir (Ertürk, 2004: 83).

Sufi tecrübenin bedenle kurduğu ilişki *zühd* üzerinden yürür. Bedenlerin denetim altına alınması bu tecrübenin ruhsal derinliğini arttırması ve nefsin eğitilmesi bakımından son derece önemlidir. Dolayısıyla bir sufinin bedeni, manevi yücelmenin ilk basamağını oluşturur. Bedenini itaatkar kılamayan sufinin yücelme pratiği her halükarda eksik kalacaktır. Bu yüzden zühd, bedeni kontrol etmede önemli bir beden pedogojisi pratiğidir. Sûfiler, az yemeyi, az uymayı, az konuşmayı, halveti, uzleti, elindekiyi vermeyi, cömertliği, infakta bulunmayı (Kuşeyri, 1993: 116), başkalarındakileri istemeyi, onlara heves etmemeyi, şöhret ve itibar sevgisini terk etmeyi, zühdün unsurları olarak değerlendirmişlerdir.

Bazı batılı araştırmacılar, tasavvuf tarihinde zühd hareketinin tamamen Hıristiyan menşeli olarak ortaya çıktığını iddia etmektedirler. Örneğin, Nicholson, İslâm'daki zühd ve takva eğiliminin, Hıristiyanlığın ortaya koyduğu nazariye ile uyum halinde bulunduğunu ve bu nazariyeden beslendiğinin açıkça bilindiğini iddia etmektedir (Nicholson, 1959: 10). Aynı şekilde Goldziher, bu zühd hareketini İslâm'ın ruhuna uygun görmeye beraber, büyük oranda Hıristiyanlığın etkisiyle ortaya çıktığını ima etmektedir (Nicholson, 1956: 3). Ebu'l-Ala Afifi ise, İslâm'da zühd hareketinin İslâmî öğretiler, müslümanların mevcut siyasî ve sosyal düzene tepkileri, Hıristiyan ruhbanlığı, fıkıh ve kelâm'a başkaldırış şeklindeki dört unsurun etkisiyle ortaya çıktığını ileri sürmektedir (Afifi, 1996: 76-86). Ebu'l-Vefâ Taftazânî, Afifi'nin, zühdün kaynağı olarak belirttiği, İslâm'ın ve müslümanların mevcut siyasî ve sosyal düzene başkaldırışlarının kabul edilebileceğini, ancak, zühdün fıkıh ve kelama karşı bir başkaldırış sonucu doğduğunu, Hıristiyanlığın tesiriyle ortaya çıktığı şeklindeki yaklaşımının kabul edilemeyeceğini savunmaktadır (Taftazani, 1991: 62-63). Taftazânî, zühdün kaynağının birinci

derecede Kur'an ve Sünnet olduğunu, ikinci olarak da, Osman bin Affân'nın hilafetiyle birlikte ortaya çıkan siyasî ve sosyal çalkantıların bu hareketin çıkmasında büyük rol oynadığı görüşündedir.

Tasavvufun bedeni/nefsi terbiye etmede kendine has metotları her zaman olagelmıştır. Zühd hayatı içerisinde yaşayan sufi bu tecrübesinin kıvamını arttırmak için bedeni üzerinden yeni pratikler edinir. Bu pratiklerden biri de halvettir. Bedenden çözülme veya beşeri olandan ayrılmanın ve nefse karşı zaferin sembolü olarak bir deri bir kemik kalana kadar zayıflamak. Halvet, nefsi arzuları, istekleri azaltıp kişinin kendisini Allah'a ibadete vererek yalnız kalmasını sağlar. Sufilerin büyük bölümü kırk günlük bir halvet süresi benimsemişlerdir. Bu süre çoğu zaman kırk'ın Arapçadaki karşılığı erbain Farsça karşılığı olarak çile şeklinde ifade edilir. Bu sayı Kur'an'da bahsi geçen Hz. Musa'nın kendisine indirilecek olan kitap karşılığında otuz gün oruç tutması ve sonra on gün daha ilave etmesini içeren bir sözleşmeye ve Hz. Muhammed'in "*Kim kırk gün Allah'a ihlas ile kulluk ederse kalbinden diline hikmet pınarları fışkırır*" hadisine dayandırılır. Halvet süresi 3-5-7-10 günden fazla olabilir. Halvet için tekkede hücreler inşa edilir özellikle toplumdan uzak yerler, özellikle çöller, dağlar ve mağaralar seçilmekteydi (Ay, 2008: 89). Halvetin bitiminde karmaşık ve birbirinden farklı pek çok sürecin sonunda dolaysız zihin akışının bedene girişini engelleyen filtre ortadan kaldırılır. Bu metotların çoğunda ortak olan, dış dünyanın beyinde yarattığı istekleri ortadan kaldırmak veya ciddi şekilde değiştirmek ve onlarla savaşmaktır. Kısacası sufiler kendi istekleriyle bedenlerini fiziksel dayanma gücünün üstünde zorlayarak, ruhlarını uyandırırılar (Özelsel, 2008: 193).

44 | db

### 3. Görünür Bedenler

Dini tecrübe içerisinde değerlendirilen sufi tecrübe beden üzerinde birden çok tasarrufta bulunur. Kimi ruhsal arınmanın bedende görülmesi gerektiğini düşünür ve buna göre yaşarken kimi de bu zühd yaşantısının gizli kalması gerektiğini ve bedenlerin burada sadece aracı olduğunu düşünmüşlerdir. Bu konuda Kuran'ın takva giysisinden bahsetmesi önemli bir gerekçe olarak belirtilir. Bedenler bu bağlamda geçirilen manevi ve maddi süreçlerin şeklini alabilmektedir. Sosyolojik anlamda sufi bedeni, toplumsal konuma, dinsel aidiyete, zamana ve mekâna göre farklılık gösterebilmektedir. Sufiler mistik kimliklerinin şekillendirdiği bir sosyal grup niteliği taşıdıklarından ortak bir üst kimliğin dışında çeşitli sufi/derviş gu-

ruplarının birbirlerinden alabildiğine farklı özellikler gösterdiği söylenebilir. (Ocak, 2009)

Sufilerin belirgin bir beden tipolojisini çıkarmak bu açıdan zorluk taşımaktadır. Kılık-kıyafet, mizaç, hal ve ruhsal tecrübe göstergeleri değişebilmektedir. Tek tip sufi toplulukları yerine 12. ve 13. yüzyılda Anadolu'da yaşayan topluluklara baktığımızda, Moğol İstilasından dolayı Anadolu'ya yerleşmiş heterodoks yapıdaki, Kalenderi, Cavlaki, Babai, Haydari, Ahi ve Vefai gibi sıfatlarla adlandırılan, Batini yöntemi benimsemiş farklı toplulukların üyeleri bulunmaktadır. Yine o dönem Anadolu'da yaşayan heterodoks düşüncüyü benimsemiş önemli şahsiyetler ise Kalenderi olan, Cemai'd-Din Savi; Cavlaki olan Ebubekri-i Niksari; Haydari olan, Hacı Mübarek-i Haydari ve Şeyh Muhammed-i Haydari; Babai olan, Baba İlyas-Horasani ve Baba İshak; Vefai olan, Dede Gargın ve Şeyh Edebali; Ahi olan Ahi Evran ve de bunların yanı sıra heterodoks ve batini yapıdaki Aleviliğin yayılmasını ve kökleşmesini sağlayan Hünkar Hacı Bektaş Veli, Barak Baba, Geyikli Baba, Doğlu Baba, Postinpüş Baba, Abdal Musa, Otman Baba, Sultan Sucau'd Din Veli, Karacaahmet Sultan, Seyyid Battal Gazi, Seyyid Hüseyin Gazi, Seyyid Ali (Kızıl Deli) Sultan, San Saltuk gibi önemli şahsiyetler sayılabilir (Ocak, 1992).

Yaşadıkları dini tecrübe birbirine yakın olsa da bedensel habitusları birbirinden farklı olabilmektedir. Örneğin, çoğu toplumda çeşitli mesleki örgüt veya sosyal gruplar bazı simgelerle birbirlerinden ayrılırlardı. Hıristiyanların bellerine bağladıkları zünnar, Ahilerin giydiği şalvar ve bellerine sardıkları kuşak mensup oldukları grup açısından simgesel önem taşırdı. Hırka ve taç da dervişleri simgeleyen en önemli unsurlardı. Bir üst giysisi olan hırka, renk, ebat, kumaş ve şekil bakımından değişirdi. Aynı şekilde dervişlerin başlarına giydikleri taç da çeşitlilik arz ederdi. Ekseriyetle keçeden yapılan taç bazen tek başına bazen de üstüne bir çeşit sarık sarılarak giyilirdi. Hırka ve tacın simgesel önemi pek çok tarıkatta dervişliğe adım atmayla başlardı. Şeyhe intisap eden adaya, dervişlik yoluna girişin sembolü olarak hırka giydirilir ve başına taç konurdu. Dervişliğin sembolü hırka ve taç, şekillerine göre tarikat kimliğini yansıttı. Sünni tarikatlarda başlıkların simgesel önemi hırkaya nazaran daha fazla iken, heterodoks tarikatlarda hırka ve bazı kılıklar daha belirleyiciydi (Ay, 2008: 36).

Sünni tarikatlarda giyilen taç ve hırkaların nispeten gösterişli olmasına ve giyimde kapalılığın esas alınmasına karşın Kalenderi nitelikli yeni züht hareketinde yer alan sufilerde pejmürdelik ve çıplaklık en belirgin özelliktir. Vahidi (929/1522) yazdığı Manakıb-ı Hâce-i Cihan ve Netice-i Gın eserinde: "*Kalender güruhu pak-tıraş vücuhla, başlarında kıldan örülmüş' külalıla ve arkalarında şallar, kimi aseu ve kimi siyalılar, pür sürur u hubur, hayl lı haşemle ve tabı u alemle, aheng ü nağamatıla ve gülbang-ı salavatıla ...*" sözleriyle onların evlenmediklerini, göğü ata, yeri ana bildiklerini saç, sakal, kaş ve bıyığı arızı bildiklerinden tıraş *ettiklerini*, *mescidle* tekkenin ve kilisenin, cennetle cehennemın bir olduğunu, güzellere medfun olduklarını, gezici dervişler zümresinden bulduklarını uzun uzadıya anlatılır ( Vahidi, 1558).

46 | db

16-17. yüzyıl kaynaklarında Kalenderilere ilişkin tasvirlerde sadece mahrem yerlerini örttükleri veya cavlak denilen kıldan örülmüş bir çeşit yelek ya da hırka giydikleri görülür. Saç, sakal, bıyık ve kaşları tıraşlıdır. Kalenderilikten türeyen Haydarilikte ise bıyık ve saç uzatılır, kulağa, boyna, bileğe hatta cinsel organa halka takılır. Hz. Adem sünnetini çıplaklıklarına dayanak gösteren dervişler onun cennetten üryan çıktığını Tanrıdan haya ederek incir yaprağıyla mahrem yerlerini örttüğünü evlatları olarak Ona halef olabilmek için buna uymak gerektiğini kabul ederlerdi. Ayrıca bu dünyaya çıplak geldiklerini ve yine çıplak gideceklerini düşünerek hırka ve post kaygısına düşmeye hiç gerek olmadığına inanırlardı. Dolayısıyla bütün dünyevi kaygıları tuzak gibi görerek av olmadıklarını iddia ederlerdi. Bu maksatla baştan ayağa çıplak şekilde aşıkane gezdiklerini hatta sarığı bile baştan attıklarını söylerlerdi. Giydikleri ten-nureyi de incir yaprağına işaret sayarlardı. Saç sakal bıyık ve kaş gibi vücut kıllarının arızı olduğunu düşünen dervişler vusul için bunlardan kurtulmak gerektiğine inanırlardı. Yine siyah bulutların aya gölge etmesi gibi kılların Tanrı'nın cemalinin insan yüzündeki yansımalarına gölge ettiğine inanırlar bu gerekçeyle tıraş olurlardı.

İslam dünyasının neresinde olursa olsun, Kalenderi zümrelerinin bu yarı çıplak kıyafetleri, *fakr* ve *tecerrüd* esasının bir gereği olarak Kalenderiliğin erkanından sayılır. Bu tarz kıyafetin, başlangıçta, Kalenderiliğin mistik temelini derinden etkileyen Budist ve Şamanist çevrelerle bir ilgisi bulunduğuna ilişkin kanı yaygındır. İlk kalenderlerden olan Baba Tahir-i Uryân ve Derviş-i Âhu-puş'un yarı çıplak oldukları ve sırtlarını hayvan postlarıyla örttükleri ilk olarak Menakıb-ı Cemalü'd-Din-i Savi'de yer alır. Celal-i Dergezini'den



bahsedilirken, vücudunun baştan ayağa çıplak olup ancak mahrem yerlerinin birkaç parça otla kapalı bulunduğunu anlatılır ve bu kıyafetin aynen Cemalü'd-Din- Savi tarafından kabul edilip diğer müridlere de uygulandığı belirtilir. Ancak o bu çıplak vücudu cavlak denilen kıldan dokunmuş bir çeşit yelekle de örtmüştür ki bundan sonra cavlak giymek, tarikata giriş erkanından sayılmaya başlayacaktır (Ocak, 1999: 159).

Derviş zümrelerinin çıplaklığının derecesi ve ne ölçüde homojenlik gösterdiği açık olmamakla beraber; gerek minyatür ve gravürlerden, gerekse, palas, aba, tennure ve kuşak gibi üst giysilerden yola çıkarak genel bir kanaate ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Dervişlerin bir kısmının başı açık ve ayakları çıplaktı. Çoğunlukla üst giysinin altında entari, pantolon veya başka türde bir şey giymedikleri; tek parça veya iki parça halindeki bu üst giysinin yegâne örtünme aracı olduğu tenin çıplak kaldığı anlaşılıyor. Genellikle kaba bir yün kumaş veya keçeden yapılan üst giysi bazen tek parça halinde omuzdan dizlere kadar sarkacak şekilde bol ve kollu ya da kolsuzdu, bazen de yelek, pelerin ya da şal veya göbekte diz kapağı arasını örten bol dökümlü ayrı bir giysi şeklinde iki parçadan oluşabilirdi. Bu durumda dervişin göbeğinin üst kısmı ile diz altı açıkta kalırdı. Derviş çevrelerinde görülen çıplaklık, çok önem verdikleri fakr prensibine ve Hz. Adem sünnetine dayanmaktaydı. Dünya malına kayıtsız kalmayı ve mal-mülk edinmemeyi prensip edinen dervişler kıt kanaat geçinmeye ve zenginlik alameti olan her şeyden sakınmaya özen gösterirlerdi.

#### 4. Referans Bedenler

Gerçeğin dokunarak sınındığı, ölü bile olsa ötekinin bedeniyle doğrudan temasa büyük anlamlar yükleyen bir kültürde kutsal kalıntılar hayati önem taşımaktadır. Kutsal kalıntılar kültürü, mukaddes bedendeki kutsal yönün dindar insana aktarılabilmesi ihtimali üzerine kuruludur. Nasıl maya, karnımızı doyuran ekmeği yaratacak olan hamuru kabartırsa, kutsal kalıntının parçaları da cemaatleri ve insanları öyle mayalar, iyileştirir, kurtarır (Gelis, 2008: 59).

Kutsalın tezahür ettiği (hierofani) yerler olarak türbe, yatır ve mezarlar, kitabi ve dini kültüre nispetle bir alt kültürle hatta bazen karşıt kültür ve normatif dine nispetle de bir tür “*paralel din*” konumunda, halk dindarlığının oldukça fonksiyonel kutsal odakları olarak karşımıza çıkmaktadır. Türbe, adak ve ziyaret dindarlığı kültür ve yaşanan dinin çok önemli yönünü oluşturmaktadır. Bu

dindarlık tipi halk dindarlığının özel formu niteliğinde dini-mistik bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır (Günay, 2003: 5-36 ).

Fenomenolojik açıdan bakıldığında ölü bedenlerle kurulan ilişkinin asıl nedeni, onlarda bulunduğu inanılan manevi güç, feyz ve bereket veya fenomenolojinin diliyle ifade etmek gerekirse, kutsalın onunla bir takım ritüel usullerle temasa geçilmesi halinde insanlara faydasının dokunacağına inanılmakta oluşudur. Burada esas olan şey, kaynağını ilkelerin mana gücünden alan içkin bir tabiatüstü güçtür (Günay, 2005: 453). Ziyaret yerlerini cazip kılan sağlayan şey, onlarda olduğuna inanılan kutsiyettir. O halde yapısal bakımdan ziyaret fenomenini, kutsalın bir tür tezahür ve yaşanış biçimi olarak tanımlayabiliriz. Kutsal, tanrıya adanmış olan, tanrısal olan anlamında olup, kutsallık ise, özü itibariyle gizemli ve tabiatüstü güçle olan teması sebebiyle bir kısım eşyaya, bazı insanlara, hayvanlara, bazı yerlere olay ve faaliyetlere atfedilen üstünlük anlamındadır. Kutsal kabul edilen varlıklar ve mekanlar bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçek olarak, dünyamızın ayrılmaz parçası olan nesnelere içinde açığa çıkarlar. Tezahürlerinden dolayı kült konusu olan bedenler artık sadece ölü değildir, onlar varlıklarında kutsalı açığa çıkarırlar. Bu sebeple tarihte insanlar, kutsalın içinde veya kutsallaştırılmış nesnelere yakınında yaşama isteği sergilemiştir (Eliade, 1991: 7).

48 | db

Hatta bu yakınlık isteği öyle güçlü bir hal alır ki, Thomas Arnold köylerinde herhangi bir türbe bulunmayışının kötü talihi altında ezilen fakir Peştularla ilgili meşhur bir hikâyeyi anlatmıştır. Bu insanlar gezgin bir seyidi misafirliğe davet etmişler, ağırlamışlar ve boğazını keserek köyde kalmasını garantilemişlerdir. Böylece ebedi istirahatgahından yayılan bereketlere ortak olabilmek için onun adına güzel bir türbe yapabilmışlardır. Bir Hint-Müslüman tarihçinin ifadesi belki de bütün alt kıta için genelleştirilebilir. Bölge sakinlerinin büyük kısmı dindarlığın somut görünümü olan bir türbenin bereketi sayesinde İslam dinine girmiştir. Bu yüzden pek çok velinin birden fazla türbe veya mezara sahip olması şaşırtıcı değildir. İslam dinin genel tepkisine rağmen *güçlü ölü'nün* İslam tarihinde etkisi büyüktür ve bu bağlamda kabirler bir çeşit *tohum saçan* olarak tanımlanabilir (Schimmel, 2004: 249). Yine peygamberin saç teli, çeşitli camilerde saklanıp özellikle ramazan ayında farklı şehirlerde dolaştırılarak referans bedenden bir parçanın sirayet özelliği yayılmaya çalışılmaktadır. Memluk Sultanı Baybars, peygamberin bir saç telini Kahire yakınlarındaki bir sufi zaviyesi olan

Siryakus Hangah'ının mihrabı için vermiştir. Yine peygamberin saç teli çalındığında Keşmirde olaylar çıkmıştır ki bu telin hatırına orada büyük bir cami inşa edilmiştir. Bazı Müslümanlar bu saç telinin büyüdüğüne ve çoğaldığına inanırlar. Onların inancına göre saçları da peygamber gibi canlıdır (Schimmel, 2004: 232).

Sirayet özelliği kutsalın yapısal bakımdan önemli bir karakteristiğidir. Kutsal olduğuna inanılan nesnelere bu özellik nedeniyle insanlar türbelerin yakınına defnedilme, türbeye el sürme, türbenin toprağından yeme, örtüsünden bir parçayı suya batırıp bu suyu şifa niyetine içme, ağaçlara çaput bağlama, türbe toprağından bir parça alıp beraberinde götürme gibi bir takım davranışlarda bulunmaktadır. Kök bedenlerden türeyen ziyaret fenomeninin toplumsal hayattaki fonksiyonel bir biçimde bütünleştiğini görmekteyiz. Hastalıklar, çaresizlikler ve sıkıntılar içerisindeki insanlar için ziyaret olayı bir sığınak ve hatta birçok durumlarda son bir çaredir. Kuraklık, sünnet, evlenme, çocuk sahibi olma gibi hayatın kritik safhaları ve anları için de oralar, bir güven ve ümit kaynağıdır. Uzun ayrılıklar, insan hayatı bakımından mühim geçitler ve sınavlar, her çeşit arzu, istek ve dilekler bu yolla korunmaya, beklentiye ve huzura kavuşuyor.

Kalıntıları kutsal sayılan bir beden ölü sayılamaz. İnsanlar çoğu zaman yaşadıkları mekânı kutsal kılmak için kök bedenlere başvururlar. Onlara ziyaretlerde bulunup çeşitli isteklerini ölü bedenler üzerinden sağlamaya çalışırlar. Fakat ölü olduğu sanılan bedenler aslında yaşıyor olabilirler. Rüyalarda beden sahibi ile konuşma, dileklerin bir süre sonra gerçekleşmesi, yıllar sonra açılan mezarda bedeninin çürümemesi v.b halk inançları ölü bedeni *canlı* tutar. Bedenlerin kutsiyeti bağlamında *kök beden* kavramı etrafında bir kategorileştirme yapılacak olursa şu türler açığa çıkmaktadır.

**Kutsal Bedenler:** Nuh Peygamber Türbesi (Şırnak), Hz. Eyüp Türbesi (Urfa) Hz. Elyasa Türbesi (Urfa), Yuşa Peygamber ve Pir Sefa Türbesi (Ürdün, Antep), Zülkifl Peygamber (Diyarbakır)

**Kutsanan Bedenler:** Abdurrahman bin Avf (Siirt), Ebû Saïd el-Hudri (İstanbul) Hacı Bektaşî Veli Türbesi (Nevşehir), Mühürlü Sultan (Kız Veli) Türbesi (İzmir)

Ahi Evran Türbesi (Kırşehir)

**Mürşid Bedenler:** Ukkâşe (Ökkeşiye) Türbesi (Antep), Şeyh Muhammed Raşit Erol Türbesi (Adıyaman), Mevlana türbesi (Konya), Şeyh Muhammed Ensari Türbesi (Kilis), Şeyh Ahmet El Cezeri Türbesi (Cizre), İbrahim hakkı ve Veysel Karani Türbesi (Siirt)

**Gazi-Şehit-Veli Bedenler:** Abdurrahman Gazi Türbesi (Erzurum), Melikgazi Türbesi (Kayseri), Telli Baba, Zuhurat Baba (İstanbul)

**Soydaş Bedenler:** Çeçe Sultan Türbesi, (Sinop) Seyit Bilal Türbesi (Batman)

Bedenlere biçilen anlam aslında hakim dini düşünce ile paralellik arz eder. Bir bedenın niteliğini belirleyen şey, bedenın kendisinden çok, bedene giydirilen kültürel anlamla örtüşür. Bir bedenın kutsal kabul edilmesi, onun ilahi olanla bağından kaynaklanır ve bu beden ölü olsa dahi asla çürümez, kokmaz, şekil değiştirmez. Ebû'd-Derda anlatıyor: Rasulullah (a.s) buyurdular ki: "*Cum'a günü bana salâvatı çok okuyun. Çünkü o gün okunan salâvatlar meşhuddur, melekler ona şahitlik ederler. Bana salâvat okuyan hiç kimse yoktur ki, o daha okumasını bitirmeden salâvatı bana ulaştırılmamış olsun.*" Bunun üzerine dedim ki: "*Siz öldükten sonra da mı?*" "*Evet buyurdular, öldükten sonra da. Zira Cenab-ı Hak hazretleri toprağa, peygamberlerin cesedini çürütmeyi haram etmiştir. Allah'ın Peygamber'i her zaman diridir, rızka mazhardır.*" (Ebu Davud, Salat, 207; Nesai, cuma 5, 45; İbn Mâce, cenâiz, 65).

Kutsanan bedenler ise, sahabe bedenleri ile halk arasında meşhur olmuş veli, eren ve Allah dostu olarak bilinen bedenlerdir. Halk bu bedenleri ya peygamberle bağı olduğu için ya da kendine ait bir tarafı olduğu için kutsar. Mürşit bedenlere gelince, halk arasında tarikatlar aracılığı ile yaygınlaşmış ve müntesipleri tarafından dalga dalga meşhur edilmiş ayrıca kerametlerinden sık sık bahsedilen bedenlerdir. Halk arasında bu bedenler ölü dahi olsa keramet gösterebilir, görünebilir ve dileklere karşılık verebilirler. Gazi-Şehit-Veli bedenler mürşit bedenlere yakın ama daha bireysel etki gücüne sahip bedenlerdir. Bu bedenler kutsal bir savaşın kendilerine kutsiyet kazandırdığı bedendir. Nice savaşlarda önceden şehit olduğu halde görünüp yardım eden şehit-veli bedenlerden söz edilir halk arasında. Şehit bedenlerinin olduğu yerler kutsaldır ve onun kanı ilahi bir dava uğruna aktığı için bedeni öldükten sonra yıkanmaz. Soydaş bedenler ise peygamber soyuna dayandırmak suretiyle kut-

sal addedilen beden türündendir. Genelde Hz. Hüseyin'e dayandırılan bu bedende insanlar bir şekilde kutsal olanla bağımlı ölü/kök beden aracılığı ile sağlamaya çalışır.

Türkiye'de yaklaşık 1263 türbenin bulunduğu ifade edilmektedir. Çeşitli unsurları ve yönleri ile türbe, adak ve ziyaret dindarlığı toplum kültürü ve yaşanan dinin çok önemli bir veçhesini oluşturmakta; veli, eren, evliya, ermiş, abit, zahit, alim, sofı, seyit, gazi, mübarek, pir, dede, baba, abdal, şehit gibi adlarla anılan kimselerin yattıkları yerler olarak bilinen yatur, türbe, kümbet, tekke, ziyaret, dede mezarı gibi adlarla anılan kutsal mekânlar, sahip oldukları manevî güç ve meziyetler sayesinde çok önemli birer çekim merkezi olarak kalmaya ve türlü dilek ve amaçlar ve belli usullerle ziyaretlere konu olmaya devam etmektedirler (Günay, 2003: 7) Böylece, halk dindarlığının özel bir formu olarak türbe, adak ve ziyaret dindarlığı ve kültürü, tarih boyunca ve günümüzde, çok yönlü ve fonksiyonlu bir dinî-mistik-sihri sosyo-kültürel olgu ve gerçeklik olarak karşımıza çıkmakta ve bir *veliler-azizler kültürü* ortaya çıkarmaktadır.

## SONUÇ

db | 51

Beden, dinsel tecrübenin zemini ve dinin kazanmayı umduğu şey olduğundan dinler için her zaman vazgeçilmez önemde olmuştur. Din, teolojik hakimiyet ve imkanlarını beden üzerinden gösterir. Dini metinler anlamın yalnızca bilişsel çerçevesini çizmezler, aynı zamanda kendine ait bir habitus yaratma peşindedirler. Bu bakımdan, bedenin dini habitus alanı içerisinde nasıl tanımlandığı ve ne tür bir pedagojik sürece tabi tutulduğu büyük önem taşımaktadır. Dini habitus pedagojik enstrümanlar aracılığı ile dini kültüre ait bedenleşmiş teknikleri, aidiyetleri ve inançları ortaya çıkarır. Bu bağlamda dini habitusun bireysel tecrübelerle dini beklentiler arasındaki gerilim ya da boşluktan ziyade dinlerin insana sunduğu yaşam yatkınlıklarından beslendiği söylenebilir. Bilindiği üzere nesnel şartlar tarafından oluşturulan habitus bu şartların değişmesi durumunda da devam etme eğiliminde olan kazanılmış devamlı bir algılama, düşünce ve eylem şemaları sistemidir. Dini habitus daha çok sosyal bağlamda ele alınabilecek, kişinin bedensel kapasitesinin kutsal olan ile etkileşimi sürecinde anlamını bulan bir kavramdır.

İslam inancında, dini ritüellerin beden üzerinden gerçekleşmesi ve görünür kılınması bedenin ontolojik öneminin dinsel bağla kurulduğunun göstergesidir. Beden, İslam'da kutsal bir görüntü arz eder. Bedenin kutsallığı itaat etmesi ile yakından ilgilidir. İslam

bireysel itaati önceler ki İslam kelimesi terminolojik olarak teslim olmak anlamına gelir. İtaatin en belirgin bedensel göstergesi namazdır. Namazda, itaatin dramatik görüntüsü, bedensel hareketlerle uygulanır. Ezanla birlikte namaza bedensel temizlik anlamına gelen abdest ile başlanır. Rükû, secde ve ardından yapılan dua *ita-atkâr bedenler*'in oluşmasını sağlar. Böylece İslam bireysel içselleştirme sürecini namaz aracılığı ile sürdürür. Daha ileri bir aşamada züht ve takva ile olgunlaşan, denetim altına alınan beden, ruhsal derinliği nefsin eğitilmesi ile birlikte arttırılır. Temiz tutulan bedenler çoğu zaman günah tehlikesi ile de yüz yüze gelir. Bu haliyle itaatkâr hale getirilemeyen bedenler tehlike arz etmektedirler. Günah-sevap, iyilik-kötülük, güzellik ve çirkinlik sınırında dolaşan bedenler bu yüzden gelenek ve kanunlarla çevrilmelidir. Örneğin iki ayrı cins beden yakınlaşmamalıdır. Kadın ve erkek bedenlerinin ayrı tutulması *mahremiyet* duygusunu pekiştirirken, bedenın pusuda bekleyen arzularının kontrol altına alınması için teolojik argumanlar *günah* sıfatı ile hatırlatılmaktadır. Yine beden tasvir edilmemelidir. Bu yasak aslında İslam kültüründe ikili bir işlev görmüştür. Bir taraftan tasvir yasağı ve onu besleyen dini hassasiyetler İslam tezyinatında yeni ufuklar açmış ve süslemenin pek çok çeşidinde kısmen somuttan soyuta doğru yönelen bir anlayış ege-men olmuştur. Diğer taraftan sanat uğraşlarında resim ve heykelden uzak durulmaya çalışılarak beden tasvir talebi hat ve minyatürlerle doldurulmaya çalışılmıştır.

52 | db

İslam'da beden pedagojisi bireysel bedenın Allah adına toplumsal bedene adanması ile örtüşür. Beden Allahtan bir emanet olarak alınır. Bedenın kutsallığı aslında ruhu taşıyor olmasından kaynaklanır. Bununla birlikte beden itaat aracının olmazsa olmazıdır. İslam'da bireylerin bedenleri Allah adına hakikat bedenine adanır. Hz. İbrahim'in Allah'a itaatini sembolize eden ve tarihi bir misyon üstlenen beden, Hz. İsmail'in bedenidir. Kutsal bir amaca hizmet eden hiçbir beden cesede dönüşmez. Gerçeğin dokunarak sınıandığı, ölü bile olsa ötekinin bedeniyle doğrudan temasa büyük anlamlar yükleyen bir kültürde kutsal beden ve onun kalıntıları hayati önem taşımaktadır. Kutsal beden aynı zamanda bir kimliğin belgesi ve cemaatin yenilenmesini sağlayan bir simgedir. Bu açıdan kalıntıları kutsal sayılan bir beden ölü sayılmaz. Böylece İslam'da referans bedenler; kutsal, kutsanan, mürşit, gazi, şehit, veli, soydaş bedenlerle temsil edilir.

## Kaynakça

- Afifi, Ebu'l-Ala (2009). *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, (çev. H.İbrahim Kaçar-Murat Sülün), İstanbul: Risale Yayınları.
- Aktay, Y (2002). "İktidarın Nesnesi ve Kaynağı Olarak Beden ve Kimlik Politikaları: Kamusal Alan Tartışmalarına bir Dipnot". *Sivil Toplum Dergisi*, Yıl. 1, S. 2.
- And, M (2007). *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası*, İstanbul: YK Yayınları.
- Ateş, S (1990). *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Ay, M. (2008) "Sufi Teolojinin Peygamberlik Algısı", *AÜİFD*, Sayı. 1, ss. 17-47.
- Bouhdiba A (1985). *Sexualtiy in İslam*, London: Routhledge.
- Bourdieu, P (1990). *The Logic of Practice*, (çev. Richard Nice), Cambridge: Polity Press
- Can, Y & Gün. R (2006). *Anahatları ile Türk İslam Sanatları ve Estetiği*, İstanbul: Kayhan Yayınları.
- Chaney, D (1999). *Yaşam Tarzları*, (çev. İrem Kutluk). Ankara: Dost Yayınları.
- Coakley, S (Ed.) (1997). *Religion and the Body*, Cambridge: Cambridge University Press.,
- Collins, R (2004). *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton, NJ
- Corbin A& Georges Vigarello& Jean-Jacques Courtine (2008). *Bedenin Tarihi Cilt 1: Rönesans'tan Aydınlanma'ya*, (çev.: Saadet Özen), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Darir, Mustaf (2004). *Siyer-i Nebi*, İstanbul: Darulhadis Yayıncılık.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as (1992), *es-Sünen, I-V*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Eliade, M (1991). *Kutsal ve Din Dışı*, (çev.: Mehmet Ali Kılıçbay) İstanbul: Gece Yayınları.
- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim (1993). *er-Risâletu'l-Kuşeyrîyye fi İlmi't-Tasavvuf*, Haz. Ma'ruf Zerrik, Ali Abdulhamid Baltacı, Beyrut: Daru'l-Hayr.
- Ertürk, R (2004). *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, İstanbul: Fecr Yayınları.
- et-Taftazânî, Ebu'l-Vefâ (1991) *ile't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Kahire: Daru's-Sekâfe.
- Falk, P 1994. *The Consuming Body*, London: Sage Pub.
- Göle, N (2010). *Modern Mahrem*, İstanbul: Metis Yayınları
- Günay, Ü (2003). "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 15, Yıl. 2003, ss. 5-36.
- Günay, Ü (2005). *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Harman, Ö. F (1996). "Günah", *DİA*, İstanbul, XIV, ss. 278-79.
- Hillenbrand, R (2005). *Islamic Art and Architecture*, London: Thames&Hudson Ltd.
- İbn Arâbî, Muhyiddîn (trs). *Fütûhât-ıMekkîyye*, Beyrut c. II.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (1992). *es-Sünen, I-II*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İlyasoğlu, A (2000). *Örtülü Kimlik*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Kahraman, F (2007). "İslâm İnancında Günah, Günah Çeşitleri ve Kişiyi Günah İşlemeye Sevkeden Faktörler", *İslam Araştırmaları*, S. 8, Temmuz-Aralık, ss.140-168.
- Kandiyoti, D (2007). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Kara, Z (2010). "Bedenin Sosyolojik Tarihi", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Yıl. 8, S. 16, ss. 105-117.
- Khuri, F (2001). *The Body in Islamic Culture*, Saqi Books.
- Mellor, P.A & Shilling, C (1997). *Re-forming the Body*, Sage, London
- Mellor, Philip A & Chris S (2010). "Body pedagogics and the religious habitus: A new direction for the sociological study of religion", *Religion*, 40/ 27-38.
- Miles, M (1992). *Carnal Knowing*, Beacon Press, Boston, MA.

- Nesâî, Ebû Abdîrrahman, Ahmed b. Şuayb (1981), *Sünen (I-IV)*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nicholson, R. A (1956). *Fi't-Tasavvufi'l-İslâmi ve Tarihi*, (çev. Ebu'l-Ala Afifi), Kahire
- Ocak, A. Y (1992). *Menakıbnameler*, Ankara: TTK Yayınları.
- Ocak, A. Y (1999). *Kalenderiler*, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ocak, A. Y (2009). *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Okumuş, E (2008). "Marifetnamede Beden", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII, S. 1, ss. 1-35.
- Okumuş, E (2009). "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, www.e-sarkiyat.com- S. 2, ss. 1-15.
- Rappaport, R (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press,.
- Schimmel, A (2004). *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Kbalcı Yayınları
- Vahidi (1558). *Menakıb-ı Hâce-i Cihan*, Bibl. Nat. De Paris, Suppl. Turc.nr.

