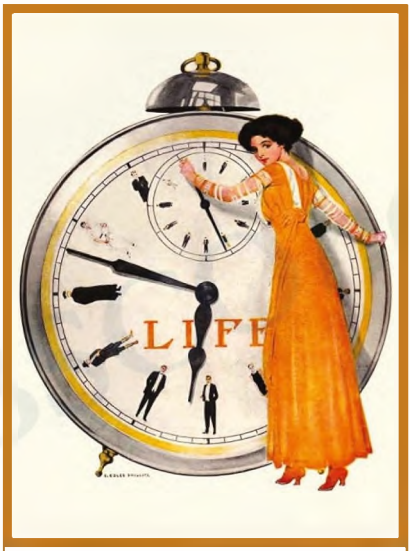
DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:16 | SAYI:64 | ŞUBAT, MART, NİSAN 2013 | ISSN: 1303-7242



TOPLUMSAL CİNSİYET II

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

TOPLUMSAL CİNSİYET
II

64

DOĞU BATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli hakemli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 64
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Editör: Cansu Özge Özmen
Halkla İlişkiler ve Abonelik: Erhan Alpsuyu
Dış İlişkiler Sorumlusu: Harun Ak
•
Yayın Kurulu
Halil İnalcık, Kurtuluş Kayalı, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay
•
Danışma Kurulu
Güçlü Ateşoğlu, Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin,
Ufuk Coşkun, Cem Deveci, Ahmet İnam,
Hasan Bülent Kahraman, E. Fuat Keyman,
Nuray Mert, İlber Ortaylı, Armağan Öztürk,
Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı:
Tarcan Matbaacılık
1. Baskı: 3000 adet
Mayıs 2013

Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: Henri de Toulouse-Lautrec, *Confetti*, 1894.
Arka Kapak Resmi: Coles Philips, *Life Magazine*, Ağustos 1909 kapağı.

İÇİNDEKİLER

TOPLUMSAL CİNSİYET

Özgür Taburoğlu 9
Queer Kuramı: Yapılaşmamış Kimlikler, Keyfî Cinsiyetler

Simten Coşar & İnci Özkan-Kerestecioğlu 21
Feminizmin Neoliberalizmle İmtihanı

Elifhan Köse 37
Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet İkiciliği Üzerine Eleştirel Yaklaşımlar ya da Doğa "Doğal mıdır?"

Murat Borovalı & Ömer Turan 53
Haklar ve Özgürlükler Perspektifinden Başörtüsü: Bir Demokrasi Sorunu

H. Yaprak Civelek 87
Kırmızı Kuşağın Kuramsallığı: Ataerkil Söylem ve Anadolu Kırsalı'nda Kadın

Özgür Çalışkan 12
Ötekileştirilen Kimliklerin Melezleşmesi: Hebûn LGBT Grubunun Fanzinleri Üzerine Bir Çözümleme

TARİH

Yahya Araz 14
Erken Modern Osmanlı Toplumunda Evden Ayrı Düşmek: Gidenler ve Arkada Kalanlar Üzerine Bir Değerlendirme

Elif E. Akşit-Vural 18
Annelik, Feminizm, Tarih

SİNEMA

Hülya Hamarat & Dilek Takımcı 20
Türk Sinemasında Çalışan Kadın Temsili

Ahmet Oktan & Yavuz Küçükalkan 22
Kadının Şeytanî Kimyası: *"Üçüncü Sayfa" ve "Kıskanmak" Filmlerinde Kadın Tipolojileri*



Masumların Katledilişi, Vatikan Müzesi.

Toplumsal Cinsiyet



Simone de Beauvoir



Julia Kristeva



Judith Butler

QUEER KURAMI: YAPILAŞMAMIŞ KİMLİKLER, KEYFÎ CİNSİYETLER

Özgür Taburoğlu

Cinsiyet (gender) ve cinsellik (sex) ayrımı, feminist kuramlar için belirleyici önem taşır. Özellikle Simone de Beauvoir'ın kuramsal yaklaşımı içerisinde cinsiyet, cinsellik tarafından yapılandırılan kültürel bir kimliğin karşılığıdır (1973: 301). Ona göre "kadın" olmanın yolu, doğal ve biyolojik bir kendilik olarak kadın cinselliğinin biçimlenmesinin sonucudur. Bu anlamda cinsellik, toplumsal cinsiyeti yapılandıran, işaret eden, gösteren bir kavram olarak değer bulur. De Beauvoir'ın yaklaşımı yorumlandığında, cinsiyet türleri kendi içerisinde keyfî (arbitrary), olumsal bir kimliğin bileşeni olsalar da, cinsellik bu keyfîlikten uzak, özsel bir kavramdır. De Beauvoir'ı yeniden okuyan Judith Butler'a göre, bu tür bir cinsellik kavrayışı, yapısal dilbilimin yerleştirdiği ayrımlarla uyumlu olarak, cinsiyet için bir yapı, gramer ya da dilbilimsel zorunluluklar vazifesi görür (1999). Cinsiyet, cinselliğin yapısal uzanımı gibi ortaya çıkar. De Beauvoir için asıl önemli olan kadın cinsiyetinin sınırlarını "keşfederek", kadın olmayı öğrenmektir. Sorun olan, bastırılmış bir cinsellikte saklı kadın cinsiyetini tüm zenginlikleriyle birlikte açığa çıkartabilmektir. Bu yöndeki arayışla-

rının sonucunda kadınlar da erkekler gibi kendilerini bütünlüklü olarak yaratabilecek olanaklara kavuşmuş olurlar.

Queer yaklaşımının en önemli kuramcısı Judith Butler, kadınlığı annelik sıfatıyla birlikte anlayan Julie Kristeva'da 'kadın oluşu' "şeyleştiren" bir başka yaklaşım bulur. Ona göre Kristeva anneliği özsel, doğal bir kaynak gibi anlatır. Anne ve kadın olmakla bağlantılı olan "semiyotik"i, telaffuz edilmesi ve anlaşılması güç olsa da, kadınca tecrübelerin içerisinde ifadesini bulabileceği bir dil alanı gibi tanımlar. De Beauvoir gibi o da, kadın olmanın koşullarını yaratan özsel, doğal bir zemin belirler. Ancak buna rağmen her ikisi de kadının yerini kendisine göre tanımlayan bir kültürde cinsiyet konumunu belirsiz ve keyfî kılarak Queer'e doğru ilk adımları atmış görünürler. Onların kuramlarında cinsiyet, olumsal kültürel kimliklerin parçası olur. Ama cinselliğin doğal, biyolojik, anatomik temeli hâlâ yerli yerindedir. Butler, her iki kadın kuramcının konumlarını yapısal dilbilimin varsayımlarıyla uyum içerisinde görür. Cinsellik, kadınca bir dilin, telaffuzun olanaklarını yaratırken, cinsiyet, kadm cinselliğine ait keyfî icraların karşılığı gibi anlaşılır. Ancak bu keyfilik, derin bir cinsellik katmanı dolayımıyla önbelirlenir. Örneğin Beauvoir'a göre kadın olmaya çalışan bir kadın, cinselliğin sağladığı doğal ya da anatomik "yazgı"nın içerisinde kalır. Cinsiyet düzeyindeki keyfiliğe karşın, cinsellik zemininde yapısal belirlenimler hâkimdir. Bu nedenle Butler'a göre Beauvoir, Kristeva ve bir başka feminist kuramcı Luce Irigaray, kısmî bir cinsel özgürleşmenin kuramını yaparlar. Oysa 'post-yapısal' bir yaklaşım olarak Queer, bu özgürleşmenin yapısal boyutunu da bozmaya girişir.

Queer kuramcıları, kendilerini önceleyen feminist çalışmaların cinsellikle, cinsiyet arasındaki nedensel bağı belli şekillerde telaffuz ettiğini ortaya koyarlar. Butler, Monique Wittig'in ilk kez bu kavramları birbirinden bağımsız ele aldığını ortaya koyar. Onun çalışmalarında, cinselliği, cinsiyetten ayıran sınırlar belirsizleşir. Örneğin onun kuramında bir tipleme olarak betimlenen "lezbiyen" bir tür kadm sayılamaz; farklı bir cinsellikle ya da cinsiyetle donanmıştır. Kadınlık, erkek dünyasına ait bir ayrımdır. Oysa lezbiyenlik, bu dünyayı görünür kılan "stratejik bir konum" gibi anlaşılmalıdır (1992: 13). Kadınlık erkek dünyasından görülebilir, erişilebilir değildir; ancak lezbiyenin varlığı bu örtük kadm kimliğine ait bir belirti gibi ortaya çıkar.

Wittig'den esinle, Queer kuramı içerisinde cinsiyet gibi cinsellik de keyfî bir kavram olarak tanımlanır. Cinsiyetleri, cinselliğin bir uzanımı "yorumu" saymak yerine, cinsellik de kararsız, yapılanmamış ve kendi içerisinde keyfilikler taşıyan bir kavram gibi yorumlanır. "Söylem öncesi", doğallaşmış, şeyleşmiş bir cinsellik kavrayışı Queer kuramı içerisinde

savunulamaz olur. Cinsiyetleri olduğu gibi, cinsellikleri de üreten türlü söylemlerdir. Böyle kavrandığında, "yazgı"ya ait olan etkenler, biyolojik ya da anatomik türden gerçeklikler değil, kültürel ve söylemsel belirlenimler olurlar. Cinsellik kavramı da söylem öncesi, bedensel, olgusal bir gerçeklik olmaktan uzaklaşır. Cinselliğin zemini olarak bedenler, kültürel ve söylemsel etkilerin nüfuzuna açık, edilgen yüzeyler konumu edinir, söylemsel etkilerin taşıyıcısı dolayımlar gibi işlev görürler. Buna göre, belli bir cinselliğin taşıyıcısı olduğu varsayılan bedenler de inşa edilmiş, söylemler tarafından biçimlendirilmiş yüzeyler sayılmalıdır. Böylesi bir beden kavrayışı, Deleuze ve Guattari'nin *Kapitalizm ve Şizofreni* adlı çalışmalarında tanımladıkları "organsız bedenler" kavrayışını yankılar. Onlar da ilksel veya kökensel bedeni biçimsiz, organsız neredeyse niteliksiz bir nesne gibi tanımlarlar. Organsız beden çok farklı bedenleşme kiplerine açık sayılır (1983).

'Kendi halinde' bir cinselliğin olanaksızlığını savunan Queer kuramcıları, inşa edilen toplumsal cinsiyetin geriye dönerek cinselliği yapılandırdığını dile getirirler. Bu iki kavramın bitmeyen edimsel ya da "performatif", icraya dayalı etkileşimine vurgu yaparlar. Cinsiyet, cinselliğin tamamına ermiş bir yorumu gibi görünse de, hayat boyu cinsellikle edimsel bağlarını korur. Cinsellik, belli bir kimliğe sahip toplumsal failin, tekrarlar yoluyla kendi cinselliğini aralıksız ilân etmesi gibi de anlaşılabilir. Cinsiyetleri görünür kılan, hayat boyu süren bu icraların tutarlılığı ve meşrulaştırılmasıyla ilişkili sayılmalıdır. Cinsiyetin görünür varlığı, söylemsel olan bir kimlik parçasını bedensel edimlere dönüştürebilme kararlılığı ve tutarlılığıyla ilişkilidir. Bedenin esasen 'doğal olmayan' bu icrası, ısrarlı tekrarların varlığı nedeniyle doğalmış gibi görünür. Cinsiyet gibi cinsellik de, özünde şekilsiz ve temelsiz olan bedenin yüzeyine geçirilmiş bir "maske" işlevi görür. Ama maskelenen, bir tür gerçeklik doğallık değil, yokluktur, hiçliktir; söylem öncesi bir hakikatin olanaksızlığı, boşluğudur. Toplumsal cinsiyet gibi cinsellik de bu boşluğun, olumsallığın üzerinde biçimlenir.

Queer kuramı için önemli bir düşünür Jacques Lacan'a göre, kadının kararlı toplumsal bir cinsiyete kavuşabilmesi için bu maskeyi giyinmesi, olduğundan farklı görünmesi (*masquerade*), adeta sahte bir benlik inşa etmesi gereklidir. Lacan için de cinsiyeti biçimlendiren söylemlerdir. Kadını erkekten ayrı kılan, taşıdığı cinselliğe dair işaretler değil, içerisine yerleştiği söylemin farklılığıdır. Kadın varlığının yaslandığı bu söylem, "eksiklik" ve boşlukla sınırlanmıştır. Kadın, bu söylemsel yapılaşmamışlık içerisinde, cinsine ait bir göndergeye yaslanamadığında bu "sahteliği" yaratabilmesi kaçınılmaz olur. Erkek-olmayanlar, erkek dünyasında varo-

lan "arzu ekonomisi" içerisinde gezinerek cinsiyetlerini yaratmak zorunda kalırlar. Maske, özellikle kadının "kendi sahip olduğuna" yabancılaşması pahasına takması zorunlu olduğu bir örtüdür. Bu yüzden Lacan'ın kadınlığın ortaya çıkışıyla ilgili ruhbilimsel anlatısında, kadın olmak, kaybedilene özlemle, "melankoli"yle birlikte deneyimlenir. Kadın, her zaman tanımlayamadığı kayıp bir nesnenin, eksiğin özlemiyle varolmak zorunda kalır. Deyim yerindeyse, kadınlık kendi hasletinde, hamurunda olmayan şeylerin, nesnelerin, icraların sonucunda yaşam bulur. Maskenin varlığı, kadının yüzleştiği boşluğu fark etmesini de engeller. Maskenin varlığının tek kanıtı, tanımlanamayan bir melankolidir (Butler 1999:59, 62).

Queer kuramının temel varsayımı, toplumsal cinsiyet gibi cinsellik kiplerinin de çoğul ve belirlenemez olduğudur. Bu şekilde çift katlı bir keyfilik, olumsallık olasılığı dillendirmiş olur. Çünkü cinsellik de, biçim bulmamış bedenleri işaretlemenin, onları türlü söylemlerin içerisinden şekillendirmenin olanaklarını sunar. Bu nedenle bedenleri inşa eden söylemleri bozmanın, yeniden tanımlamanın ya da onları görünür kılmanın kendisi de, farklı cinselliklerin ve cinsiyetlerin açığa çıkmasına yardımcı olur. Queer kuramcıları ve eylemcileri için, söylemlerin, kültürel belirlenimlerin yarattığı "beden politikalarım", "biyosiyaseti" görünür kılmak önemli bir uğraş halini alır. Cinsel kimliğin her iki değişkenini de doğallıktan uzaklaştırmak, keyfi gerçeklikler gibi sunmak, onları aynı zamanda dil içi pratikler, söylemsel icralarla eşanlamlı kılmak anlamını da taşır. De Beauvoir ve Kristeva'nın özünde yapısal saydıkları bu dilbilgisi, Queer kuramcıları için post-yapısal bir etkinlik olarak tarif edilir. Post-yapı, özellikle cinsellik ve cinsiyetin, sözde yapı ve aktörün birbirini değiştirmeye, yeniden biçimlendimeye açık etkinliğiyle yaşam bulur. Post-yapısal bir cinsel kimliğin inşasında, cinsiyetin sahibi olan aynı zamanda kendi cisiyetini yeniden biçimlendirme şansına ve özgürlüğüne de sahip olur. Queer kuramında cinsiyetin belirsiz, sınıflandırılamayan gerçekliği de bu post-yapısal jestte, edimde saklıdır. Bu etkileşim, toplumsal cinsiyetin, cinselliğin basit bir yorumu olmasını engeller. Cinsel farkın kaynağı sadece biyolojik gerçeklikler değil, aynı zamanda dilbilgisi, "gramer" ve söylemler içerisinde yaratılan simgesel ve söylemsel farklar da olurlar. Bazı cinsellik türlerini bastıran bu gramer, dilbilgisinin olanakları yine farklı cinsellik arayışlarının da üretim alanıdır. Queer kuramı kapsamında, dilin, söylemlerin dışında kalan bir cinsiyet ya da cinsellik arayışı yersiz bir çaba sayılır (13).

Queer kuramı için "erkek olmak", "kadın olmak" ya da "eşcinsel olmak", cinsel kimliği doğrulayan türlü icralar, *performatif*'ler içerisinden, belli bir cinsiyete sahip olma kararlılığıyla ilişkilidir. Kadın olmak da,

tüm diğer cinsellik türleriyle ilgili icralarda olduğu gibi, hedeflenen ama sürekli ertelenen bir varoluştur. Cinsel kimlik, her zaman için açık kalan bir varsayım, bir yanı hep belirsiz, eksik, yapılaşmamış kalan deneyimlerin, icraların anlık bir sonucudur. Bu nedenle Queer içerisinde, erkekliği, kadınlığı ya da eşcinselliği tanımlı, tutarlı kimliklerin parçası gibi işaretlemek, feminist ya da eşcinsellikle ilgili kuramların temel sorunu sayılır. Erkek, kadın ya da lezbiyen olmak, cinsellikle ilgili çok sayıdaki yorumlardan birisi sayılmalıdır. Bu yaklaşımın sonucunda kadınlık, de Beauvoir'ın tanımladığı şekilde, erkekliğin öteki yüzü, tamamlayanı olmaktan uzaklaşır. Ya da Luce Irigaray'ın çalışmalarında dile geldiği gibi, pederşahi bir dünyanın hükmü altındaki simgesel düzen içerisinde bir boşluk, yokluk gibi ortaya çıkmaz. Kadın, erkeğe ayna tutan, onun kendisini görerek yadsıyabileceği ya da onaylayabileceği bir ayna sunmaz. Kadın olmak ya da eşcinsel olmak, cinsellikle ilgili hallerden birisidir. Tüm diğer toplumsal cinsiyetler gibi belli bir gramerin, dilbilgisinin, söylemsel işleyişin sonucu 'müspet' bir başka cinsel kimliktir. Her cinsiyet ve cinsellik türü kendi içinde makul ve anlaşılır (*intelligible*) sayılmalıdır. Cinsellik, cinsel icralar ve onlarla bağdaşık arzuların ifadesi olan tüm cinsiyetler "makul kimlikler"in parçalarıdır.

Judith Butler, Queer kuramının sınırlarını çizerken, de Beauvoir ve Kristeva gibi Luce Irigaray'a da çokça başvurur. Irigaray'ın yazdıkları derinlemesine okunduğunda, kadının adeta boşluktan çıkarak şekillenen bir cinsiyete sahip olduğu duyusu ortaya çıkar. Kadın olabilmek için ataerkil işleyişin kadının içerisinde yer alabileceği simgeselliği "silmesi", "boşaltması" gerekir. "Fallus-merkezli" bu silinmenin, "simgesel boşluğun" içerisinde hayat bulan kadın, hiçliğe, yokluğa bakarak şekillenir. Irigaray'a göre kadın, söylemsel, "dilbilimsel bir boşluk" içerisinde yaşam bulduğundan, de Beauvoir için kadın olmanın olanak tanıdığı öznelik hiçbir zaman gerçekleşemez. Mevcut simgesel, söylemsel düzen içerisinde kadının varlığı Irigaray'a göre işaretlenemez. Şekil bulmamış maddesel ve bedensel mevcudiyet, kadın varlığının en görünür işaretleridir. Mevcut "simgesel ekonomi" içerisinde kadının, erkek gibi maddesini ve bedenini aşarak "tutarlı" bir özne olması, ruhsal bir dolulukla ortaya çıkması düşünülemez. Kadının, maddesel ve bedensel olanın dışında yaslanacağı herhangi özsel, tözel bir simgesel yapılanma yoktur. Lacan'ın çalışmalarında kadın olmak, simgesel yoklukla, boşlukla yüzleşmekle olanaklıdır. "Kadın yoktur" ya da "kadın erkeğin semptomudur" gibi ifadeler, kadın kimliğinin olmayanla ilişkisini dillendirmiş olur. Irigaray, Lacan'ı bu varsayımları içerisinden okuduğunda, kadının kendisini yansıtan bir aynanın

yokluğunda, erkeklerden kalan yansımalar dünyasıyla biçimlendiğini ortaya koyar (17).

Michel Foucault'nun, *Cinselliğin Tarihi*'nde cinselliği özsel olmaktan uzak, neredeyse rastlantısal bir yapılanma gibi anlatan yaklaşımı Queer için temel bir varsayımdır. Belli bir cinsiyetin taşıyıcısı olmaya zorlanan bedenler, "kültürel tutarlılık"lar adına biçimlenirler (1993). Bu nedenle cinsiyet ya da cinsellik, beşerî kimliğe ait bir "sıfat" değil "yüklem" sayılmalıdır. Cinsiyet, sahip olunan değil, eylem halinde yaşam bulan, bedensel icralar ve arzunun değişken doğası içerisinde şekil bulan bütünsel bir kimliğin parçasıdır. Butler bu varsayımı, yapmanın, edimin ve eylemin dışında mevcut olan özsel varlıkların bulunmadığı Nietzsche'ye ait "kökenbilim"le de ilişkilendirir (1999:33). Dolayısıyla ifadesinden, dışavurumundan başka bir cinselliğin varlığından söz edilemez. Kendisini dışavuran tüm cinsellik biçimleri eşit şekilde gerçek ve "akla yatkın"dır. 'Sapkın bir cinsellik' türü işaretlemek bu nedenle olanaksızlaşır. Cinselliğin yüklem olarak bir karşılığı varsa, ortaya çıkan "icrayı" olumlamak, makul saymak da gerekir.[1] Cinselliğin icrasına özgürleştirici bir işlev bulan Foucault için önemli olan, erkek, kadın ya da lezbiyen olmak değil, tüm bu cinsellik türlerini, yeniden yorumlamaya, Butler'ın deyişiyle türlü performatif değişimlere açabilmek, cinsiyet kimliklerini bozabilmektir. Bu yönde bir deneysellik, arzuyla ilgili yeni deneyim arayışları bulunmadığında, sözgelimi lezbiyen ya da erkek olmak arasında özgürleştirme olanakları bakımından fazla bir fark kalmaz. Biyolojik, söylemsel ya da kültürel belirlenimleri aşmaya dönük olmayan cinsellik konumları, her zaman için güç ilişkileriyle aynı işleyiş mantığına sahiptir. Cinsiyet, biyolojik, doğal nedenlerle değil de, güç ilişkilerinin yarattığı söylemlerle bağdaşık olarak şekillenir. Güç ilişkileri, cinselliğin tüm uygulamalarını cinsiyet kalıpları halinde sabitlemek, belirlenebilir kılmak üzere işler. Buna karşılık, cinsellikle ilgili "yoldan çıkmaya", ihlallere açık deneyler, aynı güç ilişkilerinden kaçabilmeye dönük eylemler gibi ortaya çıkarlar.

Queer kuramcıları, Foucault'dan bu yaklaşımı tümüyle ödünç alır. Cinsel sabitliklerden, tutarlılıklardan uzaklaşmayı onlar da bütünsel bir özgürleşmenin parçası sayarlar. Ancak tüm cinselliklerin temelinde yer alan ve cinsiyete ilişkin belli davranışların tekrarına ait performatifin, eylemlerin, icraların türü değişir. Queer kuramcıları için cinsiyeti kuran "performatif tekrarlar" "parodik" niteliktedir. Böylesi tekrarlar, cinsiyeti güven veren bir gönderge olmaktan çıkararak kararsızlaşmasına, uyum-

[1] Foucault bu eylem biçimlerini zenginleştirmeyi, cinselliğin ifadesini çoğullaştırmayı da önerir. Özellikle sado-mazoşist cinsellik icralarında bu farklılaşma eğilimini, yeni, önceden rastlanmamış arzu biçimleri yaratma olanaklarını bulur.

suzlaşmasına neden olabilir. Butler'ın, Fransız yazar Monique Wittig'e göndermelerle çerçevesini çizdiği "parodik tekrarlar" olgusu, cinsiyetlerde şeyleşmiş, "yerine yerleşmiş" muhtevayı "yerinden çıkarmaya" yönelik bir yordam gibi tarif edilir. Butler bu yordamı bir yandan da Derrida'nın "yapıbozum" pratiğinin bir değişkesi gibi açıklar. Bu şekilde, cinsiyetlerin ataerkil inşasına ait yöntemin mantığım ödünç alarak, onu farklı bir beklenti için uygulamak olanaklı olabilir. Yani "parodik tekrarlar", sistemin kendi işleyişini kendisine karşı kullanmak anlamını taşır. Benzer şekilde, yapıbozum yöntemiyle gerçekleştirilen tüm metin okumalarında, metafiziklere yönelik eleştirilerde de, yazar ya da okur kendi yöntemini icat etmez. Okuduğu yapının, sistemin, metnin sahip olduğu bakış açısının, söylemin üzerine yerleşerek mevcut olanı bir maske gibi giyinir. Yapıbozumcunun gözetimi altında yapıt kendisini okumaya açarken, taşıdığı boşlukları, uyumsuzlukları işaret eder, yarattığı metafiziğin tutarsızlıklarını ele verir. Tüm metafizikler, yapıbozumcu okumanın içerisinde, sınırsız dilsel etkinliklerin, icraların içerisine terk edilir ve sınırlı varlıklarını dillendirirler. Bu metafizikler, yapıbozumcu etkinliğin son bulduğu yerde, kendi yapısal belirlenimlerini saklayan tekrarlar, icralar bütünü olduklarını ortaya koyarlar.

Queer kuramcılarının yardım aldığı Wittig, Irigaray, Beauvoir, Kristeva, Foucault, Derrida gibi düşünürlerin temel olarak yaptıkları, fallusmerkezli, ataerkil beden politikalarının yönlendirdiği arzu dağılımını özgürleştirecek türlü yordamlar, stratejiler önermektir. Toplumsal kimlikleri ve cinsiyetleri yapılandıran büyük ve soyut bir makinenin yarattığı temel bir güzergâh içerisinde ara izlekler, geçişler, patikalar önermeleridir. Bunlar arasında özellikle Foucault'nun "beden politikaları"nın incelikli işleyişi üzerine olan vurguları önemlidir. Birbiriyle ilişkisiz, bağlantısız beden parçalarından kararlı organizmalar ve dolayısıyla cinsiyet kalıpları elde etmek, bu bedenleri meşru "arzu dağılımları" ile donatmak "beden politikaları"nın esasını oluşturur. Erkek, kadın, eşcinsellere ait bedenleri yapılandıran söylemler, beden politikalarının muhtevasını oluşturur. Bu politikaların temel işlevi, normatif cinsiyet kalıplarına uyarlanmış uysal bedenler yaratmaktır. Bu normlardan, cinsiyet ayrımına ait ana eksenlerden birisi kadın ve erkek arasındayken diğeriyse, eşcinseller ve karşıcinseller (heteroseksüel) arasında yer alır. Beden politikaları dâhilinde "doğru" kadın ve erkek profilleri üretebilmek için, özellikle eşcinsel arzuların kaynağını, "kateksis"leri (*cathexis*) bastırmak önemlidir.

Beden politikalarına eklemlenen söylemler çoğul arzu biçimleri arasında seçimler yaparak çalışırlar. Freud'un da dile getirdiği şekilde temelde çift-cinsiyetli ya da Queer kuramına göre en başta cinsiyetsiz olan

insanlar, beden politikalarının, söylemlerin, fallus-merkezli simgeselliğin içerisine karıştıkça cinsiyetlere bölünürler. Belirli bir cinsiyete destek veremeyecek türde çokbiçimli olan arzular, "makul ve meşru cinsiyetleri" yapılaştırmak üzere yönlendirilirler; kimi arzu kaynakları, kateksisler bastırılırken diğerleri yüceltilirler. Butler, bu işleyişi arzunun kaynağı kateksisleri açma ve kapamaya dair yalın ve temel bir işlem gibi tarif eder. Freud için kateksisler, libidoların belli bir nesneye yönelik "yatırımları" şeklinde ortaya çıkarlar. Ruhsal enerji kaynakları olarak kateksisler ya bastırılırlar ya da meşru nesnelere, arzulara ilişebilecek şekilde uyumlandırılırlar. Kateksislerin doğru nesneye, düşleme ve hattâ fikre iliştirilmesi, beden politikalarına ait söylemlerin işlevlerinden birisini tarif eder. Arzunun ilksel kaynakları olarak kateksisler, ruhsal gelişim sırasında yönlerini bulurken, beden politikalarının yarattığı sınırların, kanalların, tabuların, bastırma düzeneklerinin içerisinden yol alarak, "doğru nesneyi" bulmaya çalışırlar. Kökensel arzu biçimlerinin bu yolculuğunu gözeten beden politikalarının temelindeki fallus-merkezli simgesel ve söylemsel düzenekler, özünde çoğul cinsiyetli ya da cinsiyetsiz olan kateksislerin, libidoların ve bedensel gereksinimlerin belli nesnelere yönelmelerinin güvencesi olurlar. Queer için önemli olansa ruhsal oluşumun bir veçhesi olan cinsel kimliğin yapılandırılmasında bu 'haksız rekabeti' ortaya çıkarmaktır. Beden politikalarının ürünü olan cinsiyetler, erkek, kadın ya da eşcinsel nitelikler taşısalar da, biçimsel olarak özdeş olabilirler.

Queer kuramı içerisinde erkek ya da kadın cinsiyetlerinin biyolojik bir gerçekliğe işaret etmediği temel bir varsayım halini alır. Dolayısıyla bu normatif konumlardan sapmak da olanaksızlaşır. Cinsel sapkınlık sadece söylem düzeyinde, kültürel bir sıfat gibi tanımlanabilir. Cinsellik daha doğuştan "çokbiçimli" olarak şekillenir. Butler, her çocuğun cinsellikle ilgili sayısız ifade olanaklarına sahip biçimde doğduğunu dile getirir. Freud'un sözlüğünde "oedipus-öncesi" ya da Lacancı sözlüğe göre "ayna evresi" öncesi çocuklar, henüz cinsiyetle ilgili söylemlere maruz kalmadan, sınırlanmamış, keyfî şekilde biçimlenmiş bir cinsel haritaya sahiptirler. Söylemlerin taşıdığı dilsel olanakları belirleyen gramerler, hem cinselliği bastıran hem de onu üreten, "içeriden sınırlayan" bir işlev edinirler. Bu dağınıklığı düzenleyen fallus-merkezli söylem, hem çoğul cinsel konumları bastırır hem de onları yeniden üretir; Foucault'nun da sahip çıkabileceği bir varsayım olarak, hem bastıran hem de üretken bir yaratıcılıkla yeniden şekillendiren makinesel bir işleve destek verir. Cinsiyetler türlü söylemler içerisinden yaratıldıkça baskılanırlar. Bu üretimin sonunda "doğru yapılanmış" cinsiyet kiplerine sahip olmayanların simgesel ve söylemsel düzene erişmeleri de olanaksızlaşır.

Foucault gibi Queer kuramcıları da, cinsel bastırma, baskı işlevlerinin yanında eşzamanlı olarak ortaya çıkan yaratıcılığın, üretkenliğin altını çizerler. Bilindiği gibi Foucault'nun beden politikalarına ait saydığı uygulamalarla "benlik teknolojileri" ya da "kişisel gelişim" öğretileri her zaman iç içe çalışırlar. Yapısal toplumsal ya da feminist kuramlarda olduğu gibi, yapılandıran işleyişler sadece baskılayan, sınırlayan olumsuz etkilerin nedeni sayılmazlar. Foucault için "güç ilişkileri" baskı altına aldığı nesneyi, uyruklarını aynı zamanda yaratan, üreten bir etkinliğe sahiptir. Bu söylemlerin sonucu olarak cinsellik adı verilen ve biyolojik, fizyolojik, anatomik, arzuyla ilgili, gereksinimlerle ilgili yönleri olan genel bir tanıma ulaşılır. Cinsiyet, yapısal işleyişin üretimi sayıldığında, üretken, farklılaştıran güç ilişkilerinden ve söylemsel belirlenimlerden de yalıtılmış olur. Yapısal kuramlarda cinsiyetin altyapısı sayılan cinsellik, Foucault ve Queer kuramcıları için daha çok güç ilişkilerinin, türlü söylemsel icraların sonucu işlevsel bir nitelik gibi ortaya çıkar. Bu 'yapısalcı paketleme', cinselliği doğallaştırmak, tutarlı, söylemsel keyfiliğini belli etmeyen cinsiyetlerin yapılandırılması için de zorunludur. Doğal bir cinselliğin uzanımı bir cinsiyetle donatılmış, "cinselleştirilmiş bir beden" sahibi olmak aynı zamanda söylemsel uyarlamalara, kurumsal ve biyosiyasal uyruklaştırmaya da açık olmak demektir. Doğal bir cinselliğin varlığı güç ilişkilerine doğrudan 'kayıt olmak' anlamını taşır.

Simgesel düzen, cinsiyetlerin sahip olduğu biyolojik, fizyolojik bedensel kökenin üzerini örterek, maddesel belirlenimlerin yerini alır. Simgesel düzen içerisinde yapılanan, üretilen cinsiyetler kuramsal olarak sınırsız çeşitliliğe sahiptir. Bu tür söylemlerin biçim ve içeriğini değiştirmek için, kültürel değerleri, sınırları yeniden yapılandırmak yeterli olur. Ama kültürel ve söylemsel değerler de biyolojik olanlar gibi değişmeye dirençlidirler. Queer kuramına göre, Freud'un dile getirdiği gibi "yazgısal" olan anatomi değil de söylemler olurlar. De Beauvoir'ın cinsiyetin biyolojik kökeninde, Kristeva'nın anne bedeninde ve semiyotik dilsel işlevde, Irigaray'ın simgesel bir boşlukta bulduğu cinsiyetin kökenlerini söylemsel üretim görünmez kılar. Özellikle Lacan için cinsiyet sahibi olmanın tek yolu bu söylemler topluluğunun yarattığı simgesel yapı içerisinde varolabilmenin yollarını bulmakla ilişkilidir.

Queer kuramı özünde söylemsel ve simgesel nitelikte olan cinsiyet üretimi sürecinde açıklıklar, boşluklar yakalar. Pederşahi bir simgesellik içerisindeki kırılmaları, cinsiyet inşa eden söylemlerin biçim ve içerikle ilgili yer değiştirmelerini, onlardaki uzlaşmalı düzeni, keyfiliği açığa çıkaracak etkinlikleri yakalamak ve yaratmak önem taşır. Örneğin Kristeva için semiyotik dilsel pratikler ya da bir başka feminist kuramcı Hélène

Cixous için "dişil yazı" (*écriture féminine*) bu simgeselliği aralamak için uygun araçlardır. Bu yazma ya da söyleme türleri, söylem-öncesi bir işaretler dünyasıyla ilgili olmasalar da, baskılanan cinsiyetlerin içerisinde rahat edebilecekleri, gerilimlerini atabilecekleri ve farklı arzularla buluşabilecekleri açıklıklar yaratırlar. Özellikle Kristeva için semiyotik pratikler ya da "poetik" söyleme ve yazma eylemi, böyle bir deneyimi örnekler. Kristeva'nın beklentisi, semiyotik etkinliğe katılanın kendi ilksel arzularını rahatlıkla telaffuz edebilmesidir. Semiyotik, arzu nesnesiyle arzulayan varlığı farklı ilişkiler içerisine taşıyabilen, söylemsel ve nedensel bağları bozabilen, "temel süreçlerle" bağdaşık bir işaretleme arayışına cevap verir. Semiyotiğin açtığı "poetik yazma" ve söyleme yoluyla ortaya çıkan dilsel icra, yeni bir başka simgesel etkinlik alanı sayılmamalıdır; daha çok anlaşılamayan seslerden, işaretlerden, resimli, kimi zaman sessiz vurgulardan oluşan, belli bir bütünlüğe, yapıya varmayan ifadeler, edimlerdir. Sadece anlamı değil, biçimi de bozmak, yüklemlerin, sıfatların yerlerini ve kullanım alanlarını değiştirmek, sayfa düzeyinde grafik farklılaşmalar yaratmak da semiyotik işaretlemenin yöntemleri arasında yer alırlar. Amaç, libidoya, temel arzu nesnelerine, kateksislerin dağılımına ait çoğulluğu, dağınıklığı ve keyfiliği dil düzeyinde de tekrarlayabilmektir (104, 106).

Semiyotik etkinlikte ses birimleri, yapısal yönelimlerini (*motivation*) yitirerek daha raslantısal, metonimik sayılabilecek bir işaretleme edimi içerisinde farklı anlamlarla buluşmaya başlarlar. Simgesel düzenle bağlarını tam olarak yitirmeden, onunla ayrışıp tekrar birleşebilen semiyotik dil eylemi sonucunda ortaya çıkan simgesel sapmalar, mevcut kültürel düzendeki boşluklara ve keyfiliklere denk düşerler. Seslerin anlamdan yoksun "ritmik tekrarlanışları" semiyotik yer değiştirmelere neden olur. Böyle bir etkinlik, özellikle yeni konuşmaya başlayan ve ayna evresinde, oedipus sırasında ortaya çıkan değişimin kökenlerine kadar inebilme imkânını yaratabilir. Ancak semiyotik düzeyde söyleyen, yazan ve eylemde bulunan kadın, bu etkinliği sonucunda temelde anne bedeninin bulunduğu bir kadınlıkla yüzleşir. Butler'a göre semiyotik, sözgelimi lezbiyence bir telaffuza açık değildir. Kadın eşcinselliği Kristeva için anlaşılamaz, dile getirilemez bir deneyimdir; bir tür sapmayı, kadının kendisini "kaybetmesi" halini işaret eder (111). Dilin poetik ve semiyotik kullanımı, kökensel ve temelde çoğul olan cinsel arzu ve gereksinimlerle karşılaşmaya yardımcı olsa da, sonuçta "gerçek bir kadın" dünyasını yaratmanın yollarıyla ilgili bir arayıştır. Semiyotik eylemin yarattığı, kadınlığa ilişkin ve anne bedeninde saklı, hiçbir söylem içerisinde temsil edilmeyen kadınlığa dair temel biçimleri, arketipleri bulgulama girişimleri gibi anlaşılabilir.

Semiyotik icra, Queer'in aradığı türden performatif nitelikli bir etkinlik olsa da, sonunda cinsiyetlerin doğallaştığı bir anlatı olarak sonuçlanır. Oysa Queer, tüm kararlı cinsel ve cinsiyete ilişkin konumların bir belirsizlik içerisinde bırakılmasını savunur. Cinsiyetlerin temelindeki keyfîlik ve boşluk içerisinde şekillenebilecek yeni ve özgürleştiren cinsiyet deneyimlerine dönük bir arayış önemlidir. Cinsellik, özellikle doğal nedenlerini kaybettiğinde, keyfileşerek, cinsiyet adı altında toplumsal bir söylemin, inşanın parçası olur. Bu keyfîlik içerisinde inşa edilmiş cinsiyetler, geri dönüşlü olarak cinselliği de belirlerler. Cinselliğin bileşenleri sadece doğal bir evrimin sonucu olarak değişmezler; cinsiyetler gibi, toplumun, söylemlerin, kültürün ve tarihin etkilerine açık şekilde farklılaşırlar.

Kaynakça

Beauvoir, Simone de (1973). *The Second Sex*, çev. E. M. Parshley, New York: Vintage.

Butler, Judith (1999). *Gender Trouble*, NewYork: Routledge.

Deleuze G. ve Guattari F. (1983). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi, Londra ve New York: University of Minnesota Press.

Foucault, Michel (1993). *Cinselliğin Tarihi 1*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Afa.

Foucault, Michel (2011). *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.

Wittig, Monique (1992). *The Straight Mind: And Other Essays*, New York: Harvester Wheatsheaf.



Patricia Olson. Catherine G. Murphy Galerisi.

FEMİNİZMİN NEOLİBERALİZMLE İMTİHANI*

Simten Coşar & İnci Özkan-Kerestecioğlu**

Neoliberalizmin krizinin deneyimlendiği bir dönemde Türkiye özelinde feminist politikanın halini anlamaya çalışmak gerekiyor. Bu, sadece feminist politikanın tarihini anla(t)maya yönelik bir kaygıyla değil, dünya genelindeki neoliberal yapılanmaların çeşitliliğinin neden olduğu, neoliberalizmin *ne*liğiyle ilgili muğlâklığı bertaraf etmek ve ezbere düşmeden neoliberalizme içkin otoriteryanizmi ve muhafazakârlığı görmek için gerekiyor. Zira feminizm, farklı ideolojik programların, söylemsel kurulumların ve yapısal önceliklerin işleyişine gömülü vaadlerle pratikler arasındaki bağlantıları tespit etmemizi sağlayan bir mihenk taşı işlevine sahip. Bu, feminizme içkin bir işlev olmaktan önce modern ve sonrası dönemlere hâkim patriarkal düzenle alâkalı. Diğer bir ifadeyle, farklı ideolojik programların, söylemsel kurulumların ve yapısal önceliklerin feminist siyasetle, feminist taleplerle ve feminist sözle ilişkilenme biçimleri olası içsel çelişkilerinin, hegemonya taleplerinde dolaşıma sokulan sözün/sözle-

** Prof. Dr. Simten Coşar, Hacettepe Üniversitesi, İletişim Fakültesi.
Doç. Dr. İnci Özkan-Kerestecioğlu, İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi.

* Yazının ilk versiyonunu okuyarak eleştirileriyle zenginleşmesini sağlayan Gülden Özcan ve Nagehan Tokdoğan'a teşekkür ederiz.

rin politika tercihleriyle kurduğu bağıntının açığa çıkartılması açısından turnusol kâğıdı işlevine sahip.

Dolayısıyla bu yazıda, neoliberal yapıların krizden geçtiği bir zaman diliminde feminist politikanın muhalefet gücünün, muhalefet alanının, muhalefet imkânlarının ne, nasıl, nerede kurulduğuna bakmayı amaçlıyoruz. Bunu yaparken, öncelikle feminist politikayla neoliberal söylem arasındaki ilişkilenmeyi ele alıyoruz. Ardından, neoliberal yapılanmanın gereklerinin feminist politikanın imkân alanlarına müdahalesini inceliyoruz. Son olarak, bu müdahaleye yönelik feminist karşı duruşları alternatif bir politika ihtimaline referansla değerlendiriyoruz.

NEOLİBERAL MEKÂNLARDA FEMİNİZM

Nancy Fraser, neoliberal dünyada feminist politikanın evrilişi üzerine yazdığı değerlendirmede, sosyo-kültürel bağlamda yaygın kabul gören feminist taleplerin, kurumsal uygulamalara tam anlamıyla yansımadığını tespit eder.[1] Her ne kadar bu değerlendirmenin belirli bir coğrafyayla kısıtlı olmadığını ileri sürse de, esasen Fraser, Batı'daki ve özellikle ABD'deki feminist hareketi temel alır. Neoliberalizmin mekânını Türkiye olarak belirlediğimizdeyse durumun farklılaştığının altını çizmek gerekiyor. Şöyle ki, Türkiye'de neoliberal yapısal dönüşümü sembolik olarak bir zaman dilimine yerleştirmeye kalkıştığımızda ve verili olarak karşılaştığımız son otuz yıllık dilimi, yine sembolik olarak üç on yıla böldüğümüzde, feminist politikanın neoliberal ortamı kendi lehine çevirdiği, neoliberalizmle eklemlendiği ve nihayetinde bir kazanım sayılan toplumsal cinsiyetin anaakımlaştırılmasının (*mainstreaming*) niyet edilmemiş çıktısı olarak, neoliberalizm tarafından massedilme riskiyle karşı karşıya kaldığı bir izlekten bahsetmemiz mümkün. Bu açıdan Hester Eisenstein'ın, Fraser'ınkine benzer bir saikle, ABD'de feminizmin gidişatını, kapitalizmle ilişkilenmesi üzerinden değerlendirdiği yazısı açımlayıcıdır. Eisenstein, neoliberalizmin kapitalizme alternatif, anti-kapitalist yapısallıkları ihtimal dışına iterek feminist politik gündemleri evcilleştirmesini detaylandırır.[2] Bu değerlendirmelere paralel olarak, Türkiye'de feminist politikanın 1980'lerin ikinci yarısından itibaren içerisinden geçtiği bağımsız örgütlenme kapasitesi-kurumsallaşma-marjinalleş(tiril)me evrelerine bakmanın tam da Fraser'ın ve Eisenstein'ın değerlendirmelerinde merkeze oturan mese-

[1] Nancy Fraser, "Feminism, Capitalism and the Cunning of History", *New Left Review* 56 (Mart-Nisan 2009), s. 98-99.

[2] Hester Eisenstein, "Scouting Parties and Bold Detachments: Toward a Postcapitalist Feminism", *Women's Studies Quarterly*, 34 (1&2) (Bahar-Yaz, 2006), s. 40-62.

leyle alâkalı olduğunu belirtmek gerekiyor. Buna bağlı olarak, bu evrelerin *neoliberalizmin feminizme ne yaptığı* ve *feminizmin neoliberalizme neler yapabileceği* soruları üzerinden ele alınması, aynı zamanda, neoliberalizmin dördüncü on yılının başlarında gözlemlenebilecek, siyasetin gittikçe otoriterleşen doğası ve muhafazakâr ahlâkçı bir söylem içerisinden meşrulaştırılan neoliberal politikaları anlamak açısından önemli.

Türkiye'de 1980'lerin ikinci yarısında tam da neoliberal yapısal dönüşümün otoriter-sivil toplumsal söylemsel pratikler sarkacında ilk adımlarının atıldığı bir zamanda karşımıza çıkan bağımsız feminist örgütlenme, başlangıç itibariyle Cumhuriyet'in çizdiği kamusal sınırların içerisinden ve bu sınırları ihlâl edici pratikler vasıtasıyla vücut bulmaya başladı. Öncelikle, Cumhuriyet'in yerleşik kamusal pratiği içerisinde kendisine yer açılmayan, kadınlara yönelik (aile-içi) şiddet, cinsellik, tecavüz, cinsel taciz, bekâret gibi konular feminist kamusal alana dair taleplerin nüvelerini oluşturdu. Dolayısıyla, 1980'lerin bağımsız feminist örgütlenmesinin işaret ettiği kamusallık ihtimalleri yerleşik kamusal alan(lar)ın işleyişinde, evrilişinde ve devamlılığında işlevsel ahlâki düzenlemelere doğrudan müdahaleyi beraberinde getirdi.[3] Zira yukarıda örneklediğimiz konular, Cumhuriyet'in kamusal hafızasında, özelin, mahremin, ahlâkın, diğer bir ifadeyle, kamusal olmayanın, politik olmayanın içerisinde yer alıyordu. Bu doğrudan müdahalenin tam da 1980 askerî darbesinin ve takip eden askerî rejimin kurumsallaştırdığı otoriter siyasal ortam içerisinden çıkması hem feminist örgütlenme biçimine hem de feminizmin dönemin resmî gözünden anlaşılma biçimine bağlı olarak değerlendirilebilir. Öncelikle, feminist örgütlenmenin politik alana dâhil ettiği konular itibariyle *özelin politikası* üzerinden biçimlenmesi dönüştürücü bir politik sözün ve eylemliliğin de işaretlerini vermekteydi. Yanısıra, 1980'lerin sonu itibariyle, örgütlenmenin gündelik hayat deneyimleri, dikey hiyerarşinin bulunmadığı, gevşek ve geçici yapılanmalar ve doğrudan eylemlilik üzerinden gerçekleşmesi, yerleşik siyasete alternatif bir oluşum ihtimalini göstermekteydi.[4] Resmî gözün feminist örgütlenmeye bakma biçimi de feminist aktivizmin mevcut otoriteryen koşulları temsil eden yasal engellerin çevresinden dolanması için alan açarken bu ihtimali güçlendirmekteydi. Buna göre, Türkiye'de Cumhuriyet tarihi boyunca feminist taleplerin resmî okunma biçiminin –"kadın meselesi"– devam ediyor olması, "bağımsız"

[3] Kamusallıkla ahlâki düzenleme pratikleri arasındaki bağıntı üzerine yetkin bir inceleme için bkz. Alan Hunt, *Governing Morals, A Social History of Moral Regulation* (İngiltere: Cambridge University Press, 1999).

[4] Nükhet Sirman, "Feminism in Turkey: A Short History", *New Perspectives on Turkey* 3 (1) (1989), s.1-34.

sıfatının korunmasını sağladı. Diğer bir ifadeyle, hâlihazırda erken cumhuriyet döneminde, bağımsız feminist örgütlenme imkânlarının bertaraf edilmesini takiben bu tür açılımların süreğen bir şekilde –ve kronolojik olarak– Kemalist, Sol, İslâmcı sıfatlarla massedilmelerinin yol açtığı kısıtların, esasen, 1980 sonrası bağımsız feminist örgütlenmelerin dönemin yasaklarını bertaraf etmeleri açısından işlevsel olduğu söylenebilir. Benzer şekilde, 1980 sonrası ilk on yılın resmî siyasal dilinin, geçmişin –1970'lerin– olumsuzlanması üzerine inşa edilirken alternatif politika ihtimallerinin –resmî söylemde riskinin– yine bu reddedişle bertaraf edilmeye çıkılması feminist örgütlenmelerin ilk evresi açısından işlevsel oldu. Öyleyse, 1980'lerde feminist hareketin ilk bağımsız girişimleri, bir yandan 1960'lar ve 1970'lerdeki Sol örgütlülük içerisinden edinilen deneyimlerden beslenirken –1980 sonrası bağımsız feminist örgütlenmeler neredeyse tamamen önceki yirmi yılın Sol hareketi içerisinde yer alan kadın aktivistler tarafından gerçekleştirildi– diğer yandan askerî rejim ve izleyen dönemlerin ağırlıklı bir şekilde Sol hareketin dışlanması üzerinden işleyişine bağlı olarak daraltılmış bir siyasal alanda kendilerine yer edinebildiler. Buna paralel olarak, dönemin otoriteryanizmine eklemlenen kimlik politikalarının sivil toplumsal alan üzerinden popülerleştirilmesine yönelik söylemsel girişimler, yine feminist eylemliliğin maniple edebildiği araçlar olageldi.[5]

Bu, görünüşte *özsel olarak çelişkili* görünen –esasen diyalektik– neoliberal durum, hem Türkiye'de feminist hareketin 1990'larda içerisinden geçtiği sürecin zeminini hazırladı hem de neoliberalizm-feminizm arasındaki ilişkinin takip eden yirmi yıl içerisindeki evrilişinin bağlamını kurdu. İlk olarak, 1980'lere damgasını vuran darbe ve askerî rejim deneyimleri, sivil yönetimlerin düzenli hale gelmesiyle birlikte, popüler söylemde siyasal otoriterliğin sadece silâhlı kuvvetlere özgü bir uygulama alanı olarak sabitlenmesine kapı açtı. Diğer bir ifadeyle, sivil yönetimlerin neoliberal zamanlara özgü otoriteryen eğilimleriyle ilgili tespitler ve bu eğilime yönelik muhalefet marjinlere itildi. Pek tabii ki, marjinlere itilme durumu, sivil yönetimlerin neoliberal yapılanmanın sınırları –dolayısıyla serbest piyasanın sınırları– içerisinde kalmak kaydıyla kimlik eksenli politik girişimlere yönelik *toleans*ıyla pekiştirildi. Bizâtihi ulus-devletin homojenleştirici bir kimlik siyasetini somutladığı göz önüne alındığında, 1980'lerin ikinci yarısından itibaren tolerans vurgusuyla işleyen politik alanın kimlik temelli siyasete açılma sürecinin, bu süreci ve dolayısıyla

[5] "80'ler Türkiyesi'nde Feminist Hareketin Ortaya Çıkışı" (Şule Aytaç ve Handan Koç'la Söyleşi), *İstanbul Amargi Feminizm Tartışmaları 2011* içinde (der.) Esen Özdemir, Sevi Bayraktar (İstanbul: Amargi, 2011), s. 277-295.

1980'leri takip eden dönemde yaşanan neoliberal dönüşümü çoğulcu demokrasi ekseninde meşrulaştırmak açısından işlevsel olduğunu söylemek mümkün. Feminist örgütlenme, tam da bu zeminde, İslâmcı ve 1990'lardan itibaren Kürt kimlik siyasetinin kurumsal ve sivil toplumsal alandan doğru siyasal alana eklemlendiği dönemlerde, özgün bir politik dilin ihtimal dâhilinde olduğunun işaretlerini veriyordu. Burada, Kemalist Cumhuriyetçi tahayyülün siyasal alanın dışında tuttuğu İslâmcı ve Kürt kimliklerin siyasal alana sivil toplumdan doğru tercümesi (neo-) liberal çeperler içerisinden olumlanıyor olsa da feminist örgütlenmenin biçimsel ve söylemsel olarak işaret ettiği alternatif politika ihtimalinden ziyade, mevcut kurumsal işleyişin temellerini sarsmadan ve bilâkis mevcudu –laisizmin kutupsal karşıtlığının, Türk milliyetçiliğinin kutupsal karşıtlığı üzerinden maniple edilebilecek şekilde– yeniden üretebilecek bir hatla sınırlandırıldıklarının altını çizmek gerekiyor.

Homojenleştirici ve laisist bir rejime özgü baskıcı politikalara muhalefet edilirken, bu rejimin sağladığı kurumsal alanın araçları vasıtasıyla –ve bu araçları eğip bükmeden– hareket edildiği ölçüde mevcut siyasetin yeniden üretiminin söz konusu olduğu göz önüne alındığında, kimlik eksenli siyasal oluşumlar arasında feminist örgütlenmenin farklılığı ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle, feminist örgütlenmeyi diğer kimlik eksenli siyasal oluşumlardan ayıran en temel unsur –örgütlenme biçiminin yanısıra– kimliğe –feminizm özelinde toplumsal cinsiyete– sıkışıp kalmadan alternatif bir politikanın çağrılma potansiyelini içinde barındırmasıdır. 1980'lerin sonlarında ve 1990'lardaki kurumsallaşma döneminde bu potansiyelin farklı tezahürlerini görmek mümkündür. Nitekim, 1990'lar boyunca kadın hakları örgütlerinin, yukarıda değindiğimiz gevşek yapılar vasıtasıyla, feminizme ek ya da feminizmin dışından farklı sıfatları da yanlarında taşıyarak birarada faaliyet gösterme, ortak sorun alanları üzerinden birlikte hareket etme deneyimlerinin, yerleşikleşmiş bir dayanışma ağı için yeterli birikim sağlanamasa da sürdürülebilir işbirliği deneyimlerinin ortaya çıkması açısından önemli olduğu söylenebilir.

Bu açıdan, Türk Ceza Kanunu'nun (TCK) yeniden düzenlenmesi sürecinde ortaya çıkan ve farklı kesitlerden kadın hakları savunucularının katkı sunduğu TCK Kadın Platformu, gerek işleyiş biçimi ve kadın eylemliliğiyle ilgili birikimler gerek feminist hareketin politika oluşturma sürecindeki etkisi itibariyle önemli bir örnektir. Benzer şekilde, Türkiye'de toplumsal cinsiyet eşitliğiyle ilgili düzenlemelerin ve mevcut politikaların toplumsal cinsiyet eşitliği açısından Birleşmiş Milletler Kadınlara Karşı Her Türlü Şiddetin Önlenmesi Sözleşmesi'ne (CEDAW) referansla izlenmesi ve raporlanmasına yönelik olarak kurulan feminist platformlar ve yi-

ne sadece kadınlara yönelik fiziksel şiddetle (cinayet, taciz, tecavüz) mücadele için oluşturulan örgütlenmeler farklı kadın hakları örgütlerinin işbirliğini örneklerler. Bu örneklerin yanısıra, çok farklı siyasal geçmişlere ve eğilimlere sahip kadın aktivistlerin kadınların sosyal hakları ve kamusal görünürlükleri üzerinden kısa ya da orta vadeli de olsa ortak hareket edebilmeleri hem feminist örgütlenme stratejilerini somutlar hem de alternatif bir politika ihtimaline işaret eder. Öte yandan, bu olumlu okumanın yanma bahsettiğimiz birarada hareket etme deneyimlerinin ağırlıklı olarak mesele temelli yürütülmesini ve bu deneyimlerde sözün ve eylemin işbirliği üzerinden kurulmasını da eklememiz gerekiyor. Mesele temelli faaliyetlerdeki işbirliği, tam da serbest piyasa koşullarında alternatif geliştirmekten ziyade sadece problem çözücü bir işleve sahiptir. Diğer bir ifadeyle, feminist eylemlilik, bir yandan neoliberal serbest piyasa mantığının gereği devletin sorumlu olduğu –toplumsal– alanlardan çekilişine karşı çıkarken diğer yandan yine neoliberal politikalar sonucunda bu alanlarda oluşan boşluğu doldurmaya yönelik, kadınların gündelik-pratik ihtiyaçlarına çözüm bulmaya çalışan kadın hakları örgütleriyle yaygınlık kazanmıştır.

Feminist hareketin 1990'larda kaydettiği hızlı kurumsallaşma sürecinin belirleyici çıktılarından biri, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin çözülmesi gereken bir sorun olarak siyasal ve toplumsal düzeyde yaygın bir şekilde tanınması olmuştur. Bu kabul görme, kurumsal düzeyde toplumsal cinsiyetin anaakımlaşmasında, toplumsal düzeyde ise kadınların kadın olmaktan dolayı karşı karşıya kaldıkları sorunların görünürlüğünün artmasında somutlanır. Öte yandan, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin her iki düzeye de tercümesi, ağırlıklı olarak kadınlara –ve özellikle aile içerisindeki kadınlara– karşı fiziksel şiddet üzerinden yapılmıştır. Yönetsel düzeyde anaakımlaşmanın ilk nüveleri, Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü'nün (1991) kurulmasında görülürken,[6] 1990'lar boyunca feminist hareketin politika oluşturucularla girdiği süreğen çatışma-pazarlık-uzlaşma denklemi üzerinden ilişkilenmenin sonucunda, 1990'ların sonları ve 2000'lerin ilk yarısı itibariyle, Aileyi Koruma Kanunu'nun kabulünde (1998), Medeni Kanun'da (2001/2002) ve TCK'da (2004/2005) yapılan değişikliklerle kadın-erkek eşitliğiyle ilgili yetersiz olsa da gerekli yasal düzenlemeler gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Buna paralel bir şekilde, Türkiye'de yine 1990'ların sonu ve 2000'lerin ilk yarısı itibariyle hükümetlerin Avrupa Birliği'ne üyelik sürecini politika oluşturma ve uygulama gündemlerinin merkezine almış olmaları, feminist hareketin yerel-

[6] 2004 itibariyle Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü.

ulusal-uluslararası ölçekteki eylemlilikleri arasındaki bağıntıyı güçlendirmesiyle keşişti. Bu açıdan, 1990'lar boyunca kaydedilen kurumsallaşma sürecinde ve takiben feminist hareket üç eksende dönüştü: İlk olarak, ulusal ölçekte 1980'lerdeki bağımsız yeniden kurulumu sırasında, devletle arasına koyduğu mesafeyi kaldırdı ve devletle çatışma-pazarlık-uzlaşma üzerinden bağlantıya geçti.[7] İkincisi, feminist hareketin gerek 1980' lerde deneyimlediği alternatif örgütlenme modeli gerekse 1990'larda kurumsallaşması, sadece ulusal düzeyde değil aynı zamanda ve belki de daha da etkin bir şekilde yerel ölçekte feminist taleplerin etkin bir şekilde ifadelendirilmesini ve eylemliliği beraberinde getirdi. Son olarak, ulusal ve yerel ölçekteki feminist örgütlülüğün ulus-aşırı feminist hareketlerle doğrudan bağlantılar içerisinden devam etmesi, feminist politik gündemin gerek iç siyasette etkisinin artmasına gerekse ulus-aşırı bir düzlemde yenilenmesine alan açtı.

Öyleyse, Türkiye'de 1980'lerle başlayan yapısal dönüşüm süreci boyunca feminist hareketin birçok kazanım elde ettiği söylenebilir. Öte yandan, yine aynı süreçte çatışma-pazarlık-uzlaşma denklemi içerisinden doğru faillik düzeyinde devletle kurduğu bağlantının çerçevesini neoliberal yapısal gereklerin çiziyor olması, bu kazanımların eril söylemsel pratikler içerisinde deforme edilme riskini de beraberinde getirdi. Nitekim, feminist hareketin neoliberal yapılanmanın gerekleriyle halleşmesinde serbest piyasayla girdiği tutuk ilişki, diğer kimlik eksenli örgütlenmelerin karşı karşıya kaldıkları yapısal sıkıntılarla yüzleşmesine de yol açmıştır. 1990'ların kurumsallaşma sürecinde feminist eylemlilik, gittikçe artan bir şekilde serbest piyasayla uyum içerisinde işlemek gereğiyle karşı karşıya kalmıştır. Neoliberal yapılanmaya içkin sivil toplum tahayyülü serbest piyasa modeli üzerinden kurulduğu ölçüde, politik gündemlerini sivil toplumsal alandan doğru kuran feminist örgütlenmeler, sorun tespitlerini ve taleplerini piyasaya içkin rekabet-verimlilik-pazarlanabilirlik kıstaslarına uyarlamak durumunda kalmıştır. Açmak gerekirse, neoliberal yapı içerisinde sivil toplumsal alanda örgütlülük, kendi kendine yetebilen –diğer bir ifadeyle, eylemlilik için gereken finansal kaynaklarını kendi yaratan– yapılanmalara dönüşmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla, kadın hareketi içerisinde yer alan örgütlerin büyük bir çoğunluğu toplumsal cinsiyet eşitliği için verdikleri mücadelelerde, üzerine odaklandıkları sorun alanlarında faal olabilmek için mevcut sorunun siyaseten ve toplumsal olarak önemini serbest piyasa terimleri üzerinden kanıtlama koşuluyla yüz yüze kal-

[7] Simten Coşar ve Funda Gençoğlu-Onbaşı, "Turkish Women's Movement at Crossroads: From Women's Rights Advocacy to Feminism", *South European Society and Politics* 13 (3) (Eylül 2008), s 330.

manın yanısıra –ve bu duruma paralel bir şekilde– finans kaynaklarına erişim sürecinde rekabet ortamına da girmek durumunda kalıyorlar. Kısaca "proje feminizmi" olarak nitelendirilegelen, piyasa koşullarına uyumlu bu varoluş hali kadın hareketi içerisinde yer alan örgütler için bir yandan toplumsal cinsiyetin anaakımlaştırılması sürecinde etkili bir baskı sürecini işletmeleri açısından alan sağlarken diğer yandan, feminizmin alternatif politik dilini bertaraf etme riskini içinde barındırmaktadır.[8]

NEOLİBERAL MÜDAHALELER: FEMİNİZMİ DEPOLİTİZE ETMEK

Feminist politika deneyimleri, 1980'lerin sonlarından itibaren neoliberalleşen bir sosyo-politik yapı içerisinden, bu sürecin gereklerini ve koşullarını maniple ederek mevcut siyaset pratikleri karşısında alternatif bir zeminde gelişti. Öte yandan, bu ilişkilenmenin feminizmden doğru tek yanlı değil, karşılıklı bir etkile(n)me çizgisinde seyrettiği açık. Yukarıda değindiğimiz, faaliyetlerin serbest piyasa koşullarına uygun kurgulanması, mesele odaklı işbirliği, toplumsal cinsiyet eşitliğinin anaakımlaşmasına yönelik kurumsallaşma, beraberinde feminist dilin ve bu dilin simgelediği alternatif politika oluşturma biçiminin neoliberal yapı içerisinde massedilme riskini de getirdi. Zira 1980'ler, 1990'lar ve nihayetinde 2000'lerde kurumsal politika oluşturan aktörler ve bu aktörlerin –siyaseten kimlikleri değişmiş olsa da– hareket ettikleri ortak zemin neoliberalizm olmaya devam etti. Diğer bir ifadeyle, ister 1980'lerin başındaki askerî yönetim ve takip eden sivil hükümetler, ister 1990'ları niteleyen koalisyon hükümetleri, ister 2000'lerin istikrarlı Adalet ve Kalkınma Partisi hükümetleri olsun, feminist örgütlülük ve talepler karşısındaki eril duruşun temel bileşenleri paralel bir çizgide seyretti.

Bu açıdan, neoliberal siyasete özgü, muhalefetin parçalara ayrılmak vasıtasıyla işleyebildiği bir siyasal alanın sınırları içerisinden hareket etme şartı, feminist eylemliliğin yüzleşmek durumunda kaldığı sorunlardan biri olarak karşımıza çıkar. Bu sorun, herşeyden önce, mesele odaklı hareket etme tarzında kendini gösterir. Proje feminizmi mantığıyla da uyumlu olan bu tarz, Aksu Bora'nın ifadesiyle "[p]arçalara, ayırmak, ayrıştırmak, somutlamak, çerçevelemek"[9] vasıtasıyla, eylemliliğin tahmin

[8] Aksu Bora, "Projeler: Yeni Bir Bağlam, Eski Sorunlar", *Amargi* (3) (Kış 2006), s. 25-29; Zelal Yalçın, "Hayat Artık Bir Proje Mi?" *Amargi* (3) (Kış 2006), s. 32; İnci Özkan-Kerestecioğlu, "1990'larda Kadın Hareketi: Demokrasi ve Eşitlik Talebi", *Türkiye'de ve Avrupa Birliği'nde Kadının Konumu: Kazanımlar, Sorunlar, Umutlar* içinde (der.) Fatmagül Berktay (İstanbul: Ka-Der, 2004); Gülnur Savran, "Yolun Neresindeyiz?" *Pazartesi* (36) (Mart 1998), s. 3-4.

[9] Bora, "Projeler: Yeni Bir Bağlam, Eski Sorunlar", s. 27.

edilemez sonuçlarını ve dolayısıyla alternatif politik duruş ihtimallerini bertaraf etmeye yönelik neoliberal bir hamle olması açısından da anlamlıdır. Böylelikle, sadece feminist çabanın odaklandığı sorunlar alanı değil, esasen birbiriyle yapısal olarak bağıntılı ekonomik, toplumsal, kültürel politika gündemlerinin birbirinden ayrıştırılmaları vasıtasıyla bizâtihi *siyasal olan* da parçalara ayrılır. Bu ise, nihayetinde, yapısal alternatiflere işaret eden toplumsal örgütlenmelerin bir yandan aynılaştırılması diğer yandan aralarındaki bağlantı ihtimallerinin önünün alınması açısından işlevseldir.

Muhalefetin bu şekilde parçalanması, hiç kuşkusuz, farklı neoliberalleşme süreçlerinde ortak payda olagelen ekonomik olanla siyasal olanın birbirinden ayrı alanlar içerisine yerleştirilmesiyle bağıntılıdır. Buna göre, ekonomik olan sadece teknik, uzmanlık bilgisi gerektiren bir kararlar alanına işaret ederken siyasal olan idari bir süreç olarak tanımlanır.[10] Burada, altta yatan önkabul, ekonomi politikalarının oluşturulmasında siyasal olanın güvenilmezliğidir. İdareten siyaset ise, son tahlilde, "hizmet" nosyonu üzerinden işletilir. Hizmet veren siyasal yönetim birimleriyken hizmet alan, neoliberalleşen bağlama göre, millet/ulus ya da devlete toprak temelli sınırlar vasıtasıyla görünmez bir sözleşmeyle rıza verdiği varsayılan vatandaşlar topluluğu olarak tariflenebilir.[11] Öte yandan, devletle vatandaş arasındaki bağın pratikteki kuruluşu, serbest piyasa terimleri üzerinden ve son tahlilde, milleti ve/ya da vatandaşı bir tüketiciler topluluğu simgesinde resmeden politikalar dizisi üzerinden gerçekleştirilir.

Siyasal olanla ekonomik olanın bu şekilde ayrıştırılmasının neoliberal parçalılık ve/ya da "yamalı bohça" yapılanmasının işleyişi açısından önemi, kimlik temelli örgütlenmelerde gözlemlenebilir. Zira, neoliberal politikalar dizisinin farklı bağlamlardaki diğer bir ortak paydası toplumsal/siyasal muhalefeti piyasalaştırmasıdır. İlk olarak, siyasal olan, idareyle kısıtlandığı ölçüde, tam da muhafazakâr siyaset anlayışına uygun bir şekilde, halihazırda kuralları ve oyuncuları belirlenmiş ve sınırları keskin bir şekilde çizilmiş bir kaynak dağıtımı/bölüşümü oyununun kurallarına göre oynanmasını gözeten, oyuncuları koordine eden, kuralları ihlâl edenlere gereken prosedürleri uygulayan bir faaliyetten ibaret kalır.[12] Böyle bir

[10] Ekonomi politikalarına dair tercihlerin siyasetten koparılması, tartışılmaz bir rasyonaliteyle kendini dayatması ve siyasetin teknokratikleşmesi sürecine dair geç Frankfurt Okulu'nun temsilcilerinden Jürgen Habermas ve Claus Offe başta olmak üzere eleştirel teori içinden birçok kalem önemli saptamalarda bulunmuştur.

[11] Burada, neoliberal politikaların gerekçelendirilmesi ve meşru zeminlerinin kurulması sürecinde tarihsel-kültürel bağlama göre şekillenen kaygan bir söylemsel tercihe gönderme yapıyoruz.

[12] Michael Oakeshott, "On Being Conservative", *Rationalism in Politics* içinde (der.) Timothy Fuller (Indianapolis: Liberty Press, 1991), s. 407-437.

siyaset pratiğinde ise yapısal alternatif iddiaları ve ihtimalleriyle hareket eden örgütlenmeler baştan oyun dışına itilirler. İkincisi, neoliberalleşme süreçleri kısa, orta ya da uzun vadede kaçınılmaz bir şekilde toplumsal olanın saf dışı bırakılmasını içerirler. Post-Fordist ekonomik yapılanmayı niteleyen refah devleti/sosyal devlet politikalarının, sosyal hakların ve sosyal adalet nosyonunun tedavülden kaldırılmasına yönelik uygulamalar, toplumsal alandan doğru örgütlenen, toplumsal bir mesele üzerinden harekete geçen ve/ya da sosyal adalet talep eden örgütlenmeleri serbest piyasa modeliyle tanımlanan sivil toplumsal alana doğru iterler.[13] Tam da bu noktada, kimlik temelli örgütlenmelerin öneminden bahsetmek gerekir. Bu örgütlenmeler, bir yandan Fordist yapılanmalar içerisinde tanımlandığı haliyle temel çelişkilerin dışından, dolayısıyla tariflenemez ve yine ulus-devletlerin esasen kimlik eksenli kurulumları açısından kabul edilemez olmaları itibariyle, post-Fordist zamanların ürünü olarak görünmelerine bağlı olarak, diğer yandan bu zamanların hâkim siyasal-toplumsal kodlarına alternatif ihtimallerini beraberinde getirme potansiyelleri itibariyle neoliberalleşme süreçlerinin yumuşak karnını oluştururlar.

Bu durum, özellikle, toplumsal olanın lağvedilmesi sürecine eşlik eden kamunun ve kamusal olanın neoliberal düzlemde yeniden kurulmasına bakıldığında açığa çıkar. Tam da burada, Türkiye'nin son otuz yılını neoliberalleşme sürecine referansla okumanın aynı zamanda bir kamusuzlaştırma sürecinden bahsetmek demek olduğunu vurgulamamız gerekiyor. Diğer bir ifadeyle, kamunun ve kamusal olanın neoliberal düzlemde kurulması, esasen, tarihsel seyri içerisinde "kamu" fikrinin ve pratiğinin ortadan kaldırılması anlamına geliyor. Eğer, kamunun ve kamusal olanın farklı tarihsel ve kültürel bağlamlardaki farklı görünümlerinin ortak paydası birarada karar almak ve eylemek ise neoliberal kamusal tercihler, bireysel faaliyeti, davranışı ve varoluşu diğer bireylere rağmen kuran ve bu kurgu üzerinden işleyen politikalarda somutlandığı ölçüde, bir kamusuzluk halinden bahsetmek gerekir. Yanısıra, neoliberal politika tercihlerinde, kamusal olanla ilgili hak taleplerinin, biraradalık üzerinden değil, bireysellik üzerinden kurulmaları, kamusal mekânlarla tanımlanan biraradalık hallerinin, iradeye değil, zorunluluğa, organik bağlılığa referansla kurulan aile/haneye ve yine kolektiviteye değil, bireysel gönüllülük ve giri-

[13] Bu açıdan, Anglo-Amerikan bağlamında feminist hareketin neoliberalizmle imtihanında refah devleti/sosyal devlet pratiklerinin patriarkal düzeni yeniden üretici etkisine yönelik feminist eleştiriler için bkz. Fraser, "Feminism, Capitalism and the Cunning of History"; Eisenstein, "Scouting Parties and Bold Detachments: Toward a Postcapitalist Feminism". Türkiye'de ise feminist hareketin tarihinin farklı evrilişi ve refah devleti/sosyal devlet pratiğinin olmaması bu imtihanın farklı bir şekilde deneyimlenmesini beraberinde getirmiştir.

şim esasına referansla kurulan sivil toplumsal ve piyasa alanlarına itilmeleri kamusuzlaşma sürecini niteliyor.[14]

Kamusuzlaşma sürecinin feminist mücadele üzerindeki en belirgin yansımaları 1990'lardaki kurumsallaşma sürecinde, sürecin mantığı gereği yaşanan uzmanlaşmada görülebilir. Yukarıda feminist hareketin kazanımlarına örnek olarak gösterdiğimiz toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik yasal düzenlemeler bu açıdan örnekleyicidir. Sözgelimi, 1998 tarihli, 4320 Sayılı Aileyi Koruma Kanunu'nun hazırlanmasında, Medeni Kanun'un ve TCK'nın değiştirilmesinde feminist örgütlerin etkisi kesinken, bu etkinin neredeyse dışlayıcı bir şekilde uzmanlar tarafından kotarılmış olması uzun vadede feminist örgütlülüğün gevşek, hiyerarşik olmayan politik işleyişini projecilik üzerinden piyasaya eklemlenme gereğine açık hale getirmiştir. Diğer bir ifadeyle, yasal düzenlemeler kadınların gündelik yaşamlarında dönüşüm için bir alan açma potansiyeli taşırken sürecin kendisinin dönüştürücü olmaktan ziyade, neoliberal yapıya eklemleyici bir işleve sahip olduğu söylenebilir.

Bu riskin ve neoliberalizmin feminist harekete ne yaptığının örneği, kadınlara yönelik şiddetle ilgili son yasal düzenlemelerde izlenebilir. İlk olarak, 4320 Sayılı Aileyi Koruma Kanunu'nun yerini alan 6284 Sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun (20 Mart 2012) önceki versiyonla isim üzerinden benzer bir kaderi paylaşırken, yasal düzenlemenin hazırlık ve tamamlanma süreçlerinde feminist örgütlerin katkısının maniple edilmesinden bahsedilebilir. Açmak gerekirse, feminist örgütlerin hazırlık sürecine müdahil olmalarına rağmen kanuna nihâi şeklinin verilmesinde ve bununla bağlantılı olarak uygulama sürecinde müdahil olmaları engellenmiştir.[15] Paralel bir gelişme kadınlara yönelik şiddetle mücadelede feminist taleplerin de etkisiyle oluşturulan düzenlemelerdeki değişikliklerde görülebilir. Nitekim, yeni kanunla birlikte şiddete uğrayan kadınlar için belediyelerin sorumluluğunda işletilegelen sığınmaevlerinin yerini alan Şiddeti Önleme ve İzleme Merkezlerinin (ŞÖNİM) merkezî yönetim altına alınmaları ve karma danışma merkezleri olarak işlevselleştirilmeleri feminist hareketin hem süreçteki müdahalelerinin hem de 1990'lar boyunca kadınlara yönelik şiddetle müca-

[14] Neoliberal tahayyül ve pratikte kamu ve kamusal alan nosyonları için bkz. Gert Biesta, "Becoming Public: Public Pedagogy, Citizenship and the Public Sphere", *Social and Cultural Geography*, 13 (7) (2011), s. 683-697; David Marquand, *Decline of the Public: The Hallowing out of Citizenship* (Cambridge: Policy Press, 2004).

[15] "Kadın"ı Koruyan Yasa İstiyorlar, 'Aile'yi Değil", http://www.bianet.org/bianet/ toplumsal-cinsiyet/136737-kadini-koruyan-yasa-istiyorlar-aileyi-degil (7 Mart 2012).

delede edindiği deneyimlerin göz ardı edilmesini gösterir ve yine bu alandaki kazanımların sıfırlanması riskine işaret eder.[16]

İkinci olarak, Türkiye'nin neoliberalleşme sürecinde sosyo-kültürel muhafazakârlığın ağırlıklı etkisini göz ardı etmemek gerekir.[17] Türkiye' de neoliberalizmin feminizme ne yaptığını anlamak açısından feminist hareketin neoliberal-muhafazakâr sentezle girdiği pazarlık-çatışma-uzlaşma süreçleri önemlidir. Yukarıda değindiğimiz, kadınlara yönelik şiddetle mücadele konusundaki gelişmeler bu açıdan da örnekleyicidir. Henüz uygulama açısından başlangıç aşamasında olsa da ŞÖNİM örneklerinin dayandıkları yönetsel arka plân, feminist mücadelenin siyasal kazanımlarını görünmez kılacak bir şekilde çizilmiştir. ŞÖNİM'lerin merkezî yetkiye bağlı olması, belediyelerin ve kadınlara yönelik şiddetle mücadelede birikimli örgütlerin müdahalesini dışlayacak şekilde Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı idaresinde işleyecek olmaları anlamına gelmektedir.[18] Bu durum, doğrudan, muhafazakârlıkla neoliberal politika tercihlerinin birbirlerini besledikleri bir söylemsel kuruluma işaret etmektedir. İlk olarak, 2011'de Kadından ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanlığı'nın kaldırılarak yerine Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın getirilmesi, kadın hakları gündemini aileden bağımsız belirlemeye yönelik feminist talepleri bertaraf etme girişimi olarak okunabilir. Halihazırda Kadından ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanlığı yerine Eşitlik Bakanlığı ya da Kadın Bakanlığı' nın kurulmasına yönelik feminist taleplerin bu şekilde elenmeleri, muhafazakâr-neoliberal bileşke içerisinden feminizme yaklaşımı anlamak açısından önemlidir.[19] Kısaca, bu yaklaşım, feminizmin politik potansiyeliyle birlikte marjinlere itilmesi sürecinin bir parçası olarak tariflenebilir. İkinci olarak, *aile işleri*yle ilgili politikalarla *toplumsal işler*le ilgili politikaların aynı bakanlık bünyesinde toparlanması, yukarıda değindiğimiz top-

[16] *Hukuk, Sosyal Politika ve Kadına Karşı Şiddetle Mücadele Açısından ŞÖNİM'ler (Koza'lar) Çalıştayı Sonuç Metni* (26-27 Ocak 2013).

[17] Simten Coşar, "The AKP's Hold on Power: Neoliberalism Meets the Turkish-Islamic Synthesis", *Silent Violence: Neoliberalism, Islamist Politics and the AKP Years in Turkey* içinde, der. Simten Coşar ve Gamze Yücesan-Özdemir. Ottawa: Red Quill Books, s. 67-92.

[18] Mor Çatı, *Hukuk, Sosyal Politika ve Kadına Karşı Şiddetle Mücadele Açısından ŞÖNİM'ler (Koza'lar) Çalıştayı Sonuç Metni* (26-27 Ocak 2013).

[19] "TKDF de Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'na Karşı", http://bianet.org/bianet/insan-haklari/130170-tkdf-de-aile-ve-sosyal-politikalar-bakanligina-karsi (23 Mayıs 2011); Burçin Belge, "Moroğlu: Aile ve Sosyal Politikalar Değil Kadın Bakanlığı İstiyoruz", http://bianet.org/bianet/kadin/130042-moroglu-aile-ve-sosyal-politikalar-degil-kadin-bakanligi-istiyoruz (17 Mayıs 2011); Burçin Belge, "Kadınlar Aile ve Sosyal Politika" Değil "Eşitlik Bakanlığı" İstiyor", http://bianet.org/bianet/kadin/130027-kadinlar-aile-ve-sosyal-politika-degil-esitlik-bakanligi-istiyor (16 Mayıs 2011).

lumsal olanı/sosyal hakları aile içerisinde çözme girişimine de işaret etmektedir.

Son olarak, "Türk ailesi"ni kendiliğinden bir "dayanışma kurumu" olarak alıp toplumsal hak kayıplarının tazmininde aileyi başvurulacak ana kurum diye tespit etmek, toplumsal açıdan dezavantajlı bir grup olarak kadınların aile dışında varoluşlarını göz ardı etmek ve/ya da kabul etmemek anlamına geldiği ölçüde, Türkiye'de feminist hareketin son otuz yıllık tarihinin yok sayılması riskini de beraberinde getirmektedir.[20] Bu durumun, neoliberal tahayyülde sivil toplum alanının serbest piyasa modeli üzerinden işletilmesiyle birlikte okunduğunda, feminizmin alternatif bir politika sunmaktaki imkân alanlarının daha da daraltılmasına yol açtığı görülebilir. Nitekim, feminist hareketin sivil toplum alanındaki etkinliğinin kimlik eksenli hareket alanlarıyla kısıtlanmadan, hak talepleri ekseninde yeni bir politik dil ve eylemlilik yaratma potansiyelinin serbest piyasa modeline sıkıştırılması, feminist politik ilkelerin arka plâna itilmesine yol açmaktadır.[21] Bu aynı zamanda, "feminist" ve "feminizm" terimlerinin büyük ölçüde ahlâki koyutlarla olumsuzlanmasıyla birlikte işlemektedir. Buna bağlı olarak, "feminist" olmaktan ziyade "kadın hakları savunucusu" olmak ön plâna çıkmaktadır. Bu ise 1990'lara yayılan toplumsal cinsiyetin anaakımlaştırılması çabalarının feminist örgütlülüğün yanakımlaştırılması yönündeki niyet edilmemiş sonucunu simgelemektedir.[22] Türkiye'ye özel olmayan bu marjinalleştirme ve yok sayma hali, feminist siyasetin eril iktidar mekanizmalardan bağımsızlığı hedefleyen alternatif dilini de güçsüzleştirmektedir.[23]

---

[20] "Türk ailesi"nin özsel olarak dayanışmacı özelliğinin neoliberal-muhafazakâr bileşke açısından işlevselliğiyle ilgili olarak bkz. Coşar ve Metin Yeğenoğlu, 2011. "New Grounds for Patriarchy in Turkey? Gender Policy in the Age of AKP", *South European Society and Politics* 16 (4) (Aralık 2011), s. 555-573.

[21] Coşar ve Gençoğlu-Onbaşı, "Turkish Women's Movement at Crossroads: From Women's Rights Advocacy to Feminism", s.325-343.

[22] Toplumsal cinsiyetin anaakımlaştırılması sürecinde feminist eşitlik ve özgürlük taleplerinin yanakımlaştırılmasının Birleşmiş Milletler örneği üzerinden değerlendirilmesi için bkz. Dianne Otto "The Exile of Inclusion: Reflections on Gender Issues in International Law over the Last Decade", *Melbourne Journal of International Law* 10 (1) (2009), s. 1-17. Anaakımlaştırma sürecinin feminist pratiği yanakımlaştırıcı etkisine paralel bir değerlendirme için bkz. Chandra Talpade Mohanty ve Sarah Miraglia, "Gendering Justice, Building Alternative Futures" içinde (der.) David A. McDonald ve Greg Ruiters (Güney Afrika: HSRC, 2012), s. 99-132.

[23] Kuzey Amerika bağlamında benzer bir değerlendirme için bkz. Meg Luxton "Socialist Feminism in Canada: A Brief History", *Forum on Anti-Capitalism, Socialist Feminism and the Women's Liberation Movement: Challenging Neoliberalism in the 2010s* (12 Ocak 2013) Toronto: Greater Toronto Worker's Assembly, http://www.socialistproject.ca/leftstreamed/ls157.php; Eisenstein, "A Dangerous Liasion? Feminism and Corporate Globalization", *Science & Society*, 69 (3) (Temmuz 2005), s. 487-518.

Özetle, 2000'ler Türkiyesi'nde feminist hareketin neoliberalizmle imtihanının son aşamasına geldiğini düşünüyoruz. 1980'lerin ikinci yarısında bağımsız varoluş çabalarıyla başlayan, 1990'larda kurumsallaşma ve toplumsal cinsiyetin anaakımlaştırılması sürecindeki kazanımlarla devam eden süreç 2000'lerde feminizmin marjlara itilmesine yönelik politikalarla tanımlanabilecek bir evreye erişmiştir. Hiç şüphesiz, feminist eylemlilik bu evrede de alternatif bir politik zemini beraberinde getirmektedir.

Sonuç Yerine: Piyasa-Aile-İdareten Siyaset Karşısında Feminist Olasılıklar

Son otuz yılı feminist politika açısından birbirinden ayıran unsurlar, feminist örgütlülüğün Türkiye'deki neoliberalleşme sürecinin hangi evresinde, hangi sorunlara nasıl yaklaştığı ve sorun tespitinde ve yaklaşımın belirlenmesinde hangi söylemle hangi söylemsel pratiklere karşılık verdiğinde aranabilir. Kısaca, 1980'lerde bağımsız feminist örgütlenmenin ilk evrelerinde, ağırlıklı olarak Sol hareket içerisinden gelen kadın aktivistlerin eşitlik ve özgürlük taleplerini patriarkal yapının geçişken doğasını ve özel olanın politikliğini deşifre ederek ifadelendirmeleri bu söylemin anahatlarını oluştururken, 1990'larda doğrudan yönetsel birimlerde, toplumsal cinsiyet eşitliğinin temel bir politik sorun olarak ve bu soruna yönelik çözüm geliştirilmesi gereğinin kabul edilmesinin yanısıra feminist örgütlerin toplumsal cinsiyet eşitliği açısından politika oluşturma ve uygulama süreçlerine dâhil olmalarının sağlanması amacının hâkim olduğu söylenebilir.[24] Neoliberal yapılanmanın yerleşikleştiği ve toplumsal ve kültürel alanlarda muhafazakâr söylemsel pratiklerle desteklendiği bir dönem olarak 2000'lerde ise feminist hareketin, gerek neoliberal zamanlara özgü siyasal bölük-pörçüklük üzerinden gerekse kadın hakları savunuculuğu ile feminizm arasına çizilen muhafazakâr ayrımlar sonucunda marjinalleştirmeye direnişinden bahsetmek mümkün.

2000'lerde Türkiye siyasetini tanımlamak için kullanılabilecek neoliberal-muhafazakâr yeniden yapılanma süreci beraberinde yeni bir patriarka tarzını getirmiştir.[25] Kabaca, alternatif feminist politika girişimleri, toplumsal cinsiyetin anaakımlaştırılmasına eşlik eden muhafazakâr politika tercihleri bünyesinde feminist duruşun siyasal tahayyülden silinmesine

[24] Feminist hareketin 1980'ler ve 1990'lardaki evrilişiyle ilgili toparlayıcı değerlendirmeler için bkz. Şirin Tekeli (der.), *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (İstanbul: İletişim, 1995), 3. Baskı; Aksu Bora ve Asena Günal (der.), *90'larda Türkiye'de Feminizm* (İstanbul: İletişim, 2002).

[25] Coşar ve Yeğenoğlu, "New Grounds for Patriarchy in Turkey? Gender Policy in the Age of AKP".

yönelik girişimlerle yüzleşmektedir. Yanısıra, kamunun/kamusal olanın özel ve mahrem alanlar içerisinde çözüldüğü bu sürecin kimlik temelli siyaset ve "proje aktivizmi"yle dolaylı bağlantısı, feminist hareketin karşı karşıya kaldığı diğer bir sorunsaldır. 1980 sonrası feminist oluşumların özel ve mahrem olanı kamusal alana taşıdıkları ve 1990'ların kurumsallaşma sürecinin feminist örgütlülüğe büyük ölçüde "kadın sorunları"nı projelere dönüştürebilme koşuluyla finansal destek sunulan bir ortamda işlemiş olduğu düşünüldüğünde, bu sorunsalın vahameti somutlanır. Bu durum, bir yandan feminist hareketin alternatif bir politika ihtimalini bünyesinde taşırken diğer yandan politika oluşturma düzeyinde ve muhalefetin şekillendirilmesi açısından –bölük-pörçüklükle tanımlanabilecek– neoliberal siyaseti yeniden üretici bir işleve sahip olagelmiştir. Burada, feminist harekete referansla bölük-pörçüklükten kastımız sadece bütünsel, massedici ve dolayısıyla homojenleştirici bir feminizm riskinin önünü alıcı çeşitliliğe sahip feminist örgütlenme biçimlerinin varlığıyla kısıtlı değil. Feminizmin neoliberalizmi manipülasyonunun bir sonucu olarak okunabilecek bu çeşitliliğin yanısıra ve yine bu çeşitliliğin aleyhine işleyecek şekilde, feminist örgütlenme içinde ve eril siyasete bütünsel bir muhalefeti engelleyici bir parçalanmadan da bahsediyoruz.

Bu seyre –ve özellikle neoliberal-muhafazakâr cenahın feminizmi marjinlere itme çabalarına– bir yanıt olarak feminist hareketin bugün yeni bir *radikalleşme* sürecine girdiğini söylemek mümkün. Diğer bir ifadeyle, feminist hareket, kamusuzlaştırma/kamuyu özelden doğru yeniden kurma, toplumsuzlaştırma/sosyal hakları bireysel ve aile alanlarına referansla çözme yönündeki neoliberal politikalara olduğu kadar,[26] hareketin tarihsel deneyimlerinin bir getirisi olarak etnisite-toplumsal cinsiyet-sınıf arasındaki geçişkenliği formüle edip, hak eksenli aktivizmi bu geçişkenlik üzerinden kuran politika önerileriyle neoliberal-muhafazakâr bileşkeye özgü baskı-eşitsizlik-sömürü mekanizmalarına yapısal alternatif sunabilmektedir. Öyleyse, denebilir ki, feminizm, radikal köklerini yeniden görerek, Faranak Miraftab'ın terimleriyle "parya sivil toplum", alanın enformel olarak "icat edilmiş mekânlar"ında aktivizmini yeniden kurmakta-

[26] Bu açıdan Kadın Emeği ve İstihdamı Girişimi (KEİG) örnek olarak verilebilir. KEİG feminist örgütlülüğün kadınların istihdamı, kadınların yoksulluğu, hane-içi işbölümü meselelerinde toplumsal cinsiyet temelli adalet anlayışından hareket etmesi ve böylelikle farklı örgütleri feminist bir zeminde kapsaması açısından önemli bir çabayı temsil eder. Bkz. http://www.keig.org KEİG daha politika yönelimli bir çizgide faaliyet gösterirken neoliberal yapıya bütünsel bir muhalif duruşu sergilemek açısından Sosyalist Feminist Kolektif gerek eylemliliği gerekse yayınları açısından örnek olarak verilebilir.
Bkz. http://www.sosyalistfeministkolektif.org

dır.[27] Belki de kadın-erkek eşitliğinin, muhafazakâr önkoşullara bağlı olarak kabul gördüğü –esasen reddedildiği– ve toplumsal cinsiyet eksenli eşitlik ve özgürlük taleplerinin mekânı olarak feminist politikanın dışarıda kaldığı bir toplumsal-siyasal ortamda alternatifin sesi paryanın ağzından çıkacaktır.

[27] Faranak Miraftab, "Invited and Invented Spaces of Participation: Neoliberal Citizenship and Feminists' Expanded Notion of Politics", *Wagadu* 1 (Bahar 2004), s. 1.

CİNSİYET/TOPLUMSAL CİNSİYET İKİCİLİĞİ ÜZERİNE ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR YA DA DOĞA "DOĞAL MIDIR?"*

Elifhan Köse

BEDEN POLİTİKASI VE CİNSİYET

Toplumsal cinsiyete dair toplumbilimsel teoriler Connell'in de belirttiği gibi batı icadıdır ve kesinlikle modern buluşlardır (1998:48). Connell Hint erotizmi ve Çin aile kurallarının gösterdiği gibi insan cinselliğinin ve cinsiyetler arası ilişkilerin kendilerine özgü buluşları olduğundan bahseder (1998:48). Illich ise Ortaçağ toplumlarında ve bugün halen yaşamakta olan bazı yerli geleneklerinde cinsiyet denen olgunun sadece canlı bedenlere kayıtlanamayan erillik ve dişillik olarak; mekâna, zamana ve eşyalara sirayet eden deneyimlenme biçimine dikkat çeker (1996). Dolayısıyla cinsiyet ve toplumsal cinsiyet pek çok kültürde sadece soyun üremesinin yükünü taşıyan bedenlere entegre edilmiş bir kategori değil; yaşamın tüm veçheleriyle sürdürülmesine, yaşamın üretilmesine ilişkin bir dinamikliği anlatan, nötrlüğü dışlayan hayata içkin bir durum olarak bambaşka anlamlara gelebilmektedir. Başka bir deyişle toplumsal cinsiyet modernliğin "nötr insan"ın bir sıfatı gibi ona eklemlenebilen ve eklenmediğinde eksiklik taşımayan bir kimlik gibi görülürken –ki feminist kuramcılar bu nötrlüğün aslında erilliği imlediğini söyleyerek modernliğin cin-

siyetçiliğini tartışmaya açacaklardır– örneğin Illich'in bahsettiği yerli kültürlerde cinsiyetsiz, nötr bir yaşam düşünülemez.

Beden kavramı "cinsiyet"in *doğal* göstereni olması hasebiyle toplumsal cinsiyet içerisinde yer kapladı ve günümüzde de bu önemli yeri sebebiyle ayrıca tartışılıyor. Gerçekten cinsiyet ve beden, modern gündelik hayat ve cinsiyet rejiminde öyle ele geçirilmez, dokunulmaz bir kutsallıkla abideleştirilmiş durumda ki burada bedenin sanki modern cinsiyet kültüründe inanılmaz önemli ve değerli olduğunu düşünmek zaafında ayrıca bulununabilir. Foucault'nun da belirttiği gibi cinsiyetin hakikati üzerine böylesine inatla duran batı düşüncesine baktığınızda "önemli olan tek şeyin bedenin gerçekliği ve hazlarının yoğunluğu olduğunu düşünebilirdiniz" (Foucault, 2011: 133-8). Oysa ki aneroksi gibi bedensel hastalıklardan başka tür bedensel zorlamalara ve oynamalara kadar manastır kültürüyle yarışan ve onu aşan bir beden kültürünün özelliklerini modern yaşamda görmek mümkündür. Toplumsal cinsiyet tartışmaları dışında beden ayrıca "tıbbileştirme, metalaştırma ve bireyselleştirme yoluyla işleyen beden politikalarını meydana getiriyor" ve böylelikle iktidar analizlerinde ister istemez yer ediniyor (Eichberg, 2008:3). Ancak tıbbileştirme, metalaştırma ve bireyselleştirme stratejileriyle çalışan beden politikalarının aynı zamanda cinsiyetlendirme stratejisini içkin olarak içerdiği eleştirisinin, özellikle feminist kuramcılar tarafından ayrıca dikkat çekilen bir konu olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin Bordo histeri, agorafobi, aneroxia nervosa gibi bazı somatik/bedensel hastalıkları hem cinsel hem de geniş ölçekte ırksal ve sınıf temelli tanımlamaktadır; bu hastalıklar orta ve üst sınıf beyaz kadınlar arasında ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte bu hastalıklar, içinde sadece varolan iktidar ilişkilerinin yeniden üretilmesi süresince faydalanılan değil potansiyel bir direnişin barındığı bir paradigma sunuyorlar (Bordo, 1989:15). Bu hastalıklarda hareket kaybı, ses kaybı, evden ayrılamama, başkalarını beslerken kendini aç bırakma gibi semptomlar Bordo'ya göre, kendisini bir metin olarak sunar: Hepsinin sembolik ve cinsiyetin tarihsel kuruluşuna hükmeden kurallar içinde politik bir anlamı vardır. Hangi hastalığa bakılırsa bakılsın acı çekenin bedeninin, dişilliğin ideolojik kuruluşu tarafından yazıldığını görmek mümkündür. Bu kurulum tabii ki ırksal, sınıfsal ve diğer farklılıkları silmeye dönük homojonize ve normalize edicidir ve bütün kadınların bu zorlayıcı ve standartlaştırıcı ideali arzu ettiğinde ısrar eder (Bordo, 1989:17). Bordo'nun çalışması bize hastalık gibi politikanın nüfuz edemeyeceği varsayılan tıbbın hegemonyasındaki bir alanın sınıfsal, cinsel ve ırksal söylemlerle nasıl analiz edilebileceğini; tıbbileşme, metalaşma ve bireyselleştir-

me şeklindeki beden politikası stratejilerinin aynı zamanda sınıfsal, cinsel olabileceğini gösterebilmektedir.

Bedenin saf biyolojik form olarak incelenmesinden çıkarılarak tarihsel bir kurulum ve sosyal kontrol aracı olarak yeniden kavramsallaştırılması, beden politikasının doğumu, çoğunlukla Foucault'nun çalışmalarıyla başlatılmaktadır (Bordo, 1993:180). Foucault'ya göre iktidar kendini bastırmakla, gerçeğe erişmeye sınır çekmekle bir söylemin ifade edilişini engellemekle sınırlamaz; "iktidar bedeni çalıştırır, davranışa nüfuz eder, arzu ve zevkle iç içe geçer, işte onu bu çalışma içinde suçüstü yakalamak gerekir, yapılması gereken şey bu analizdir, bu da güç bir şeydir" (Foucault, 2003: 49). Foucault iktidarın sadece ideolojinin öncülüğünde değil, aynı zamanda zamanın, mekânın düzenlenip organize edilmesi ve gündelik yaşamlarımızın hareketiyle, bedenlerin şekillendiğini gösteriyordu (Bordo, 1989: 14). Foucault için öznellik ve iktidar birarada gerçekleşen bir durumdu; en önemlisi de modern iktidar bedene sadece dışarıdan şiddet yoluyla işaretlenen bir yöntem olarak değil, beden üzerinden bedenle kabiliyet kazanan incelikli tıbbileştirme, metalaştırma ve öznelleştirme pratikleriyle kendini göstermekteydi. Foucault "iktidarın yalnızca baskı uygulamaktan –bastırmak, engel çıkarmak, cezalandırmak– ibaret olmadığını, arzuyu yaratmak zevki kışkırtarak bilgiyi üreterek bundan daha derine nüfuz ettiğini de" belirtir (Foucault, 2003:45). Bu tartışmanın önemi cinsiyet ve toplumsal cinsiyet tartışmaları açısından –özellikle Judith Butler'ın tartışmalarda ortaya attığı– cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımını yaratan cinsiyet formülasyonuna getirilen eleştiriler olmuştur. Dolayısıyla cinsiyet doğal bir "hakikat"miş de toplumsal cinsiyet ona dışardan iktidar tarafından "şiddet" yoluyla eklenmiş bir kimlikmiş gibi kavrayan yaklaşımlara karşı, yeni bir iktidar, beden ve cinsellik teorisi geliştirmeye başlandı. Foucault iktidar ve bilgi arasındaki ilişkinin bedene dair sürekli "hakikat"ler üreten, bu hakikatin bedenin "doğa"sı olduğunu iddia eden tıbbi, bilimsel ve yönetimsel, cezai söylemlerle süregeldiğini belirtirken "doğal" bildiklerimizin tarihselliğini ortaya çıkarmaktaydı. *Cinselliğin Tarihi* adlı çalışması her ne kadar dişil bedenlerle ilgilenmediği iddia edilerek eleştirilse de; bedenlere dair hakikatin üretilmesinin önemli bir parçası olarak cinsellik tertibatını tarihsel bir oluşum olarak tartışmaya açmaktaydı (Foucault, 2012).

CİNSİYET ROLLERİNDEN TOPLUMSAL CİNSİYET KAVRAMINA

"Toplumsal cinsiyet", *doğal* olarak bedenlerimizde olduğu varsayılan "cinsiyet" kategorisine eklendiği varsayılan ve sosyal süreç olarak ilişkiselliği ve tarihselliği barındıran analitik bir kategori olarak, özellikle cinsiyet araştırmalarında ve sosyal bilimlerde yer bulmuştur. Toplumsal cinsiyetin tarihselliği onun *doğal* göstereni olan cinsiyetten farklı olarak sosyal ilişkiler ve iktidarla ilişki içerisinde biçimlenen ve tarih içerisinde değişen "kimlik" yönüne vurgu yapan bir kavram olarak cinselliği araştırmalara açıyordu. Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet kategorik ikiliği ortaya atılıncaya kadar, uzun süre kadınlarla erkeklerin arasındaki "cinsel fark" üzerine düşünülmüştü. Fraser and Nicholson 1960'larda başlayan bu düşüncenin; yeni sol içinde ortaya çıkan kadınlara sınıfın cinsel eşitsizlikten önce geldiği söylenmesine karşın Firestone'un zekice bir manevrada bulunmasıyla ve cinsiyetçiliğin altında yatan nedeni kadın erkek arasındaki biyolojik farklılıkta temellendirmesiyle başladığını söylemektedir. Böylece insanlığın en temel çelişkisinin, sınıfsal olmak üzere bütün çelişkilerinden önce cinsel bir eşitsizlik-çelişki olduğunu gösteren Firestone, biyolojizmi erkek egemenliğin devam etmesi için değil, tümüyle cinsiyetçiliğin altını oymak için kullanacaktı (Fraser and Nicholson, 1990: 27).

Cinsel fark ve cinsiyet rolü kavramları 60'lı yılların muhafazakârlığına ilişkin bir politik manevra olarak iş görürken, aynı zamanda sürekli sabitlenmeye çalışılan kadınlık ve erkeklik cinsiyet rollerine karşı cinsiyet rollerinin ilişkisel/tarihsel olduğunun ortaya çıkarılmasına ilişkin bir yaklaşım olarak kullanılacaktır. 1940'larda "cinsiyet rolü", kadın rolü ve erkek rolü terimleri kullanılmaktaydı (Connell; 1998: 56). "Cinsiyet rolleri" kavramı, 1970'lerde türetilen toplumsal cinsiyet kavramı ortaya çıkıncaya kadar uzun süre varlığını sürdürmüştür (Delphy, 2001:289). Delphy cinsiyet rolleri düşüncesinin 40'lardan 60'lara kadar gerçekleştiğini ve bu on yılların feminizmin ortada olmadığı yıllar olduğunu belirtir. Bu yıllarda cinsiyet rolleri çalışan kuramcılar Parsoncu bir tarzda meseleye bakmakta, rolü statünün aktif yönü olarak görmekteydiler (Delphy, 2001). Daha açık bir ifadeyle, "statü" toplum içindeki prestij derecenle eşitti ve her statü bireylerin bu statüyü gerçekleştirdiği bir takım rollerle kendini açığa vuruyordu. "Cinsiyet rolü teorisi, değişimi tarih olarak yani toplumsal pratikle toplumsal yapının karşılıklı etkileşiminden ortaya çıkan dönüşüm olarak ele alır. Toplumsal yapı cinsiyet rolü teorisinde biyolojik ikilik biçimine bürünür ve rol kavramlarının pratik yönünün nihai iradeciliği

de bir toplumsal belirlenim kavramının formüle edilmesini önlemektedir" (Connell,1998:84).

Delphy'ye göre "toplumsal cinsiyet" nosyonu cinsiyet rolleri kavramından doğru ya da yanlış bir şekilde Margaret Mead tarafından geliştirilmişti. Mead pek çok toplumun evrensel insan özelliklerini erkek ve kadın olarak ikiye böldüğünü, ancak bu özelliklerin ve bölünmenin keyfi olduğunu söylemekteydi. Mead bölünmeyi açıkça suçlamamakta, mahkûm etmemekte; bunun bir toplum kültür ve medeniyet için avantajları olduğunu da ayrıca görmektedir (Delphy, 2001:287). Mead'in kendisi emeğin cinsiyetçi işbölümüyle ya da kadınlar ve erkeklerin statülerindeki farklılıklarıyla ilgilenmeyecektir. Delphy Mead'in bu işbölümüne ilişkin yorumlarının nerdeyse klasik denilebilecek "doğal" farklılıklara bağladığı ve elbette cinsler arasındaki hiyerarşiyi de sorgulamadığını belirtiyor (2001).

Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet İkiliği

Simone de Beauvoir'ın 1950'li yılara damgasını vuran *İkinci Cins: Kadın* adlı eseri "kadın doğulmaz, olunur" adlı mottosuyla cinsiyet/toplumsal cinsiyet adlı ikiliği üreten fikirlere bir nevi ebelik yaptı. Beauvoir eserlerinde kadının özellikle doğurganlığın sosyal anlamları nedeniyle bedenine ve döngüsel ev içlerine mahkûm kılındığını belirtirken, kadını bedenine içkin kılıyor; erkeği ise evin dışındaki üretkenliği nedeniyle aşkın görüyordu (1986, 1993). Shulamith Firestone 1970'de yazdığı *Cinselliğin Diyalektiği*'ne göre ise kadını ikincil kılan şey doğrudan biyolojik özellikleridir, yani doğurmasıdır. Firestone'a göre gebelik barbarca bir şeydir, gebelik bireyin bedeninin türü sürdürmek amacıyla geçici bir biçim bozukluğuna uğramasıdır (1993:210). Ona göre üç bin yıl önce "doğal olarak" doğum yapan kadınları gebeliğin gerçekten zevk veren bir şey, gizemli bir orgazm olduğu oyununu oynamaya gerek duymuyorlardı. İncil söylüyordu bunu: ağrı ve sancı. Yüceltme gereksizdi: kadınların seçme hakkı yoktu" (Firestone, 1993:210). Günümüzde anneliğin kutsal duygularla bunca kutsanmasına karşın doğurganlığı acıyla kutsayan ortaçağ bu konuda çok daha gerçekçidir. Firestone kitabında açıkça belirtecektir: "Kadının ezilmesinin nedeni, çocuk doğurması ve çocuk yetiştirmesidir" (Firestone, 1993:84).

Kitabı 1949'da yazdığı zamanlarda bir kurtarıcı olarak görülen Beauvoir'ın ifadesi, gynecentric dalganın yükselmesiyle eleştirilecek –ki L. Irigiay ve H. Cixous, Simone de Beauvoir'ı fallik feminizm olarak adlandırmaktadır– kadın bedeni üzerinde negatif bir pozisyon aldığına ilişkin

yargılar kendini göstermeye başlayacaktır (Ward, 1995:223). Ancak Ward da "beden bir durumdur" diyen Simone'u kendi koşulları içerisinde tıpkı Butler gibi fallik bulmak yerine özgürleştirici bir yaklaşıma sahip olarak görür (Butler, 2008). Ward'a göre Simone "beden bizim dünyayı kavrama aracımızdır" diyerek bedene karşı güçlü bir antikartezyen veya anti-ikicilik tavrı sergiler. Simone kadın ve erkeğin deneyimde farklılaşma gerektiren bedensel farklılıkları olduğunu, dünyayı benzer terimlerle "kavramayacak"larını iddia etmektedir. İki cins arasındaki farklılıkları özetlerken dünyayı kavrayışının erkeklerden daha az "yayılmış" ve türüne çok daha sıkı sıkıya esir edilmiş olduğu şeklinde esir kadınları karakterize eden biyolojik özelliklerden bahseder; ancak Simone'un söylediği gibi bu biyolojik gerçekler ekonomik ve sosyal bağlamda farklı değerler kazanacaktır (Ward,1995:228). "Kadın erkekten farklı mıdır? Cinsel farklılığın özü sayılabilir bişey var mıdır? Bu fark yapay mıdır yoksa doğal mıdır?" gibi sorularla Beauvoir cevapladığından çok daha fazlasını sormuştur (Leon, 1995:138).

Her ne kadar Beauvoir'da kısmen, Firestone'da ise açık seçik bir şekilde "cinsiyet"in kadını toplumsal olarak ikincilleştiren zorunlu biyolojizmi kavrayışı bulunsa da; "kadın doğulmaz, olunur" sözü, doğumla elde edilmiş "cinsiyet" ile kadına tarihsel ataerkil iktidarın üretip dayattığı "toplumsal cinsiyet" kategorisi arasında bir fark yaratılmasında etkili oldu. Bu ayrım kadınların toplumsal olarak ikincilleşmesi ve "aşağı cins" olarak görülmesinin nedenini soruşturan bakışları dişil bedenlerden ataerkil toplumsal yapılara doğru kaydırmasına neden oldu. Toplumsal cinsiyet kategorisi kadınların doğuştan değil, ataerkil kültür tarafından ikinci cins haline getirildiğini ileri sürmeyi mümkün kılan bir teorik donanım sağlamaktaydı. Ancak bu sorgulamada toplumsal cinsiyetin kurucu rolü ve politik suniliği vurgulandıkça, "cinsiyet" biyolojik, kaçınılmaz ve sorgulanamaz bir varoluş biçiminde daha fazla "doğal"laştırmaya; "suni"nin üzerinde iz bıraktığı oranda pasifleştirilmiş ve somutlaştırılmış bir şeye dönüşmeye başladı.

Başka bir deyişle "toplumsal cinsiyet bir yandan da, "cinsiyetli doğa" nın ya da "doğal bir cinsiyet"in üretilmesinde ve bunların söylemsellik öncesinde, kültür öncesi bir şeymiş gibi, siyasi olarak tarafsızken kültürün gelip üzerinde etki ettiği bir yüzeymiş gibi tesis edilmesinde kullanılan söylemsel/kültürel araç" haline gelmektedir (Butler, 2008: 52). Böylelikle Delphy'nin dediği gibi toplumsal cinsiyet terimi aslında cinsiyet terimiyle birlikte düşünülmeye devam edilmekte; toplumsal cinsiyet içerik, cinsiyet ise boş bir kap gibi düşünülmektedir: "İçerik çeşitlenebilir ve de-

ğişebilir, fakat kap değişmez o doğanın bir parçasıdır, çünkü doğa değişmez" (Delphy, 2001:290).

Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliği ve modern düşüncede cinsiyetin doğal, değişmez ve bedene kayıtlanmış somutlukla tasviri aslında Butler'a göre batı düşüncesine içkin gördüğü tözcülükle malüldür. "Töz metafiziği nedir ve cinsiyet kategorileri üzerine düşünümüzü nasıl besler?" diye soran Butler; ilk kertede özneye ilişkin özsel olan ve olmayan kimi nitelikler taşıyan tözel bir kişiyi varsayma eğiliminde hümanist yaklaşıma dikkat çekecektir. "Hümanist feminist bakış açısına göre toplumsal cinsiyet esasen önceden cinsiyetlendirilmiş bir töz ya da nüve olarak nitelenen, kişi denen birinin özelliğidir; söz konusu "kişi" evrensel bir akıl yürütme, ahlâki müzakere ya da dil yetisine sahiptir" (Butler, 2008:56). Butler toplumsal cinsiyetin bir anda edinilen ve olmuş bitmiş bir kimlikmiş gibi algılanmasına neden olan yaklaşımın, cinsiyetin/bedenin töz olarak algılanmasına neden olan yanlış bir bilinç ürettiğini söylecektir. Oysa ki Wittig' in de belirttiği gibi "cinsiyet kategorisi bütün toplumlardan önce gelen *a priori* bir kategori değildir (Wittig, 1996:26). "Cinsiyetin töz gibi görünmesini sağlayan şey, bir cinsiyet ya da toplumsal cinsiyet "olma"nın temelde imkânsız olduğu gerçeğini gizleyen performatif bir dil ve/veya söylem oyunudur" (Butler, 2008:68). Butler'a göre "kişi"nin "tutarlılığı ve sürekliliği" kişi olmanın mantıksal ya da analitik özellikleri değildir, daha ziyade, toplumsal olarak tesis edilen ve sürdürülen idrak edilebilirlik normlarıdır (2008:67).

Başka bir deyişle kişilerin tutarlı kadın ve erkek "kimlik"ler *olma*sını sağlayan şey *maddi* bedenin cinsiyet *töz*ünün üzerine eklemlenmiş toplumsal cinsiyet kimliği değildir. "O [cinsiyet] bedenin basit gerçeği ya da değişmeyen formu değil, fakat sayesinde düzenleyici normların "cinsiyet"i maddeleştirdiği bir süreç ve bu normların zorla tekrarlanmasıyla maddeleşmenin başarılmasıdır" (Butler, 1993:2). Cinsiyetlenmeyi tekrara dayalı performatif bir süreç olarak gören Butler'a göre bu tekrarın asla son bulmayan gerekliliği maddeselleşmenin asla sona ermeyeceğini, bedenlerin sevk edilen maddeselliğin normlarıyla asla tam anlamıyla uymayacağını, uyum sağlamayacağını gösteren de bir işarettir (Butler,1993:2). Düzenleyici normların tekrarı aslmda cinsel politikaların "doğal"ı tanımlama mücadelesini de oluşturmaktadır. Butler için "İnşa sadece zaman içinde meydana gelmez, kendisi normların tekrarıyla işleyen zamansal bir süreçtir, cinsiyet bu tekrarlama gidişatında üretilir ve yerinden edilir. Tekrarlayıcı veya ritüel pratiğin tortusal bir sonucu olarak, cinsiyet kendi doğallaştırılmış etkisini kazanır" (Butler, 1993:10).

"Bütün muhafazakâr politika kendisini "geleneksel aile", "doğru dişilik" ve "gerçek erkekliği" yeniden kurmaya adamıştır. Bunlar toplumsal cinsiyet belirsizliklerini (gender ambiguity) ortadan kaldırmaya yönelik hareketlerdi" (Connell, 2002:5). "Hakiki erkekliğin ve kadınlığın ne olduğu" tartışması akla Foucault'nun *hakikat*ın kurulmasının iktidarla bilgi arasında özneyi oluşturan sıkı işbirliğini getirmektedir. Hakikatın ne olduğunun tartışması Foucault'da iktidarın olmuş bitmiş bir özneye şiddet uygulayan iktidar ve bilgi olmadığını; bilgi ve iktidar yoluyla özneleşmiş ve yaratılmış bir kendiliğin üretilmesine bağlı olarak iktidarın ortaya çıktığını ileri sürer. Öznenin ve iktidarın ortaya çıkışı ile "hakikat" de yaratılacaktır. İktidardan ve özneden önce bir hakikat, konumuz bağlamında toplumsal cinsiyet kategorisinden önce bir, "doğal" ya da "hakiki" bir "cinsiyet" yoktur. Söylem içerisinde bu hakikat üretilecek ve doğallaştırılacaktır. Butler da aynı tartışmayı "cinsiyet" tartışması için yapacaktır: "Normların maddeleşmesi normların varsayıldığı veya tahsis edilmesinin sayesinde gerçekleştiği bu kimlikleştirme süreçlerini gerektirmektedir ve bu kimlikler özne formasyonundan önce gelir ve olanaklı kılarlar, fakat kesin söylemek gerekirse özne tarafından gerçekleştirilmezler, performe edilmezler" (Butler,1993:15). İktidara karşı direnişi yaratan da kimliğin bir anda elde ediliveren özsel niteliklere sahip olması değil, sürekli tekrarlara dayanan bir performansla kazanılıyor olmasıdır (Butler, 2005).

Sonuçta cinsiyet (sex), bu tekrarlama üstünlüğüyle bu tür inşalar içinde kurucu düzensizlikler olarak çatlaklar ve yarıklar açılması yoluyla normu aşar ve ondan sürekli kaçar; bu normun tekrarlayıcı işgücü tarafından tümüyle tanımlanamaz ve bir türlü sabitlenemez (Butler, 1993:10). Cinsiyetteki stabilite eksikliği Butler'a göre bu tekrarlama süreci içinde bozma yani direniş imkânıdır, bu açıdan "cinsiyet " normları potansiyel bir üretken kriz olasılığıdır. Bu tartışmada en önemli sonuç cinsiyetin de toplumsal cinsiyet gibi istikrarsız bir durumda bulunduğu iddiasıdır. Butler'a göre anlaşılırlık ilkesini bir bedenin gelişimine oturtmak, kesinlikle dişil gelişimi biyolojik mantığı üzerinden açıklayan doğal teleoji stratejisidir (Butler, 2011:59). "Mesele 'toplumsal cinsiyet' nasıl 'cinsiyet' olarak ve onun belirli yorumları dolayımıyla oluşturulmaktadır değildir, daha çok hangi düzenleyici normlarla cinsiyet kendisini maddeleştirmektedir?" (Butler, 1993:10).

Böylelikle "toplumsal cinsiyet" kategorisi cinsiyetin belirlenimciliğine ve biyolojik özcülüğe karşı bir manevra gibi görülse de, Judith Butler'ın performatif cinsiyet yaklaşımının etkili olduğu son dönem queer tartışmalarında görüleceği üzere, transseksüellik ve interseks durumlarında tam tersi biçimde muhafazakâr cinsiyet rejimlerini de sürdürücü olabilmiştir.

Her ne kadar toplumsal cinsiyet bir kurgu kabul edilse de transseksüellerin kadınlık kimliğini inşa edebilecek olmaları, biyolojileri nedeniyle reddedilmiştir. "Başka bir deyişle kadın doğulmuyordu, ama kadın doğmayanlar da kadınlığa dâhil olamıyorlardı" (Berghan, 2011:140). Diğer yandan transseksüeller bedenlerinin cinsiyetlerinin yeniden belirlenmesini talep ederek biyolojik cinsiyetin de yeniden yapılandırılabilecek olduğunu gösterdiler (Berghan, 2011:141).

Berghan'ın vurgusu burada cinsiyetin toplumsal cinsiyet kimliklerinin sabitlendiği doğal bir zemin olduğu konusundaki yanılgıya yöneliktir. Butler'ın da belirttiği gibi eğer toplumsal cinsiyet cinsiyetli bedenin üstlendiği kültürel anlamlar bütünüyse, toplumsal cinsiyetin herhangi bir cinsiyetten tek bir şekilde kaynaklandığı söylenemeyecektir. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı mantıksal olarak en uç noktasına çekilirse, cinsiyetli bedenler ile kültürel bakımdan inşa edilmiş toplumsal cinsiyetler arasında kökten bir süreksizlik olduğu önermesine varılabilecektir. Şimdilik istikrarlı iki cinsiyet olduğu varsayılsa bile bile bu, "erkekler"in inşasının erkek bedenlere mahsus olacağı, "kadınlar"ın da yalnızca dişi bedenlere yorum getireceği anlamına gelmez. Dahası, cinsiyetler morfoloji ve kuruluş itibariyle ikiliymiş gibi görünse bile (ki bu da sorunsallaştırılacaktır), toplumsal cinsiyetin de ikiyle sınırlı kalmasının varsayılması için herhangi bir sebep bulunmamaktadır (Butler, 2008:50-51). Butler düşüncesini daha da radikalleştirir ve toplumsal cinsiyetin inşa edilmişliğini cinsiyetten bütünüyle bağımsız bir şey olarak kurumsallaştırdığında toplumsal cinsiyetin kendisinin yüzergezer bir yapıntı haline geleceğini belirtir. Böylece erkek ve eril, erkek bedeni imlediği gibi pekâlâ dişi bedeni de imleyebilir, kadın ve dişil de, dişi bedeni imlediği gibi kolaylıkla erkek bedeni imleyebilecektir (Butler, 2008:51). "Cinsiyet" dişil ve eril olmak üzere ikili bir cinsiyet rejimini kuruyor ve beraberinde doğallaştırıyordu. Dolayısıyla cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının kayıt altına aldığı bedenlerin/cinsiyetlerin doğallığı varsayımının sonuçlandığı "doğalcılık", ikiciliği yaratan Kartezyen düşünce ve biyolojizm içerisinden yol alabilmekteydi.

DOĞA DOĞAL MIDIR?" YA DA BEDENİN *DOĞAL*LIĞI:

Daha önce belirtildiği gibi "toplumsal cinsiyet" kategorisi cinselliğin modern bir formülasyonuna dayanmaktadır (Connell, 1998:48); toplumsal cinsiyet/cinsiyet ikiliği aynı zamanda batının beden-zihin ayrımını gözetmektedir (Connell, 2002:34). Butler'ın daha önceki bölümde dile getirdiğim tözcülük tartışmasından yola çıkarak batılı Kartezyen düşüncenin

aklı evrensel, soyut, tarihsel ve eril olarak işaretleyen yaklaşımına karşı; bedenin somut, tarihdışı, tikel ve en sonunda da dişil işaretlenmesi biçimde ele alması özellikle feminist kuramcılar tarafından dile getirilen genel bir eleştiriydi. Kartezyen anlayışta zihin (akıl), bedenden tamamen ayrı olmasından dolayı cinsiyetsiz olarak algılanmaktaysa da (Lloyd, 1996: 13); aklın pratikte somutlaşması erillikle malul hale gelmekteydi.

Özellikle soyut aklın üstünlüğüne dayanan Kartezyen düşünce evrenin ikiliklerle algılanmasını gerektiriyordu: "Kültür/doğa, akıl/doğa, erkek/kadın, zihin/beden, efendi/köle, akıl/madde, rasyonalite/hayvanlık (doğa), akıl/duygu (doğa), zihin-tin/doğa, özgürlük/zorunluluk(doğa), evrensel/tikel, insan/doğa, medeni/ilkel (doğa), üretim/üreme (doğa), kamusal/özel, özne/nesne, benlik/öteki" (Plumwood, 2004:64). Fakat bu ikiliklerin denkliğin bir tarafını daha değersiz hale getiren ve diğer tarafa hiyerarşik olarak üstün kılan felsefi ilişkilenmesi, ikiliklerin Plumwood'a göre "ikicilik" olarak görülmesini gerektirir. Bu hiyerarşik ilişki iki tarafın homojen, özelliklerle kutuplaştırıcı ve dışlayıcı bir şekilde kurulmasını gerektirmektedir. "İkicilikte daha değerli görülen taraf (erkek, insan) daha "düşük" olan aşağısanan tarafa yabancı bir halde ve farklı bir doğa ya da türe ait olarak kurgulanır ve her iki taraf da herhangi bir örtüşmeyi, akrabalığı ya da sürekliliği mümkün kılan özelliklerden yoksun addedilir" (Plumwood, 2004:50). Plumwood'a göre "ikicilikler sadece yüzergezer fikir sistemleri değildir; tahakkümle ve birikimle yakından bağlantılı olup bunların en önemli kültürel ifadeleri ve gerekçeleridir" (2004:64).

> İkiciliğin önemli özelliği ikilikleri birbirine hiyerarşik bir şekilde bağlayabilmesidir. "Bağlayıcı koyutlar normalde açıkça yapılan ya da kültürel arka planda örtük bulunan varsayımlardır, çiftler arasında denklikler veya eşleşmeler yaratan varsayımlar. Örneğin tüm insanların ve yalnızca insanların kültür sahibi olduğu koyutu kültür/doğa çiftini insan/doğa çiftine bağlar. İnsani alanın zekâ ve zihniyet alanıyla örtüştüğü varsayımı zihin-beden çiftini insan-doğa çiftine bağlar. Kamusal-özel örneğinde ise bağlayıcı koyut sözde erilliği ve kamusal alanı oluşturan özgürlük, evrensellik ve rasyonalite gibi özellikler üzerinden kamusal alanı akla bağlar ve sözde dişillik ve özel alanı oluşturan gündeliklik zorunluluk, tikellik ve duygululuk gibi özellikler üzerinden de özel alanı doğaya bağlar" (Plumwood, 2004:68).

Bu ikicilikte doğal, somut, cinsiyet olan sadece dişildir. Kadının bedeninde olması içkinlik, erkeğin ise evrenselliği aşkınlık olarak yer aldığı Beauvoir'dan yola çıkan Direk "doğum öyle anlam ifade eder ki" der; "doğurganlık öyle dehşet uyandırır ki, doğuran kadın kutsal olduğu kadar tik-

sinç ve aşağı (abject) olur, tanrıça ve hizmetkâr olarak tarihten dışlanır. Aşkınlığın eril tarihi aynı zamanda abjeksiyon tarihidir" (Direk, 2009: 20). Dişil beden; eril rasyonel kültürel üretmenin karşısında soyun üremesinin sorumluluğunu tümüyle üzerine alacaktır.

Bu denklemlerin sosyal eklemlenişi böylelikle "cinsiyet/biyoloji/doğa/kadın"a karşı "kültür/sosyal/akıl/erkek" olmaktadır. Flax batı düşüncesinde kadının giderek mekanikleşen kalpsiz dünyanın son barınağı olarak görülmesinden yola çıkarak, bu tür bir düşünce tarzıyla maskelenen sosyal ilişkiler içerisinde temellenen biyoloji ve doğa kavramları üzerinde durarak (1990:50); "insan dünyası bağlamında "doğal" nedir?" gibi etkileyici bir soru sorar (Flax, 1990:49). Oysa ki "Bir yüzey olarak doğa değersiz olarak analiz edilir, bununla birlikte değerinin varsayılması sosyal karakterinin varsayılmasıdır, yani aynı zamanda doğanın doğal olarak kendinden vazgeçmesi demektir" (Butler, 1993:5). Başka bir deyişle Butler'a göre bu sorunun cevabı oldukça açıktır: beden ya da cinsiyet denen ve "doğal" bulunan kategoriler insan tarafından yaratılmışlardır; tıpkı toplumsal cinsiyet gibi tarihsel birer inşadırlar. Ayrıca doğanın "edilgen olarak fail-olmayan ve özne-olmayan olarak, aklın ve kültürün kazanımlarının yer aldığı "ön plan"ın çevresi ya da görünmez "arka plan" koşulları olarak tanımlanması"; "yani bir kimsesiz toprak olarak, akıl ve zekâ ile güya özdeş sayılan kişilerin amaçları doğrultusunda ilhaka müsait olan ve bu amaçlarla bağlantılı olarak tasavvur edilip şekillendirilen, kendi amaç ve anlamlarından yoksun bir kaynak olarak tanımlanması" (Plumwood, 2004:13) dikkate değerdir. Wittig "farklılığı sosyal ve ekonomik değil de doğal olarak görenler efendilerdir" demektedir (Wittig, 1996:24). İkilikleri hiyerarşik hale getiren ve kutupsallaşmayı sağlayan doğallaştırma mekanizmaları olmaktadır. Ya da tam tersinden okursak "Rosemary Radford Ruether'in sözleriyle ikiciliğin etkisi "tahakkümü doğallaştırmaktır", tahakkümü hem egemen hem de tâbi kılınmış birimlerin doğalarının ya da kimliklerinin parçası haline getirerek kaçınılmaz ve "doğal" kılmaktır (Plumwood, 2004:13).

Yukarıda belirtildiği gibi doğallık kendiliğinden "olmuş olan", "meydana gelen" bir şey değildir; ikiciliğin ve tahakkümün sürmesi için ideolojik olarak sürekli bir "doğallaştırma" faaliyeti gerekecektir. Jordanova' ya göre "ideallerle deneyim arasındaki boşluk, cinsiyete uygulanan doğa-kültür dikotomisinin ideolojik işlevini gösterir" (Jordonava, 1980:42). Bu ideolojik işlev aslında "cinsiyet rejimi"nin politikliğini işaret eden, bir önceki bölümde ifade edilen cinsiyet ile toplumsal cinsiyet ya da Butler' ın deyimiyle "normun elinden kaçan cinsiyet idealinin açtığı boşluğun" doldurulmasının ifadesidir. Doğa ile kültür arasında doldurulması gere-

ken boşluğu işaret eden "bu ideolojik işlev" aynı zamanda toplumsal bir hareket olarak feminizmin de doğmasını ve politikleşmesini sağlayan bir ara bölgenin varlığını kayıt altına almaktadır.

İKİCİLİK KUDRETİ OLARAK HETERONORMATİVİTE

Toplumsal cinsiyet kategorisi dayandığı cinsiyet kategorisi nedeniyle insanları üreme işlevi üzerinden iki kategoriye ayırır, başka bir deyişle iki tür insan yaratır: Kadın ve erkek. İkiciliğe dayalı Kartezyen mantığın da etkisiyle erkek ve kadının birbirini dışlayıcı kategoriler olarak nasıl kurulduğu yukarıda açıklanmıştı. Üreme işlevi üzerinden bölünme sonucunda bir kişi sadece bir cinsiyetten olabilir, diğerinden ya da ikisinden birden olamaz. Bu bölünme aslında toplumsal cinsiyet kategorisinin Wittig'in belirttiği gibi heteronormatif bir içerik taşıdığını göstermektedir. "Cinsiyet kategorisi toplumu heteroseksüel olarak kuran politik bir kategoridir" (Wittig, 1996:27). Wittig'e göre cinsiyet kategorisi (kadınla erkek arasındaki) ilişkiyi nüfusun yarısı olan kadınları heteroseksüelleştirerek (kadınların haremağasılaştırılması yoluyla) ve heterosekuel ekonomiye sunarakteslim ederek doğallaştırır. "Cinsiyet" heteroseksüel toplumun kadınları "cinsin üremesi" zorunluluğunu ve sonuçta heteroseksüel toplumun kendisini üretmesini yükleyen bir kategoridir (Wittig, 1996).

> Aslında burada söz konusu olan şey toplumsal cinsiyetlenmemiş bir cinsiyet algımız olmadığını gösterecek şekilde, görmemizi biçimleyen heteronormatif terbiyeyle, baktığımız bedenleri heteroseksüel bir ikiliğe tâbi tutma tuttuğumuz; kadın ve erkek olarak iki şekilde sınıflandırıvermemizdir. Dolayısıyla doğal bulduğumuz ve bedende kendini ifşa ettiğini düşündüğümüz "cinsiyet"; –Foucault'nun tıbbın temel çalışma biçiminin işlevselci olduğu söylemine uygun biçimde– üreme işlevinin yarattığı bir ikili biçimdir. Gerçekte "cinsiyet" düzenleyici bir idealdir, bedenlerin güce dayalı ve farka dayalı maddeselleşmesidir, o "artık"ını (geri kalanını), dışarısını, "bilinçdışı olarak tanımlanabilecek" olanı üretir (Butler, 1993:20).

Cinsiyet, kadınlar tarafından cinsin zorunlu üremesi üzerinde heteroseksüel ekonominin temellendiği sömürü sistemidir" (Wittig, 1996:27). Burada önemli olan insanların kadın ve erkek olarak bölünmesi her ne üreme işlevi odaklı olsa da; doğallaştırılan, bedenleştirilen ve cinselleştirilen tarafın sadece kadın olmasına yapılan vurgudur. Flax'ın belirttiği gibi cinsel söylemlerin pek çoğunda ve kültürlerde erkekler sanki cinsiyet ilişkileri tarafından belirlenmiyormuş gibi görülmektedir (Flax, 1990).

İnsanları hayatta doğal rollere sahip iki ayrı ve tamamıyla farklı cinsiyete (erkek ve dişi) ayıran bir hayat tarzı tanımlaması, ayrıca heteroseksüelliğin normal cinsel yönelim olduğunu ve cinselliğin ve evlilik ilişkilerinin sadece bir erkek ve bir dişi arasında yaşanabileceğini öngören cinsiyet algısı heteronormativite olarak tanımlanmaktadır (LGBTT, 2013). Sonuç olarak heteronormativitenin biyolojik cinsiyet, cinsiyet kimliği ve cinsiyet rollerine bakışı "iki cinsiyet" (gender binary) olarak özetlenebilir (LGBTT, 2013). İnsanları doğuştan ikiye ayıran heteronormativitenin "iktidarı" aslında interseks de denilen ikicinsiyetlilik durumlarında tam bir kriz yaratacaktır. Foucault'nun çift cinsiyetli Herculine üzerine yaptığı çalışma modern cinsiyet ikiliğinin zaaflarını ortaya koyar: "Eril ve dişil anatomik unsurlar bu bedende birarada mevcuttur fakat skandalın asıl kaynağı bu değildir. İdrak edilebilir bir şekilde toplumsal cinsiyetli kendilikler üreten dilbilimsel gelenekler Herculine'e gelince duvara toslar, çünkü Herculine cinsiyet/toplumsal cinsiyet, arzuyu idare eden kuralların çakışıp düzensizleşmesine neden olur" (Butler, 2008:75).

İnterseksüalite cinsel dengesizliğin alanı değildir; cinsiyet-toplumsal cinsiyet ilişkisinin yüzergezerliğine karşı Holmes'in de belirttiği gibi "değişkenliğin ya da sorun yaratma biçimlerinin en çok idare altına alınan alanlarından biri"dir (Holmes, 2011:108). Aslında Butler'ın *Cinsiyet Belası*'nda belirttiği gibi kendiliğinden edinilmiş ve cinsiyetin sürekliliğini sağlayan bir toplumsal cinsiyet kimliği yoktur; "cinsiyet hep beladır" (2008). Ancak çift cinsiyetliler tıpçılar tarafında "olması gereken" heteronormatif cinsel işlev üzerinden sürekli müdahaleye tâbi tutulurlar. Holmes'e göre genital organların hangi işlevlerinin biyolojik hangi işlevlerinin ise sadece kültürel olduğunu ayırmak güçtür:

> tipik "normal" genital organların neyi yaptığını ya da atipik organların neyi yapamadığını tam olarak ortaya koymak da... bir birey interseks görünümlü genital organlara sahip olduğu halde hâlâ doğurgan olabilir... oysa hem normal görünen, hem cinsel anlamda duyarlı ve işlevsel, hem de doğurgan genital organlar inşa etmek pek mümkün değildir; görünümün normalleştirilmesine odaklanmış cerrahi müdahaleler cinsel haz alma işlevini ya da doğurganlığı feda eder (Holmes, 2011: 111).

Burada karşımıza çıkan bir başka gerçeklik de heteronormativiteyle ortaya çıkan "doğal farklılık" yaklaşımlarıdır. Connell'e göre cinsiyet farklılığını üreten bir makine olarak beden modelleri çoğunca erkekler tarafından geliştirilmiştir; cinsiyet düzenin sürmesi adına doğuştan fark hakkındaki sosyobiyolojik düşünceler sıkça bilimsel gerçekler gibi sunulur (2002:

31). Cinsiyet farklılığının kategorik olarak ikiciliğe uygun hale getirilmesi modern yaşamla doğrudan alâkalıdır. Laqueur geleneksel düşüncede erkekler ve kadınların benzer varoluşlara sahip olduğu düşünülürken (biri diğerine göre daha mükemmel bir versiyon olarak görülse de), 19. yüzyıl boyunca cinsiyetin bu mevcut kavranışında bir kırılma yaşandığını belirtiyor (Laqueur,1990). Burada 19. yüzyıl modernliğine kadar kadın ve erkeğin arasında bir hiyerarşi olsa dahi kapanmaz bir farklılık vurgusu değil, benzerlikler üzerinden bir cinsel kavrayış olduğu söylenilmeye çalışılmaktadır. Batı kültürü benzerlik düşüncesini kesinlikle reddederek erkek ve kadınının farklı doğalarının olduğunu ve bunların birbirine karşıt şekilde biçimlendiğini söylemiştir. "Erkekler ve kadınlar geri dönüşsüz bir şekilde farklı doğalarına uygun gelecek bir şekilde ayrılmış alanlara tahsis edilmiştir" (Connell, 2002:86). Üstelik ileri düzey kapitalizm günümüzde bir fark makinesi olarak çalışmaktadır –yani "melez ve çoklu veya çokkültürlü kimlikler" yaftasıyla paketlenip pazarlanan yersiz yurtsuzlaştırılmış farklılıkları çoğaltan bir makine" (Braidotti, 2009:227).

Bu noktada heteroseksüelliği heteronormativite kılan manevranın cinsiyetleri ikici biçimde "doğallaştırmak" olduğunu göstermekte fayda bulunuyor. Butler'ın da dediği gibi "cinsiyetin iç istikrarını ve ikili çerçevesini fiilen sağlama almanın yollarından biri, cinsiyetin ikiliğini söylemsellik öncesi bir alana atfetmekten geçer" (Butler, 2008:53). Başka bir deyişle kültürel "toplumsal cinsiyet" öncesi doğal bir "cinsiyet"e sahip olduğumuz varsayımı ikiciliği heteronormatif bir güvenceye alacaktır. Aynı zamanda da "heteroseksüalite rejimi cinsiyetin "maddeselliğini" sınırlama ve kenarlarını işaretleme yoluyla çalışır; ve bu "maddesellik" bu heteroseksüel hegemonyanın bir parçası içindeki düzenleyici normların bir maddeleşmesi yoluyla sürdürülür ve biçimlendirilir (Butler, 1993).

Günümüzde "toplumsal cinsiyet" kavramı sosyal bilimlerde erkek ve kadın arasındaki cinsel farkı kültürel olarak yeniden tartışmaya açan bir kavram olarak geniş ölçekte kullanılagelse de; yukarıdaki tartışmalarda görüldüğü üzere aynı zamanda bu "fark"ın içerdiği tahakküm ilişkilerini doğallaştıran bir kavramsal manivela olduğu, aynı zamanda batı düşüncesine içkin Kartezyen ikiciliğin yeniden tartışmaya açılmasıyla ortaya konuluyor. Cinsiyet modern düşüncenin "doğal" kalesiydi; toplumsal cinsiyet alanındaki yeni tartışmaların özelliği ısrarla en muhafazakâr biçimde sahiplenen doğallık söyleminin kalesinin surlarının hangi taşlarla örüldüğünü ifşa etmek olmaktadır. Bu ifşa sürecinin cinsiyet çalışmaları alanını aşan felsefi ve politik etkiler doğurması gerektiği ise beklenmedik bir sonuç olmayacaktır.

KAYNAKÇA

Arp, Kristana (1995), "Beauvoir's Concept of Bodily Alienation", *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, ed. M. A. Simons, The Pennsylvania State University Press.

Berghan, Selin (2011), "Transfeminizm", *Cogito*, 65-66, s.140-148

Beauvoir, Simone de (1993), *Kadın: İkinci Cins 3: Bağımsızlığa doğru*, Payel: İstanbul

Beauvoir, Simone de (1986), *Kadın 2: Evlilik Çağı*, Payel: İstanbul

Bordo, Susan (1993), "Feminism, Foucault and the Politics of the Body", Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism, Ed. C. Ramazanoğlu, Routledge: London and NY.

Bordo, Susan (1989), "The Body and the Reproduction of Femininity: a Feminist Appropration of Foucault", *Gender, Body, Knowledge: Feminist Reconstruction of Being and Knowing*, Eds A. Jaggar and S. Bordo, Rutgers University Press: London.

Butler, Judith (1993), *Bodies That Matter*, Routledge: NY.

Butler, Judith (2008), *Cinsiyet Belası*, Metis: İstanbul.

Butler, Judith (2005), *İktidarın Psişik Yaşamı*, Ayrıntı: İstanbul.

Butler, Judith (2011), "Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri", *Cogito*, Sayı:58, YKY.

Braidotti, Rosi (2009), "Feminist Post Modernizmin Eleştirel Kartografyası", *Cogito*, Sayı 58, YKY, s.227-245.

Connell, Raewyn (2002), *Gender*, Polity Press: Cambridge.

Connell, Raewyn (1998), *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*; Ayrıntı: İstanbul.

Delphy, Christine (2001), "Rethinking Sex and Gender", *Feminism: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, Volume 4, Routledge: London and NY.

Direk, Zeynep (2009), "Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği", *Cogito*, Sayı 58, YKY, s.11-39

Eichberg, Henning (2008), "The Body, The Power and The People: -New perspectives of Body Politics", http://www.idrottsforum.org/articles/eichberg/eichberg080319.pdf.

Firestone, Shulamith (1993), *Cinselliğin Diyalektiği*, 2. Basım, PayeL: İstanbul.

Flax, Jane (1990), "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", *Feminism/Post-feminism*, ed. L. Nichalson, Routledge: NY.

Foucault, Michel (2012), *Cinselliğin Tarihi*, Ayrıntı: İstanbul.

Foucault, Michel (2011) "Herculine Barbin'e "Giriş", *Cogito*, sayı:65-66, s. 133-8.

Foucault, Michel (2003), *İktidarın Gözü*, Ayrıntı: İstanbul.

Fraser Nancy ve Nicholson, Linda (1990), "Social Criticism without Philosophy: An Encounter Without Between Feminism and Postmodernism", *Feminism/Postfeminism*, ed. L. Nichalson, Routledge: NY.

Holmes, Morgan (2011), "İnterseks: Tehlikeli bir Farklılık", *Cogito*, 65-66, s.99-122

Illich, Ivan (1996), *Gender*, Ayraç: Ankara.

Jordonova, L. J. (1980), "Natural facts: a Historical Perspective on Science and Sexuality", *Nature Culture and Gender*, eds. C. Maccormack ve M. Strathern, Cambridge Univ. Presss.

Leon, Céline T. (1995), "Beauvoir's Woman: Eunuch or Male?" *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, ed. M. A. Simons, The Pennsylvania State University Press.

LGBTT, "Heteronormativite Nedir?" http://www.istanbul-lgbtt.net/lgbtt/ haber_ detay. asp? haberID=123, 22 ocak 2013

Laqueur, Thomas W. (1990), *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud*, Harvard University Press.

Lloyd, Genevieve (1996) *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, Ayrıntı: İstanbul.

Plumwood, Val (2004) *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, Ayrıntı: İstanbul

Ward, Julie (1995) "Beauvoir's Two Senses of "Body" in The Second Sex," *Rereading the Canon: Simone de Beauvoir*, ed. Margaret Simons, Penn State Press.

Wittig, Monuque (1996), "The Category of Sex", *Sex in Question: French Materialist Feminism*, Ed. D. Leonard and I. Adkins, Taylor & Francis: London.

HAKLAR VE ÖZGÜRLÜKLER PERSPEKTİFİNDEN BAŞÖRTÜSÜ: BİR DEMOKRASİ SORUNU

Murat Borovalı[*] & Ömer Turan[**]

Türkiye'de başörtüsü sorunu 1980'lerin ilk yarısından itibaren sıklıkla rastlanan bir sosyal olgu. Bu çerçevede son otuz yılda yapılan çoğu siyasi tartışmanın bir şekilde başörtüsü ile ilişkilendiği gözleniyor. Uzun bir dönem başörtüsünün çeşitli bağlamlarda yasaklanması gerektiğine ilişkin görüşler ile başörtüsüne özgürlük talepleri Türkiye siyasetinin önemli bir fay hattını oluşturdu. 2010'lara gelindiğinde üniversite öğrencilerinin üniversite kampüslerinde başörtüsü takmalarına ilişkin fiilî engeller kalkmış durumda. Üniversitelerde başörtülü öğrencilerin derslere girmesi artık engellenmiyor. Siyasi iradenin adımları ile sağlanan bu rahatlamaya karşın hukuk düzleminde konunun çözüme kavuşmamış olduğunu da vurgulamak gerek. Başka bir ifadeyle yasak dönemindeki mevzuat ile günümüz

[*] Doç. Dr. Murat Borovalı, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.
[**] Dr. Ömer Turan, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

mevzuatı arasında bir fark bulunmamakta. Konuya hukuk düzleminde kalıcı bir çözüm oluşturma çabalarının 2008'de Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) hakkında açılan kapatma davasına konu edildiğini de hatırlamak gerek. Bu makale konunun farklı dönemlerde hangi bağlamlarda ve hangi argümanlarla tartışıldığını ele almayı hedeflemekte.

Makalenin ilk bölümünde Türkiye'deki başörtüsü tartışmalarının demokrasi kuramına ilişkin süregiden evrenselcilik, tikellik ve toplumsal cinsiyet tartışmalarına olan ilgisine işaret ediliyor. Bu bölümde aynı zamanda meselenin ele alınış biçimine ilişkin bir müdahale amaçlanıyor ve konunun laiklik bağlamında değil, demokrasi ve özgürlükler bağlamında ele alınmasının gerekliliği öne sürülüyor. Makalenin ikinci bölümünde 1980'ler ve 1990'ların başında konuya ilişkin yargı kararlarına odaklanılıyor ve üniversitelerde başörtüsü takmaya ilişkin getirilen yasakların gerekçeleri tartışılıyor. Üçüncü bölümdeyse 2000'lerin başında başörtüsünün kamusal alan ile ilişkili olarak tartışılmasına odaklanıyoruz. Dördüncü bölümde gerek AİHM'nin Leyla Şahin davasında aldığı nihai kararı, gerekse AKP'nin başörtüsü ile ilgili yapmayı denediği yasal düzenlemeleri ele alınarak başörtüsüne üniversite kampüslerinin ötesinde özgürlük isteyen talepler genel tartışmaya eklemleniyor. Başka bir ifadeyle, siyaset kuramının normatif soruları ile siyaset sosyolojisinin kesişim noktasında konumlanan bu makalede yasak yanlısı görüşler, yasak karşıtı görüşler ve konunun ele alınış biçimleri çözümlenerek Türkiye'nin halen bütünüyle çözemediği siyasi meselesine ilişkin bir perspektif sunulmakta.

Demokrasi ve Başörtüsü: Genel Bir Çerçeve

Modernliğin günümüzde deneyimlediğimiz aşamasının bir özelliği, farklılıkların yalıtılmış, birbirlerinden uzak bir şekilde yaşamıyor oluşu. Artık farklılıklar görünür biçimde modernliğin dayattığı iç içe olma haliyle var oluyorlar. Charles Taylor (2007:304) bu durumu "karşılıklı kırılganlığın" en üst düzeye çıktığı bir durum olarak tarif ediyor. Farklı "öteki"lerin varlığı, artık gündelik yaşamın hemen her anında karşı karşıya gelinen bir gerçeklik. Bu durum birlikte yaşamanın ahlâki, siyasal ve toplumsal çerçevesini tatminkâr bir şekilde formüle etmenin önemini arttırıyor. "Karşılıklı kırılganlık" ortamında demokrasi kimlik ve farklılık paradoksuna bir çözüm bulma görevi ile karşı karşıya. William Connolly'nin ifadesiyle (1995:93) "kimlik varolmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür". Paradoksun birinci katmanı kimliklerin doğruluk iddiası ile ilişkili olmasından kaynaklanmaktadır: "Farklılığa hakkını vermek doğru bir kimlik vaadini

feda etmek demekken, doğru bir kimliğe sahip olmak da farklılığa haksızlık etmek demektir." (Connolly, 1995:93) Paradoksun ikinci katmanında ise toplumun bazı kesimlerince negatif değer atfedilen kimliğe, bu kimliğin sahibi tarafından pozitif değer atfedilir. Connolly bu "sonsuz tanım, karşı-tanım ve karşı-tanımların karşıtları oyununda" iktidarın önemli bir rol üstlendiğini vurgular.

Dinin gerekliliklerine ilişkin bir tutum ve sosyal bir olgu olarak başörtüsü tam da farklılıkların görünürlük kazanması ve farklı kesimlerin farklı tercihlere karşıt değer atfetmeleri örneği olarak değerlendirilmelidir. 1980'lerin ilk yarısında ortaya çıkan ve sonraları "yeni tesettür" (İlyasoğlu, 2000:36-49) olarak adlandırılacak bu sosyal olgunun yeniliği, önceki kuşakların benimsediği "yarım tesettür"e oranla saçların örtülmesi gereğine daha keskin bir vurgu yapmasıdır. "Yeni tesettür"ü benimseyenleri önceki kuşaktan ayıran ciddi bir fark, yeni kuşağın ev dışı hayata ve özellikle yüksek öğrenim sürecine katılma konusunda çok daha ısrarcı oluşudur. Zaten "yeni tesettür"ü benimseyenlerin önemli bir bölümünü de üniversite öğrencileri oluşturmaktadır. Türkiye'nin özgün gerilimleri çerçevesinde bu sosyal olgu kısa zamanda bir "siyasal sorun"a dönüşmüştür. Başörtülülerin üniversite öğrencisi olması ve bu sayede görünürlük kazanmaları kendi mecrasında evrilen bu sosyal olgunun bir "siyasal sorun"a dönüşmesinde kilit bir rol oynamıştır. Nilüfer Göle'ye göre, 1980 sonrası İslâmcı hareketlerin, modernliğin kalesi laik üniversitelerde ortaya çıkması kamuoyunu derinden sarsmış ve uzun dönemler boyunca meşgul etmiştir. Göle'nin (1994:78) ifadesiyle "büyük kentlerde ve en modern üniversitelerde dahi İslâmcı kız öğrencilerin oturma (eylemleri) ve açlık grevleri yaparak üniversitelerde türban yasağının kaldırılmasını talep etmeleri, sadece Kemalist kadın gururunu kırmakla kalmamış aynı zamanda Tanzimat'tan bugüne elde edilen laiklik ve Batılılaşma kazanımlarına bir tecavüz olarak değerlendirilmiştir".

1980'lerden günümüze konuya ilişkin tartışmalar genel olarak değerlendirildiğinde meselenin sıklıkla laiklik ilkesi bağlamında ele alındığı gözlenmektedir. Özellikle başörtüsünün üniversite kampüslerinde ve başka bağlamlarda yasaklanması gereğini savunan görüş sıklıkla başörtüsünün laikliğe karşı bir ideolojinin simgesi olduğunu savunmuş ve böylelikle laiklik ilkesinin korunması adına yasağın gerekçelendirilebilir olduğunu dile getirmiştir. Bu makalenin temel iddiası konunun laiklik bağlamından ziyade demokrasi çerçevesinde ele alınması gerektiğidir. Dolayısıyla tartışmanın odağındaki soruyu başörtüsünün laiklik ilkesine uygunluğu ya da çelişkisi çerçevesinden çıkarmak ve anayasal demokratik bir rejimde bu tür bir yasağın gerekçelendirilebilir olup olmadığı şekline sokmak ge-

reklidir. Özgürlüklerin korunması anayasal demokrasilerin temel önceliğidir ve bu önceliğe dayanarak özgürlükler bazı durumlarda diğerlerinin özgürlüklerini güvenceye almak için meşru olarak kısıtlanabilir. Fakat bu genel ilke demokrasilerde özgürlüğü savunmanın önemini göz ardı ettirmemelidir. Tam da J. S. Mill'in, demokrasiyi toplumsal cinsiyet bağlamında düşünmenin en erken örneklerinden biri olan "The Subjection of Women" metninde belirttiği gibi,

> Pratik meselelerde, kanıtlama yükümlülüğünün (*the burden of proof*) özgürlüğe karşı olanlara, her tür kısıtlamayı ve yasağı onaylayanlara ait olduğu düşünülmelidir; bu kâh insan eylemlerinin genel özgürlüğü olur, kâh bir kişinin veya bir grup insanın diğerlerine göre yetersiz sayılması veya ayrıcalıksız sayılması olur. *A priori* yaklaşım her zaman özgürlükten ve tarafsızlıktan yana olmalıdır (Mill, 1991:472).

Meseleyi laiklik bağlamında ele alan perspektifler genelde laikliği demokrasiden daha önemli bir ilke haline getirdiğinden, bu yorumlarıyla laikliğin demokrasi ile çeliştiğini ve otoriteryenleştiğini de görmezden gelmektedirler.

Bir dinî tutum ve sosyal olgu olarak başörtüsünü demokrasi çerçevesinde ele almak da konuya ilişkin kuramsal sorunların bittiği anlamına gelmemektedir. Tersine konunun ele alınış biçimine ilişkin bu müdahale tam da başörtüsünün demokrasiye ilişkin kuramsal sorular bağlamında tartışılmaya başlanmasına olanak tanımaktadır. Bu soruları iki grupta tasnif edebiliriz: a) demokrasinin evrenselcilik ve tikelcilik ilişkisi bağlamında beliren kuramsal sorular; b) demokrasi ve toplumsal cinsiyet ilişkisi bağlamındaki sorular. İlkinden başlamak gerekirse, ilk grup soru bize demokrasinin modern dönemde eşitlerin temsili üzerinden kurgulandığını ve bu süreçte eşit ve benzerlerin haklarını garantilemeye öncelik verdiğini hatırlatmakta. Taylor'un "karşılıklı kırılganlıklar" şeklinde tarif ettiği durumda ise demokrasinin, çoğulluğun ve farklılıkların kabulünde daha kapsayıcı mekanizmalar geliştirmesi gerektiği iddia ediliyor. Ernesto Laclau bu mekanizmalardan yoksun olan klasik demokrasinin totaliter eğilimlerle malul olduğu iddialarını ciddiye almaktan yana. Laclau'ya göre evrenselciliğin sorunu bu ilkeler bütününün belirli bir tikellik bağlamında –ondokuzuncu yüzyılı Avrupa kültürü biçimde– vücud bulmuş olmasıydı. Sorunun temelinde Avrupa kültürünün hem tikel bir kültür, hem de aynı zamanda evrensel insan özünün ifadesi olarak kabul edilmesi yatmakta. Fakat bu sorunun varlığı Laclau'yu dümeni tamamen tikelcilikten yana kırmaya da sevk etmemekte. "Saf tikellik çağrısının günümüz toplumlarında karşımıza çıkan sorunlara herhangi bir çözüm olmadığını" savunan

Laclau (2003:81, 40), evrenselin her tür siyasal etkileşim için mutlak anlamda elzem olduğunu ve evrensel bir referans olmadığında hiçbir siyasal etkileşimin olmadığını da vurgulamakta.

Başörtüsüne ilişkin tartışmalar, evrenselcilik ile tikelcilik perspektifler arasındaki ayrımın gündelik pratiklerde nasıl bir dışlayıcılık üretebileceğine dair bir örnek teşkil etmekte. Çoğu başka konuda olduğu gibi, başörtüsü konusu da Türkiye'de sanki bu mesele sadece Türkiye bağlamına özgüymüş gibi tartışılıyor. Fakat meselenin getirdiği kuramsal zorluklar hemen her bağlam için geçerli. Joan Wallach Scott *Örtünmenin Siyaseti* (2012) adlı kitabında Fransa'daki başörtüsü tartışmalarına odaklanırken, Fransa bağlamındaki farklı pozisyonları evrenselcilik ile cemaatçilik (*communautarisme*) çerçevesinde özetlemekte. Scott'a göre başörtüsü yasağına temel oluşturan evrenselcilik tüm bireylerin birliğini ve aynılığını savunmakta. Scott sorunun temelinde, bir kültürel çerçeve içinde vücud bulmuş olan evrenselciliğin kökenini oluşturan partikülarist çerçeveye genellik atfetmesi yattığım vurguluyor. Scott'un sunduğu bu genel çerçeve Türkiye bağlamını düşünmek için de son derece yararlı. Başörtüsü, demokrasi bağlamında tartışılmaya başlandığında iki olgu göze çarpıyor. Birincisi, başörtüsüne özgürlük isteyenler tikellikleri için hak talebinde bulunuyorlar ve bunu yaparken evrenselci demokrasinin sınırlarının daha kapsayıcı olacak şekilde genişlemesinden yana bir çağrıda bulunuyorlar. İkincisi, farklılıkları görmezden gelerek hak öznesi şeklinde tanımlamayan bir evrenselci demokrasi, başörtüsü gibi tikellikleri dışladığı ölçüde otoriterleşiyor.

İkinci soru grubuna, yani demokrasi ile toplumsal cinsiyet ilişkisine dair sorulara geçersek, bu soruların da başörtüsü tartışmaları bağlamında önemli olduklarını söylemek gerekmekte, çünkü son kertede başörtüsüne getirilen yasaklar sadece kadınlara yönelik yasaklar anlamına geliyor. Feminist siyaset kuramcıları, gerek klasik gerekse modern dönem siyaset felsefecilerinin siyaseti kadınları dışlayarak kurguladıklarını vurgulamışlardır (örneğin Okin, 1992). Aslında bu feminist itiraz bir ölçüde evrensellik-tikelcilik meselesiyle ilişkili olarak da düşünülebilir. Anne Phillips' in ifadesiyle "toplumsal cinsiyete ilişkin masum bir tarafsızlık kisvesi altında", siyasete dair tartışmanın terimlerini patriyarkal bir perspektif belirlemiştir. Phillips'e göre bu feminist itirazlar sonucunda, aslında "erkek"likle ilişkili olarak kurgulanmış olan evrenselleştirici iddialar hakkında bir kuşkuculuk belirmiştir. Phillips (1995:16), toplumsal cinsiyeti olmayan, soyut yurttaşlığa dair uzlaşımsal varsayımın, gerçekte erkeği merkeze koyan bir çerçeve olduğunu vurgular. Feminizm, demokrasinin önemli ve süregiden bölünmeleri yok sayarak eşitlikçi bir çerçeveye ula-

şamayacağını iddia eder. Fakat bu kadın ve erkek kimliklerine dair indirgemeciliğe yönelik bir çağrı da değildir. Feminist bakış, "cinsel farklılığın demokratik eşitlik vaatlerini birçok yoldan nasıl engellediğini ciddiyetle ele almamızı ve bunu özgür ve eşit bir yurttaşlık retoriğiyle hasıraltı etmek yerine her iki cinsiyet için de anlamlı olabilecek bir demokrasi kurmamızı" önerir (Phillips, 1995:18).

Feminizmin egemen siyaset tahayyülüne itirazında kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrıma ilişkin sorgulama da önemli bir yer tutmaktadır. Feminizm bir yandan, "kadınların kamusal alana girmesini önleyen ve onları eve hapseden yasaları ve uygulamaları ortadan" kaldırmayı hedeflerken (Berktay, 2010:124), bir yandan da özel olanın da siyasal olduğunu vurgulayarak, siyasetin sadece kamusallık odağında düşünülmesini eleştirmiştir. Türkiye'deki başörtüsü tartışmaları tam da bu noktada anlam kazanmaktadır. Yasaklamalardan yana olan görüş başörtüsü özgürlüğünü özel alan sınırları içinde tanımlarken, buna karşı çıkan görüş, yasağın bir grup kadının kamusal alana katılımını engellediğini belirterek kamusal alanda başörtüsüne özgürlük talep etmektedir. Aşağıda detaylarıyla ele alınacağı üzere, yasaklamalardan yana olanlarla yasağa karşı olanların kamusal alan tanımları da oldukça farklı olabilmektedir.

Başörtüsü Yasağı: Hukukî Çerçeve

Aynur İlyasoğlu, İslâmi olmayan çevrelerde başörtüsünü yorumlamada üç farklı yaklaşımın gözlendiğinden söz ediyor (2000:45-46). İlk yaklaşıma göre başörtüsü, kültürün geleneksel kodlarının etkisi sonucunda ortaya çıkan, gelenekselliğin devamı bir "gerikalmışlık" tezahürüdür ve toplumsal ilerleme süreci içide eritilmesi gerekir. Yaygınlığı ve etkinliği daha geniş olan ikinci bakış açısı "irticanın simgesi başörtüsü" formülünü benimser ve başörtüsünü İslâmi gericiliğin başlıca unsuru olarak kodlar. Bu yaklaşım için Cumhuriyet ideolojisinin çerçevesini çizdiği "çağdaş Türk kadını" idealizasyonunun karşısında başörtüsü bir "kâbus"u ifade etmektedir. En az etkili olan üçüncü yaklaşım ise çoğulcu demokrasiye atıfta bulunarak "karşılıklı anlama" çabasını gündeme getirir. İlyasoğlu'nun sözünü ettiği "irticanın simgesi başörtüsü" yaklaşımı konuya ilişkin tartışmalarda sıklıkla dile getirilmiş bir görüştür. Bu simge yaklaşımı zaman zaman birbirleriyle örtüşen iki ayrı iddia barındırmaktadır. Bunlardan birincisi, başörtüsünün siyasal bir amacın, tamamen din referanslı bir rejim kurma isteğinin simgesi olduğudur. İkincisi ise, başörtüsünün, kadını hem yurttaş hem de birey olarak ikinci sınıf görme ve göstermenin simgesi olduğudur.

"İrticanın simgesi başörtüsü" yaklaşımı bu iki odağı da kapsayacak şekilde, Danıştay 8. Daire'nin 13 Aralık 1984'de aldığı bir kararın da arkaplanını oluşturur ve bu kararla resmiyet kazanır. Danıştay'ın kararına göre,

> ... Yeterli eğitim görmemiş bazı kızlarımız hiçbir özel düşünceleri olmaksızın içinde yaşadıkları toplumsal çevrenin gelenek ve göreneklerin etkisi altında başlarını örtmektedirler. Ancak bu konuda, kendi toplumsal çevrelerinin baskısına veya göreneklerine boyun eğmeyecek ölçüde eğitim gören bazı kızlarımızın ve kadınlarımızın sırf laik Cumhuriyet ilkelerine karşı çıkarak dine dayalı bir devlet düzenini benimsediklerini belirtmek amacı ile başlarını örttükleri bilinmektedir. Bu kişiler için başörtüsü masum bir alışkanlık olmaktan çıkarak kadın özgürlüğüne ve Cumhuriyetimizin temel niteliklerine karşı bir dünya görüşünün simgesi haline gelmektedir (aktaran Tanör, 1994:54).

Üniversitelerdeki başörtüsü yasağını savunanların bir diğer dayanakları her kurumun kendi düzenini belirleme ve koruma hakkına sahip olduğu argümanıdır. Bu argüman uyarınca, kurumsal düzenlemeler kişisel istekleri sınırlayabilir: Örneğin ordu ya da polis gibi kurumlarda üniforma zorunluluğu, hastanelerde steril giysilerin kullanılması, hizmet sektöründeki bazı kurumlarda çalışanların kolaylıkla ayırt edilebilmesine yönelik giysilerin kullanılması, kişilerin özgürlüğüne bir kısıtlama olarak nitelenemez. Bu yaklaşım yukarıda değinilen Danıştay 8. Daire'nin 13 Aralık 1984'de aldığı kararda da dile getirilmiştir. Karara göre:

> Aydın, uygar ve Cumhuriyetçi gençler yetiştirmekle görevli eğitim kurumlarının bazı kuralları öğrencilere uygulaması doğaldır. Bu kurallar herkesce bilinen ve benimsenen Cumhuriyet'in Temel Kuralları' dır. Bu kuralları öğretmek ve benimsetmekle görevli eğitim kurumlarının bunlardan ödün vermesi düşünülemez (aktaran Tanör, 1994:54).

Tavırlarını başörtüsü yasağının gerekçelendirilebilir ve makul bir kısıtlama olduğu görüşünden yana koyan hukuçular da bu yönde vurgular yapmaktadırlar. Örneğin Muammer Aksoy'a (1989:34) göre "öğrenci, memur ya da asker olan herhangi bir kişinin, dinî inancına dayanarak şu ya da bu kılığı reddetmesi, ya da şu veya bu kılığı görevli ve yetkililere dikte etmesi söz konusu olamaz". İbrahim Kaboğlu da İdare'nin kamu kurum ve hizmetlerinde giyim-kuşama ilişkin kurallar koymasını, kamu hizmetinin gerekleri çerçevesinde düzenleme ve takdir yetkisi çerçevesinde ele almayı önerir. Kaboğlu'na göre üniversite öğreniminden yararlananlar da

bu çerçevede yapılan düzenleme doğrultusunda hareket etmek yükümlülüğündedirler. Kaboğlu'nun ifadesiyle,

> Serbestlik açısından; öğrencilerin yüksek öğretim kurumlarına genel olarak kişisel beğeni ya da modayı izleyerek giyinip devam etmeleri, kişinin mensup olduğu din (Müslüman başörtüsü, sıh-sarık...), çalıştığı kurum (subay öğrenci, belediye zabıtası ya da hemşire öğrencinin üniformaları) ya da başka bir aidiyet (siyasal örgüt, ideolojik...) simgeleriyle öğretim kurumlarına devam etmelerinden ayrımak gerekir...
>
> Birden çok öğrencinin gözler dahil, her yanını siyah örtülerle kapatmış olmaları, onlara hitap eden öğreticinin özgürlüğünü sınırlar, ihlâl eder. Kendisinin görmediği, buna karşılık muhatabın bu duyu organını kullanabildiği bir ortamda ders vermek, onu herşeyden önce psikolojik olarak rahatsız eder, dolayısıyla anlatım yetisini sınırlar. Doğaldır ki böyle bir durum, bizi yüzyüze ilişkinin ve aynı zamanda karşılıklı etkileşimin geçerli olduğu öğretim ortamından uzaklaştırır (Kaboğlu, 1994:207-208).

Yasak yanlısı görüş, bir diğer argüman olarak üniversite sınavına giren ve üniversitelere kayıt yaptırmak isteyenlerin bu kurumsal düzenlemeyi kabul etmiş olduklarını vurgular. Gerek Avrupa İnsan Hakları Komisyonu'nun (AİHK) 3 Mayıs 1993'de açıkladığı Şenay Karaduman'ın başvurusunu red kararında, gerekse AİHM'nin 29 Haziran 2004'de aldığı Leyla Şahin davası kararında üniversitelerin kurumsal düzenleme yapma hakkı vurgulanmıştır. AİHK ve AİHM'ye göre öğrenciler laik bir üniversiteyi, kurumun bünyesinde geçerli olan kuralları bilerek kabul etmişlerdir.

Üniversitelerdeki başörtüsü yasağının haklar ve özgürlükler perspektifinden gerekçelendirilebilir bir uygulama olduğunu savunanların sıklıkla dile getirdiği bir diğer argüman da şudur: "Başörtüsü, takanlar ve takmayanlar ya da örtünenler ile örtünmeyenler arasında bir ayırıma neden olacaktır." Bu argümana göre başörtüsü, inancın derecesini sergileyerek "inanan-inanmayan" ya da "az inanan-inancı tam olan" ayrımı yaratmaktadır. Bu argüman konuya ilişkin Anayasa Mahkemesi kararının ana dayanaklarındandır. Söz konusu kararın bağlamını kısaca hatırlamak gerekirse, Aralık 1988'de dönemin Turgut Özal hükümeti Yüksek Öğretim Kanunun ek 16. maddesini şu şekilde değiştirmek istemiştir: "Yükseköğretim kurumlarında, dershane, laboratuar, klinik, poliklinik ve koridorlarında çağdaş kıyafet ve görünümde bulunmak zorunludur. Dinî inanç sebebiyle boyun ve saçların örtü veya türbanla kapatılması serbesttir." Anayasa Mahkemesi 7 Mart 1989'da açıkladığı kararla bu değişikliği beş

farklı gerekçeyle Anayasa'ya aykırı bulmuştur.[1] Bu beş gerekçeden ikisi başörtüsünün ayrıma neden olacağı fikrine dayanmaktadır.

Yüksek Mahkeme'nin ayrım tehlikesine dikkat çekerek getirdiği iptal gerekçelerinden ilki, Anayasa'nın kanun önünde eşitlik ilkesine anayasal güvence kazandıran 10. maddesi açısından yaptığı incelemeyle ilgilidir. Karara göre,

> Dinsel nedenlerle başörtüsü ve türbanla boyun ve saçların örtülmesine serbestlik tanınması, bu tür bir yönlendirme, bir anlamda zorlamadır. Kişileri şu ya da bu yönde giyinip başını örtmeye zorlamak, ayrı ve hattâ aynı dinden olanlar bakımından ayrılık yaratacaktır.

Anayasa Mahkemesi'nin ayrım tehlikesine dikkat çekerek getirdiği iptal gerekçelerinden ikincisiyse, Anayasa'nın din ve vicdan özgürlüğünü düzenleyen 24. maddesi açısından yaptığı incelemeyle ilgilidir. Karara göre:

> Denetlenen Yasa maddesi, dinsel inançları simgeleyen başörtüsü ya da türbanla yükseköğretim kurumlarma gelip öğrenimlerini ve bilimsel çalışmalarını bu durumda sürdürmelerine olur vermekle yükseköğretim ilgilileri, özellikle gençler arasında sosyal görüş, inanç, din ve mezhep ayrılığını kışkırtarak bölünmelerine yol açabilecek, sonuçta devlet ve ulus bütünlüğünü, kamu düzenini ve güvenini bozabilecek niteliktedir. Böylece, dinin bireyin manevî yaşamını aşarak toplumsal yaşamı etkileyen eylem ve davranışlara neden olmasına izin verilmiş, din özgürlüğünün anayasal sınırları kaldırılmış olmaktadır.

Yüksek Mahkemelerin aldığı bu yasak kararlarım nasıl yorumlamalı? Bu kararlar bugüne kadar pek çok eleştiriye tâbi tutulmuştur.[2] Bu eleştiriler içinde en dikkate değerlerinden biri Anayasa Mahkemesi'nin 7 Mart 1989 tarihli kararına katılmayan üyesi Mehmet Çınarlı'nın yazdığı karşıoy yazısıdır. Çınarlı karşıoy yazısında parlamentonun getireceği yasal düzenleme ile yasağın sona erdirilebileceğini savunur. Çınarlı'nın karşıoy yazısında vurguladığı görüşleri beş noktada özetlemek mümkün. Birincisi, Yargıç Çınarlı başörtüsünün bireysel bir karar olduğunu ve zorunluluk bulunmadıkça devletin buna karışmaya hakkının olmadığını vurgulayarak yasa ile getirilmek istenen özgürlüğün Anayasa'nın laiklik ilkesine ihlâl oluşturmayacağını vurgular. Çınarlı'nın ifadesiyle: "Başörtüsü veya türban

[1] Karar metni için bkz. http://www.anayasa.gov.tr/index.php?l=manage_karar&ref=show&action=karar&id=855&content= [erişim tarihi: 6 Nisan 2013]

[2] Bu eleştirilerin önemli bir bölümü Semih Gemalmaz'ın (2007) çalışmasında serimlenmektedir. Bu kararların temsil ettiği laiklik anlayışının eleştirisi için bkz. (Özbudun, 2012).

kullanmayı serbest bırakan kanun hükmüyle Devletin temel düzeninin din kurallarına dayandırıldığı da ileri sürülemez. Başın örtülmesi veya açılması Devletin temel düzeniyle değil, kişinin zevki ve inancıyla ilgilidir."

İkinci olarak, yukarıda J. S. Mill'den alıntıladığımız görüşü andırır şekilde Yargıç Çınarlı karşıoy yazısında insan haklarına saygılı anayasal rejimde özgürlüklerin kişinin istediği şekilde kullanmasının kural, bu özgürlüklerin bazı zorunluluk hallerinde sınırlandırılmasının ise istisna olduğunu belirtir. Bu çerçevede Çınarlı'ya göre "dinî inanç sebebiyle boyun ve saçların örtüyle kapatılmasını serbest bırakmanın Anayasa'nın Başlangıcında yer alan 'hürriyetçi demokrasi'nin icaplarından biri olduğu şüphe götürmez". Üçüncü olarak Yargıç Çınarlı yasağa yasal dayanak teşkil ettiği iddia edilen, 174. madde ile anayasal güvence altında olan İnkılâp Kanunlarının sadece erkeklerin kıyafetlerine ilişkin olduğunu vurgular. Çınarlı'nın ifadesiyle "Bu maddede sayılan kanunlar arasında, kadın giyimiyle uzaktan, yakından ilgili olan yoktur. Bu kadar ilgisiz metinlerin kıyas yoluyla kadın giyimine de uygulanarak, türban veya başörtüsü yasağına dayanak gösterilmesi hukuken mümkün olamaz." Dördüncü olarak, Anayasa'nın din ve vicdan hürriyetini koruma altına almasına karşın Yüksek Mahkeme'nin kararında konu bu güvence çerçevesinde değerlendirilmemiştir: "Dinî inanç ve kanaat hürriyeti kişinin mensup olduğu dinin emrettiğine inandığı bir başörtüsü veya türban kullanarak saçlarını ve boynunu kapatmasına da izin verilmesini gerektirir." Beşinci olarak Yargıç Çınarlı, yukarıda değindiğimiz evrenselcilik-tikelcilik sorunsalındaki kuramsal pozisyonları hatırlatırcasına, yasağın eşitlik ilkesi çerçevesinde gerekçelendirilmesine karşı çıkmaktadır. Çınarlı'ya göre, "Anayasa Mahkemesi'nin birçok kararında belirtildiği gibi, eşitlik ilkesi herkesin her yönden aynı kurallara tâbi tutulması anlamında değildir. Bir takım vatandaşların başka kurallara bağlanması haklı bir sebebe dayandırılıyorsa, bu durum eşitlik ilkesini ihlâl etmez".

Yargıç Mehmet Çınarlı'nın karşıoy yazısı üniversitelerdeki başörtüsü yasağma getirilebilecek eleştirilerin önemli bir bölümünü içermekte. İlaveten bir noktanın daha altını çizmek gerekiyor. Türkiye'de üniversitelerde başörtüsüne özgürlük taleplerini değerlendirirken, başörtüsü takan üniversite öğrencilerinin eğitimin içeriğine karşı çıkmadıklarını, dinî inançları gereği eğitim sisteminin bazı yönlerinden muaf tutulmak gibi bir istekleri olmadığını, tersine varolan eğitim sisteminin (içerik açısından) istisnasız bir parçası olmak istediklerini akılda tutmak gerekiyor. Başörtüsü takanların talebi sistemin bazı yönlerinin dışında bırakılmak ya da bazı uygulamalardan muaf tutulmak değil, tam tersine varolan eğitim sistemine tam katılımda bulunma yönünde. Örneğin, farklı Batı demokrasilerin-

de görüldüğü gibi, dinî ya da ahlâki gerekçelerle bazı cemaatlarin farklı görüşlerin sunulduğu ve eleştirel bir ortamın egemen olduğu eğitim sisteminin dışında kalmak istemeleri gibi bir istek Türkiye bağlamında söz konusu değil. Bu çerçevede yasağın bir grup kadın için eğitim hakkı ihlâli anlamına geldiği ve bunun siyasal sistemin demokrasi vasfını güçsüzleştirdiği söylenebilir. Ayrıca, yasağın Danıştay ve Anayasa Mahkemesi kararlarına dayanıyor olması yasama gücünün konu hakkındaki iradesini de sınırlamıştır. İçtihat değişikliğine gitmenin mevcut bir yasayı değiştirmeye göre çok daha zor ve belirsiz bir süreç olması, üniversitelerdeki başörtüsü yasağına karşı çıkan görüşün genel bir uzlaşmaya dönüştüğü sonraki yıllarda da bir sorun olarak belirmiştir.

Ele alınan Danıştay ve Anayasa Mahkemesi kararlarını, devleti birey ve bireysel özgürlükler karşısında önceleyen bir kamu hukuku anlayışının sonuçları olarak değerlendirmek mümkündür. 1980'lerde alınmış bu kararla oluşan içtihat 1990'lar boyunca üniversitelerde başörtüsü yasağına neden olmuştur. Bu dönemde üniversitede başörtüsü ile derse girebilmek ancak *de facto* istinalarla mümkün olmuştur. 1990'lar boyunca siyasal İslâm ve Refah Partisi'nin yükselişine paralel olarak başörtüsü tartışmaları da devam etmiştir. Süregiden tartışmalarda ana odak üniversite öğrencilerinin derslere başörtüleriyle girmeleri olurken, yasağın gerek yandaşları, gerekse karşıtları zaman zaman devlet memurlarının başörtüsü takma özgürlükleri üzerinden argüman üretmişlerdir. Yasak yanlılarına göre üniversite öğrencilerinin başörtüsü özgürlüğünü tanımak, ileride üniversite mezunlarının çalışma hayatında benzer taleplerine kapı aralamak anlamına gelecektir. Yasak karşıtları da zaman zaman taleplerinin üniversite öğrencilerinin başörtüsü özgürlüğü ile sınırlı olmadığını, zımnen ya da açıkça belirtmişlerdir. Fakat 1990'lar boyunca üniversite dışı bağlamlarda başörtüsü özgürlüğüne yönelik taleplerin kitlesel bir görünüm sergilemediğini de belirtmek gerekiyor. Aşağıda üniversite öğrencilerinin bir talebinin diğer taleplerin öncülü olabileceği tartışmasını detaylandıracağız.

Normal dönemlerde dahi bir hak ihlâli yaratan yasak özellikle 28 Şubat dönemi boyunca çok daha katı uygulanmış ve ayrıca "ikna odaları" gibi uygulamalarla daha ağır bir psikolojik baskıya dönüşmüştür. Refah Partisi'nin kapatılmasından sonra kurulan Fazilet Partisi başörtüsüne yönelik talepleri üniversite bağlamından genişleterek 1999 seçimlerine başörtülü bir milletvekili adayıyla girer. Merve Kavakçı'nın İstanbul'dan milletvekili seçilmesi ve mecliste başörtülü bir milletvekilinin görev yapma olasılığının belirmesi başörtüsü tartışmalarını farklı bir düzeye taşınmış olur. Meclis öteden beri rejimin değerlerinin mekânı olarak görülmektedir. Murat Aksoy (2005: 155) *Başörtüsü-Türban* kitabında 1980'

lerde başörtülü kadınların meclisin izleyici locasına dahi alınmadığını belirtiyor. Benzer değerlendirmeler Merve Kavakçı'nın seçilmesinden sonra da yapılır. Var olan tartışmalar, Türkiye'de demokrasieksikliğinin nedenleri listesindeki hemen her unsuru içerir. Milli Güvenlik Kurulu düzenli toplantısında kurulun asker üyeleri, "Atatürk'ün kurduğu Cumhuriyet Meclisi'nde böyle bir görüntüye izin verilmemeli" diyerek dönemin siyasilerine tepki göstermeleri yönünde telkinde bulunurlar (Özyürek, 2000). Meclisin açılışında Merve Kavakçı özellikle Demokratik Sol Parti (DSP) milletvekilleri tarafından uzun süre protesto edilir. Dönemin başbakanı Bülent Ecevit yemin töreni sırasında meclise hitaben yaptığı konuşmasında şunları söyler:

> Türkiye'de hanımların giyim kuşamına, başörtüsüne özel yaşamlarında hiç kimse karışmıyor. Ancak burası hiç kimsenin özel yaşam mekânı değildir. Burası, devletin en yüce kurumudur. Burada görev yapanlar devletin kurallarına, geleneklerine uymak zorundadırlar. Burası devlete meydan okunacak yer değildir. Lütfen bu hanıma haddini bildiriniz![3]

Ecevit'in izlediği mantık tam da tikel durumu dikkate almayan genel eşitlikçiliğin sorunlarına dair bir örnek. Başörtüsü takmayı tercih edenler için bu tercih özel alana ilişkin değil aksine tam da kamusal alana ilişkin bir tercih. Oysa Ecevit'e göre özel alan odağında tanımlanan özgürlük eksiksiz bir özgürlük ve dolayısıyla bu özgürlüğün tanımının kamusal alana doğru genişletilmemesi gerekiyor.

Ecevit'in konuşmasındaki diğer bir unsur ise meclis ile devlet arasında öngördüğü ilişki biçimi. Bu ilişki biçimi meclisi devlete tâbi bir yapı olarak kurguluyor. Bu mantığa göre meclisin üyeleri de devlet memuru gibi düşünülmektedirler. Aslında benzer bir mantık Danıştay ve Anayasa Mahkemesi kararlarında da gözlenmekte. Üniversitelerde başörtüsü yasağına hükmeden kararlarda, kamu kurumu niteliğindeki üniversitelerin öğrencilerine hizmet verdikleri dikkate alınmamakta, tersine öğrencilerin kurum kurallarına tâbi olmaları gereğine işaret edilmektedir. Yoğun protestolar sonrasında Merve Kavakçı meclis genel kurulunda yemin edemez. Kavakçı'nın milletvekili olamayacağını savunanlar ilgili mevzuatta engelleyici bir hüküm ararlar. Meclis İç Tüzüğü kadın ve erkek vekillerin kıyafetlerine ilişkin hükümler içermesine karşın, başörtüsü yasağına temel oluşturacak bir ifade içermemektedir. Tartışmaya katılan kimi milletvekilleri devlet memurlarına ilişkin kılık ve kıyafet mevzuatının başörtü-

[3] 3 Mayıs 1999 tarihli gazeteler.

sünü yasaklayıcı hükümlerini hatırlatarak başörtülü milletvekili olamayacağını iddia ederler. Bir bakıma milletvekillerinin devlet memuru statüsünde değerlendirilmeleri önerilir. Konu başörtüsü olduğunda, yasama ile yürütme arasındaki ayrım da yoksayılmış olur.[4]

BAŞÖRTÜSÜ VE KAMUSAL ALAN TARTIŞMALARI

Türkiye'nin 28 Şubat sürecinden çıkmasında dönüm noktası 3 Kasım 2002 seçimleri oldu. 1999-2002 döneminin koalisyon ortağı üç partisinin, DSP, Milliyetçi Hareket Partisi ve Anavatan Partisi'nin ve ilaveten muhalefette yer alan Doğru Yol Partisi'nin baraj altında kalarak mecliste temsil hakkı kazanamadığı 2002 seçimleri sonunda AKP ciddi bir meclis çoğunluğuyla tek başına iktidara geldi. AKP'li siyasetçilerin eşlerinin önemli bir kısmının başörtülü olması seçimin hemen ertesinden başlayarak bir dizi tartışmaya yol açtı. Başörtüsünün kamusal alandaki yerine ilişkin bu tartışma, bir bakıma kamusal alan kavramının sınırlarına dair söylemsel bir mücadeleye de dönüşmüştür (Turan, 2004). Dönemin Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer, YÖK ve bazı yüksek yargı organlarının başkanları "kamusal alan"ı devletin alanı olarak görürlerken, AKP hükümeti, İslâmi kesimden bazı entelektüeller ve konuya özgürlükler açısından yaklaşanlarsa resmî alanın dışına işaret eden bir kamusal alan tanımının altını çiziyorlardı.

Kamusal alan teriminin bu tartışma bağlamında kullanılışı ilk kez 1990' larda İslâmi kesim içinden gelen, başörtülü kadınların kamusal alanda daha çok yer almaları çağrılarında gözlendi. Siyasal İslâmın yükseliş sürecinde de başörtülü kadınlar gerek parti çalışmalarında, gerekse üniversitelerde eskiye oranla daha aktif ve görünür bir konum elde ettiler. Bunu izleyen süreçte, 28 Şubat sonrası İslâmi kesimden bazı kadın yazarlar, hem Cumhuriyet'in hegemonik kamusal alanını eleştirdiler, hem de kendilerinin farklılıklarıyla kamusal alanda yer alma haklarını savundular. 1990'lar boyunca İslâmi hareketler üzerine çalışan sosyal bilimciler de, başörtüsü konusunu bir kamusal alanda yer alma isteği olarak ele aldılar. Gerek İslâmi kesimden yazarların, gerekse sosyal bilimcilerin kamusal alan terimini kullanımlarında referans noktaları, bu terimi tarihsel gerçekliklerden türetmiş olan Hannah Arendt ve Jürgen Habermas gibi siyaset felsefecileriydi.[5]

---

[4] Aranan formül Kavakçı'nın ABD vatandaşlığına geçerken gerekli bildirimleri yapmamış olduğunun fark edilmesi ile bulunur. Bakanlar Kurulu kararıyla vatandaşlıktan çıkartılan Kavakçı, milletvekilliği hakkından da mahrum bırakılır.

[5] *Doğu Batı*'nın Kasım-Aralık-Ocak 1998-1999 tarihli 5. sayısı kamusal alan kavramına ilişkin

Habermas (1995) kamusal alanı en kısa şekilde kamuoyunun oluşabildiği yer olarak tanımlar. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (1997) adlı kitabında Habermas, 18. yüzyıl Avrupası'nda oluşan herkesin girip çıkabildiği okuma salonları, tiyatrolar ve müzeler gibi kültür kurumlarını, kahvehaneleri ve basını kamusal alanın temel unsurları olarak sıralar. Habermas'a göre kamusal alan, ticaret, sosyal emek ve aileden müteşekkil özel alanla, "kamu erkinin alanı" arasında, ayrı bir alan olarak yer almaktadır. Dolayısıyla devletin, başka bir deyişle "polis"in ve o dönem için aristokrasinin alanı olan "kamu erkinin alanı"yla kamusal alan birbirlerinden ayrıdır. Kamusal alan devletle özdeşleştirilemez, çünkü işlevi bir bakıma toplumun ihtiyaçlarını devlete iletmek, özel alanla "kamu erkinin alanı" arasında bir meşruiyet zemini yaratmaktır. Habermas kamusal alanın üç temel özelliğinden söz eder. Birincisi, kamusal alanda sosyal statüler eşitlenir ve sadece daha iyi argümanın gücü geçerli olur. İkincisi, kamusal alanın yükselmesi çeşitli konulardaki eleştiri tekelini de kırmıştır. Dolayısıyla, kamusal alandan söz ediliyorsa her türlü konu eleştirel bir şekilde değerlendirmeye tâbi tutulabilir. Son olarak, kamusal alanda oluşan bir tartışmanın temel özelliklerinden biri herkesin bu tartışmaya dâhil olabilmesi, yani kamusal alanın kapsayıcılığıdır.

Bu üç özellik çerçevesinde Habermas da, özellikle kurumsal yapıların getirdiği itaat ilişkileri ve iş alanından ayrıştırılmış bir kamusal akıl yürütme sürecine vurgu yaptığı oranda, kamusal alanı bir özgürlükler alanı olarak düşünür. Bu bağlamda daha doğrudan ifadeler Arendt tarafından dile getirilmiştir. Arendt "kamu" kavramının iki farklı görüngüye işaret ettiğini belirtir. İlki Kant'ın aleniyet ilkesindeki anlamıyla, açıklık ve herkes tarafından görülebilir ve erişilebilir olmaya denk düşer.[6] İkinci olaraksa "kamu" kavramı, içinde özel olarak bize ait olandan ayrı, hepimiz için ortak olan bir dünyayı ifade eder. Bu ortak dünya, "birlikte yaşayanlar arasında olup biten meselelerle olduğu kadar, insan elinden çıkma [şeylerle], insanî yapıntıyla ilintilidir" (Arendt, 1994:77). Arendt işte bu ortak dünya kavrayışından özgürlük türetilebileceğini iddia eder. *Geçmişle Gelecek Arasında* (1996) adlı kitabında "özgürlük nedir?" sorusuna yanıt arayan Arendt için, siyasi yaşamın varoluş nedeni özgürlüktür. Arendt'e göre özgürlüğün, özgür insanların buluşabileceği bir alana (mekâna) ihtiyacı vardır. Bu kamusal alan, her özgür insanın kendini sözle ve edimle dâhil edebileceği, siyasi olarak örgütlenmiş bir alan olmalıdır. Böy-

---

oldukça kapsayıcı bir çerçeve sunuyor.

[6] Arendt'in Kantçı aleniyet ilkesi temelinde formüle ettiği kamusallık ilkesi ve bu ilkenin Arendtçi siyaset kuramındaki rolü hakkında kapsamlı bir analiz için bkz. (Deveci, 1998-1999).

lesine bir kamusal alanın varolmadığı toplumlarda özgürlüğün dünyevi gerçekliğinden söz edilemez.

Tartışmalara konu olan kamusal alan terimiyle ilgili teorik çerçeveyi kısaca hatırladıktan sonra Türkiye'deki söylemsel mücadeleye geri dönebiliriz. Kasım 2002 seçimlerinden sonra kamusal alan-başörtüsü ilişkisi odaklı, beş krizden söz edilebilir. Bunlardan ilki seçimler sonrasında yeni seçilmiş Meclis Başkanı Bülent Arınç'ın Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'i uğurlamaya havaalanına başörtülü eşiyle gelmesinin kriz olarak nitelendirilmesidir. İzleyen günlerde (24 Kasım 2003) Sezer'in yaptığı açıklamalar kamusal alan hakkındaki tanım odaklı söylemsel mücadelenin başlangıç noktası olarak düşünülebilir. Sezer'e göre "özel alanda özgürlük kapsamına girdiğine kuşku bulunmayan başörtüsünün, kamusal alanda kabul edilip edilemeyeceği sorunu Anayasa Mahkemesi kararıyla çözülmüştür... Anayasa Mahkemesi'nin yerleşik kararlarına göre, artık, Anayasa'yla bağdaşmayacağı için, kamusal alanda başörtüsünü serbest bırakacak bir yasal düzenleme yapılması olanaksızdır."

Dönemin başbakanı Abdullah Gül konuyu tırmandırmaktan kaçınırken, bazı hukukçular da yaptıkları kamusal alan tanımlarıyla Sezer'in pozisyonunu desteklediler. Örneğin Süheyl Batum kamusal alanı "kamu yetkisinin kullanıldığı, devletin egemenlik yetkisinin kullanıldığı" yer olarak tanımlıyordu. Orhan Aldıkaçtı ise şöyle diyordu: "Kamusal alan, kamusal alanda devletin yürüttüğü faaliyetlerdir. Hastaneler, üniversiteler, kamu hizmetlerini alâkalandıran alanlar. Okullarda, mahkemelerde, hükümet faaliyet alanları içine giren bütün alanlarda türban yasaktır."[7] Söylemsel mücadelenin bu ilk aşamasında Sezer'in yapmaya çalıştığı, özgürlük talebini dile getirenlerin kullandıkları bir kavram olan kamusal alanı alıp, bu kavramı devletin hareket alanını kişisel özgürlükler karşısında önceleyen bir kamu hukuku terimi haline getirmek şeklinde yorumlanabilir. Sezer'in çabası bir bakıma terimin kullanımda olan tanımını geçersiz kılıp onu resmî bir tanımla ikame etmektir. Sezer yukarıda tartıştığımız, kendisinin de Anayasa Mahkemesi üyesi olarak imza attığı mahkeme kararına atıfta bulunurken, münhasıran üniversitelerde başörtüsüyle ilişkili bu kararın kapsamını genişletmeye çalışmaktadır. Aslında Merve Kavakçı'nın milletvekilliği ile ilgili tartışmalarda da görüldüğü üzere, mevcut normlar sınırları çok geniş olan bir yasağı yazılı kural haline getirmemiştir. Bu "eksiklik" nedeniyle, Anayasa Mahkemesi'nin kararı, milletvekillerinin başörtüsü takıp takamayacağından, bir siyasetçi eşinin

[7] *Hürriyet*, 26 Kasım 2002.

protokole başörtüsü ile katılıp katılamayacağına kadar birçok soruya yanıt oluşturan bir karar olarak yorumlanmak istenmiştir.

Batum ve Aldıkaçtı'nın da kamusal alan tanımları, terimin anlam kaymasına yol açacak türdendir. Örneğin Batum'un kamusal alanı devletin egemenlik yetkisini kullandığı alanla eşitlemesi son derece sorunludur. Çünkü devletin egemenlik yetkisi ülkenin fizikî olarak bütününü kapsar. Medeni hukukun ya da ceza hukukunun özel alanda, yani evin içinde geçersiz olması da söz konusu olamaz. Bu bağlamda, kamusal alanı bu derece geniş tanımlamak, terimi Habermas'ın ifadesiyle özel alanla "kamu erkinin alanı" arasındaki meşruiyet alanı olmaktan çıkartarak, hak ve özgürlük taleplerinin kavramsal çerçevesi olmaktan uzaklaştırmaya yol açmaktadır.

Kasım 2002'deki uğurlama krizi ve ardından gelen tanıma ilişkin söylemsel müdahelelerden sonra 2003 yılında da benzer iki protokol krizi yaşandı. İlk önce Bülent Arınç'ın 23 Nisan'da Meclis'te verdiği resepsiyonu, başörtülü Münevver Arınç'ın da gelme olasılığına karşı, başta Sezer olmak üzere askerler ve Cumhuriyet Halk Partililer boykot etti. Münevver Arınç'ın katılmadığı gece sonrasında, "kamusal alanda başörtüsü olmaz" görüşünün başörtülüleri özel alana geri çekilmeye zorladığına ilişkin yorumlar yapıldı. Sezer 29 Ekim'de Çankaya Köşkü'nde vereceği resepsiyon için de, protokol listesinde eşleri başörtülü olanlara tek kişilik davetiye gönderdi. Sezer'e göre daha önce başörtülülerin defalarca girdikleri köşk hem "kamusal alan"dı, hem de devletin taşıması gereken değerleri sembolize ediyordu. Bir kez daha başörtülüler "kamusal alan"dan dışlanmıştı.

Kamusal alan-başörtüsü ilişkisiyle ilgili dördüncü kriz hemen 29 Ekim resepsiyonundan sonra geldi ve kamusal alanın tanımı odaklı bir söylemsel mücadelenin kişi temel haklarını nasıl kısıtlayabileceğine dair bir örnek oluşturdu. Yargıtay 4. Ceza Dairesi'nde görülen bir davanın duruşmasında "sanık" Hatice Hasdemir, başörtülü olduğu gerekçesiyle Daire Başkanı Fadıl İnan tarafından salondan çıkartıldı. Yargıtay Başkanı Eraslan Özkaya da "mahkeme salonu kamusal alanın başında gelir" diyerek uygulamayı haklı buldu.[8] Aslında İnan'ın kamusal alan yorumu doğrudan Sezer'in yorumunu izliyordu. Mahkemeler elbette devletin egemenlik yetkisini kullandığı alanlardı ve bu mantıkla yasağın buralarda da uygulanması bir gereklilikti. Fakat savunma hakkını böylesine bir nedenle ihlâl etmek aynı zamanda Sezer'in "kamusal alan" yorumunun sorunlarına ve uygulanamazlığına da işaret ediyordu. Söylemsel mücadelenin bu aşa-

[8] *Radikal*, 7 Kasım 2003.

masında resmî yorum kamusal alan terimini artık Habermas'ın işaret ettiği "eşitlik", "her konuda eleştiri üretilebilen mecra olma" ve "kapsayıcılık" özelliklerinden koparmıştı.

Beşinci kriz Haziran 2004'te, tam da kamuoyu ABD Başkanı George W. Bush'un ziyaretine ve İstanbul'da düzenlenen NATO zirvesine yoğunlaşmışken geldi. Cumhurbaşkanı Sezer zirveye katılan liderlere verdiği davete Emine Erdoğan'ı çağırmadı. Sezer'in konuya ilişkin görüşleri açıklama yapmasına gerek olmaksızın biliniyordu artık. Ancak bu sefer, hükümetin konuya ilişkin daha cesur ve içerikli açıklamalar yapması söylemsel mücadeleye yeni bir boyut getirdi. Bir bakıma kamusal alan terimini orijinal anlamında kullananlar, resmî bir yeniden tanımlamaya girişenlere karşı tepki veriyorlardı.

Söylemsel mücadele, Başbakan Tayyip Erdoğan'ın başörtüsünün vakıf üniversitelerinde serbest olabileceği önerisiyle alevlendi. Öneriye yanıt YÖK başkanı Erdoğan Teziç'den geldi. Aslında öneriye ne mevcut mevzuat açısından, ne de o dönemde hazırlanmakta olan YÖK yasa tasarıları açısından mümkün olmayan bir devlet-vakıf üniversitesi ayrımına dayandığı için karşı çıkmak mümkünken, Teziç meseleyi yine kamusal alan-başörtüsü ilişkisi açısından değerlendirdi. "Kamusal alanda başörtüsü olmaz" yaklaşımı bir kez daha devreye girmişti. Teziç'e göre park bir özel alandı. Fakat polis kimlik kontrolü yaptığı zaman park bir kamusal alana dönüşüyordu ve kamu denilen yerde herkes kendisini eşit görüntüsüyle ifade etmek zorundaydı.[9] Teziç'i Erdoğan yanıtladı. Erdoğan "aslında özgürlükleri genişletici bir kavram olan kamusal alanın, nasıl da özgürlüklerin önüne bir engel gibi çıkarılabildiğine işaret" ediyordu. Erdoğan'a göre kamu kavramı hiçbir zaman yekpare bir topluluğu ifade etmiyordu. Kamu, tek tip insanlardan ve fikirlerden oluşmuyordu. Kamusal alan, insanların birlikte, birbirleriyle etkileşerek yaşadığı, her türlü farklılığın kendine hayat bulduğu bir alandı. Erdoğan ayrıca kamusal alanın bazılarının zannettiği gibi devlet alanı olmadığını da vurguladı. Özgürlükle kamusal alanı ilişkili olarak sunmasına rağmen yine de Erdoğan, Arendt'ın kamusal alan tanımını benimsemiş görünüyor denemez. Sonuçta, Erdoğan kendi eklektik üslubu içinde, Şubat 2002'deki bir grup toplantısında "kamusal alan"da içki yasağının gerekliliğinden de söz edebilmişti.[10] Fakat yine de kamusal alanı resmî alan olarak görenlerin ve bu şekilde yeniden tanımlamak isteyenlerin karşısında özgürlük-kamusal alan ilişkisinin vurgulanması önemli gözükmekte.

[9] *Radikal*, 11 Temmuz 2004.
[10] *Milliyet*, 15 Temmuz 2004.

AİHM KARARI VE SİYASİ ÇÖZÜM GİRİŞİMLERİ

Kamusal alan kavramının sınırlarına ilişkin tartışmalar ve AKP hükümetinin AB'ye uyum konusundaki reformları devam ederken, Kasım 2005' de AİHM Büyük Dairesi Leyla Şahin – Türkiye davasında kararını açıkladı. Büyük Daire, 4. Daire'nin 29 Haziran 2004'te aldığı Türkiye'de öğrencilerin üniversitelerde başörtüsü takması konusundaki yasağın, "demokratik bir toplumda gerekli" olabileceği ve hak ihlâli olmadığı kararını onadı. Aradan bir süre geçince bu kararın Türkiye'deki siyasi aktörlerin Avrupa'ya bakışını ne ölçüde etkilediği daha iyi anlaşılıyor. Kararın üniversitelerdeki başörtüsü yasağının hak ihlâli olmadığı yönünde çıkması, AKP'nin Avrupa Birliği'ne ilişkin heyecanını kaybetmesinin nedenleri arasında gösteriliyor (Usul, 2008).

AİHM'nin konuya ilişkin aldığı karar esas olarak, Türkiye'de üniversitelerde başörtüsü yasağı ile Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 9. Maddesinin ihlâl edilmediği yönünde oldu. Sözleşmenin 9. maddesi iki temel hakkı güvence altına almakta: Maddenin ilk fıkrası, "düşünce, vicdan ve din özgürlüğünü güvence" altına alıyor. Bu fıkra ibadet, uygulama ve âyin yoluyla kişilerin dinlerini ve inançlarını açıklama özgürlüğünü de din özgürlüğü içinde değerlendirmekte. Maddenin ikinci fıkrası ise din ve inancı açıklama özgürlüğünün kamu güvenliği ve düzeni gibi gerekçelerle ve ayrıca başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için "demokratik toplumda zorunlu tedbirlerle ve yasayla sınırlanabileceği"ni vurguluyor. AİHM Büyük Daire kararında, Türkiye'de Danıştay ve Anayasa Mahkemesi'nin bu konuda yerleşik bir içtihat oluşturmayı başardığını belirterek, bu mahkemelerin aldığı yasak kararlarının perspektifini benimsemekte. Bu çerçevede Büyük Daire kararında, Danıştay ve Anayasa Mahkemesi'nin kararlarını takiben, konunun öncelikle laiklik ve eşitlik ekseninde ele alınması gerektiği belirtilmekte (Büyük Daire kararı, 112. Paragraf). Büyük Daire, 4. Daire'nin, "Türkiye bağlamında İslâmi başörtüsü sorununun değerlendirilmesinde, zorunlu bir dinî vecibe gibi takdim edilen veya algılanan böyle bir simgeyi takmanın, onu takmamayı seçenler üzerinde yaratacağı etkinin de göz önüne alınması gerektiği" değerlendirmesine de katılıyor. Ayrıca Büyük Daire, laiklik ilkesinin üniversitelerde dinî kılık kıyafet yasağının temelinde yatan başlıca ilke olduğunu da vurguluyor. Az önce belirttiğimiz gibi, 9. maddenin ikinci fıkrası dinini ve inancını açıklama özgürlüğünün yasa yoluyla sınırlanabileceğini belirtmekte. Bu bağlamda Büyük Daire'nin kararı, Anayasa'nın "İnkılâp Kanunlarının Korunması" başlıklı, 174. maddesi ile sınırlamanın yasa yoluyla yapılması şartının sağlandığını; ilaveten Anayasa Mahkemesi ve

Danıştay kararları ile üniversitelerin aldığı bir dizi kararın, öngörülebilirlik şartını yerine getirdiğini belirtiyor.

AİHM'nin kararım nasıl değerlendirmeli? Bu değerlendirmeyi yaparken ilk olarak şu nokta üzerinde durmak gerekmekte: Avrupa Konseyi'ne üye 47 devlet AİHM'nin yargı yetkisini tanımaktadır. Bu ülkelerin 46'sında üniversite öğrencileri için böyle bir yasak uygulanmıyor. Hal böyleyken, sadece Türkiye'de yasağın laiklik ve eşitlik ilkelerini korumak adına gerekli olabileceğine dair bir karar, bir bakıma Türkiye'yi insan haklarının daha dar yorumlanması gereken istisnai bir bağlam olarak konumlandırıyor. Hattâ karara esas teşkil eden akıl yürütme, "nüfusunun çoğunluğu ... İslâm inancına ... bağlı bir ülkede" diğerlerinin hakları ve kamu düzeninin sağlanması açısından üniversitelerde başörtüsü yasağının gerekli olabileceğini savunarak, bir bakıma Müslümanların nüfus bakımından çoğunlukta olması ile hakların dar yorumlanması gereği arasında bir nedensellik ilişkisi kurmakta.

Bu türden bir yargıya ulaşmanın sorunlarına Yargıç Françoise Tulkens de muhalefet şerhinde işaret ediyor. Tulkens'e göre üye devletlerin hiçbirinde dinî sembollerin giyilmesine getirilen yasağın "genç erişkinler için amaçlanan üniversite eğitimini" kapsamıyor oluşu önemli bir nokta. Tulkens'in altını çizdiği bir diğer nokta ise kararda, laiklik ilkesinin başörtüsü yasağını gerektirdiği iddia edilse de, laiklik ilkesi ile yasak arasındaki gereklilik ilişkisi kararda ikna edici biçimde gerekçelendirilmemiş durumda. Tulkens, başvuranın yani Leyla Şahin'in de davranış, tutum ya da eylemlerinin laiklik ilkesini ihlâl ettiğine dair bir kanıt bulunmadığını da vurgulamakta. Tulkens'in muhalefet şerhindeki bir diğer önemli nokta da sadece başörtüsü takmanın kökten dincilik (*fundemantalism*) ile bağdaştırılamayacağına dair vurgu. Tulkens'e göre başörtüsü takanlarla, başörtüsünü başkalarına empoze etmeye çabalayanlar arasında bir ayrım yapmak gerekmektedir. Tartışmanın bu noktası, belki de normatif akıl yürütmeye dayanan siyaset felsefesi ile siyaset sosyolojisinin buluşmasına en çok ihtiyaç duyulan nokta. Çünkü tartışmadaki farklı argümanlar değerlendirilirken sosyolojik gözlemleri devreye sokmak gerekiyor ve bu gözlemler olmaksızın argümanların arkaplanları ve dolayısıyla demokratik sisteme dair konumları da anlaşılamıyor. Başörtüsü takan herkesi, başkalarının özgürlüğünü reddeden teokratik bir rejimin destekçisi olarak görmek, olgusal zemini şüpheli bir iddia.

Konuya ilişkin önceki çalışmalarımızı (Borovalı ve Turan, 2004; Borovalı ve Turan 2007, Borovah ve Turan, 2013) kurgularken, üniversitelerdeki başörtüsü yasağının gerekçelerini sorgulamak için en sağlam dayanak noktalarımızdan biri, başörtülü öğrencilerle aynı siyasi görüşe sa-

hip erkek öğrencilerin üniversiteye serbestçe girebilmeleriydi. Burada nasıl başörtülü öğrencileri siyasi görüş olarak homojen kabul etmemek gerekiyorsa, aynı şekilde onlarla aynı ya da yakın siyasi görüşteki erkek öğrencileri de homojen bir grup olarak kabul etmemek gerekiyor. Fakat yine de şu nokta çok önemli: Başörtülü kadın öğrenciler yasak nedeniyle üniversite eğitiminden uzak kalırken, benzer görüşteki erkek öğrenciler üniversite sistemi tarafından kabul ediliyor. Burada başörtüsü yasağı ile ciddi bir toplumsal cinsiyet eşitsizliği yaratıldığını vurgulamak gerek. Dahası, bazı erkek öğrenciler, başkalarının bileceği şekilde teokrasi taleplerini dile getirmektedirler. Bu durum üniversitenin eğitim ortamına zarar vermemektedir. Tulkens muhalefet şerhinde bizim üniversite öğrencisi kadınlar ve erkekler arasında yaptığımız kıyaslamayı bir adım daha ileri götürüyor. 2003 tarihli ve Türkiye'nin mahkûmiyetiyle sonuçlanan Müslüm Gündüz – Türkiye davasına atıfla, din temelli kine (*religious hatred*) teşvik olarak nitelenebilecek her türlü sözü AİHM tarafından ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirilirken, başörtüsü takarak dinin açıklanmasının yasaklanmasını meşru görmenin tutarsızlığına işaret ediyor.

AİHM Büyük Dairesi'nin Leyla Şahin – Türkiye davasındaki kararına ilişkin değerlendirmemize bir noktayı daha eklemek gerekmekte. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Büyük Daire'nin kararı, Sözleşmenin 9. maddesi 2. fıkrasındaki kısıtlamanın ancak yasa yoluyla yapıldığında meşru olacağı ilkesinin Türkiye'deki başörtüsü yasağı bağlamında, Anayasa'nın 174. maddesi ile yerine getirildiğini belirtiyor. Bu noktada Anayasa'nın 174. maddesini hatırlamak gerekmekte. Bu madde 1924 ile 1934 arasında kabul edilmiş sekiz yasaya anayasal koruma getiriyor. Bu yasalardan biri 1925 tarihli "Şapka İktisâsı Hakkında Kanun", bir diğeri ise 1934 tarihli "Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun". Fakat bu iki kanunun da kapsamı sadece erkeklerin kıyafetlerine yönelik. Dolayısıyla önce Anayasa Mahkemesi, sonrasında ise AİHM (gerek 4. Daire, gerekse Büyük Daire) yasanın lafzında olmayan bir hükmü, yasanın ruhundan çıkarsamış oluyorlar. Başka bir ifade ile yasanın lafzı izlenerek daha geniş bir hak tanımı yapılabileceken, ruhuna atıfla yasak için yasal gerekçe bulunmuş oluyor. Oysa yukarıda Mehmet Çınarlı'nın karşıoy yazısı bağlamında belirtiğimiz üzere tek-parti döneminde de kadm kıyafetlerine ilişkin yasal bir düzenleme söz konusu değildi. 1920'lerden başlayarak bazı yerel yönetimler peçe ve çarşafı yasaklayan kararları Vilayet Genel Meclislerine aldırmıştı ve giderek uygulama merkezi hükümetin de uyarılarıyla ülke geneline yayıldı (Yakut 2002). Ancak o dönemde bile konuya ilişkin bir yasa kabul edilmedi. Elisabeth Özdalga'nın (1998:59) ifadesiyle "yaygın inanışın aksine üniversitelerde ya da modern Türkiye'nin herhangi bir

yerinde başörtüsü takmayı yasaklayan herhangi bir yasa asla olmamıştır." 1980 sonrasında başörtüsüne yönelik yasaklamalar da ancak hükümet kararnameleri, yönetmelikler ve bunların da üstünde Danıştay ve Anayasa Mahkemesi'nin verdikleri kararlar çerçevesinde uygulanabilmiştir. Dolayısıyla Türkiye'deki başörtüsü yasağı kapsamında, sınırlandırmanın ancak yasa ile yapıldığında meşru olacağı ilkesine uyulduğunu söylemek zor gözükmekte.

AİHM Büyük Daire kararından sonra kimi yorumcular başörtüsü meselesinin tamamen kapandığını, bu aşamadan sonra konu hakkında yapılabilecek bir şey olmadığı görüşünü savunmaya başladılar. Fakat partinin kuruluşundan itibaren üniversitelerde başörtüsü özgürlüğünün AKP seçmeni için önemli bir talep olduğu biliniyordu. 2007'de ikinci kez seçilene kadar bu konuda herhangi bir adım atmayan AKP, 2008'de ise âni bir kararla üniversitelerde başörtüsü yasağını sona erdirmeye yönelik bir dizi hamle yaptı. İlk olarak başbakan Tayyip Erdoğan, Ocak 2008'de Medeniyetler İttifakı Forumu için gittiği Madrid'de başörtüsü yasağı ile ilgili kendisine yöneltilen bir soruya, "Velev ki simge olarak taktığını düşünün. Bir siyasi simge olarak takmayı suç kabul edebilir misiniz? Simgelere bir yasak getirebilir misiniz? Özgürlükler noktasında dünyanın neresinde böyle bir yasak var?" şeklinde yanıt verdi. Başbakan'ın Madrid'deki açıklaması sonrasında AKP ve Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) uzlaşarak ve Demokratik Toplum Partisi'nin (DTP) de desteğini sağlayarak, iki maddelik bir anayasa değişikliğini Meclis'ten geçirdiler. AKP'ye göre bu Anayasa değişikliği ile üniversitelerde başörtüsü yasağının hukuki dayanağı kalmamıştı.

Başbakanın, "velev ki" açıklaması kamuoyunda ciddi yankı buldu. Yasağın gerekli olduğunu savunanlar, yasağa gerekçe olarak gösterdikleri başörtüsünün, "siyasi sembol" olduğu tezinin Erdoğan tarafından da doğrulanmış olmasını kendi argümanlarının güçlenmesi olarak gördüler. Konuya ilişkin önceki çalışmamızda bir şeyin siyasi bir sembol olmasının, onun üniversitelerde yasaklanması için kendi başına (*prima facie*) bir neden olmadığını savunmuştuk (Borovalı ve Turan, 2007). Bu iddianın arkaplanında üniversitelerdeki eleştirel akademik ortamın belli siyasi simgelerle zenginleşebileceği kabulü yatmakta. Buna karşın yasağın gerekliliğini savunanlar, yine başörtülüleri homojen bir grup olarak nitelendirerek, başörtüsünün teokratik bir rejim isteğinin simgesi olduğunu ve bu haliyle gerek teokrasi istemeyenlerin özgürlüğüne gerekse akademik ortamın eleştirel atmosferine bir müdahale olduğunu savunmaktalar. Başbakanın, "velev ki" açıklamasını değerlendirirken şu noktaya da dikkat çekmek gerekmekte. Kanunen suç teşkil etmeyen simgeler siyasi oldukları

gerekçesi ile üniversitede yasaklanmaya başlandığında bunun sınırının nerede çizileceği de belirsizdir. Kimilerine göre belirli bir tarz bıyık, bir gazete, bir tşört, ya da Kürtçe bir şarkı da başörtüsü kadar siyasi bir simge olabilir. Fakat üniversite kampüslerinde bunlar, siyasi yananlamlara sahip olmalarına karşın yasaklanmamaktadır.

"Velev ki" açıklaması sonrasında AKP ile MHP yasağa son vermek için harekete geçmeye karar verdiklerinde yasağın Danıştay ve Anayasa Mahkemesi'nin kararlarıyla uygulanıyor olması ve yasama erkinin bu kararların tashihi için öneri getirmesinin mümkün olmayışı durumu zorlaştırdı. İlk aşamada AKP ve MHP bir formül üretmekte zorlandılar. Hattâ başörtüsünü bağlama biçimi hakkında bir yasa çıkartılarak konunun çözülmesi önerileri bile dile getirildi. Sonunda üniversitelerde başörtüsü yasağına son verecek formülün iki maddelik bir Anayasa değişikliği olduğuna karar verildi ve "velev ki" açıklamasından bir ay sonra, Şubat 2008' de değişiklikler AKP, MHP ve DTP oyları ve Cumhuriyet Halk Partisi' nin (CHP) itirazları arasında kabul edildi. Değişiklikler, "Kanun Önünde Eşitlik" başlıklı 10. madde ve "Eğitim ve Öğrenim Hakkı ve Ödevi" başlıklı 42. madde ile ilgiliydi. 10. maddenin "devlet organları ve idare makamları bütün işlemlerinde kanun önünde eşitlik ilkesine uygun olarak hareket etmek zorundadırlar" hükmüne, "ve her türlü kamu hizmetlerinden yararlanılmasında" ifadesi eklendi. Bu değişikliğin mantığı başörtüsü yasağını hizmet alan hizmet veren ayrımı üzerinden çözmekti. Böylelikle hizmet alan konumunda olan başörtülü öğrenciler için diğer öğrenciler ile eşitlik sağlanacağı düşünülmüştü. Değişikliğin hizmet alan hizmet veren ayrımını benimsemesinin esas önemi ise, bu mantıkla getirilen çözümün hizmet veren konumunda olan devlet memurlarını kapsamıyor oluşuydu. Bu nokta, özellikle aşağıda yapacağımız bir diğer tartışma için önemli. Ayrıca, değişikliğin bu mantıkla yapılmasına İslâmi kesimden kimi itirazların yükseldiğini de belirtmek gerek. 42. madde ise, "Kanunda açıkça yazılı olmayan herhangi bir sebeple kimse yükseköğrenim hakkını kullanmaktan mahrum edilemez. Bu hakkın kullanımının sınırları kanunla belirlenir." fıkrası eklendi. Bu değişikliğin arkaplanında ise süre giden başörtüsü yasağının yasa ile değil yüksek mahkeme kararları ve yönetmeliklerle yapıldığı iddiası vardı. Bir bakıma değişiklik Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 9. maddesinde yer alan dinin ve inançların açıklanma özgürlüğünün ancak yasa ile sınırlanabileceği ilkesine atıfta bulunuyordu.

Anayasa değişikliğinden sonra kimi üniversitelerde başörtüsü yasağı fiilen son buldu, kimi üniversiteler ise yasağı uygulamayı sürdürdü. Bazı üniversite yönetimleri Meclis'in kararından hemen sonra yasağa son verirken, bazıları ise Anayasa Mahkemesi kararını beklemek gerektiğini

açıkladılar. Yapılan değişiklik, kamuoyunun bir kesiminden ciddi tepki gördü. Bu tepkilerin en belirgini ve bir bakıma özeti *Hürriyet* gazetesinin 10 Şubat 2008'de kullandığı, "411 el kaosa kalktı" manşetiydi. İlk andan itibaren anayasa değişikliğine karşı olan CHP düzenlemeyi Anayasa Mahkemesine götürdü ve değişiklikler Haziran 2008'de Anayasa Mahkemesi tarafından iptal edildi. Bir bakıma bu kararla başörtüsü yasağına hukuki bir çözüm bulunması olasılığı ciddi biçimde sınırlandırılmış oluyordu. Fakat kısa süre sonra başlayan bir diğer süreç siyaset mekanizmasının konuya ilişkin çözüm arayışlarının önünde yeni sınırlama getirdi. Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığı Mart 2008'de AKP aleyhine kapatma davası açtı. Davada kapatma isteminin ana gerekçesi partinin laikliğe aykırı faaliyetin odağı olduğu suçlamasıydı ve bu suçlamaya ilişkin en önemli dayanak başörtüsü ile ilgili yapılan Anayasa değişikliği ve AKP'lilerin başörtüsüne özgürlük verilmesini savundukları demeçleriydi. Bir başka ifadeyle, iddianameye göre başörtüsü yasağına son verme çabası AKP'nin kapatılmasını gerektirecek denli önemli bir anayasal düzeni değiştirme girişimiydi.

Temmuz 2008'de Anayasa Mahkemesi davayı kapatma kararı ile değil AKP'nin devlet yardımının yarısından yoksun bırakılması kararı ile sonuçlandırdı. Mahkeme bu kararı verirken önemli dayanak noktalarından biri başörtüsü yasağını kaldırmaya yönelik anayasa değişikliklerinin aynı mahkeme tarafından iptal edilmiş olmasıydı. Gerekçeli kararda AKP'nin "demokrasiyi ve laik devlet düzenini ortadan kaldırma veya anayasal düzenin temel esaslarını şiddet kullanarak ve hoşgörüsüzlükle tahrip etme amacı, bu amacı somutlaştıran eylemleri ve elindeki iktidar olanaklarını şiddet doğrultusunda kullandığına ilişkin veriler"in saptanamadığı ve "bu eylemlerin kapatmayı gerektirecek ağırlıkta görülmediği" vurgulanıyordu. Ayrıca kararda, AKP'nin AB'ye tam üyelik hedefi çerçevesinde gerçekleştirdiği reformlar, "çağdaşlaşma ve demokratikleşme yönündeki icraatlar" olarak niteleniyordu. Anayasa'nın 10. ve 42. maddelerine ilişkin değişiklikler sonrası gelen iptal kararını izleyen günlerde AKP'nin "seçmen kitlesini eyleme ve şiddet hareketlerine teşvik etme gibi, üstlendiği iktidar gücünü bu yönde kullandığına ilişkin" bir delilin de olmaması gerekçeli kararda özel olarak belirtildi. Sürecin sonunda AKP kapatılmadı, fakat başörtüsü yasağını kaldırmaya yönelik siyasi girişimlerin kapatma davasına yol açabileceği görülmüş oldu. Davanın sonunda kapatma kararı çıkmamış olsa bile, sürecin kendisi siyasetin sınırlarına ilişkin antidemokratik bir uyarı işlevi görmüştü.

Öteden beri üniversitelerde başörtüsü yasağını savunan CHP, Aralık 2008'de siyasetinde kısmî bir değişikliğe gitti ve partinin üst düzey yöne-

ticilerinin de katıldığı bir törenle bazı çarşaflı kadınlar partiye üye oldular. Mayıs 2010'da gerçekleşen yönetim değişiminden sonra yeni Genel Başkan Kemal Kılıçdaroğlu da başörtüsü yasağının CHP tarafından kaldırılacağını ifade etmeye başladı. Kılıçdaroğlu yasağın nasıl kaldırılacağına ilişkin detayları açıklamıyordu. Fakat yine de CHP'nin tavizsiz yasak savunuculuğundan önce çarşaf açılımına, sonra da üniversitelerde başörtüsü yasağının kaldırılması noktasına gelmesi önemli bir değişim anlamına geliyor. Yasağın en güçlü savunucusu olan siyasi partideki bu dönüşüm, neredeyse üniversitelerdeki başörtüsü yasağı aleyhinde bir toplumsal uzlaşıya varıldığına işaret etmekte. CHP'nin tavır değişikliği ile ufukta beliren uzlaşı sayesinde, daha çok sayıda üniversitede başörtülü öğrencinin derslere girmeleri mümkün hale geldi. Yasağın giderek daha çok sayıda üniversitede fiilen son bulmasındaki etkenlerden biri de yönetim değişikliği sonrasında YÖK'ün de başörtüsü yasağı karşıtı bir tavır takınmasıydı.

CHP'nin başörtüsü yasağı konusundaki tavır değişikliği basında da tartışıldı. Kılıçdaroğlu CHP'nin eğitim özgürlüğünün de, diğer özgürlüklerin de kısıtlanmasına karşı olduğunu söylüyor ve üniversitelerde başörtülü öğrencilerin eğitim görmesine ilke olarak kimsenin karşı olmadığını vurguluyordu. Kılıçdaroğlu kimilerinin üniversitede başörtüsünün, başörtülü olmayanların üzerinde bir mahalle baskısına dönüşmesinden endişe ettiklerini belirtiyordu. Kılıçdaroğlu'nun önemle altını çizdiği bir nokta da, devlet memurlarının ve ilköğretim öğrencilerinin başörtüsü takma serbestliğine sahip olmalarına karşı olduklarıydı.[11] Bir bakıma Kılıçdaroğlu, üniversitelerde başörtüsü özgürlüğünü desteklerken bu özgürlüğün farklı taleplerin basamağına dönüşmemesini hedefliyordu.

Kılıçdaroğlu başörtüsü konusundaki tavrını somut bir çözüm önerisi ile desteklemedi. Fakat somut yol haritası olmadan bile sorunun çözülebileceği kamuoyunda konuşulmaya başlanınca, daha önce AKP kapatma davası iddianamesinde de soruna ilişkin siyasi çözüm arayışlarını parti kapatma gerekçesi olarak değerlendiren Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı Abdurrahman Yalçınkaya bir açıklama yaptı ve özetle siyasi partilerin üniversitelerde başörtüsü özgürlüğünü sağlayacaklarına dair açıklamalarının sakıncalı olduğunu ifade etti.[12] Başsavcıya göre üniversitelerde başörtüsüne, "dinsel inanç nedeniyle geçerlilik tanıma"nın başlıca sakıncası, "kamu hukuku alanındaki bir düzenlemeyi dinsel esaslara dayandırma suretiyle laiklik ilkesine aykırılık"tı. Başsavcılığın siyasi partilerin eylemlerini soruşturmakla görevli ve yetkili olduğunu hatırlatan açıklama, zım-

[11] 10 Ekim 2010 tarihli gazeteler.
[12] 20 Ekim 2010 tarihli gazeteler.

nen üniversitede başörtüsü özgürlüğüne dair ifadelerin kapatma davasına yol açabileceğini vurguluyordu. Çoğu siyaset yorumcusu Başsavcılığın açıklamasının esas hedefinin CHP olduğunu ifade ettiler. Yalçınkaya'nın bu tavrıyla soruna hukuki zeminde çözüm üretmeyi hedefleyen siyasetin sınırları bir kez daha daraltılmış oluyordu.

Ancak siyaset alanının daraltılmasına karşın konu gündemden düşmedi. 2010 Kasımı'nda Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün Londra ziyareti sırasında, eşi Hayrünnisa Gül kendisine yöneltilen bir soru üzerine, "İlkokul öğrencisinin kendi isteği ile başörtüsü takması gibi birşey söz konusu olamaz. Bu konuda karar verecek yaşa geldiğinde kararını verir" açıklamasını yaptı. Dahası Hayrünnisa Gül ilkokulda başörtüsü takma talebini cehâlet olarak da niteleyerek tavrını keskinleştirdi. 1990'larda üniversite öğrencisi olarak yasaktan mağdur olmuş ve AİHM'ye başvurmuş olan Hayrunissa Gül başörtüsünü, kişilerin ancak reşit olduktan sonra karar vermeleri gereken bir konu olarak konumlandırıyordu. Abdullah Gül de eşiyle tamamen hemfikir olduğunu söyledi.[13] Böylelikle Gül çifti başörtüsü konusundaki taleplerinin, eğitim kurumları bağlamında, üniversite ile sınırlı olduğunu vurgulamış oluyorlardı.

Gül çiftinden hemen sonra Başbakan Tayyip Erdoğan da konuya ilişkin açıklamalarda bulundu ve kendi perspektifinin Gül çiftinden hayli farklı olduğunu vurgulama gereği hissetti.[14] Erdoğan ayrıca 2011 seçimlerinden sonra yapılacak anayasa değişikliği ile sorunun çözüme kavuşacağını ifade etti. Erdoğan'ın açıklamalarından akılda kalan en önemli nokta Başbakan'ın bir talep ve düzenleme olarak ilkokullarda başörtüsünü, Gül çiftinin yaptığı gibi kategorik biçimde reddetmemesiydi. İzleyen aylarda Erdoğan, Anayasa Mahkemesi'ne bireysel başvuru yolunun açılmasına değinerek, bu yolla devlet memurlarının başörtüsü takması bağlamında da mevcut düzenlemenin değişebileceğini belirtti.[15]

Erdoğan'ın başörtüsü konusunda sınırları belirli olmayan bir yaklaşımı benimsemesi ve bu esnada İslâmi kesimin kimi derneklerinin ilköğretim öğrencilerini başörtüsü ile okula gönderme girişimlerinde bulunması, bir kez daha konunun "başörtüsü daha ileri taleplerin öncülü müdür" sorusu ekseninde tartışılmasına yol açtı. Üniversitelerde başörtüsüne özgürlük talebini, kabul edilemez başka taleplerin öncülü olarak değerlendiren argüman, İngilizce literatürde "slippery slope" diye adlandırılan akıl yürütmenin bir örneği (Borovalı, 2009). Kelime kelime çevirisi "kaygan yamaç" olabilecek bu terimin Türkçeye daha doğru aktarımı "çorap sökü-

[13] 10 Kasım 2010 tarihli gazeteler.
[14] 11 Kasım 2010 tarihli gazeteler.
[15] 14 Ocak 2011 tarihli gazeteler.

ğü" ifadesiyle elde edilecektir. Herhangi bir "çorap söküğü" argümanında temel akıl yürütme şu şekildedir: Kendi başına ele alındığında karşılanması sorun yaratmayacak, hattâ olumlu bulunabilecek talepler, daha sonrasında ortaya çıkacağı düşünülen ve kesinlikle istenmeyen diğer taleplerin ilk basamağı, hazırlayıcısı ve destekleyicisi olarak işlev görebilir. Zira kimi durumlarda, makul görünen ilk talep karşılandığında, bu talebin karşılanması, talebin destekçilerinin siyasal ve toplumsal ivme kazanıp güçlenmelerini sağlar. Bir anlamda bu "ilk deliğin açılması", sonrasındaki değişiklik taleplerinin çok daha ısrarcı ve kuvvetli bir şekilde gelmesi sonucunu yaratacaktır. O yüzden de çorap söküğünü ilk aşamada engellemek, ya da farklı bir benzetme kullanırsak, eğer "yamaç kaygan ise" ve yamaçtan aşağıya doğru düşme tehlikesi büyükse, yamaçta hiç yürümemeyi seçmek en akıllıca yoldur. Biraz daha şematik bir ifadeyle, sözgelimi A adımının atılmasına karşı olmayabilir, hattâ bu adımı doğru dahi bulabiliriz. Fakat eğer A'nın olması, sonrasında (kesinlikle karşı olduğumuz) B ve C'nin gerçekleşmesini çok kolaylaştıracak ise, ilk adımın devamı 'çorap söküğü gibi geleceği için', sağlam bir karşı duruş (ya da savunma) çizgisinin A'ya da muhalefet etmeyi gerektirdiğini düşünebiliriz.

Çorap söküğü akıl yürütmesi, kutuplaşmış toplumlarda ve (başörtüsü gibi) büyük siyasal çekişmelere sahne olmuş konularda bir hayli etkin olabilmektedir. Özellikle "sonrasına ilişkin" korkuların yoğun yaşandığı, yaşamsal önem atfedilmiş büyük çatışmalarda, "sabıkalı" görülen karşı tarafın küçük de olsa herhangi bir kazanım elde etmesi, endişeyle karşılanmaktadır. Aşağıda ele alacağımız gibi bu tür bir akıl yürütme, toplumsal değişimin önüne engel çıkaran ve statükoyu kuvvetlendiren bir rol üstlenmektedir. Fakat, çorap söküğü yaklaşımı kimi farklı bağlamlarda özgürlükleri koruyucu bir işlev de üstlenebilir. Örneğin, "devletin âcil gördüğü özel durumlarda" olsa da, kişilerin şahsi bilgilerine erişilmesine ya da kişilik haklarının ihlâline, tam da çorap söküğü akıl yürütmesi sonucunda karşı çıkılmaktadır: "Özel" durumlarda makul görülebilecek kimi ihlâller, makul görülemeyecek başka hak ihlâllerini kolaylaştırır bir işlev görebileceklerdir. Bazı durumlarda ihlâller (gerekçesi ne olursa olsun) makul görülmeye başlandığında, daha geniş ihlâllerin oluşmasını engelleyen sınır gevşetilmiş ve anti-demokratik uygulamaların önü biraz daha açılmış olur.

Yukarıdaki aksi örneğe rağmen ülkemizdeki yaygın varlığıyla çorap söküğü mantığının demokratik kazanımları zorlaştırır bir görev üstlendiği yadsınamaz gerçektir. Başka ifadeyle, çorap söküğü argümanı tarzındaki akıl yürütme âdil ve demokratik olup olmadığına bakmaksızın statükoyu destekleme eğilimindedir. Bu mantık ışığında herhangi bir hak talebi,

"korkunç sonuçlar yaratması kaçınılmaz" bir sürecin ilk adımı olarak görülebilmektedir. Haklar ve özgürlükler alanındaki talepler, içinde bulunulan durum ne kadar adaletsiz olursa olsun, çorap söküğü akıl yürütmesinden yararlanan bir gerekçelendirmeyle reddedilebilmektedir. Talep makul olabilse bile, "ne yazık ki" bu talebin kabulünün yaratacağı son derece arzu edilmez sonuçlar, deyim yerindeyse, elleri bağlamaktadır. Fakat çorap söküğü argümanlarının en zayıf noktası da burada belirginleşmektedir. Makul olduğu kabul edilen ve *şu anda* varolan bir adaletsizliği kaldırmaya yönelik bir talebe itiraz, ileride gerçekleşmesinden korkulan gelişmelere dayanarak savunulmaktadır. Burada açıktır ki, hem ilerideki gelişmelerin gerçekleşmesi olasılığının çok yüksek olması, hem de bu gelişmelerin gerçekten arzu edilmez olduğu, kanıtlanması gereken iki bağımsız iddiadır. Kuşkusuz bu iki iddianın da kanıtlanamaz olduğunu savunmak anlamlı değildir. Fakat bu türden bir kanıtı sunabilmenin de ne kadar zor olacağı teslim edilmelidir. Zira bir yandan "A kabul edildiğinde B ve C'nin de gerçekleşeceği" öngörüsü çoğu zaman temeli zayıf korkular üzerine inşa edilebilmektedir. Öte yandan da kimi zaman "B ya da C'nin hiç arzu edilmez" olduğu iddiası da ahlâken kabul edilemez önyargılardan kaynaklanabilmektedir: Örneğin siyahîlerin köleliğinin sona erdirilmesine, "ileride oy hakkı da isteyeceklerdir" gerekçesiyle karşı çıkan bir çorap söküğü akıl yürütmesinin ahlâken savunulabilir bir yönü bulunmamaktadır.

2011 Genel Seçimleri öncesi, aralarında Yıldız Ramazanoğlu, Cihan Aktaş, Hidayet Tuksal'ın da bulunduğu İslâmi kesimden bir grup kadın yazar "Başörtülü aday yoksa oy da yok!" kampanyasını başlatarak tüm partileri seçilebilir sıralardan başörtülü adaylar göstermeye davet ettiler.[16] Kampanyanın katılımcıları başörtülü kadınların temsil sorunu olduğunu, kadınların az olduğu bir meclisin eksik kalacağını ve başörtülü kadınlar olmaksızın millî iradenin parlamentoya yansımayacağını savundular. Kampanyanın bir diğer vurgusu, başörtülü adaylık ve milletvekilliği için hukuki bir engel olmadığı, sadece psikolojik bariyerlerin söz konusu olduğuydu. 2011 seçimlerinde hiçbir parti seçilebilecek bir sırada başörtülü aday göstermedi. Dahası, İslâmi kesimin kadın yazarlarının temsil ve seçilme hakkını vurgulayan çağrıları muhafazakâr erkek yazarlardan oldukça sert tepki gördü. "Başörtülü aday yoksa oy da yok!" kampanyasına destek verenler AKP'ye karşı olan demokrasi dışı güçlerin aleti olmakla dahi suçlandılar. Bu sert tepkiler, başörtülü kadınların erkekler tarafından

[16] Kampanyanın blogu için bkz. http://basortuluadayyoksaoydayok.wordpress.com/ [erişim tarihi: 6 Nisan 2013]

değil ancak başörtülü kadınlar tarafından temsil edilebileceğini savunan görüşün ne denli haklı olduğunu ortaya koydu. 2014 Genel Seçimlerinde konunun tekrar gündeme gelmesi bekleniyor.

Erdoğan'ın "ilkokulda başörtüsü olmaz" argümanıyla hemfikir olmadığını açıklaması ve zaman zaman devlet memurlarının başörtüsü takması bağlamında yaktığı yeşil ışık, ister istemez "üniversitelerde başörtüsüne özgürlük talebi" başka taleplerin basamağı olacak mı sorusunu gündeme getirmektedir. Kamu çalışanlarının en büyük konfederasyonu olan Memur-Sen de Ocak 2013'te, "Kamuda Kılık-Kıyafet Özgürlüğü için 10 Milyon İmza Kampanyası" başlattı.[17] Memur-Sen'e bağlı Eğitim-Bir-Sen'e üye (çoğu öğretmen olan) kamu çalışanları da iş yerlerine serbest kıyafetle giderek bir günlük sivil itaatsizlik eylemi gerçekleştirerek imza kampanyasına destek verdiler. Başörtüsü yasağını kadına uygulanan şiddet kapsamında değerlendiren Memur-Sen, üniversite öğrencilerinin derslere başörtüsü ile girmesine yönelik yasağa yönelik itirazı çok daha geniş kapsamda bir itiraza dönüştürmüş oldu. Memur-Sen Kadınlar Komisyonu, başörtüsü yasağının sadece kadın-erkek eşitliğine değil, kadınlar arası eşitliğe de aykırı olduğunu, başını örten kadınlar TBMM'ye giremezken ve kamuda görev alamazken, aynı inancı taşıyan erkeklerin ve başı açık kadınların memur olabilmesinin ve milletvekili seçilmesinin âdil olmadığını ifade eden açıklamalar yaptı ve bu durumun devlet eliyle kadına yönelik ayrımcılık ve şiddet olduğunu belirtti.[18] Bu çerçevede yasağa yönelik eleştirilere eşlik eden hak talepleri kamu çalışanlarının özgürlüklerini kapsayacak şekilde genişlediğinde, başörtüsüne yasağı savunanlar bir kez daha çorap söküğü argümanını hatırlayarak bu akıl yürütmeyi konuya ilişkin tartışma zeminine taşımaya başladılar.

Genel Değerlendirme

1980'lerden günümüze başörtüsü tartışmalarını değerlendiren bu makalenin temel iddiası başörtüsü meselesinin çoğu zaman yapıldığı gibi laiklik çerçevesinde değil, demokrasi, haklar ve özgürlükler bağlamında ele alınması gerektiğidir. Makale boyunca Türkiye siyasetinin başörtüsü meşelesinin demokrasinin kuramsal sorunları ile ilişkili olarak düşünülmesi gerektiği vurgulanıyor. Bu çerçevede başörtüsü meselesi, tikellikleri dikkate almayan evrenselci bir eşitlik anlayışının sorunlarını göstermekte. Makalenin temel kabüllerinden biri, toplumsal cinsiyete ilişkin tarafsızlık iddi-

[17] Kampanyanın resmî web sitesi için bkz. http://www.ozgurlukicin10milyonimza.com/ [erişim tarihi: 1 Nisan 2013]

[18] Memur-Sen, sayı 20, 2013. [http://www.memursen.org.tr/upload/document128.pdf]

asında olan çoğu söylem ve regülasyonun aslında hiç de tarafsız olmadığı ve bu sözde tarafsız düzenlemelerin de toplumsal cinsiyet odaklı dışlamalara yol açtıkları ölçüde patriyarkal perspektifi yeniden ürettikleri. Bu çerçevede başörtüsü yasağı bir grup kadının belirli haklardan yararlanamamasına ve kamusal alandan dışlanmasına yol açtığı ölçüde, demokratik ilke ve süreçleri toplumsal cinsiyet perspektifi ile analiz etmenin önemini hatırlatmakta.

Başörtüsü konusunu haklar ve özgürlükler merkezli bir yaklaşımla ele almak demokrasi ve laiklik ilişkisini de daha sağlıklı bir biçimde değerlendirmek için bir fırsat sunmakta. Zira haklar, özgürlükler, çoğulculuk gibi demokratik değerleri esas konuma yerleştiren bir bakış açısı, laikliğin nasıl yorumlanması gerektiği, neden değerli olduğu ve meşru uygulamalarının nasıl olabileceği türünden sorulara da tatminkâr yanıtlar verir. Başörtüsü konusunu katı, tavizsiz ve baskın bir laiklik tanımından hareketle ele almaya çalışmak yerine, özgürlükçü ve çoğulcu bir bakış benimsemek başörtüsü "sorununu" çatışmadan uzaklaştırdığı kadar, laiklik perspektifini de daha demokratik temellere oturtmamızı sağlar.

Türkiye'de egemen olan laiklik anlayışı çok açık ifadesini yukarıda değinilen Danıştay ve Anayasa Mahkemesi kararlarında bulmaktadır. Başörtüsü tartışmalarına da yansıdığı ölçüde bu laiklik anlayışıyla ilgili iki tespit gerekiyor. Öncelikle bu anlayış, günümüzde ikna edicilikleri aşınmış ikiliklere (çağdaşlık-çağdışılık, ilericilik-gericilik, akıl-irrasyonalite, bilim-hurafe, özgürlük-esaret vb.) gönderme yapmakta, laikliğe kısmen bu ikilikler çerçevesinde bir nihai değer atfetmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda bu yaklaşım, örneğin başörtüsü sorunu gibi bir konuda tatminkâr bir çözümün, "laiklik" ya da "kamusal alan" gibi kavramların doğru, değişmez ve tartışılmaz bir tanımını yaparak elde edilebileceği yanılgısına dayanmaktadır. Bu türden, bir anlamda "tanım marifetiyle" çıkış arayışı, ya da tartışmasız kılavuz görevi görecek bir anahtar formül bulma çabası, siyasallaşmış bir sorunu demokratik çerçevede çözebilme umudu sunmuyor (Taylor 2009: 1151). Zira bir yandan "çağdaşlık, ilericilik" simgesi yüklenen, diğer yandan da kusursuz ve baskın (soyut) bir tanımı sunulmaya çalışılan laiklik ilkesi, zikredilmesinin meşruiyetini sağlamaya yettiği bir kavram haline gelmektedir. Bu durumda da örneğin üniversitelerde başörtüsünün "laikliğe aykırı olduğu" iddiasının, tartışmayı kendi başına sonlandıracak bir güce sahip olduğu varsayılmaktadır. Oysa tartışma gerçekte sonlanmamış ve sorunun tarafları açısından meşru şekilde çözülememiştir. Bu durumun yarattığı kaçınılmaz sonuç ise kemikleşen karşıt duruşlar, suçlamalar ve siyasi gerilim olmaktadır.

Aslında "laikliğe aykırılık" iddiası, tartışmayı sonlandırmak yerine "laikliğe hangi yönüyle ve neden aykırı olduğu" gibi bir dizi yeni soruyu etraflıca ele almamıza neden olabilmelidir. Böylesi bir tartışma başladığında laiklik ilkesinin ve uygulamalarının demokratik bir çerçeveye evrilip gelişmesi mümkün olur ve aynı zamanda sahip olduğumuz laiklik anlayışını daha iyi temellendirme olanağı yaratılır. Ancak bunun sonucunda laiklik tartışmaları demokratik bir sistemde eşit özgürlükler tartışmasının merkezine yerleşebilecektir.

Haklar ve özgürlükler perspektifinden yapılacak yeni bir yorum, laikliği artık kendi başına bir *amaç* değil, demokratik birlikteliği mümkün kılmaya katkıda bulunacak çok önemli bir *araç* olarak görmelidir. Daha net ifade edecek olursak, yeni yorumuyla laiklik ilkesini değerli kılan, laikliğin "hizmet ettiği" ve elde edilip korunmasına araç olduğu çoğulcu demokratik düzen olmalıdır. Böylelikle laiklik ilkesi gücünü, bu demokratik düzene damgasını vuran çoğulculuk, özgürlük ve eşitlik gibi değerlerin meşruiyetinden alacaktır. Bu ise bir zayıflık ya da eksiklik değil, tersine, laikliğin, modern demokratik ideallerin sağladığı zemin üzerinde çok daha kuvvetli bir şekilde temellendirilerek güçlenmesi anlamına gelmektedir. Zira laiklik savunusu artık hem bu demokratik idealler kadar güçlüdür, hem de bu ideallere hizmet ettiği ölçüde güçlüdür. Bu yorumuyla laiklik, dinî inancın da dâhil olduğu tüm farklılıklara mümkün olduğu ölçüde saygı göstermeye çalışan çoğulcu demokratik sistemi destekleyen bir ilke konumuna kavuşur (MacLure ve Taylor, 2011).

Aynı zamanda, yukarıdaki laiklik yorumunun çoğulcu demokrasinin değerleri üzerinden yapılmasının, laiklik ile ilgili uygulamaların yürütülmesinde yarattığı ufuk açıcı etkiye de dikkat çekilmelidir. Zira, çoğulculuk ve özgürlük gibi değerlere atıf ile yapılan laiklik savunusu, laiklik uygulamalarının, kavramın meşruiyetini aldığı bu değerlerle ve modern demokratik ideallerle çatışmaması gerektiğini bize açıkça gösterir. Yeni şekliyle yorumlandığında, laiklik ilkesinin esas amacının kısıtlamak değil, çoğulluk ve eşitliği koruyucu, özgürlükleri genişletici sonuçlar yaratması gerektiğini görürüz. Böylelikle örneğin bir yandan başörtüsü konusunda özgürlüğe daha duyarlıyken, öte yandan bununla yetinmeyerek örneğin Alevi yurttaşların haklarını da temel önemde gören bir laiklik anlayışı geliştirmiş oluruz. Bu, laikliğin, devletin tarafsızlığı ve vatandaşların eşit özgürlüklerine saygı gösterilmesi amacıyla din ve devlet ilişkilerini düzenleyen bir ilke olarak kabul edilmesinin doğal sonucudur. Öte yandan, açıktır ki laiklik uygulamaları kimi durumlarda dine ilişkin kısıtlamaları öngörecektir. Derin farklılıkları bir arada yaşatmaya çalışan ve çeşitliliğin artarak görünürlük kazandığı günümüz toplumlarında böyle sı-

nırlamalar kaçınılmazdır. Ancak bu tür kısıtlamalar, laiklik ile dinî özgürlükler arasında bir gerilim olduğu için değil, diğer vatandaşların eşit demokratik haklarını korudukları için gerekli olabilirler. Kuşkusuz nihai hedef, farklılıklara uyum sağlayabilecek, *herkes* için mümkün en üst düzey özgürlüğün yaşanmasını, toplumun hiçbir üyesinin ikinci sınıf vatandaş konumuna sokulmamasını mümkün kılabilecek bir yapı olmalıdır. Laiklik, bu yapıya hizmet ettiği için ve hizmet ettiği ölçüde değerli ve gereklidir.

2013 yılında üniversitelerde başörtüsü tartışmalarının vardığı noktayı şu şekilde özetlemek mümkün. Bir yandan, özellikle CHP'nin konuya bakışındaki değişiklik ile birlikte, yasağın kalkması yönünde bir toplumsal uzlaşı giderek genişlemiş durumda ve üniversitelerde başörtüsü yasağı fiilen uygulanmıyor. Öte yandan konuya ilişkin mevzuatta yasağa gerekçe teşkil eden çerçeve değişmiş değil. Ayrıca üniversitelerde başörtüsünün serbest olması durumunda bunun kabul edilemez taleplere zemin hazırlayacağını savunanlar da var. Şu ana kadar değerlendirdiğimiz bütün bu tartışmalardan nasıl bir sonuç çıkarmak mümkün? Önceki çalışmalarımızda üniversitelerdeki mevcut başörtüsü yasağının gerekçelerinin ikna edici olmadığını vurgulamıştık (Borovalı ve Turan, 2004; Borovalı ve Turan 2007). 2013'te de aynı şekilde yasak yanlısı argümanların ikna edici olmadığını, bu çerçevede yasak ile yaratılan özgürlük kısıtlaması ve hak ihlâlinin meşru görülemeyeceğini savunuyoruz. Türkiye'nin siyasi sistemi yeniden inşa edilirken, şüphesiz bu sürecin en önemli bileşeni demokrasinin konsolidasyonudur. Türkiye'de demokrasinin konsolidasyonu, üniversitelerde başörtüsü sorununu sadece fiilî durum temelinde (*de facto*) değil, ilgili mevzuatı da kapsayacak bir şekilde (*de jure*) çözüme kavuşturmak durumunda.

Üniversitelerde başörtüsünü tercih edebilmenin mevzuat düzenlemesi ile mümkün kılınmış bir özgürlük olması iki açıdan önemli. Birincisi, bu tür bir mevzuat düzenlemesi yasağın bir hak ihlâli yarattığını teslim etmek anlamına gelecektir. İkincisi, bu tür bir mevzuat düzenlemesi yasak nedeniyle mağduriyet yaşamış ve gelinen noktada oluşan fiilî özgürlük ortamından yararlananların özgürlüklerini kullanabilmelerini siyasi bir partinin iktidarından bağımsızlaştırıp, demokratik sistemin güvencesi altına almış olacak. Başka bir ifadeyle, siyasi bir partinin iktidarının devamı, hak ihlâlinin gerçekleşmemesi koşulundan çıkartılarak, ihlâl olasılığının önüne kalıcı bir şekilde geçilmiş olunacak.

Erdoğan daha önce 2011 seçimlerinden sonra yapılacak anayasa değişikliği ile sorunun çözüme kavuşacağını ifade etmişti. Bu makalenin yazımı bittiğinde, meclisteki partiler arası uzlaşma komisyonunun çalışmalarından kapsamlı bir uzlaşı çıkmamıştı ve AKP komisyonun faaliyetlerini

sona erdirmesinden yana tavır koymaktaydı. Önümüzdeki günlerde AKP' nin ya bir muhalefet partisi ile uzlaşarak, ya da böyle bir uzlaşmaya dahi gitmeksizin kendi taslağını kamuoyu ile paylaşacağı ve bir referandum süreciyle anayasa değişikliğini sonuçlandıracağı tahmin ediliyor. Uzlaşma komisyonunun gündemi ve liderlerin açıklamaları takip edildiğinde yeni anayasaya dair fikir ayrılıklarının başkanlık sistemi, yerel yönetimlerin bir dizi yetki devriyle güçlendirilmesi ve yurttaşlık tanımının etnik referanslardan arındırılıp arındırılmayacağı sorularında düğümlendiği anlaşılıyor. Siyaset yorumcuları, azalan süre nedeniyle, ortaya çıkacak yeni anayasa metninin farklı kesimleri ikna edecek bir demokratikleşme perspektifi sunma olasılığı hakkında kötümserler. Oysa yeni anayasa çalışmaları laiklik ilkesini demokrasi temelinde yeniden formüle etmek ve zorunlu din derslerinden başörtüsü yasağına, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konumundan Alevilerin taleplerine kadar pek çok meseleyi çözüme kavuşturmak ve toplumsal cinsiyet odaklı dışlayıcılıkları ortadan kaldırmak için bir fırsat olabilirdi. Bu fırsatın kaçırılıyor olması, Türkiye'de demokrasinin pekişmesini önemseyenlerde haklı kaygılara neden olmakta.

KAYNAKÇA

Aksoy, Muammer (1989) *Laikliğe Çağrı*, Gündoğan Yayınları, Ankara.

Aksoy, Murat (2005) *Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, Kitap Yayınevi, İstanbul.

Arendt, Hannah (1994) *İnsanlık Durumu*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Arendt, Hannah (1996) *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Berktay, Fatmagül (2010) *Politikanın Çağrısı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Borovalı, Murat (2009) "Islamic Headscarves and Slippery Slopes", *Cardozo Law Review*, cilt 30, sayı 6, s. 2593-2611.

Borovalı, Murat ve Turan, Ömer (2004) "İnsan Hakları ve Üniversitelerde Başörtüsü", *Radikal 2*, 18 Temmuz.

Borovalı, Murat ve Turan, Ömer (2007) "A Legitimate Restriction of Freedom? The issue of the headscarf in Turkey", *Remaking Turkey: Globalization, Alternative Modernities and Democracy* içinde, derleyen Fuat Keyman, Lexington Books, Lenham.

Borovalı, Murat ve Turan, Ömer (2013) "Üniversitelerde Başörtüsü Tartışmalarına Kavramsal Bir Bakış", *Türkiye'nin Yeniden İnşası: Modernleşme, Demokratikleşme, Kimlik* içinde, derleyen Fuat Keyman, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Deveci, Cem (1998-1999) "Siyasetin Sınırı Olarak Kamusallık: Arendt'in Kant'tan Çıkarsadıkları", *Doğu Batı*, sayı 5, s. 101-116.

Gemalmaz, Mehmet Semih (2005) *Türk Kıyafet Hukuku ve Türban: Tarihçe, İdeoloji, Mevzuat, İçtihat, Siyaset*, Legal Yayıncılık, İstanbul.

Göle, Nilüfer (1994) *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınları, İstanbul.

Habermas, Jürgen (1995) "Kamusal Alan: Ansiklopedik Bir Makale", *Birikim*, sayı 70, s. 62-66.

Habermas, Jürgen (1997) *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, İletişim Yayınları, İstanbul.

İlyasoğlu, Aynur (2000) *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri*, Metis Yayınları, İstanbul.

Kaboğlu, İbrahim (1994) *Özgürlükler Hukuku: İnsan Haklarının Hukuksal Yapısı Üzerine Bir Deneme*, Afa Yayınları, İstanbul.

Laclau, Ernesto (2003) *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, Birikim Yayınları, İstanbul.

MacLure, Jocelyne ve Taylor, Charles (2011) *Secularism and Freedom of Conscience*, Harvard University Press, Cambridge MA.

Mill, John Stuart (1991) "The Subjection of Women", *On Liberty and Other Essays* içinde, Oxford University Press, Oxford, 1991.

Okin, Susan Moller (1992) *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Özbudun, Ergun (2012) "Laiklik ve Din Hürriyeti", *Demokratik Anayasa* içinde, derleyen Ece Göztepe ve Aykut Çelebi, Metis Yayınları, İstanbul.

Özdalga, Elisabeth (1998) *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu, Resmi Laiklik ve Popüler İslam*, Sarmal Yayınevi, İstanbul.

Özyürek, Esra (2000) "Mecliste Başörtüsü Düğümü", *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, derleyen Ayşe Gül Altınay, İletişim Yayınları, İstanbul.

Phillips, Anne (1995) *Demokrasinin Cinsiyeti*, Metis Yayınları, İstanbul.

Scott, Joan Wallach (2012) *Örtünmenin Siyaseti*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

Tanör, Bülent (1994) *Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu*, BDS Yayınları, İstanbul.

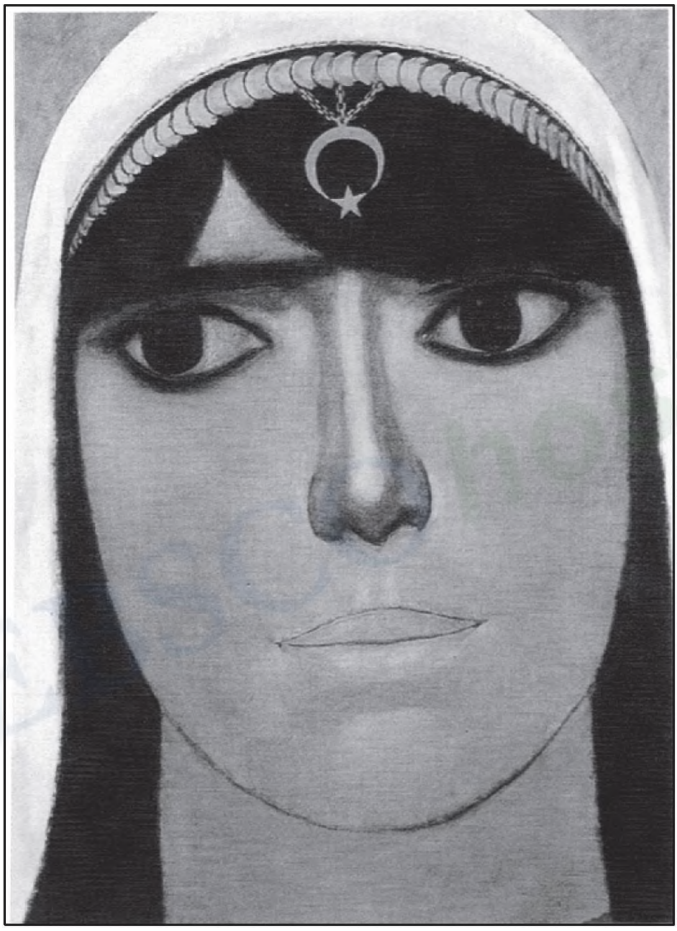
Taylor, Charles (2007) *A Secular* Age, Harvard University Press, Cambridge MA.

Taylor, Charles (2009) "The Polysemy of the Secular", *Social Research*, cilt 76, sayı 4, s. 1143-1166.

Turan, Ömer (2004), "Kamusal Alanı Tartışmak", *Birgün*, 11 Ağustos.

Usul, Ali Resul (2008) "The Justice and Development Party and the European Union: From euro-skepticism to euro-enthusiasm and euro-fatigue", *Secular and Islamic Politics in Turkey: The making of the Justice and Development Party* içinde, derleyen Ümit Cizre, Routledge, Oxon.

Yakut, Kemal (2002) "Tek Parti Döneminde Peçe ve Çarşaf", *Tarih ve Toplum*, sayı 220, s. 23-32.



Nuri İyem (1915-2005), *Portre*, Ankara Resim ve Heykel Müzesi.

KIRMIZI KUŞAĞIN KURAMSALLIĞI: ATAERKİL SÖYLEM VE ANADOLU KIRSALI'NDA KADIN

H. Yaprak Civelek*

Nazım Hikmet'in "Kadınlarımız" adlı şiirinde, kadının Anadolu kültüründeki tali konumlandırılmışlığım yansıtan betimlemesi ünlüdür: "*...ve sofra*mızdaki yeri öküzümüzden sonra gelen". Bu ifadeden önce de bir başka dikkate değer ifade yer alır: *"Sanki hiç yaşamamış gibi ölen"*. Her iki ifadede de kültürel bakımdan inşa edilmiş bir anlam dizgesi yer alır. Kadının hane içi konumu ve öznelliği tartışmaları, genellikle, alışılageldik bir şekilde kurban edilmiş ve gelip geçici yaşam deneyimlerinin kültürelliğini ve süreğenliğini içinde barındırır. Meselenin bağlamsal düzeylerde tartışıldığı platformlarda gerek teorik gerekse pratik pek çok fikir üretilmektedir. Bu çalışmada ilk olarak ataerkil söylemin Anadolu kırsalına özgü şekillenişi, bir hiyerarşi ve iktidar evrimi içinde kurgulanan kadınlık durumları kuramsal bir çerçeve içine alınmaktadır. Ayrıca bir *geçiş ritüeli* ve bir *arada kalmışlık* (liminalite) dönemi olarak tanımlanabilecek gelinlik dönemi/mertebesi saha verilerinin de katkısıyla tartışılmaktadır.

* Y. Doç. Dr. H. Yaprak Civelek, İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Günümüzde halen ataerkil söyleme ibadet eden, kadını içselleştirilmiş tali konumundaki haliyle sunan bir toplumsal cinsiyet ilişkisinin tarihsel, baskın ve süreğen varlığını tartışıyor olmak epey nahoş, fakat alışıldık bir olgudur. Anadolu kırsalında kadının "kırmızı kuşak" ile sembolleştirilmiş bir tür teslimiyetini incelemek, farklı formlara bürünebilen fakat tarihsel açıdan var olan bir olgunun yeniden incelemesini yapmak gibidir. Bu yaklaşım ilk bakışta bir tür soykütüğü eylemi olarak görülebilir. Kırsal Anadolu'da tarihsel olarak kültürel araçlarla işbirliği içinde bir öznellik yaratımının ve aile içi cinse dayalı bir hiyerarşi biçiminin temel nedeni ataerkilliktir. Bu çalışmada soykütüksellik hiyerarşinin tam anlamıyla geçmişe yönelik bir çözümlemesinde değil; belli kültürel bağlamlarda farklılaşmayan bir biçimsellikle günümüze kadar aktarılışına bir anlam kazandırma çabasındadır. Zira bu aktarım beni ilerde gelenek ve din ilişkisini, bilhassa Hobsbawm'ın "geleneğin icadı" kavramsallaştırmasım tartışmaya kadar götürmektedir. Ayrıca, *alt-yerel* diyebileceğim fazlasıyla kendine özgü özellikler içinde seyreden bir ataerkilliği simge ve semboller ile bağdaştırarak izah etmeye çalışacağım.

Foucault, yerel bilgiyi, basitçe özgün, farklı ve bölgesel bir bilgi olarak değil, gücünü kendisini kuşatan her şeye karşı sertliğinden alan bir bilgi (Philo, 2007: 359) olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda alt-yerellik atfettiğim köyler a) yerel özellikleri sosyal değişmeye karşı dirençli olan b) ataerkillik ile gelenekleri tekrar eden topluluk üyelerinin katı bir işbirliği içinde olduğu c) kent alanlarına uzak, neredeyse birer kapalı toplum yaşamı sürdürülen alanlara tekabül etmektedir. Alt-yerel toplumsal yaşam, köyün üretim ve pazarlama ilişkilerinin genellikle tarıma ve mevcut (geniş) ailelerin faaliyetlerine dayalı olduğu, dolayısıyla sosyal ve ekonomik ilişkilerinde fazla dışa dönük olmayan bir yaşamdır. Bu yaşam tarzı çoğunlukla dinî kaideler, gelenekler ve örfî normların işbirliği ile belirlenmiş bir sosyal ilişkiler ağma sahiptir. Alt-yerel alan tanımlaması, verinin bölgelere göre bir sınıflandırma yapılmasına izin vermemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü gerek Anadolu temsiliyetine sahip büyük örneklemli nicel araştırmalar[1] sırasında alman notlarda, gerekse niteliksel araştırmalarda[2] kırsaldaki ataerkil özelliklere dair tanımlayıcı bölge sınıf-

[1] Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması (2003), Türkiye Anne Ölümleri Araştırması (2005), Türkiye Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması (2005) ulusal çapta gerçekleştirilmiş araştırmalardır. Büyük örneklemli niceliksel araştırmalar sırasında profesyonel, sistematik soru kâğıtları kullanılmış, veri toplama aşamasında "seçenek" haline getirilmemiş "kadın meseleleri" tarafımdan notlandırılmış ve sınıflandırılmıştır. Bu çalışma, niceliksel olanın sunduğu niteliksel kavşaklardan toplanmış verilerle desteklemektedir.

[2] Niteliksel Araştırma: Gebeliği Önleyici Yöntemler ve İstemli Düşükler (2003) sırasında toplanan notlar, kısa anlatılar. İstanbul'un çeşitli göç alan bölgelerinde (Ümraniye, Ataşehir, Kayış-

lamaları yapmak güçtür. Hemen her bölgede kentlere yakın, sosyal yaşamda kadına bir nebze daha fazla hareket alanı sağlayabilen bir ataerkil yerelliğin yanında, dağ tepelerinde, dağ eteklerinde ya da vadilerde kapalı toplumlara özgü yerel özelliklere sahip köylere rastlanabilmektedir. Bu köylerde her iki cins üzerinden de ataerkil ögelerin işleyişi diğerlerine göre daha yoğun ve katıdır. Kadının konumlandırılmasına dair bir sorgulamada tavır, tutum ve yorumların güçlü muhafazakâr kaynakları da neredeyse hiç değişmemektedir.

Foucault *uzmanlaşmış insanın bilmesiyle yerel insanların bilmesinin birleşimine* (Urhan, 2007:102) dayanan bir tarihsel bilmeden bahseder ki bu tür bir soykütüğü anlayışı bu çalışmanın esin kaynağıdır. Zira Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden alınan fakat *ortak* bir yaşam motifini yansıtan farklı, yerel ve sosyal değişime karşı dirençli kırsal alanların bilgisine bir araştırmacı olarak merak ve yaklaşımım buradan şekillenmiştir.

Söz konusu alanlarda bilhassa gelinlerin hal ve tavırlarını incelediğimde, Nietzsche'nin insanın içinde saklı bir dünyası olduğundan söz ederken onun dışa karşı çekinik, soyut bir varlığa dönüştürüldüğü düşüncesi aklıma geldi (1986:95). Bu bir modern bilinç anlatımıdır aslında. Modern bilincin insana kendisini dönüştürecek, dışa etkide bulunacak güdüyü sunmadığını söyler. İnsanın edindiği statü kendisine soyut bir tanımlama sağlar ve onunla tanınır. Böylesi karamsar bir bilinç tipinden yararlanarak modern kamusal alanda kadını bir soyutlama altında kurgulamak zor değildir. Gelinlik mertebesi ise soyutlamanın en derin halidir. Kırsal Anadolu'nun alt-yerel alan tanımına uyan köylerinde gelin, ataerkil hiyerarşi anlayışı altında çekinik ve soyut duruşuyla çoğunlukla sessiz ve tepkisizdir. Her ne kadar feminist söylem kadının tali konumlandırılışına karşılık bir cinsiyet ve toplumsal cinsiyet bilincinin yaratımı işini üstlenmişse de, köylerdeki bu tür bir soyutlama karşısında eleştirel olmanın ötesine geçememiştir.

Açıktır ki "modern" olana tekabül eden, dışsal ve maddi olanı üreten eril güçtür. Kadınlar, Ortner'a özgü bir deyişle doğanın sahiplenilmişliğinden güçlerini alırlar. Strauss'a göre bilinç sahibidirler, düşünürler ve konuşurlar; üretirler, iletişimde bulunurlar. Sembolleri, kategorileri ve değerleri işleyip kurarlar. Kadınlar, erkeğin dünyasında olsa bile, halen birer insandırlar. Şimdiye kadar bir sembol üretici olarak tanımlandıklarından, halen bir sembol üretici olarak tanınmak zorundadırlar (Ortner, 1972:15). Mead, kadınların toplumdaki tam üyeliğinin biyolojik olarak

---

dağı, Avcılar, Beylikdüzü) kayınvalidesi ve kayınbabası ile veya sadece kayınvalidesi ile aynı hanede yaşayan kadınların olduğu hanelerde yapılan 25 güncel görüşme.

belirlendiğini, De Beauvoir da kültürün doğayı, erkeğin de kadını sömürme noktalarına yerleştirildiklerini vurgular (Özbudun, Şafak, Altuntek 2007:326-331). Doğaya kadını denk düşüren özellik ise onun doğurganlığıdır. Anadolu kırsalında gelin "almak" (gelin "dul" değilse) muhakkak bir âyinle gerçekleşir. Düğün sırasındaki birçok küçük ritüel, gelinin "uğurlu" ve "geçimli" olmasının yanında,[3] doğurganlığına dair "bereket" beklentilerine hitap eder. İki cinsin ortaya koyduğu bereketlilik, doğanın bereketliliği ile denktir.[4] Erkek toprağı işleyen araç ya da maddi olan her şeydir. Kadın ise topraktır; doğanın verimliliğinin baş kaynağıdır. Gerçekte, tüm maddiliği ile erkeksi olanın ürünü modernliğin de, köy yaşamına nüfuz ederek kadının biyolojik kurgusuna dayanan tali durumunda önemli bir değişiklik yaratmasını beklemek ironiktir. Kadını kendi başına bir bilinç olmaktan uzaklaştıran, sembolleştiren, kategorilerini ve değerlerini belirleyen bir soyutlama süreci tam da modern bilincin inşasıdır. Badran (2009), özellikle Orta Doğu toplumlarında üst ve orta sınıf erkeklerin modernliği ellerine almak adına, uzamı kontrol etmek, iktidarı ve imtiyazları aktarmakla bir modernlik durumu tanımladıklarına işaret eder. Bu süreç aynı zamanda kadınları, yok olma riskine karşı geleneksel olanı kurmak ve muhafaza etmek ile sorumlu tutan bir süreçtir. Modern devletin kişiliği, erkeksi olanın yenilenmesi, iyileştirilmesi ve güçlendirilmesiyle beslenen bir bencillik içindedir. Koacıoğlu "Gelenek Etkisi"nde (2004:125), geleneksel pratiklerle tehdit edilen erkekler ya da erkeksi kamu düzeni ise, devlet kurumlarının geleneğin etkisini nasıl kökünden sökmekle ilgilendiklerini; kadınların refahını tehdit eden gelenekler söz konusu olduğunda ise nasıl değişmeye direndiklerini anlatır. Dolayısıyla yasaların buna direnmekte nasıl zayıf kaldıklarına duyulan merakın da ironik olduğu açıktır. Kandiyoti'ye göre ülkedeki kırsal değişim; yeni tarımsal teknoloji ve tarım kaynaklarının denetim meseleleri zaten var olan cinsiyetler arası eşitsizliği değil, erkekler arası ekonomik ve sosyal tabakalaşmayı derinleştirmiştir. Buna karşılık kadınların konumlarında pek fazla değişiklik olmamıştır. Kırsal alanda gelinler halen hanedeki erkekler ve kendilerinden yaşlı kadınlardan alt konumlarda kalmakta ve kadının konumu yaş ve doğumla derecelendirilmektedir (Kandiyoti, 2011:31,32).

---

[3] Uğurluluk için bir örnek: Asma kırma. Eve giriş kapısında genç kadına asma verilir. Asma dalını üç yerden birinden ayırmadan kıran gelinin, kırdığı yerde bir de filizlenme olursa, çok uğurlu sayılır (Karadeniz bölgesi köylerinden).

Geçimlilik için bir örnek: Gelinin tatlı dilli olması için kaynanası tarafından ağzına bal çalınır (İç Anadolu bölgesinden).

Doğurganlık için verilebilecek örnek: En fazla rastlanılan ritüel gelinin kucağına bebek verilmesidir.

[4] Carol Delayney, *Seed and Soil*, Türkçesi: *Tohum ve Toprak*, İletişim, 2001, İstanbul.

Gelgelelim teknolojik araçların hanelere girişi, Anadolu'nun köylerdeki gibi özellikle göç ile yapılanmış pek çok kentsel alanlarında kadının din ve ahlâk ekseninde mahremiyetinin kurgulanma şeklini değiştirmemiştir. Hattâ hane içinde kadınlar arası bir hiyerarşi de icat ederek akrabalığı ataerkil-politik anlayış ile birlikte bir rekabet alanına çevirmiştir. Bu anlayış ise, kadını denetim mekanizmalarından bihaber tutmayı başarmaktadır. Bu durumda hiyerarşi bir tür oyalama sistemidir. Bu sistemin devamının dayanağı din ve ahlâk bileşiminin muhafazakâr kuvvetidir. Geertz (2010: 120) dinî simgelerin belli psikolojik eğilimlere yol açtığını söyler. Bu eğilimlerin yarattığı belirli davranış kalıpları muhafazakâr tutumu besler. Bu durumda mahremiyet ve ahlâka uygunluk düşüncelerinin temelinde psikolojinin yerini önemsemek gereklidir. Göle, İslâm kültürünün mahrem alana hassasiyetini vurgularken anti-liberal bir tutum ile toplumsal dokuyu yapılandıran "ahlâk"ın sorgulanmasını nasıl imkânsız kıldığından bahseder: İmkânsızdır, çünkü kaynağı inançtır. Toplumsal ahlâkı mevcut kılan dinî kurallardır. Toplumsal düzenin devamlılığı kadının cinselliğinin, iffetinin korunması ve ahlâk kurallarına bağlılığı ile mümkündür (Göle, 1993:42). Bu bileşim, doğal ve hiyerarşik faaliyet alanı olan ailenin korunması ile de muhafaza altına alınır. Millet'in "Ataerkil bir bütünlüğün ataerkil bir birimidir" dediği aile, söylemin baş kurumudur (Millet, 1969: 22). Burada bir hükümet gibi kurgulanan söylemin içinde kadının devlet ile formel bir ilişkisinin olmayışı esastır. Kadın, aile içindeki üreme, cinsellik, çocukların sosyalleşmesi rolleri ile söylemin geleceğini kurmaktadır. Ortner, "...aile içi, doğanın kültüre dönüştürüldüğü en önemli aracı birimdir, özellikle çocukların sosyalleşmesi... bir kültürün yaşayabilme gücünün devamlılığı onun aşağı yukarı sorgulanamaz ahlâki kurallarına uyacak, dünyayı onun kavramlarıyla görecek uygunlukta sosyalleşmiş bireylerin varlığına bağlıdır" diyerek, kadın için kültür ile doğa arasında aracı olan bir konum tanımlar (Ortner, 1972:25). Gelinlik mertebesi açıkça aile içi bu türde ahlâklı bir aracılık faaliyetinin başlangıcıdır.

Hemen her kültürde nikâhla kurulmuş aile çocuk sahibi olmanın ideal çatısıdır. Genel olarak Anadolu topraklarında çocuk sahibi olmak her iki cins adına geleneksel bir beklentidir ve nikâha tâbidir.[5] Özellikle kırsal

[5] Türkiye'de, günümüzde bazı istisnalar olsa bile, resmî nikâh ve "imam nikâhı" evliliklerin başta gelen kurulma biçimleridir. İmam nikâhı dinî ve kültürel değerlerin işbirliği ile nicedir makbuldür. Kırsal alanlarda sadece imam nikâhı ile evliliğe başlamak, kentsel alanlara göre halen daha fazla tercih edilen bir durumdur. Evlilik sürecinde dinî nikâha büyük ölçüde geçildiğini, ancak az da olsa özellikle eski evlilik kuşaklarının resmî nikâha geçmeyebildiklerini göstermektedir. Nikâh biçimleri arasında geçişlerin ve bu geçişlerin evlilik sürecinin büyük bir bölümüne yayılması, Türkiye'de nikâh biçimlerinin *durağan* bir yapıdan daha çok *dinamik* bir yapıya sahip olduğunu gösterir (Civelek ve Koç, 2006).

alanlarda nikâh, kadının doğumundan evlenme yaşına kadar süren "çeyiz düzme" işi ile bir amaç haline getirilir. Nikâh günü giydiği kostüm, çeyizi gibi bakire bedeninin bir simgesi olan kırmızı bir kuşak ile mühürlenir. Söylem, bu şekilde bedeni kutsadıktan sonra kendisine sâdık çocuklar yetiştirilmesi işini aile ile birlikte tüm çevresel ve sosyal mekanizmalara bırakır. Zira söylem içinde çocuk aile içi statü, mizaç ve roller sistemi ile iç içe büyümektedir. Söylemin reçetesinde yer alan tutum ve davranışları geliştirerek temel katkıyı sağlamakta zorlanmayacaktır.

Ayrıca Millet'e göre sosyal- politik kurum anlayışı olmaksızın sosyal bir değişme yaratmak çok güç olduğu gibi, radikal bir sosyal değişme yaratmak da güçtür. Nüfusun geniş bir oranını; kadınları ve gençleri madun eden bir politik format geleneksel ve mülkî çıkarlarla örülmüş bir kale görevi görmektedir (Millet, 1969:55). Kırsal Anadolu'daki ataerkil aile yapısının da böyle politik, geleneksel, mülkî kaygılarla pekişen ve nesillerle güçlendirilmekte olan bir tarafı vardır.

Turner "Bağlam, mekân, örgüt, aşiret, akraba grubu, kurum, yaş, cinsiyet, meslek grubu ya da rolleri ve davranışı tanımlayan, düzenleyen ve sınırlandıran herhangi bir başka toplumsal boyut olabilir" demektedir (Applebaum, 1987, aktaran Özbudun, Şafak, Altuntek 2007:287). Bu ifade burada kurulan ataerkillik ile alt-yerel kırsallık ilişkisini "bir başka toplumsal boyut" olarak yansıtmama destek vermektedir. Şöyle ki bu boyutun simgesel antropolojideki yeri, kültürün birey ile birlikte açıklandığı noktadır: Tıpkı törenler, bayramlar gibi ataerkilliğin içinden aktarılabilecek kadına veya aile içi statüsüne yönelik ikincil durumlar ve konumlandırmalar da simgeleştirme kapsamındadır. Bu simgeleştirmeye Husserl açısından yaklaştığımızda, insanların ortak olarak inşa edilmiş bir anlam ya da deneyim dünyası var ettikleri ve bunun kolektif bir inşa alanı olduğu fikri ile karşı karşıya kalırız. İnsanlar inşa ettikleri bu alanın içinde yaşarlar (Özbudun, Şafak, Altuntek, 2007:278). Fakat bu kolektif yaşam toplumsal cinsiyet açısından bir eşitlik fikrini içinde taşımaz. Alt-yerel özelliklere sahip köylerde bu tür bir öznelerarası deneyim ve kolektif yaşam keskin bir şekilde gözlenmektedir: Kadının (ötekinin) eylemi, erkeğin (benin) anlam dünyası içinde tanımlanmıştır ve toplumsal cinsiyet deneyimlerini muhafaza eden kültürel denetim mekanizmaları daima işlemektedir.

Gerçekte bir yerel alanda ataerkilliğin kendine özgü kurulumu ve sürekliliği; gösterge, simge ve eylemin genel örfî bir tutumun yaratımında oynadığı rolde temellenir. Örfî normlar ekonomik, politik, coğrafi, sosyal, inançsal ve ahlâki olarak bir kurumsallık ve simgesellik içinde çeşitlenirler. Bourdieu'nün tarihin bir ürünü dediği *habitus* kurgusuna göre eyleme

ve dünyanın pratik bilgisine yatırım yapan sosyal olanın kurulum araçları, yine sosyal olarak kurulmuşlardır. Bir başka deyişle, yapılandırdıkları dünya tarafından yapılandırılmışlardır. Yapılandırılmış yapıların yanısıra, bilgi sistemlerinin yaratımı daima politik bir eylemdir ve sosyal gerçekliğin üretim ilkelerini dayatan sembolik güç, politik iktidarın ana boyutudur. Birer bilgi sistemi olan toplumlar değişmezler ve üyelerinin eylemlerinde tekrar edilirler. Böylece bir şeyi sorgulamadan kabul etmenin, özümsemenin alanı buna bağlı olarak genişler. Örfî hukukta gelenek sessizdir, haber vermeden gelir, haber vermeden gider (Bourdieu, 2005:52-65). Anadolu kırsalının gelenekselliği habitusla bağdaştırıldığında ise haber vermeden gelme olgusu özellikle bir gitmeye ya da köklü bir değişmeye dönüşmemekte, tersine, toplumun üyeleri tarafından yüksek tekrar edilme potansiyeli ile karşılanmaktadır. Bu potansiyele eşlik eden geleneksel-liğin dinî ilke ve vecibelerin tekerrürü ile kaynaşması yoluyla kazandığı yapılandırılmışlık din ve gelenek işbirliğinin açık örneğidir. Gelenek, insan eylemleriyle, düşünce ve imgelemle yaratılan şeylerin bir kuşaktan diğerine intikal etmesi gerçeğine dayanır. Genellikle gelenekler rasyonel, ahlâki, bilme ve anlamayla ilgili eylemlerin ve aynı zamanda onların etkilerinin zımnî öğesidir (Çınar, 2005:73). Geleneğin kalkanı dindir ve İslâm özünde muhafazakârdır. Ahlâki ve mahrem olana saygıyı kutsamaktadır. Mahremiyet tam da kadından ve kadınla ilişkili her şeyden doğru kurulan bir anlayışı temsil eder. Nasıl ki bir cinsel politika olarak ataerkil söylem yapılandırılmış dünyaya hizmet etmektedir, ahlâka ve mahremiyete dayalı böylesi bir bilgi sisteminin yaratımı da her zaman bir politik iktidarın söylemine hizmet etmiştir. Zira Kandiyoti'nin yazılarında Cumhuriyetin getirdiği modern bakış açısının köylü kadının nasıl yerel geleneklerin kurbanı olarak resmedildiği vurgulanır, onlar yeni düzenin yarattığı alt kültürlerin birer ezilen parçaları olarak ayrımsanırlar (2011:226,227). Ancak Anadolu kırsalının en ücra noktalarına kadar inen ataerkillik için dahi İslâm tek başına bir açıklama olamaz. Geniş bir yelpazede yapının uzamı ve Cumhuriyetin modern bakış açısının sahip olduğu politik iktidarın özü, modern kapitalist anlayış, onun ilke ve gelenekleri olarak görülebilir. Yerli gelenekler ise kültür örüntülerindeki, bölgesel ve eşdeğer yapı formlarını ve inanç modellerinin sık tekrarını açıklamak için kullanılır. Hobsbawm'ın "icat edilmiş gelenek" dediği "alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşılamaya çalışan bir pratikler kümesi imgesidir. Öyle ki her yerde bu pratikler hemen kendilerine uygun düşen bir tarihsel geçmiş ile süreklilik oluşturmaya girişirler" (Hobs-

bawm, 2006:2). Hobsbawm'ın tanımlaması köyler için ilk başta yaptığım tanımı desteklemektedir. Öz niteliklerini tekrar eden üyeleri ile katı bir işbirliği içinde olan yapının dinsel, geleneksel ve örfî normlarla, sosyal değişmeye karşı dirençli kendine özgü bir ataerkil motif oluşturduğunu belirtmiştim. Bu tür bir tanımlama da ataerkilliğin köylerdeki tezahürlerini yalnızca ekonomik sistem çıktılarıyla açıklamaya engeldir. Kandiyoti, yerleşik köy toplumlarında kadınların üretime katkı biçimlerinin yerine göre çok değişebildiğini fakat konumlarını belirleyen temel etmenlerin yaşları, doğurganlıkları ve ailedeki yerleri olmaya devam ettiğini anlatır; taze gelin, kıdemli gelin, kaynana olmak gibi (Kandiyoti, 2011:11). Akrabalık ve aile ilişkileri kendilerine ait bir iç mantıkla işler. Müslüman genç gelinler genellikle kocalarının hanesine, atasoyuna katkı olarak bir erkek çocuk doğurarak hiçbir mülke sahip olmayan bireyler olarak girerler (2011:134). Anadolu kırsalındaki bu klasik ataerkil pratikler kapitalizmin toplumsal değişmeyi güdüleyici tüm girişimleri[6] karşısında tarihselliğini ve direncini korumuştur. Bu, örfî hukuka korunak olan İslâmi söylemin ve yıllar yılı kadından çok aileyi kutsayan resmî politikanın birlikte oluşturduğu muhafazakâr ruhun kesin bir zaferidir.

ATAERKİL SÖYLEM VE YERELE ÖZGÜ ÖZNELLİK KURGUSU

"Benim annem hayatı boyunca yaşından yirmi yaş büyük yaşadı (...) Çok erken evermişlerdi anasını, çocukmuş yani. Bir ablası doğmuş ölmüş bebek iken. Sonra oğlanlar olmuş. Sonradan kendi doğmuş. Çıkarmışlar sandıktan ilk kızın kimliğini bulmuşlar, yirmi yıl olmuş ama bunu kullansın demişler. Onu kullandı yani. Adına Gürcü demişler ama nüfusta Emine. Öyle de yaşadı yani, ölene kadar."

(Meryem, Gaziantep kırsalı, 2011)

Yukarıdaki anlatının çarpıcılığı ilk planda Kant ve Descartes'ın temel felsefi görüşlerini akla getirebiliyor. Mesela Kant'ın kendi varoluşumuz üzerine bilgimizin bir görüngü hakkındaki bilgimizle eşdeğer olduğuna ve kendimizi ancak olduğumuz gibi değil, kendimize göründüğümüz gibi bileceğimize dair görüşü: Gerçekte *kendimiz konusundaki bilincimiz, kendimiz üzerine bilgi olmaktan çok uzaktır*[7]. Bu ifade, ileride de vurgulayacağım söylemlerin devlet, güç, iktidar, bilgi, politika, erillik gibi baş kav-

[6] Teknolojinin her alanı; iletişim, ulaşım, tarım, hane içi araçlar vs. Ayrıca başta eğitim olmak üzere sosyal kurumların kapitalist beklentilere uygun hale getirilmesi.

[7] Kant'tan aktaran Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*, Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 23.

ramlarının hepsini tarifinde tutan ataerkil söylemin, özneyi kuran ve özneyi kendisine göründüğü gibi bir bilince ve onun tahakkümündeki bir yaşama mahkûm eden yapısını olduğu gibi gözlerimizin önüne sermeyi başarabilmektedir. Descartes ise ruh ve beden ayrımında *cogito*nun işlevini tartışırken *biz, bedenin varlığına dair hiçbir şey bilmeksizin, düşünen, duyan, isteyen bir varlık olarak kendi varlığımızdan emin olabiliriz,*[8] der. Kadın düşünen, duyan, talepleri olan bir varlık olarak mevcudiyetini onaylar. Fakat bu mevcudiyet gerçekte söylemin bir ürünüdür.[9] Kendini gören fakat kendini kendine göründüğü gibi gören kadın bedenleri üretilmektedir. Kendini olduğu gibi bilme bilinci örtülmüştür. Böylece kadının her eyleminde söylem, varlığını da yeniden üretmektedir.

Bumin beden, varlık ve bilme arasındaki ilişkiye dair yazılarında insanın dünya ile sorununun bir *özbilinç* meselesini ortaya koyduğunu ve bunun teknik, ahlâki ve politik eylemin içinde ortaya çıktığım tartışır (Bumin; 2010:24, 25). O halde bölümün başındaki anlatıda gizli öznenin ne olduğuna dikkat çekmek isterim: *"Onlar"*. Bir başka deyişle, dış belirleyiciler yani söyleme hizmet edenler, içerden Gürcü dışarıdan Emine olma hali... Dış dünyanın deneyimi ile iç dünyanın deneyiminin *ben*i kavrayışı sürecinde *ben* kendi deneyimini dış dünyanın deneyimi ile karşılıklı yaşamaktadır. Dolayısıyla *ben* ile dış dünya iç içedirler. Peki, Gürcü iken Emine olma hali, *ben*in kurulumunda dış deneyimin iç deneyimi gizlice belirlemesi anlamına gelmiyor mu?

Bumin'e göre, Hegel'de iç deneyim ve dış deneyim, *bilincin karşısında bir başka ben olmaksızın* anlaşılamaz. İnsanı insan olarak kuran deneyim, bir başka insanın da kendi yaşadığı deneyimdir. *Kabul edilme* ve *karşılıklılık,* özbilinç için bunlar gereklidir. Hegel'de *başkası için* var olma *kendi için* var olmanın ön koşuludur (2010:25). Fakat insanı insan olarak kuran deneyimlerin karşılıklılık ilkesi ataerkil söylem için farklı bir sahne yaratabilmektedir. Çünkü kabul edilme, erkeklik kurgusunun üstünlüğünü kendi yaşadığı deneyimlerle denk tutan erkeğin, karşısındaki kadını bu deneyimlerine eşdeğer bir şekilde kurgulaması şeklinde gerçekleşmemektedir. Kadının deneyimleri eril olan her türlü deneyim karşısında yardımcı ya da tamamlayıcıdır. Bu durumda, başkası için var olma ve kabul edilme ile ilişkilendirilen özbilinç olma, kadın için bir başkaldırı veya süreğen bir mücadeleden başka bir anlama gelmemektedir. Alt-yerel özelliklere sahip köy yaşamında ise bu tür bir özbilinç olma mücadelesi kendini hiçbir zaman var edemeyebilir. Bu konuya Hegel üzerinden ileri-

[8] E. Bréhier, 1942 (aktaran Bumin, *a.g.e.*, s. 24).

[9] Strauss'u da hatırlayalım: Kadınlar bilinç sahibidirler, düşünürler, konuşurlar; üretimde ve iletişimde bulunurlar. Fakat erkeğin dünyasındadırlar.

de değineceğiz. Fakat öncelikle kadını özbilinç olma idealinden uzak tutan bir "iktidar ve özne" ilişkisini açıklamak gerekiyor.

Lacan'ın yazılarında imgesel olan bireysel ve kültürel bilinçaltına tekabül eder. Sembolik olan ise bütünleyici olarak kurulur. Böylece özne anlamlama (signification) tarafından kendi bedeni ile doğrudan doğruya bir temastan ayrıştırılmış imgesel olan ile sembolik olan arasındaki boşluk tarafından bölünmüş bir hale gelir. Sembolik düzendeki ilişkiler çeşitlidir ve farklılıklarla, dolayımlarla ve "heterojenlik ilkesi"ne uygun olarak yapılanmıştır. İmgesel alanda ise ikili ve dolayımsız bir tanımlama (identification) ile belirlenmiştir; *beni* ve ideal imgeyi kaynaştırır. Bu tür imgeler "yansıtıcı" bir haldedir ve Lacan'ın "ayna evresi"ne dayandırılırlar. Birinin arzusunu iki misline çıkarırlar ve onu yansıtırken uyumlu, üniter bir *diğer* şeklinde yansıtırlar (Chiesa, 2007:16). Lacan üzerinden politik okuma yaptığımızda sembolik olanı, imgesel alana sürülmüş, bastırılan anlamlamalara karşılık bir meydan okumalar alanı olarak görebiliriz. İmgeselden sembolik olan ihraç edilmiştir. Dolayısıyla, Ebert'in de saptamalarına göre, imgesellik alanı bastırılan bir arzular alanıdır. Bilinçaltı ideoloji ile sınırlanır, sosyal ve politik olan tarafından yazılır. İdeoloji sembolik düzenin failidir. İmgesel olanın tüm şekil ve sunumlarını sembolik olanın ilkeleri adına kullanır. İdeoloji, özneyi yaratmak ve onu sembolik düzence oluşturulan iktidar ilişkileri ve boyun eğme pratikleri içinde güvence altına almak için bilinçaltını[10] elinde tutar. İşte bu sembolik düzen ataerkil söylemin tam da kendisidir. Bireyler zorlanarak değil, bizzat gönüllülükle ve hattâ "özgürce" faklılıklar, imtiyazlar, iktidar ve ayrımsamanın toplumsal cinsiyetle belirlenmişliğine hizmet eden bir erkek-kadın alanına, ataerkil alana girerler. Zaten olması gerektiği gibi görünen, sözüm ona arzulanan, memnuniyet verici cinsiyetlendirilmiş özne pozisyonlarına arzuyu kontrol etmek üzere atanırlar (Ebert, 1988: 25, 26). Biyolojik olarak erkek kadından farklı ya da gücünden dolayı ondan bağımsız değildir. Lacan'da *penis*in iktidarının tek mesulü dildir, Foucault'da söylemdir. Anadolu kırsalındaki ataerkillik de ideolojinin sembolik alanda kurguladığı tam hükümranlık altında bir bilinçaltının üretiminden başka bir şey değildir. *Dil* ve *penis* arasındaki ilişki için sembolik alan bir güvence alanıdır. Kadın bu tip bir karşılıklı güvencenin tutsağıdır.

Foucault her fırsatta iktidarın *tam anlamıyla gerçekte şeyler üzerinde değil, başkaları üzerinde olduğunu... bir güç sorunu değil bir egemenlik sorunu olduğunu* vurgulamıştır (Merquiror,1986:145). Ataerkilliğin çözümlemesinde, kadın bedenleri üzerinde bir erkek gücünün fiziksel kuv-

[10] –arzunun harekete geçirici gücünü.

vetinin yanında, kadının davranışları üzerindeki sınırlandırıcı etkisi de iktidar üzerinden tartışılmalıdır. Zira böylesi bir iktidar tam da Foucault' nun yazılarına uygun şekilde *'...kışkırtıcı, ayartıcı, aşırı uçta sınırlayıcı ve yasaklayıcı'* ve aynı zamanda *'akla uygun davranışları etkilemeye gerekçe oluşturan bütünsel bir davranışlar yapısı'* sunan bir uygulamadır. Erkeğin kadınla olan ilişkisi *'ilân edilmemiş bir savaş halidir: Çeşitli toplumsal kurumlarda, ekonomik eşitsizliklerde, dilde, her birimizin ve hepimizin bedenlerinde yaşanan çatışmaları kapsayan sessiz ve gizli bir iç savaş... '* (Merquiror, 1986:147). Dışardan *"uzman"* bakışı ile söylemin özne üzerinden oynadığı oyunları kavradığımızda nerelerde, ne kadar güçlü iç savaşların vuku bulduğunu tahmin edebiliriz. Fakat *"yerel insanın"* söylem ve *penis* arasındaki ilişkinin farkına vardıktan sonra vereceği gerçek bir savaşın "oyunbozan" gücü olacaktır.

Nitekim, iktidar, ürünleri olan bireyleri önce yaratır sonra bastırır. 1970'lerin "kratik iktidar" yaklaşımının parçaları olan en küçük iktidar mekanizmalarından yola çıkarak, daha yukarıdaki mekanizmalara ulaşmak bir iktidar çözümlemesi için iyi bir yaklaşım olacaktır. "Modern" denilen toplumların çeşitli kültürel yapıları içinde şekillenen en küçük iktidar mekanizmalarına kadar inen bir çözümleme arayışından bahsediyorum. Ataerkil söylem, kendi yaratımı olan ve *penis* egemenliğini daimî kılan bir "disipline edilmiş" kadınlık durumunun beklentisi ve cüreti ile kadınlığın olası kuvvetlenişini hakir gören bir iktidar söylemidir. Birçok toplumsal sistemin, politik sistemin geniş kurumsal ve kültürel tabanlı uygulamalarından dolayı, kimi zaman gizli kapaklı kimi zaman da usandırıcı derecede aşikâr bir parçası olagelmiştir. O halde kadın nasıl bir bilinçlilik durumu ile özgürleşebilir?[11]

Honi Fern Haber (1996), Foucault'nun beden estetiği/beden politikası üzerine konuşmalarıyla feministlere nasıl kullanışlı bir alan sunduğunu vurgular: Foucault bedeni, üzerine kuralların, hiyerarşilerin ve kültürün metafiziksel yorumlarının yazıldığı ve pekiştirildiği bir dış görünüş olarak tanımlar. Foucault bize bedenlerin asıl itibariyle iktidar tarafından şekillendirildiğini öğretir. Soykütüksel analizin de yardımıyla, bize aynı zamanda bedenlerin dış görünüşünden iktidarın nasıl açıkça okunabildiğini gösterir. Erkekler, bedenlerini dünya kadar açmak için eğitilmişlerdir; bedenleri *kendi* dünyalarının uzantısıdır. Kadınlara ise dünyadan çekilmeleri öğretilmiştir; bedenleri gerek kitle içinde gerekse yer değiştirmelerinde mümkün olduğu kadar az yer kaplamayı öğrenmiştir. Bir dolmuşa bindiğinizde bacaklarını yanlara yaya yaya oturan erkeğin ve koltukta bir ke-

[11] Bir serbest kalıştan ya da kurtulmadan bahsediyorum (*emancipation*).

narda bacaklarını toplayıp dar bir alana yerleşen kadının halini gördüğünüzde, Foucaultcu analizin yardımıyla, eril ve dişil öznelliğin anlamını kavrayabilirsiniz. Bu durum hem kültüreldir hem de fenomenolojiktir (Haber: 1996:138). Ataerkil söylemin desteklediği bir tür geleneksellik içinde genç kadınlık, taze gelinlik, gelinlik ve kaynanalık beden okumaları da birbirinden farklıdır: Ebeveynlerin baş sorumluluğu iffet ve ahlâka uygun kadın zihniyetleri ve bedenleri üretmektir. Bu üretim doğumla birlikte geldiğinden ve hem hane içi hem de haneye dışsal olan bir denetleme gücü ve özdevinimlilik ile pekiştiğinden zorla ortaya çıkmamaktadır. Doğumdan itibaren içinde bulunulan gelenekler kişinin davranışlarını biçimlendirir (Benedict, 1998, 24). Regl pratikleri, bekâretten taze gelinliğe geçiş, erkek çocuk annesi olmak gibi geçiş ritüellerinin kendilerine özgü beden okumalarını da özdevinimliğe sokarlar. Çerkez geleneğinde kaynanası, kayınbabası ve ailenin diğer üyeleri sofrada iken gelin hizmetin devamlılığını gösteren bir tavırla sofra başında ve ayakta bekler, ne zaman kaynana olduğunda kendisi sofra başında bağdaş kuran olacaktır. O halde kadın, bedenini nesneleştirilen okuma şeklini nasıl kontrol altına alabilir?

'İktidardan söz edilmeye başlandığında, o artık hiçbir yerde değil demektir'[12] ve *bedensiz, dilsiz ve kör bir kadın muhtemeldir ki iyi bir savaşçı olamaz*[13] ifadeleri kadının kendi bilincini yok sayan ve boyun eğdiren ataerkil iktidar söylemi tümüyle keşfetmesi ile ilişkilendirilir. Kant'ın iç özgürlük kavramına atfettiği gibi, her şey kadının özgürlük bilincine, istencine, yeteneğine bağlıdır. Kadının, ruhsal bir içselleştirilmişlik yoluyla bedenini kuşatanı ve aklının içindeki gizli iç savaşı görerek, öznelliğini özgürlüğe kavuşturacak yeni kavramları keşfetmesi, anlaması ve kurtulma istencini geliştirmesi elzemdir (Haber, 1996:139, 140 ve Merquiror, 1986:154). İktidar için bir çeşitlilik varsa, egemen ruh iktidarın tarzını yansıtıyorsa ve özneleştirme iktidarın ve onun egemenlik anlayışının ürettiği bir bedensel sınırlama yaratıyorsa kadının tali öznellik durumundan çıkması bu tarzın çözümlenmesi ile mümkündür. Bu tarz çözümlendiğinde kadın hareketi de kendi üslubunu yaratacaktır. Gerçekte karşı karşıya kalacağı kavram gene "kadınlık"tır. Ancak bu sefer kadınlığının ve bir birey oluşunun maddi ve bedensel kuruluşunda kullanılan *dil*i anlayan bir kadınlık durumu mevcuttur. Bu okuma biçimi, onu üst basamak iktidar yapılarından uzaklaştırmasa da, sığ bir söylemin içinde ilkel bir savaşta

[12] "Quand on parle tant du pouvoir, c'est qu'il n'est plus nulle part". (Baudrillard, *Oublier Foucault*, 1977), (aktaran J. G. Merquiror, 1986: 154).
[13] "A women without a body, dumb, blind, cannot possibly be a good fighter" Héléne Cixous.

esir düşmüş gibi özneleştiren güçten çok daha bağımsız bir konuma getirecektir.

Althusser bireylerin hususi özelliklerine (inançlar, arzular, değer yargıları vs.) dayanılarak toplumsal olguların açıklanmasını bir eksiklik olarak görür. Çünkü bunları belirleyen bizzat içinde yaşanılan toplumsal pratiklerdir. Toplumsal yapılar ve ürettikleri koşullar çeşitlidir. Belirli bireylerin eylemleriyle oluşan toplumsal pratikler de yere ve zamana bağlı olarak değişirler. Bireylerin öznelik *(subjecthood)* durumları da ideolojiden ideolojiye değişir. Birey her bir ideolojiye göre farklılaşabilse dahi tüm ideolojiler bir özne inşa eder: Bireyler kendilerini bir biçimde ideolojilerde yansıtarak görürler ve böylece kimliklerini kazanırlar. Bu tür bir *çağırma (interpellation)* aslında Lacan yollu bir çağırmadır.[14] Bir birey kendinin, bir özne olduğunun bilincindedir ve diğerinin de farkındadır. Dolayısıyla öznellik *(subjectivity)* bir çeşit ideolojidir (Althusser, 1970:135-161). Değerler, arzular, yargılar, tercihler ile oluşturulan bireylerin özneler olarak inşa edilişi ideolojik pratik tarafından telkin edilir ve bu pratiğin demir ağlarım devletin ideolojik aygıtları oluşturur. Eğer insanlar içinde yaşadıkları sistemi ve öznelliklerinin kurulumundaki aldatmacayı anlarlarsa, ona tahammül edemeyeceklerdir (Skinner, 1991:170-172) ve bir muhalefet başlayacaktır. O halde ataerkil söylem bir ideolojik aygıt formülü olarak ele alındığında, bağlamsal çeşitlilik içinde, toplumsal cinsiyete dair öznellik tercihleri de farklı belirleyicilerle tartışılabilir.

Anadolu'nun tamamı için ataerkillilik tarihseldir. Siyasal iktidarların tercihi ve resmî ideolojilerin bir parçasıdır. Özellikle son on iki yıllık dönem siyasi düşünce, din ve ahlâk arasındaki giriftliği güçlendirmiştir. Muhafazakârlık ve onun modernliği eğitme merakının[15] bir parçası olarak cinsiyete ve toplumsal cinsiyete dair daha güçlü sansür odakları geliştirilmektedir. Gerçi İslâmi gelenek, özellikle kırsal alanlarda cinsiyetler arası ilişki denetimindeki muvaffakiyetini hiçbir zaman yitirmemiştir. Göle, İslâmi öz-biçimlendirmenin ve davranışların geçmişteki geleneklerde ve anılarda, dinsel habitusta kökleri olduğunu Bourdieu'nün tanımındaki gibi aralıksız bir düzeltme ve ayarlama süreci içerdiğini aktarır. İslâmi kamusal perfomanslarla[16] dinsel gelenekler yeniden icat edilir (Göle, 2012: 65). Sancar, Türkiye'deki cinsiyet rejiminin tamamen doğuştan gelen şartlarla, biyolojist bir anlayışla şekillendiğini belirtir. Zaten ilahî yaratılış kadın ve erkek oluşu tanımlamıştır. Bu anlayış da Anadolu'da yaygın ola-

[14] Lacan: "Mirror stage" bkz. Lacan, *Some reflections on the Ego*, 1953.
[15] Philippe Beneton'un yirmi beş yıl önce kaleme aldığı *Le conservatism* adlı kitapta kullandığı bir ifadedir (s. 89).
[16] –tekrar edilmeler ile.

rak hem İslâmi hem de laik kaynaklardan destek bulmaktadır. Erkeğin üstünlüğü yaratılış gereğidir. Bu topraklarda cinsel tecrit kültürü ve ataerkil kültür formülü her iki cinsiyet içinde özel ve kamusal alanı tarif eder. Kadın ve erkeklerin pek ender bir araya gelebilecekleri sosyal faaliyet alanları vardır. Kadın için hane ve mahalle merkezli bir sosyalleşme alanı tanımlanmıştır ve erkekler buralara katılmazlar (Sancar, 2008:305, 306). Alt-yerel özelliklere sahip köylerde mahalle dahi kadın için, özellikle genç gelinler için bir faaliyet alanı değildir. Buralarda kadının yegâne faaliyet alanı hane içidir, ötesi *günah* alanıdır. Berktay, İslâmi dinsel söylemde genel olarak bedenleri ve bedensel arzuyu, özelde ise kadın bedenini yönlendiren ve denetleyen bir gücün varlığına işaret eder. İslâm'da kamusal söylemlerin kaynağı erkeklerdir. Müslüman toplumun değerlerinin, normlarının temelinde Kuran, sünnet ve hadisler yatmaktadır. Hattâ Weberyan bir dille *bu dünya* üzerinde kurulacak ilişkileri belirleyen dinsel söylem, gerçekliğin, meşruluğun ve dolayısıyla iktidarın kaynağıdır (Berktay, 2009:149). Cumhuriyetin ilânından bu yana Türkiye'deki siyasal sistemler "kadm eşittir aile" formülünü kutsayarak kadının kamusal alandaki özgür ve eylemsel varlığını sınırlamışlardır. Laik sistemin tek başarısı din ve devlet işlerini birbirinden bağımsız hale getirmesidir. Kadın ve din arasındaki ilişki için zinhar bir çalışma yapılmamıştır. Kıyafet reformunu bu ilişki ile bağdaştırmak yalnızca bir yanılgıdır. Siyasal sistemler her daim kadm cinselliğini örtmeye çalışmışlardır. Berna Moran'ın Türk roman eleştirilerine atfında Göle, Cumhuriyetin kadın imgesine dair şu ifadeyi aktarır: "Hem Batılılaşmış, hem de ulusal değerlerine bağlı kalmış, hem okumuş ve serbest, hem de namus konusunda çok titiz, ahlâkı sağlam kadınlardı" (Göle, 1993:62). Kemalizm kadını kamusal alanda "Batılı kadm gibi" görünüşü ve "erkek gibi" eylemleriyle görünür kılsa da onu aileye bağlılığı, aile içi sorumluluklarıyla, iffet ve ahlâk ile değerlendirmiş, cinsiyetini ve cinselliğini özel alana kapatmıştır. Son dönemlerdeki İslâmi-politik uygulamaları da eklersek ataerkil söylemin yıpratılmış taraflarının yeniden inşasına yönelik hareketi fark etmek zor değildir. Bu yüzden, Anadolu kırsalında yaşanan ataerkil deneyimlerin kaynağı olarak sadece dini göstermek, kültürel ve siyasi etkiyi dışlamak olacaktır. Kurumsallaşmış karmaşık baskı ve denetim mekanizmalarının çözümlenmesi yoluna gidilmelidir. Fakat bu yapının, maddi ve manevi olanın tekerrürüne dayanan bir tür kültürel genetik ile korunduğu daima hatırlanmalıdır.

ÖZBİLİNÇ VE EDİMSELLİK ÜZERİNE

Genel olarak Anadolu kırsalında kadın olmak, özel olarak gelinlik statüsü merkezî bir maduniyeti gerektirmektedir. Bir başka deyişle, öznenin kurulumu zorunlu bir boyun eğmenin sonucudur. Var olmak ancak bu maduniyet sürecinde mümkündür. Judith Butler, *iktidarın psişik yaşamı*[17] ve maduniyet kavramı ilişkisi üzerinden Foucault, Freud ve Nietzsche ile olan cinsiyet tartışmasını şekillendirir. Ataerkil düzende kadın, Butler'ın vurgusundaki gibi eğer özne bir dışta bırakılma ile üretiliyorsa ya da Benhabib'in iddiasına göre bilişsel düzeyde olup biten ve "öteki"ni ayırmak dürtüsü ile kendinin dışında dışsal bir figür olarak yansıtmadan ibaret ise, özne her durumda ayrılıp başkalaştığı bir koşul ile üretiliyor demektir. Böylesi bir bağımlılıkla kendi varlığını tanımlamakta ve sonuçta özbilincinin bağımlılık içinde olduğunu göremediği, söylemin onu yok etmekle tehdit ettiği ve asla kendisi olamayacağı bir ortamda kalmaktadır.

Bu tür bir "bağımlılık" iddiası bizi yeniden Hegel'e götürmektedir: Kölenin görevi nesneyi dönüştürerek onu efendinin tüketimine hazırlamaktır. Böylece efendi, dışındaki doğanın özneye boyun eğdiren yanını da kölenin çalışması ile aşar. Efendi, köle ile nesne sayesinde iletişim kurar. Kölenin isteği efendinin isteğinin bir yansımasıdır. Köle mücadele içinde (savaşta), kendisinin de bir doğa olduğunun farkında değildir. Etrafındakilerle dayanışma içinde nesneyi dönüştürmektedir fakat tüketememektedir. Sırf savaşta kendi doğasını aşamadığı için efendinin ve doğanın kölesi olarak hayattadır. O, efendiyi bir özbilinç olarak kabul etmektedir. Böylece efendinin kendi hakkındaki öznel değer ve güveni, araçsal bir düşünce ile kabul edilmiş bir hakikat haline dönüşmektedir. Buradaki kabul edilme karşılıklı değil, tek yönlüdür. Çünkü efendi köleyi bir nesne olarak görmektedir. Kölenin bir özbilinç olması kendisini de bir özbilinç kabul eden bir varlığın olmasını gerektirir. Bu da onu efendi kılacaktır fakat bu efendinin özbilinç olmasıyla çelişecektir. Fakat efendinin tüketmeye dayanan hazzı da diğerleri tarafından kabul edilmeyen geçici bir doyuma tekabül eder. Bu yüzden kendi içindeki doğayı ve verili olan gerçekliği aşamadığından bir insan olmasını engeller. Kölenin durumunda ise çalışma nesneyi yaratır ve bir özbilinç olarak insanı yaratır ki köle bunun bir özbilinç olmakla ilgisinin farkına varır. O, çalışma yoluyla kendi bilincinin farkında bir varlıktır artık. O halde efendi insanlığın özbilince

[17] "İktidarın Psişik Yaşamı" aynı zamanda Judith Butler'ın "The Pscyhic Life of Power Theories in Subjection" adlı eserinin Türkçeye çevrilmiş kitabının adıdır.

ulaşma yoludur. O, baskı ve otoriteyi temsil etmektedir, bu da ilerlemenin, uygarlığın bir ön koşuludur (Bumin, 2010:38-43).

Toplumsal cinsiyet rollerinin ve kadının maduniyetinin yorumlanması çabasında efendi-köle diyalektiğini politik feminist tartışmalarının zemininde hissetmek mümkündür. Ataerkil söylem altında kadmm verdiği mücadele ve kendini var etme adına çektiği güçlük, Judith Butler'ın Hegel yorumundaki imza eylemi ile ilişkilendirilebilmektedir: "Nesne üzerindeki işaret basitçe köleye ait değildir. Üzerinde kölenin işareti olan nesne, köleye onun şeyler üzerinde işaret bırakan... indirgenemez bir biçimde kendisine ait olan bir imza üreten bir varlık olduğunu ifade eder. Bu imza, nesne efendiye verildiği zaman silinir; efendi nesneyi kendi adıyla damgalar, ona sahip olur ya da bir şekilde onu tüketir. Kölenin çalışması nihai anlamda... dolaşıma girdiğinde kendisini silinmeye bırakan bir imleyici biçiminde anlaşılmalıdır... Kuşkusuz köle... bir dizi koşul altında nesneyi kendi imzası ile işaretler... bir dizi belirleyici nitelikteki silinme yoluyla üretilen bir sahiplik işaretidir." (Butler, 2005:43-44). Kadın, basitçe, doğumundan itibaren diyalektiğin ikincil öğesi köle misali efendilik tahtına kurulan eril gücün tüketimine hizmetle, çalışmakla, kendini gerçekleştirme ve özbilinç olma yolundadır. Erkek ise isteklerinin bir yansıması olan kadmın yapıp-etmeleriyle özneye boyun eğdiren bir özbilinç haliyle kendini gerçekleştirmektedir. Kadınm mücadelede kendi doğasını aşması onu bir özbilinç haline getirecektir. Kadın nesneleri dönüştürmekle yükümlüdür ve hattâ günlük çalışmalarına çocuk bakımı da dâhildir. Bir anlamda çocuk da nesneleşmektedir ve efendinin efendiliğini onaylayan bir sisteme sâdık olarak yetiştirilmekte, dönüştürülmektedir. Bu aşama, efendiliği tarihsel olarak kurgulanmış bir erkeksi otoritenin, kadının nesneler üzerindeki dönüştürme ve tüketime hazırlama üstünlüğünü kavramasını iyice güçleştirir. Çünkü kadmın maduniyeti doğası gereğidir.

İktidarın ve maduniyetin özneyi öncelemesi tartışmasında iktidar öznenin üzerinde eylemde bulunan olarak değerlendirilir. Butler'a göre onu buyruk veren olarak adlandırmak daha anlamlıdır. Çünkü özne tarafından iktidara dair bir kullanım gerçekleştirildiğinde, onun bizzat özne tarafından belirlendiğini düşünmek de keyif vericidir. Butler'ın öznenin failliği dediği bu tersine çevirme süreci, gerçekte öznenin *kendi* failliğinde kullanılıp yinelenen şey olarak gene iktidarın onun üzerindeki eylemlerinin bir türüdür. Hem ona aittir hem de onu kullanır. Bir anlamda iktidarı iktidar ile karşılar. Böylesi bir koşul altında öznenin iradi etkisi tâbi olmadan geçer. Bu, öznenin maruz kaldığı bir maduniyet halidir: "Eğer tâbiyet, özneyi üretiyorsa ve özne tâbiyetin ön koşulu ise, tâbiyet öznenin direnişinin

ön koşulu ise, tâbiyet öznenin direnişinin ve muhalefetinin garantörüdür" (Butler, 2005:21). Başka bir deyişle öznenin kurulu karakteri tam da failliğinin ön koşuludur. Halbuki ataerkil söylem ve kadın ilişkisinde ortaya çıkan şey, ciddi bir faillik görüntüsünden ziyade iktidarın özneyi mümkün kılan ve onu kuran eyleminin açıkça gözlenebilmesidir. Kadın ilksel bir maduniyetin yarattığı ve yinelediği bir özne olarak, iktidar karşısındaki savunmasızlığı ile kaçınılmazca bir tâbiyete ve maduniyete açık haldedir. Bu noktada Butler'ın ataerkil söylemi tam da içine oturtabildiğimiz önemli bir yaklaşımı şudur: "Kendi varlığının tanınması için kendisinin yaratmadığı kategori, kavram ve adlara bağlı özne, kendi varlık göstergesini kendisinin dışındaki hem egemen hem de umursamaz bir söylemde arar. Toplumsal kategoriler, maduniyet ve varoluşu bir arada imlerler. Diğer bir deyişle, özneleşme sürecinde varoluşun bedeli maduniyettir" (2005:27). Özne, söylemin bir kurbanı olarak maduniyetin arkasından gider ve bu, sadece var olmak için egemen olandan bir anlamda 'öteki'nden sunulanın peşinden savunmasız bir halde koşmaktır. Bu koşu eğretilemesi Benhabib'de bir yansıma konusudur: Birindeki kendi arzusuyla ötekiliği kabul etmek için bilişsel düzeydeki bir yetersizlik, kendini "öteki"ni ayırmak dürtüsü içinde ortaya koyar. Onu kendinin dışında dışsal bir figür olarak yansıtır. Yansıtılan sefil "öteki" böylece kendinden kesilerek alınır, dışarıya yerleştirilir. Özbilinç böylece kendini kendi kimliğinin sınırlarını koruduğu alan içinde güvende hisseder (Benhabib,1999:350). Fakat ona göre, somut ötekinin ne somutluluğu ne de ötekiliği diğerinin sesinin yokluğunda bilinebilir. Somut ötekinin bakış noktası farklı olan olarak ortaya çıkar ve yalnızca kendini-tanımlamanın (self-definition) bir sonucudur. Bizi kendisinin somutluğuna ve ötekiliğinin farkındalığına getiren de ötekidir. İrtibat, karşı karşıya olma, diyalog ve Hegelci yaklaşımla tanınma mücadelesi dahi olmadan ötekinin ötekiliğini, farklılık içinde bir yansıma ve fantezi ya da umursamazlık ile kurarız (Benhabib, 1992:168). Bu yaklaşımla ahenk içinde Charles Taylor'ın da "ben yalnızca belirli konuşmacılarla ilişkim içinde bir özbilincim"[18] şeklinde gene Hegelci bir tavır sunan sözünü de hatırlatmak isterim. Taylor'a göre özbilinç, bir "diyaloglar ağı"nın *(webs of interlocutions)* içinde var olur. "Ben kimim?" sorusunun cevabı daima "kiminle, kime karşı konuşuyorum?" şeklinde bir referansa tekabül eder. Benliğe sahip olmak diyaloglar ağının içine girmek ile mümkündür. Bu, hitap edildiği zaman birinin nasıl cevap vereceğini bilmektir. Aynı zamanda diğerlerine nasıl hitap edildiğini öğrenmektir (Taylor, 1989:27). Ataerkil diyaloglarda kadına dair bir özbilincin te-

[18] Bkz. Benhabib, *a.g.e.*, s. 344

şekkül süreci eril olanın karşısında kurgulanmış bir ötekilik içinde sessiz, bastırılmış bir özne haline gelmekten öteye geçememektedir. Direk'in Butler yorumunda *"birileri özneyse ve iktidarsa mutlaka başka birilerini dışlamakla kurulmuştur"* ifadesi yer alır. Bu ifade kadının cinselliğinin de iktidar ilişkilerinden bağımsız bir cinsellik olamayacağı şeklindeki Foucaultcu anlayışa şapka çıkarmaktadır. Kadın söylem tarafından kendisine biyolojik, kültürel ve dilsel olarak verili olanı kabul etmiştir. Bu kabuller dünyası, ona bir mânâ arama imkânı tanımamaktadır (Direk, 2012, 73-77).

Kadının özbilinç mücadelesine engeller koyan, özellikle, hane içi cinsel ve cinsiyet sorumluluklarına dair bir muhafazakâr tutumun varlığıdır. Öyleyse tekerrürü yine gündeme getirmek lazımdır. Tekerrür, Butler terminolojisinde önemli bir yer işgal eder. Butler, "Maddeleşen/Dert olan Bedenler" yazısında edimsellik *(performativity)* kavramıyla tekerrür *(iteration)* meselesini şöyle tartışır: Bu kavram cinsiyetin eylemde bulunularak kazanılmasına tekabül eder. Basitçe, kadını kadın, erkeği erkek yapan performansların varlığı ve bunların yerine getirilme sıklığıdır: Edimsellik, daima bir normun ya da normlar dizisinin tekrarıdır. Böylelikle eyleme dayalı bir statü edinir (Butler, 1993:12) Bu statünün adı âdettir. Âdetler toplumsal bir benimsemenin neticesi olarak alışıldık bir hal alır ve belirsizleşirler. Bu tür tekrar eden performansların nihai etkisi bir hakikati ortaya çıkarmaktır. Bu hakikat, belirli bedenlerin doğal bir dışavurumu olarak alındığında toplumsal cinsiyettir. Tekrar eden eylemler, toplumsal cinsiyeti katılaştırır ve kurumsallaştırır. Butler, bu arada normların tekrar eylemini ve bu normların yıkılabileceği olasılığını hatırlattığı noktaya failliği yerleştirir (Webster, 2000:4). Benhabib'e göre, bir anlamda Derrida'nın söz-eylem teorisinden ilham alan Butler için edimsellik bir tekerrür olarak tekrar ettiğini veya telaffuz ettiğini de dönüştürmektedir (1999: 338, 339). Oysa ona göre öznelerin konumlandırılmışlıklarına (situatedness) karşılık bir meydan okuma geliştirme kapasiteleri mevcuttur. Bunu dünyada sahip oldukları yere ve kimliklerinin kurulumuna katkıda bulunmak için kullanırlar (Benhabib, 1992:8). Butler'ın yaklaşımı ise otonomi, seçim ve öz-belirlenim (self-determination) olasılıklarını gölgeler (Webster, 2000:6). Yani Benhabib'in Butler'ı eleştirdiği nokta öznenin sahip olduğu iradeyi dikkatten kaçırmasıdır. Kadının meydan okuma için gereken iradeye ve kapasiteye sahip olduğunu, edimsellik düşüncesinin onun dönüştürme kapasitesini hiçe saydığını savunur. Edimsellik iddiası halen göze batan bir şekilde bireyselleşme ve sosyalleşme süreçlerinin belirleyici (deterministic) bakış açısını öngörmektedir. Benhabib, Butler'ın öznenin kurulumu ile ilgili görüşlerinde fazla ileri gittiğine inanır. Butler,

bir kurucu kuvvet olarak kültüre büyük bir güç, bireyin bu toptan kültürel belirleyiciliğe karşı direnme kuvvetine ise çok az bir güç atfetmiştir. Bireyin böylesi bir belirleyiciliğe direnme gücüne en güzel kanıt ise öznelerin çağdaş psikoseksüel açıklamalarıdır. Benhabib'in bu yaklaşımını, söylem üzerinden farklı bakış açılarıyla (feminist, İslâmi feminist, postmodern feminist vs.) meydan okumaya girişen ve özellikle kentsel kesimden yansıyan kadın eylemleri üzerinden tartışmak mümkündür. Fakat Anadolu'daki ataerkil düzende, özellikle kırsal alanlarda, kadının irade ve eylemleri hem kamusal hem de özel alanda, kültürel olarak tanımlanmıştır. İnanç ve ahlâk işbirliği içselleştirme süreçlerini meşrulaştırmıştır. Tüm bunların yanında âdetlerin[19] kadına dair rol ve eylemlerin anlamlandırılmasında sağladığı katkı oldukça yüksektir. Gerçi bu tür bir açıklama karşısında Benhabib, anlamın açgözlülüğünün[20] âdetlerin[21] sınırlarını aştığını belirtir. Bu açgözlülüğün yarattığı şişkinlik gerçekte iletişimin bir cömertliğidir. *Dil* oyununda daima fazlası mevcuttur. Diyalog yeniden anlamlandırmanın kaynağıdır. Derrida ve Habermas fikir birliğiyle belirtirler ki, söz-eylemler yalnızca eylemler değillerdir. Çünkü bir dizi, kurulu normlar ve âdetler üretirler. Ürettikleri gibi yeniden yorumlarlar. Yeniden anlam verirler, nitelerler. Dağınık bir şekilde bu normlarla ve âdetlerle başa çıkmaya çalışırlar. Daha sonra da bu yeniden anlamlandırmanın ve yorumlamanın nasıl ortaya çıktığını kim ve nasıl bilebilir? (1999:340). Elbette yeniden yorumlama ve anlamlandırmalar, bağlamın kendisine dışsal yeniden yapılandırıcı etkilerin (politik, ekonomik, sosyal vs.) altındaki farklılığını ve söz-eylemler üzerindeki biçimlendirici güçlerini de açığa vururlar. Fakat bu noktada âdetler ve tekerrür arasındaki ilişkinin ikircikli gücü dikkate alınmalıdır: Âdetler zamana, mekâna ve tekerrürün sıklığına bağlı olarak muhafazakârlığa da neden olabilmektedir. Böyle bir noktada âdetlerin doğasına bir tür gelenekçilik yüklemek mümkündür. Hobsbawm, geleneklerin icadında, yeni geleneklerin geçmişteki geleneklerin bir tür yeniden düşünülmesi olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü geleneğin yegâne amacı *değişmez* olmaktır. *Gönderme yaptıkları gerçek ya da icat edilmiş geçmiş, tekrar gibi sabit, norm olarak formalize edilmiş pratikler dayatır* (Hobsbawm, 2006:3). Bir anlamda âdetlerin ya da gelenekçiliğin gücü, dışsal etkilerin karşısında tekerrürün tarihsel olarak korunaklılık el-

[19] Tekrar edişlerin.

[20] Derrida: *surfeit of meaning,* anlamın sürekli dışarıdan beslenmesi, anlamın çeşitlenmesi.

[21] Bu noktada gelenek ve âdet farkını açıklamak lazımdır: Âdetler, sosyal ilişkileri düzenler, yönetir ve denetlerler. Çoğu zaman durağan ve süreklidirler. Gelenekler daha katıdırlar ve maddi olmayan kültürü yansıtırlar. Yaptırımları toplumdan aforoz edilemeye kadar gidebilir. Zor değişirler ve aile, din, siyaset, hukuk gibi toplumsal kurumları etkilerler.

de edişine bağlıdır. Bu tür bir yeniden-biçimlendirici sürecin bireyler için aşamalı bir içe-vurum ve kabullenme yaratması da diyalogun kabahatidir.

LİMİNAL-PARALEL ÖZNELLİK KURGUSU: GELİNLİK

Liminal-paralel öznellik, gelinlik statüsünün kırsal alandaki genel "kadınlık" durumuna eklemlenerek yeni, farklı, uzun süreli fakat geçici bir öznellik yaratımını imlemektedir. Anadolu köy kültüründe "kadınlık" ve "gelinlik" kurgularının birbirine paralel oluşuyla özel alana tutsaklığın çoğalışının yarattığı "arada kalmış" bu imge, başta on yıllık deneyime denk düşen, niceliksel ve niteliksel yöntemlerle gerçekleştirilmiş saha araştırmaları sırasında toplanmış kısa hikâyelerden[22] doğmuştur. Daha sonra İstanbul'a göç etmiş fakat halen ataerkil geniş ailelerin üyeleri gelinlerden (25 gelin, 5'i hem gelin hem kaynana) toplanan düğün ve evlilik üzerine anlatıların analizleri ile güçlendirilmiştir. Beni bu tür bir imge yaratımına götüren, Arnold van Gennep'in "geçiş ritüeli" *(rite of passage)* tanımı ve Victor Turner'ın, van Gennep'in ritüel süreçlerini yeniden yorumlarken kullandığı bir kavram olan liminalite ile ataerkil pazarlıklar altında kadın için yaratılan öznelliğin etkileyici bir biçimde örtüşmesi olmuştur.

Arnold van Gennep'e göre (1960) geçiş ritüeli bir süreç olarak ayrılma *(seperation)*, eşik ritüelleri *(treshold rites)*, bütünleşme ritüelleri *(rites of aggregation)* aşamalarından oluşur. Turner bu aşamaları a) günlük hayat aktivitelerinden ayrılış b) zamanda ve mekânda günlük aktiviteleri değiştiren bir geçiş dönemine geçiş ya da *limen* adı verilen bir *ayrılmaya* neden bir krizin bir boyutunun taklit edilen kurallaştırılmışlığı[23] c) sonrasında günlük hayata yeni bir giriş yapılışı şeklinde tanımlamıştır. Geçiş ritüelinin liminal dönemdeki öznesi, fiziksel olarak değilse bile "görünmez" dir. Bunun anlamı, liminal dönemdeki bireylerin sosyal ve yapısal belirsizlik içinde olmalarıdır. Bu dönemde ritüelin öznelerinin *"artık değil/henüz değil" (no longer/not yet)* statülerine yeni adlar verilir. Örneğin bu çalışmada kadının bekâret nişanesi kırmızı kuşağı takışından kaynanalığına kadar ataerkil geniş aile içinde geçirdiği dönemin liminal dönem olarak alınması ve "gelinlik" adının verilmesi gibi. Ortaya çıkan semboller liminal karakterin *(liminal personae)* ne yaşadığını ne de ölü olduğunu ve

[22] Notlandırmaların çoğu Aydın, İzmir, Burdur, Trabzon, Artvin, Mardin, Batman, Konya kırsallarında yapılmıştır.

[23] Günlük yapıların kurallaştırılmışlığı hem özenle yaratılmış hem de meydan okumalı olduğundan, Turner bu durumu *yapının (structure)* ve anti-yapının *(anti-structure)* birlikte ortaya çıkışı olarak nitelendirir.

hem yaşadığını hem öldüğünü vurgulamaktadır. Bir anlamda semboller, yapılar arası belirsizliği ortaya koymaktadır. Bu belirsizlik, ritüel özneleri tarafından kılık değiştirmişlikle ve gizlenmişlikle belirlenmiş bir yaşamdan çekilme dönemi ile temsil edilmektedir. Hattâ bu özneler ne erkektir ne de kadın. Mülkten ve statüden mahrum edilmişlerdir. Aynı muameleleri görürler ve cemaatin geri kalanına tâbidirler. Özetle, liminal özneler "ne buradadır, ne de orada"; törensel, geleneksel, göreneksel ve kanun olan tarafından gösterişli hale getirilmiş, atanmış bir kademede arada kalmışlardır (Turner, 2009: 95, 96).

Kadını geçiş ritüelinin bir parçası olmaya zorlayan ve aynı zamanda liminal bir dönemin içinde belirsizlikle var olmaya iten şartlar daha önce tartışılan kuramlarla da anlaşılmaktadır. Fakat özellikle ataerkil pazarlıkların gelinlik liminalitesini nasıl kurdukları tartışılmalıdır. Zira "Ataerkil pazarlıklar" adlı yazısında Kandiyoti, bunların farklı bağlamlarda cinsiyet ideolojisinin doğasını belirlediğini ve kadının cinsiyetlendirilmiş öznelliğini şekillendirmek açısından güçlü bir etkiye sahip olduklarını anlatmaktadır (1988:275). Bu öznelliğin bir yeniden kurulum alanı olan gelinlik aynı zamanda liminal bir alandır. Fakat van Gennep'in aktardığı gibi bir duraksama ya da bekleme alanı değil, Turner'ın aktardığı gibi bir belirsizlik alanıdır. Öncelikle, bağlamsallık ataerkil söylemin yapısal ve sembolik alanlarını çeşitlendirmekte ve cinsiyeti kuşatmaktadır. Cinsiyet doğum anından itibaren biyolojik ve edimsel olarak belirlenir. Örneğin edimsel bir ifade olan "kız" bundan böyle cinsel ve cinsiyetlendirme normlarına aktarılmaya (Butler, 1993:232) ve onu çağıran heteroseksüel matris içinde öznelliğine aşama aşama genç kız, gelin, kaynana tiplerinde ehliyet kazandırılmasına tâbidir. Düğün bir ayrılma ritüelidir. Artık bir liminal dönem öznesi olan gelin, kırmızı kuşağıyla kılığını yeniden düzenlemektedir. Bir kişilik ya da irade olarak yaşamdan çekilme dönemine girmektedir. Gelinler, liminal özneler olarak birlik halinde değerlendirildiklerinde çevrelerine, yani içinde yaşadıkları toplumsal ilişkiler ağına, norm ve kurallara ve onları uygulayan geri kalan topluluğa da tâbi haldedirler.

Bu çalışmanın tartıştığı bulguların hepsi birer ataerkil pazarlık örneği olarak ritüalistik ve sembolik olanın cinsiyeti biçimlendirici tesirlerini aktarmaktadır. Ayrıca Anadolu kırsalında, bölgesel ayrım yapılmaksızın köy yaşamına özgü ataerkil pazarlıklarda genç kadının "gelin" olarak öznelliğinin yeniden kurgulanmasındaki aynılık ile bu biçimlendiricilik onanmaktadır. Ziyaret edilmiş köylerde yaşayanlar ve alt-yerel bağlam içinde yer alan köylerden kente gelin gelenler liminal-paralel öznelliğin tanımlanmasını daha fazla kolaylaştırmaktadır. Gelinlerden alınan anlatıların

analizlerinin sonuçlarına göre aşağıdaki şekillerde paralel-liminal öznelliğe ana nitelikleri kazandırılmıştır:

Kırmızı Kuşak Üzerine: Evlenme töreni ve kırmızı kuşak, gelin için liminal dönemin ilk basamaklarıdır. Anadolu kırsalında her ikisi de iki cinsiyetin ritüalistik birleşimine tekabül etmektedir. Lévi-Strauss, *Basit Akrabalık Yapıları*'nda *(The Elementary Structures of Kinship)* kadını hem akrabalık ilişkilerini pekiştiren hem de farklılaştıran bir alışveriş nesnesi olarak tanımlar. Gelin, alışverişin nesnesidir. Yalnızca ticareti kolaylaştırma amacına hizmet edene değil aynı zamanda iç bağları ve kolektif kimliği kuvvetlendirmeye yönelik sembolik veya ritüalistik bir amaca, böylelikle alışveriş kanalını açan "bir işarete ve bir değere" tekabül eder. Strauss da Turner'ın liminal dönem tabirine de uygun olarak gelini, erkek grupları arasında ilişkisel bir koşul olarak işlev gören, bir kimliği olmayan, bir kimliği diğeriyle değiştiremeyen bir alışveriş nesnesi olarak betimler. Gelin, yokluğunun varlık alanında açıkça erkeksi kimliği yansıtır. Ailenin atasoylu üyeleri, her durumda eril, kudretli ve denetleyici olanı üretirler. Sembolik düzenin kurguladığı evlilik içinde ayrıcalıklıdırlar. Egzogami, atasoyunca belirli özellikleri olan türde erkekleri ayrıştırır ve birleştirir. Atasoyluluk, kadınların ritüalistik ihraç edimi ve iki taraflı olarak kadının ritüalistik önemi ile güvence altına alınır. Eş olarak kadınlar, yalnızca ismin yeniden üretimini (işlevsel amaç) güvence altına almakla kalmazlar, erkek aile grupları arasındaki sembolik ilişkiyi (intercourse) de etkilerler (Strauss, 1969:45-53).

Kırmızı kuşak, atasoylu bir mübadelenin ve birleşimin kadın üzerinden iffetli bir şekilde gerçekleştirildiğini simgelemektedir. İffetin karşılığı genç kadının bakire olmasıdır. Zira ataerkil geniş aileye gelin giden kadını, damatla bir müddet yalnız bırakmak için kayınbaba, kaynana ve akrabaların evden uzaklaştıkları fakat bunu ilk günün sabahı çarşafı görmek için bekledikten sonra yaptıkları anlatılarda yer alır. Buna mukabil, çeşitli köylerden gelinlerin anlatıları ve şehre göç etmiş ataerkil geniş aile hanelerinde görüşülen gelinlerin hepsi kırmızı kuşak takmıştır. Kırmızı kuşak, genç kadının erkek kardeşi, erkek kardeşi yok ise babası, babası yok ise dayı, amca ya da dedesi tarafından bağlanır. Bu ritüel erkeğin erkeğe sunduğu hediyenin "sağlamlığının" bir garantisidir. Gelin atasoylulukla belirlenmiş bir mübadele içinde söyleme uygun yetiştirilmişliğinin bir sembolü olan kurdele ile süslenmiş halde karşı tarafa sunulmaktadır. Kırmızı kuşak üç kerede bağlanır: İki kere bağlanır gibi yapılır fakat belden geri

çekilir, üçüncüsünde düğüm atılır.[24] Görüşülen gelinlerin çoğunluğu ya akraba evliliği yapmış ya da görücü usulü ile evlenmişlerdir. Kırmızı kuşak ile ilgili anlatılarda gelinlerin yarısı bunun anlamını net olarak bilmediklerini –ki bu bilmemeyi göz kaçırma ile işaretleyenler de olmuştur– bu bağın ailedeki erkeklerden münasip olanı tarafından iki kere belde dolandırılıp üçüncü kerede bağlanması gerektiğini, fakat bunun nedenini de açıklayamadıklarını belirtmişlerdir. Ancak bir kaç gelin ilk iki dolamada kuşağı bağlayan akrabalarının dua okuduğunu duyduklarını belirtmişlerdir. Gelinliğin görünüşünün bozulmaması için kuşağı takmaktan kaçınmak söz konusu değildir. Kuşağın takılması konusunda en çok rastlanılan iki gereklilik vardır: "Büyükler"in takmış olmaları ve bunu bekliyor olmaları, gelenek ya da töre olarak nitelendirilmesi.

Butler, Strauss'la hemfikir, evlilik içinde kadının çeşitli aileleri ortak fakat içten farklılaşan atasoylu bir kimlik etrafında hem ayıran hem de birleştiren ilişkisel bir durum yarattığım belirtir (Butler, 1999:49,50). Fakat burada tek başına gelin, bir kimliği niteleyici özelliğinin yanında varlık olarak görünmezdir. Cinsiyeti ve cinselliği sembollerle baskı altına alınmıştır. Cinsiyeti gelenek, görenek, töre, âdetlerle kurgulamak, genç kadının bedenine yapılan sembolik bir müdahaleye karşılık herhangi bir sorgulamaya girmemesi için yeterlidir. Kırmızı kuşak takma, ecdadın âdetten çıkarıp geleneğe dönüştürdüğü bir harekettir. Bununla çelişmek, tam olarak "büyüklere" değil, geleneği koruma sorumluluğuna karşı (aslında kendini korumaya da dayanan) bir manevi huzur içinde olmak ile ilgilidir.

Gelenek ve Tekerrür Üzerine: Kadının doğduğu hanede annenin kendisi de bir kadın olarak atasoylu tâbiyete dönük bir tekrar edilmenin öznesidir. Genç kadın, annesinin yanında, içinde yer aldığı çevre ve haneden gelen bir benlik durumundan sonraki aşamaya geçiş için, yani yeni bir öznellik kurulumu için bir hazırlık dönemi geçirmiş olarak kabul edilebilir. Zira evlilik pratikleri ile birlikte yeni rol ve beklentilerle tanımlı bir kadınlık durumuna geçiş (gerdek, doğum, annelik, gelinlik) farklı bir benlik kurulumu da getirmektedir. Gerçekte efendinin köle ile olan ilişkisindeki özbilinçlilik mücadelesinin iki cinsiyet arasında hissedildiği en belirgin nokta, evlilik içinde, erkek ve kadının atasoyu değerleri ile yoğunlaştırılmış ilişkisinin tezahürüdür. Kadın, paralel bir 'yeniden kurulum'a, maduniyeti pekiştiren bir yeniden özneleştirme vakasına maruz bırakılmaktadır. Bu da ilişkideki olası özbilinç kazanımını güçleştiren bir süreçtir.

[24] Kırmızı kuşağı üç kerede bağlamanın anlamı görüşmelerin hiçbirinde açıklanamamıştır. Veriye bağlı olmayan bir yorum yapmak hatalı ya da eksik olabileceğinden yorum yapmamayı uygun buluyorum.

Erkek bebek doğurmak gelecekte bir özbilinç yükselişinin habercisi olsa da bu, erile atfedilen özbilinçlilik halinin aksisedasından başka bir şey değildir. Kız bebek doğurmak, hanede soyun devamına bir katkı getirmemektedir. Fakat anneyi kendi varoluşunu yeniden üretmekle yükümlendiren bir süreçtir. Bu süreç, hayatta kalma stratejilerinin aktarımını içerir. Hemcinsi olan yavrusunu içinde bulunduğu tüm koşullandırılmışlıklarla ve uygunlaştırılmışlıklarla donatır. Bu şekilde, taze ve kendine benzer olan üzerinden büyük bir tekerrüre imza atmaktadır. Elbette söylemin yeniden üretimine en büyük katkı budur. Nikâh sonrası bu büyük tekerrürün benzeri kaynana ile olan ilişkide gerçekleşir. Kaynana, gelinlik mertebesi ile kurulan paralel-liminal öznellik durumunu deneyimlemiş bir varlık olarak kendine göre bir özbilinçlilik haline ulaşır. Yeni üye de genç kadınlığını, taze gelinliğini tekrar üretime sokar. Taze gelinlik bulgulara göre gelinlik döneminde sınırlandırılmışlığın en fazla tecrübe edildiği aşamadır. Dolayısıyla *liminal personae*nin ortaya çıkışıdır. Carol Delaney, *Tohum ve Toprak*'ta gelin-kaynana arasındaki ilişkiyi hane içindeki en önemli ve potansiyel açıdan en meşakkatli ilişki olarak tanımlamaktadır (1991:184). Onu liminal özne haline getiren, ilk planda yeni bir çevrede yabancı ve yalnız oluşudur. Ailesi ile aynı köyde olsa dahi bunu hisseder. Değişmesi ve uyum sağlaması gereken tek kişi odur. Kendi ebeveynlerinin hanesi ona kapalıdır; ailesinden herhangi birisi hattâ annesi artık ona yabancıdır ve duygusal bir desteği olması söz konusu değildir. Gelinlerin bir kısmı, evden gelinin çıkartılması sırasında aile büyüklerinden bir kadının (anne, anneanne, babaanne, teyze) "gelin gidiyorsun, artık kefeninle dönersin bu haneye" diyerek kendilerini uğurladıklarını anlatmışlardır. Bu ifade, baba evinin kapısının artık kendilerine kapandığı anlamındadır. Baba evinden gelebilecek bir maddi ve manevi destek de söz konusu değildir.

Anadolu kırsalındaki ataerkil pazarlıklar karşısında kadının maduniyetinin tekrar tekrar gerçekleşişi ve içselleştirmenin kaçınılmazlığı hemen her görüşmede ortaya çıkmaktadır. Çarpıcı anlatılardan birinde Bingöl kırsalından yetmiş yaşında bir kadın on dört yaşındayken, güzel bir genç kadın olarak babasının seçtiği zengin bir erkekle at üstünde evlendiğini, kaynanasının kendisini çok sevdiğini ve nasıl bir gelin olması gerektiğini (evin düzeni ve temizliği, giyim tarzı, kocaya ve çocuklara bakma, büyüklere yaklaşım) öğrettiğini anlatmış, hâlihazırda kendisinin de kaynana olduğunu, gelinlerine aynı şeyleri öğrettiğini, onların da kendisine saygıda kusur etmeden söylediklerini aynen yaptıklarını aktarmıştır.

Nitekim Foucault, iktidarın basitçe ona sahip olmayanlar üzerinde bir yasaklama ve zorlama olmadığını, onlara yatırım yaptığını, onlar tarafın-

dan ve onlardan doğru aktarıldığını, böylesi bir baskı türü uyguladığını belirtmiştir ki ataerkil söylemin cinsiyet üzerinden kurgulanan iktidar ilişkisi tam da buna hizmet etmektedir (Rabinow, 1991:175). Kaynana olmuş kadınların ortak ifadelerinden biri "aynen kendisi gibi davranmayı öğrenmek" hane içi ve dışı için gelenek ve ahlâki olanın gelin tarafından öğrenilmesi anlamındadır. Ne var ki bu ifade hiyerarşik yapının içinde tekrar eden bir dizi performansa dayalı ataerkil ilkelerin içselleştirilmesi faaliyetine gönüllü bir hizmeti göstermektedir. Taze gelinlerin anlatılarında[25] bir kısmı "ev kadını" olmakla ilgili her şeyi kaynanalarından öğrendiklerini söylemişlerdir. Ev içinde kaynanasıyla iyi geçindiklerini anlatan bir gelin "ne de olsa her şey *istedikleri* gibi" demiştir. Anlatıların birçoğu, Bingöllü kadının deneyimindeki gibi genç kadınların üzerlerindeki biçimlendirici gücün farkında olmadıklarını göstermektedir. "İstedik*leri* gibi" sözü ise gerçekte bir meydan okumanın değil, atasoyu karşısında zorunlu bir maduniyetin göstergesidir. Bu taze gelinler, söylemin yatırımına uygun olarak her zaman yeniden üreten bir kanıksama içindedirler.

Performans meselesine gelince; genç kadın, zaten içinde sosyalleştiği temel alanlarda (aile, akran, okul, çevre) gerçekleşen performanslar sayesinde ataerkil faaliyet alanının farklı sunumlarına açık durumdadır. Elbette bu da atasoyu üyelerinin kendisini nasıl dönüştürdüğünü fark etmesini güçleştirmektedir. Bu hal, Butler'ın toplumsal cinsiyeti bedenin tekerrüre dayalı biçimlenişi ile açıklayışını ve zamanla daha da katılaşan ve "*oldukça katı ve düzenleyici*"[26] bir bağlamın içinde tekrar eden bir eylemler dizisi olarak tanımlayışını desteklemektedir. Bir anlamda kadın için senaryo geçmişte nasıl yazılmışsa şimdi de öyle yazılmıştır. Gerçekte tek şey öznelliğinin çeşitlenmesidir. Ancak bu çeşitlenmenin getirdiği sahnelere ait kostümlerin sayısı pek de fazla değildir.

Butler'ın ünlü *drag* performası, kültür kodları vasıtasıyla toplumsal cinsiyetin belirlenişinde temellenir. Benim burada vurgulamak istediğim, belirlenmiş bir toplumsal cinsiyet içinde çeşitlenen performatif durumlardır. "Kız olmak", "kadın olmak", "gelin olmak", "kaynana olmak" , "anne olmak" bunların hepsi birer performans şeklidir. Kültürel olarak belirlenmişlerdir ve kadına dair bir kostüm düzeneği söz konusudur. Sarah Salih,[27] birinin toplumsal cinsiyeti edimsel olarak değişmeyen değerler

[25] 18 ila 23 yaş arasındaki gelinler.

[26] Bkz.: Butler, GT. s. 25

[27] Sarah Salih'in http://queerdigital.pbworks.com/f/SalihButlPerfo.pdf adresinden okunabilen "On Judith Butler and Performativity" adlı bölümdür. Yazar, Butler üzerinden yaptığı yorumları yayınlamıştır. Kaynak olarak Butler'ın orijinal kitabının 2. ve 3. bölümlerini doğrudan alınıp yorumlanması şeklinde bir açıklamayı göstermiştir.

üzerinden kurulunca "kostüm" seçiminin sınırlandığından söz eder. Çünkü bu seçim, gerçekte bağlamı kuran kültürel ve sosyal ilişkiler tarafından önceden belirlenmiştir. *Cinsiyet Belası*'nda toplumsal cinsiyetin bir "bedensel tarz", bir eylem, kültürel olarak hayatta kalmaya odaklanan bir "strateji" olduğu anlatılır. Her kim kendi toplumsal cinsiyetinin gerektirdiği hareketleri doğru yapmazsa toplum tarafından cezalandırılır (Butler, 1990:177). Gerçekte Butler toplumsal cinsiyetin kurulumuna yuvalanmış ve kendini "asıl" ve "doğal" olarak sunan bir eylemden bahseder. Tüm toplumsal cinsiyet edimleri bir parodi şeklidir. Hattâ bazıları diğerlerine göre daha fazla parodik olabilir. Tekrarlar, kopya edilenin kopya edilmesi, bütün bunlar içinde bir özgünlük yoktur, zira özgün olan bizzat parodi edilendir[28] (1990:145). Ancak benim yukarıdaki anlatılarla bağlantı kurduğum nokta parodiyi tartışırken kostüm değişimi, taklit, kültürel strateji ve cezalandırmanın kesiştiği alandır. Görüşmelerde ortaya çıkan mühim örneklerden birisi *kocanın geleneklerinde olduğu için* gelinin düzenli olarak kayınbabasının ayaklarının yıkaması, sonra başının üzerine koymasıdır. Gelin gidilen hanede kocanın tüm akrabalarının rahatından sorumlu tutulma, kocayı kaybetme sonrası onun kardeşi ile evlendirmenin töreselliği, İstanbul'a göç eden bir ailenin annesi ve köyde yaşayan annenin pazarlığı ile gelinin köyden bulunup şehre getirilmesi[29] gibi örnekleri de parodinin devamlılığına hizmet eden örnekler olarak verebilirim. Gene tüm bu anlatılardan anlaşılıyor ki erkekten aktarılan soyadı basitçe bir simge ya da bir isim değildir. *Soy*adı bizzat parodinin kurucusudur. Kültürel bir fonksiyonu vardır. Atasoyu, bir kırmızı kuşakla kendine has gelenekleri, görenekleri, hattâ anlamsız ve basit alışkanlıkları bile genç kadının bedenine bağlamaktadır. Bu geçiş ile başlayan atasoyu üyelerine karşı sorumluluklar parodinin parçaları oldukları kadar liminal öznelliğin de doğuşudur. Cezalandırılmamak ya da hane içi huzuru korumak için bu tür hayatta kalma stratejilerini uygulamak zorundadır.

Dil, Denetim ve Diyalog Üzerine: Ataerkil söylemde kimlikler bağlamsal olarak fakat edimsellikle kurulmuştur. Butler'ın *Cinsiyet Belası*'nda aktardığı önemli konulardan biri *dile* dayalı edimselliktir: Toplumsal cinsiyet adını aldığı şekliyle var edilmeye dayanan bir eylemdir; "erillikle" erkek, "dişilikle" kadındır. Toplumsal cinsiyet kimlikleri *dil* ile, *dil* ta-

[28] Toplumsal cinsiyetin bir kerelik olmadığı, doğumumuzdan itibaren hepimiz için var olduğu fakat bir tekrar eden eylemler dizisi (sequence of repeated acts) olduğunu ve bu düzenlenmiş tekrar sürecinin dilde ortaya çıktığını iddia etmesidir. Böylece birinin cinsiyetini farklı tekrar etmesi de mümkün olabilir, tıpkı "drag" artistlerinin yaptığı gibi.

[29] Zaten gelenekleri bilen, iffeti ve saygıyı dert edinmiş bir genç kadının kayınvalideyi ve diğer atasoyu üyelerini şehir yaşamında rahat ettirebileceği düşüncesi ile yapılıyor.

rafından kurulurlar. Dili önceleyen bir toplumsal cinsiyetten bahsedilemez; *dil* ve söylem birlikte toplumsal cinsiyeti üretirler (Butler, 1990: 33).

Benhabib de *dil* ve toplumsal cinsiyetin edimselliği arasındaki ilişkiyi onaylayarak Taylor'ın insanların daima bir diyaloglar ağının içinde doğdukları ifadesini hatırlatır. Bu ağlara toplumsal cinsiyete dair ve aileyi ilgilendiren meseleler de dâhildir. Hane halkı ihtiyaçları, arzuları ve somut kimlikleri olan diğerleri ile *ben* arasındaki ilişkide *ben* hiçbir zaman hane halkının reisi değildir. Hane halkı üyeleri ve *ben* birbirlerinin iddialarını, bakış açılarını sınırlarlar. Yalnızca erkek kendini hane halkı reisi olarak tanımlayabilir. Diğerleri-kadınlar, çocuklar, yaşlılar gibi bağımlı kişiler-hane içindeki sınırlarını bilirler. Hâkim bakış açısı hane halkı reisininkidir. Diğerleri onun bakış açısından, kendilerini nasıl görmesi gerektiğini, kendilerini nasıl görmeleri gerektiğini ve birbirlerini nasıl görmeleri gerektiğini bilirler. Alt-yerel ataerkil diyaloglar ağının tezahüründe, bulgulara dayalı olarak hane halkı reisinin karşılığı gelinin kocasında yerini bulmaktadır. İlişkiler ağı içerisinde hâkim perspektif erkeğin soyundan yansır. Yani tek başına bir erkek tarafından değil, erkek soyundan bir grup tarafından kurgulanmış bir diyaloglar ağı mevzu bahistir. Öyle ki gelinin kocası kendi soyundan ve kanından olmayanı, soyadını vermesine ve çocuk sahibi olmasına rağmen ihmal edebilmektedir. Kaynana bu ihmalin yaratılmasında temel kaynaktır. Çünkü Sirman'ın Tuz Köyü'nde de tespit ettiği gibi (Sirman, 1993:264), gelin hane içinde kaynananın yükünü sırtından alacak biri olsa da, yeni bir ailenin kurulumuna vesile olan bir çelişki yaratıcıdır. Oğlun yeni ailesi onu başka bir haneye karşı sorumlu hale getiren, uzaklaştırıcı ve yaşlılıkta kendisine sağlayabileceği destekten mahrum bırakıcıdır. Şu halde bir çıkar ilişkisi doğmaktadır. Kaynana her zaman otoriteye ve denetime rahatlıkla tâbi olabilecek bir gelin arama peşindedir. Bunun için gelinlerin akrabalar arasından seçilme eğilimi fazladır. Bunun yanında aynı hanede birden fazla gelin var ise akraba olmayan için liminal dönemin ağırlığının daha fazla olduğu görülmektedir. İş yapmama, yemek yapmama, pencereden pencereye koşma, ayrı ev isteme gibi şikâyetler özellikle kaynananın denetime tâbi şikâyetleridir. Gelinlerin en önemli şikâyetleri ise kocaları tarafından ihtilafın görmezden gelinmesidir. Kocanın sessiz ve tepkisiz kalması "onları" haklı görmesi, laf ettirmeden söyleneni yerine getirme uyarısı gelinlerin şikâyetleri arasında yer alır.

Diyaloglar ağı tam da yukarıdaki gibi sıklıkla aile içi tartışmalardır. Çok azı gerçekten çok iyi konuşmalara dönüşür. Bir hane halkı öyle bir bilişsel durumla kurulur ki; kişi içinde doğar, büyür, maddi ve manevi ağlar içinden kendini kaçınılmazca çıkaramaz. Ancak her şeye karşın, gö-

rüş alanı içindeki birçok bakış açısını kendi içinde birçok sesi olan bir anlatı haline getirir (Benhabib, 1999:350-352). Dolayısıyla, tüm bunlar yalnızca kamusal alandan yansıyan kültürel kodlara bağlı olarak değil, aynı zamanda bireyin bilişsel özbilinç tarihi ile de bağıntılıdır. Butler kimliğe ölümcül bir şekilde tanımlanmışlık ya da yapay ve keyfiyetle belirlenmişlik atfedilmesini imâ bile etmek istemezken, zaman içinde gerçekte öznenin bir söylem içinde hapsedildiğini belirtir. Fakat bu durumu değiştirmek için bir gücü de yoktur. Ortner bu güçsüzlükle hapsedilmişliği söylem ve onu yürütenler açısından bir fırsat gibi algılatır. Çünkü birçok kültürde kadını sosyal ilişkilerden ve aktivitelerden alıkoyan çeşitli sınırlamalar içeren etiketlenmiş bir alana koymak onun günlük yaşamına sürekli bir müdahalenin garantisidir (Ortner: 1972:14). Yaratılan bu alan, özellikle taze gelinlik döneminde, akranları ve çevresi ile ilişkilerini düzenlemesini de zorlaştırmaktadır. Gelinlerin çoğu gezmeye gidemediklerini, tek arkadaşları olan kocaları eve geldiğinde "nazlaşamadıklarını", karşılıklı çay içemediklerini, şaka yapamadıklarını, dertleşemediklerini anlatmışlardır.

Gelinler için bir başka sorun, ilerde kuracakları çekirdek aileye özerklik kazandırmak için bir dayanak olan düğünde takılan altınların kayınbaba veya kaynana tarafından ellerinden alınmasıdır. *"Ayrı ev, ayrı hane"* güvencesinin anneleri ve kaynanaları arasında yapılan düğün pazarlığına da dâhil olduğunu çoğu belirtmiştir. Fakat, Sirman'ın kendi çalışmasında da bulguladığı üzere kayınbabanın beklentisi bu fonun kendisine devredilmesidir (1993:259). Gelinlerin bir kısmı bunu kaynanalarının yaptığını belirtmiştir ve her iki şekilde gerçekleşen altının teslim edilmesi talebi de gizli kapaklı getirilmiştir. Böylelikle gelinin maddi hak olarak görebileceği bir kaynak gene erkek soyundan gelenlerin denetimine bırakılmaktadır.

Dinî Kaygılar ve Diyalog Üzerine: Mernissi'ye göre genel olarak Müslümanlığın idealize ettiği sessiz, pasif uyumlulaştırılmış kadın, İslâmın mesajı karşısında yapacak hiç bir şey olmayan kadındır. Anlatılara göre hem kaynana hem de gelin uyumlulaştırılmıştır. Gelin kaynanası yoluyla nikâh sonrası atasoyundan gelen hane içi inanç ve değer sistemlerine dâhil edilmektedir. Bu dâhiliyetin kaynağı Mernissi tarafından ataerkil sistemi muhafaza etmek amacıyla dinî metinleri dönüştüren ve saptıran erkek ilahiyatçıların oluşturduğu bir ulemaya dayandırılır. Kaynana ile oğlu arasındaki bağı da Müslüman evliliğinin muhtemel anahtarı olarak vurgulamaktadır (Mernissi: 1987:47). Kandiyoti ise İslâm ve ataerkilliği tartıştığı yazılarında İslâm dinini doğrudan doğruya bir kaynak olarak işaretlemez. Daha çok atasoylu geniş ailenin bir üyesi olan kadının gelinlikten kaynanalığa doğru geçişiyle denetim ve otoritenin evriminin gerçekleşmesi

üzerinde durur. Hane içi hiyerarşide erkeklere boyun eğmenin, yaşlı ve oğul sahibi olmanın getirdiği güvenceye ve güce dönüşüşü; evlilik bağının kaynana karşısında ikincilliğe dönüşü; gelinin de kocasıyla arasındaki sevgiyi yitirmemek için verdiği mücadelenin hane içi bir iktidar mücadelesine dönüşü evrimin göze çarpan basamaklarıdır (Kandiyoti, 2011: 134).

Anlatılara göre alt-yerel bağlamda kaynananın denetim ve otoritesini dayandırdığı kaynaklardan biri dindir fakat bu referans genellikle Kuran ya da hadisle temellenen dinî bilgileri kapsamamakta, çoğunlukla bunların hurafe oldukları anlaşılmaktadır. Dine dayalı anlamlandırmalarla kurulan diyaloglarda genellikle *"günah!"* ifadesi geçmektedir. Yirmili yaşlarında genç bir gelin kocasıyla konuştuktan ve rızasını aldıktan sonra gidip spiral taktırdığını fakat evine döndüğünde kaynanasının "o içindeyken ölürse haram gideceğini, duasının bile okunmayacağını, günah işlediğini" söyleyerek kolundan tutup sağlık ocağına götürdüğünü ve aracı çıkarttırdığını anlatmıştır. Bir başka genç gelin kaynanasının kendisine renkli şeyler giyinmesinin dikkat çektiği için günah olduğunu, ev içinde bile renkli şeyler giymemesi gerektiğini söylediğini belirtmiştir. Başka birçok genç gelin hiçbir şey anlatamamıştır. Pencerede durup perde aralığından çekinerek bana baktı. Evin dışında bisiklete binen bir erkek çocuk dedi ki: "kaynanası evde yok kapıyı açamaz, günah!"

Köylerde genel olarak hane içinde büyüklere saygılı olmak, gelenekleri uygulamak, hane dışına çıkmamak gibi konular da çoğu anlatıda günah nosyonuyla üzeri örtülmektedir. Kaynanalığı deneyimleyen kadınlarla olan görüşmelerde hane dışına genç gelinin bırakılmamasının en önemli nedenleri olarak nazardan, kötülüklerden, mikroplardan, erkeklerin bakışlarından korunması gerekliliği belirtilmektedir.

Çocuk, Liminalite ve Diyalog Üzerine: Ataerkil diyalogların temellendiği bir başka konu olarak çocuk doğurma ve yetiştirme tarzı özellikle atasoyunun devamlılığı için önem arz etmektedir. Fakat özellikle kaynanalar, gerek gebelik döneminde gelinden beklentilerinden taviz vermemekle gerekse bebeklik çağındaki çocuklar için annenin yeterli şefkati verebilmesi için zaman tanımamakla hanede nasıl bir ikincil liminalite durumu yarattıklarının farkında değillerdir. Çorum'da bir köyde genç yaşta bir kayınvalide evin bahçesinde bir taşın üstüne oturmuştu. Bahçe toprağını çapalayan gelinini seyrederken örgü örmekteydi. Görüşme sırasında gelini işaret ederek "onun da bir ayağı çukurda" dedi. Bu genç kadının gebe olduğu anlamına geliyordu, fakat çapa yapıyordu. Bu ifadede gelinin ve rahmindeki bebeğin birlikte bir liminalitenin içinde olduğu aşikârdır. Antropolog Akile Gürsoy'un sağlık ve sosyal antropoloji alanında

çocuk yetiştirmenin kültürelliğine dair yazısında "çocuğum ağlarken onun yanma gidemiyordum, bana izin vermezlerdi, çocuk ağlaya ağlaya öldü" anlatısı yer alır. Gürsoy'a göre ataerkil geniş aile yapılarının sahip olduğu alışkanlıklar, gelinleri kayınlarla aynı çatı altında yaşamaya zorlamaktadır. Bu da çocuklarına annelik yapmak ve yetiştirmek konusunda oldukça zorlanmalarına neden olmaktadır. Çocuğa dair diyaloglar, çocuk sahibi olmakla ilgili karar alma süreçlerine dâhil olmanın yanında, gelinin yaşlı neslin hizmetinde bir pozisyonla konumlandırılmasından kaynaklanmaktadır. Gelinin kısıtlanması çocuğun hayatta kalması açısından risk yaratmaktadır (Gürsoy, 2001:17). Bu da özellikle alt-yerel özelliklere sahip köylerde, ataerkil geniş aile içinde bebek olmanın bir liminal özne olma anlamına geldiğini göstermektedir. Antropolog Y. Selim Erdal, Bismil civarında böyle bir köyde yaptığı çalışma sırasında, babası çocuğuyla kucağında oynarken çocuğun kafasının tavanda asılı pervaneye çarptığını, çocuğunu hastaneye götürmeye çalışan babaya annesinin "daha gençsiniz, tekrar yaparsınız götürmene ne gerek var?" dediğini anlatmıştır.[30] Erdal bu yaklaşımı bir kişi olma *(personhood)* meselesi olarak aktarmıştır. Kaynananın davranışını, kültürel olarak çocuğun erken yaşlarda henüz fiziksel ve zihinsel olgunluğa erişmiş bir birey/kişi olarak kabul görmemesi ile ilişkilendirmiştir. Kaufman ve Morgan'a göre (2005:318) kişiler *(persons)* üretmek doğal bir sosyal projedir. Birçok kültürel bağlamda bebeklerin cinsiyetsiz, olgunlaşmamış, şekilsiz ve tam insan olmayan yaratıklar olarak görüldüklerini, bu durumun da "kişi olma"yı bir kültürel özniteliğe dönüştürdüğünü iddia ederler. Bir başka yaklaşım da çocuğu hayatta tutmanın çocuk doğurmak kadar kültürel bir olgu olduğunu belirtir. Kente göç etmiş geniş ailelerle dolu mahallelerde, kent yaşamına yakın kırsal alanlarda ve alt-yerel özelliklere sahip köylerde, hepsinde *kişileştirmeden* imtina etme konusunda çocuğun cinsiyetine bağlı olarak farklı davranış biçimi geliştirmeye dair bir bilgi elde edemediğimi de not düşmeliyim.

Çalışmam sırasında kentte yaşayan yüksek eğitim almış bir kadın, birkaç yıl önce köye bir aile dostlarını ziyarete gittiğini anlatmıştı. Evin gelininin hizmet ederken bebeğinin içerde öldüğünü fark ettiğini, genç kadının kaynanasının cansız bedeni bir battaniyeye sarıp divan üzerine koyduğunu ve hiçbir şey olmamış gibi kadın gününün devam ettiğini belirtmişti. Benim, gelinlerden topladığım anlatılarda ise çocuğun doğumuyla birlikte kundaklanmasından beslenmesine kadar kaynananın her şeye karıştığına, onun yanında çocuğu kucağa alamamaya, *"ayıp"* diye sevememeye, *"senin çocuğun değil o, oğlumun çocuğu"* diyerek uzaklaştırmaya, ayrı-

[30] Erdal ile yapılandırılmamış görüşme, 2011, İstanbul.

lıp farklı bir yere taşınırken *"süt çocuğu"*nu alıp yanlarında götürmeye dair pek çok ifade yer almaktadır.

Bu tarz davranışlar, anne sevgi ve şefkatinin çocuğa geçmesini engellemektedir. Psikologlara göre bu durum çocukları bağışıklık sisteminden zihinsel gelişimine varıncaya dek olumsuz etkilemektedir. Nancy Shepper-Hughes da yüksek çocuk ölümlerine sahip toplumlarda bu duruma yüksek doğurganlığın yol açtığını vurgular. Bebek ve çocuk bakımı ile ilgili kültürel pratiklerin çoğu hayatta tutmakla ilgilidir. Fakat bunun bir anlamı da herkesin çocuğunun hayatta kalmasının beklenmemesi gereğinin bir çeşit faydacı yaklaşımla kabul edilmesidir (Sheper-Hughes, 1989: 16). Anadolu kırsalında, özellikle alt-yerel özelliklere sahip köylerde, yüksek doğurganlık ve bebek ölümleri demografik bir gerçektir. Zira nüfusa dair pek çok çalışmada (sayımlar, alan araştırmaları) beşikteki bebeklerin ve küçük çocukların hane halkı üyesi olarak beyan edilmemeleri de sık rastlanılan bir olgudur. Henüz bir hane ya da aile içi fonksiyonellikleri olmayan çocukların kişilik kazanmamaları ve ihtiyaçlarının gelin-kaynana ilişkisi içindeki rekabetin bir parçası haline getirilmesi nedeniyle yaşamla ölümle arasında bir liminal pozisyona itilmektedirler. Dahası bebeklerin ve çocukların anneleri gibi hayatta kalma stratejileri uygulamaları mümkün değildir. Bu da onlar için liminaliteyi çok daha belirsiz bir öznellikle kurgulanmış, yaşam adına kısa ve tehlikeli bir süreç haline getirmektedir.

Sonuç yerine

Anadolu'nun özellikle kent ve köy arasındaki üretim ve alışveriş ilişkilerine pek dâhil olmayan, gelenek, görenek ve dinî inanç simgeleriyle kurgulanmış alanlarında, ataerkil ilkeler kadını, üretim ilişkilerine katılım ve çevresel iletişim kurmaktan alıkoyan sınırlı bir yaşamın içine atmaktadır. Aile ve aile içi ikincil konumlandırmalarda kadınlar, erkeksi olan yapının anlam ve inşa dünyasında örfî olanı muhafaza eden birer simge olarak belirmektedirler. Ekonomik, politik, coğrafi, kültürel, ahlâki ve inanca dayalı bir kurumsallaşma içinde, erkeğin karşısında bir özbilinç olma faaliyeti içindedirler. Fakat aynı zamanda birer bilgi sistemi olan bağlamlar üyelerinin eylemlerinin tekerrüründe yeniden üretilirler. Bu üretimde erkek ve kadın kültürel olarak belirlenmiş cinsiyetleriyle birlikte rol oynarlar. Dolayısıyla kadının özbilinç olma hayalini yavaşlatan, hattâ ortadan kaldıran sistemin süreğenliği, geleneklerin nesilden nesile aktarımını sağlayan ve dinin muhafazakâr gücü ile pekiştirilen bu sistemin kendi sorumluluğuna devredilmiştir. Kadın, ahlâki ve mahremiyetle kutsanmış bir

alanda üretilen, aynı zamanda geçmişe dayalı doğal bir süreklilikle beslenen politik olanın da kurguladığı bir geleneksel bilgi sistemine hapsedilmiştir.

Böylesi bir sistem kendini bilme bilincini, kendi bedenini kutsama ve kurtarma biçimlerini örterek başkası için var olmanın karşısında kendi için var olmayı gerçek bir mücadele haline getirmektedir. Kırmızı kuşak bir simge olarak nesneleştirilmiş beden üzerindeki bir işarettir. Sığ bir egemenlik alanına girişin anahtarıdır. Ataerkil iktidar ilişkisinin egemenlik anlayışı içinde kadın, ancak içinde bulunduğu tali öznellik durumunu keşfetme ve dilini çözümleme sayesinde kendi mücadele tarzını yaratabilir ve içinde bulunduğu sığ dünyadan uzaklaşabilir.

Ataerkil söylem, coğrafi ve kültürel bağlama özgü olarak şekillenmektedir. İki cinsiyetin kültürel olarak kurgulanmış eylem alanı ve tamamıyla heteroseksüel cinsiyet ilişkileri edimselliği de bu yönde kurmaktadır. Edimsellik bir âdetleştirme sürecidir. Gelenekçilik kendine özgü biçimiyle âdetlerin ürettiği bir uzama denk düşer. Tümüyle anlamlandırmalar ve yorumlamalarla doludur. Bunlar içe-vurumu ve kabullenmeyi diyalog yolu ile kolaylaştırırlar.

Anadolu kırsalında âdetler ve diyalog ile biçimlenen kadınlık durumları, hiyerarşiyi ve hane içi rekabeti onaylayan bir atasoylu evlilik imgesi içinde önem kazanmaktadırlar. Genç kadınlık, taze gelinlik ve kaynanalık bu hiyerarşideki dönüşümün öğeleridir. Kandiyoti dönüşümdeki çıkar ilişkisini şöyle özetlemektedir: Erkek çocuk doğurmak hanedeki rekabeti ve güç dengesini kadının lehine değiştirse de kadının gücünün doruk noktası kaynanalıktır. Bu beklenti ataerkilliğin yeniden üretimine katkıda bulunan bir içselleştirmeyi de ortaya koymaktadır. Anne-oğul ilişkisi içinde kadın bir güvence kazanmışlıkla sürekli oğlundan taraftır. Oğluyla ilişkisi, onun karısından hizmet beklentisini de şekillendirir. Gelin-kaynana çekişmesi bu ataerkil kalıbın ürünüdür (2011:87).

Gelinlik mertebesi kırmızı kuşakla iffeti garantilenmiş genç kadının, kaynana olmasına kadar süren bir liminal dönem yaratmaktadır. Liminal özne arada kalmış hattâ cinsiyetten de soyutlanmış, belirginsizleştirilmiş bir öznedir. Liminalite, öznenin oldukça katı ve düzenleyici bir bağlamda bir eylemler dizini içinde belirsizleştirilmesi ve sessizce hayatta kalma stratejileri geliştirmesini imlemektedir. Aile içi hizmet beklentileri, kocaya, akrabalarına ve çocuklara atasoyunun geleneksel kurallarına göre bir bakım ve dikkat ile bezendirilmiş bir yaşam biçimini sunma süreci liminal yaşamının gerekleridir. Zira gelinler, kaynanalarının arzu ve beklentilerine karşı, kocalarıyla aralarındaki ilişkiye zarar vermemek için ve onun geleneklerine saygı duymaları gerektiği için kusur etmemeyi tercih ederler.

Liminal dönem, yalnızca kırmızı kuşaklı teslimiyetten kaynanalığa kadar olan süredeki ritüalistik bir öznelliği tanımlamakla kalmamakta, çocuğunu da annesinden liminal öznelliğe sürükleyen bir durum ortaya koymaktadır. Çocuk annesi gibi pasif ve sessiz bir öznedir. Annesi ile tensel temasa, şefkate ve ilgiye muhtaç bir varlık olarak, yeterli fiziksel ve zihinsel olgunluğa erişmediğinden ve aile içi bir işlev edinmediğinden hiyerarşi içinde kaybedilmektedir. Hattâ bu liminalite çoğunlukla gelin gebe iken başlamaktadır. Zira gelin gebe iken de çoğunlukla hane içi geleneksel işbölümündeki yerini korumakla yükümlüdür.

KAYNAKÇA

Althusser, L. (1970), "Ideology and Ideological State Apparatuses", *Lenin and Philosophy and Other Essays* . Monthly Review Press New York and London(1971), pp. 121-176, 160.

Badran. M., (2009). *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences.* Oneworld Publications. Oxford, England. p.215

Benedict, R., (1998). *Kültür Örüntüleri,* (Çev. Mustafa Topal), Öteki yayınları, Ankara. S.24.

Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory.* New York. Columbia University Press.

Benhabib, S. (1999). "Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation", *Chicago Journals.* Vol. 24. No.2 (Winter), pp. 335-361

Benhabib, S. (1992). *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics.* Routledge. Chapman & Hall, Inc. New York.

Berktay, F. (2009). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın. Hıristiyanlıkta ve İslamiyette Kadının Statüsü Üzerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım.* Metis yayınları. İstanbul.

Bourdieu, P., (2005) .*The Logic of Practice.* Trans. Richard Nice. Polity Press. Cambridge.

Bumin, T., (2010). *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi.* Yapı Kredi Yayınları. 4. Baskı. İstanbul.

Butler, J., (1988). "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory". *Theatre Journal,* Vol. 40, No. 4, Dec. Johns Hopkins University Press. Baltimore, Maryland.

Butler, J., (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex".* Routledge, New York.

Butler, J., (1990) *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity.* Routledge. New York.

Butler, J., (1999) *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity.* Routledge. New York.

Butler, J., (2005). *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler.* Ayrıntı yayınları. İstanbul.

Civelek H. Yaprak ve Koç, İsmet. (2007)."Türkiye'de İmam Nikâhı" *Nüfusbilim Dergisi* Hacettepe Üniversitesi. Nisan. Ankara.

Çınar, A., (2005). "Din, Ahlâk ve Gelenek". *Muhafazakâr Düşünce,* Yıl. 1, Sayı. 3 Kış. Ankara.

Delaney , C., (1991). *Seed and the Soil, Gender and Cosmology in Turkish Village Society.* University of California Press. Berkeley. Los Angeles.

Direk, Z., (2012). "Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi". Yapı Kredi Yayınları. İstanbul.

Ebert, T. L., (1988). "The Romance of Patriarchy: Ideology, Subjectivity, and Postmodern Feminist Cultural Theory". *Cultural Critique*. No. 10. Popular Narrative, Popular Images. pp. 19-57.

Philo, C., (2007). "'Bellicose History' and 'Local Discursives': An Archeological Reading of Michel Foucault's. Society must be defended." İçinde *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography.* Jeremy W.Crampton and Stuart Elden (Eds.) Ashgate Publishing Company, Burlington, VT. USA. 341-368.

Geertz, C. (2010). *Kültürlerin Yorumlanması.* Dost Yayınevi. Ankara.

Göle, N. (1993). *Modern Mahrem. Medeniyet ve Örtünme*. Metis Yayınları. İstanbul.

Göle, N. (2012). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar.* Metis Yayınları. İstanbul.

Gürsoy, A. (2001). "Sağlık ve Sosyal Antropoloji: Çocuk Sağlığının Kültürel Boyutları." *Toplumbilim.* Bağlam Yayıncılık. Sayı 13. Temmuz. İstanbul. ss. 7-23

Haber, H.F., (1996). "Foucault Pumped: Body Politics and the Muscled Women." *Feminist Interpretations of Michel Foucault.* Ed. Susan Hekman.The Pensilvania State University Press.PA.

Hartmann, H.,(1995). "The Family as the Locus of Gender, Class and Political Struggle" *Feminism and Philosopy*, Ed. N. Tuana, R. Tong, Westview Press, Oxford.

Hobsbawm, E., (2006). "Giriş: Gelenekleri İcat etmek". *Geleneğin İcadı* içinde. Ed. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger. Çev. Mehmet Murat Şahin. Agora kitaplığı. İstanbul.

Işık, E., (1998). *Beden ve Toplum Kuramı.* Bağlam Yayınları Araştırma Dizisi. Ankara.

Kandiyoti, D., (2011). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar. Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler.* Metis Yayınları. İstanbul.

Kaufman S.R. and Morgan L. M. (2005). "The Anthropology of the Beginnings and Ends of Life". *Annual Review of Anthropology*, Vol. 34 pp. 317-341

Koacıoğlu, D. (2004), "The Tradition Effect: Framing Honor Crimes in Turkey. Differences" *Journal of Feminist Cultural Studies*, 15/2. pp. 118-152.

Kirby, V., (2006). *Judith Butler, Live Theory.* Continuum International Publishing Group. London & New York.

Lacan, J., (1977). *Ectricts: A Selection.* Trans. Alan Sheridon. Norton, New York (66-68)

Lacan, J., (2007). *Subjectivity and Otherness.* The MIT Press. Cambridge, London, Massachusets.

Mernissi F. (1987). *Beyond the Veil, Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society.* Indiana University Press. USA

Merquiror, J.G, (1986). *Foucault.* Çev. Nurettin Elhüseyni. Afa Yayınları. İstanbul.

Millet, K., (1969). *Sexual Politics.* Granada Publishing. London.

Mitchell, J. (2006). *Kadınlar: En Uzun Devrim.* Çev. Günseli İnal, Gülnur Savran, Şirin Tekeli, Feraye Tınç, Şule Torun, Yaprak Zihnioğlu. Agora Kitaplığı. İstanbul.

Nietzche, F. (1986). *Tarih Üzerine.* Çev. N. Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul.

Ortner, S. B.,, (1972) "Is Female to Male as Nature is to Culture?" *Feminist Studies*, Vol.1. No:2. (Autum) pp. 5-31

Rabinow, P. (1991). *The Foucault Reader.* Penguin Books. London.

Sancar, S., (2008). *Erkeklik: İmkânsız İktidar. Ailede, Piyasada, Sokakta Erkekler.* Metis Yayınları. İstanbul.

Sawicki, J., (1996). "Feminism, Foucault, and 'Subjects' of Power and Freedom." *Feminist Interpretations of Michel Foucault.* Ed. Susan Hekman. The Pensilvania State University Press. PA.

Skinner, Q., (1991). *Çağdaş Temel Kuramlar.* Çev. Ahmet Demirhan. Vadi Yayınları. Ankara.

Sheper-Hughes, N., (1989). Death without Weeping: Has Powerty Rawaged Mother Love in the Shantytown of Brasil? *Natural History*. 10/89. Garland Publishing. New York.

Sirman, N., (1993). "Köy Kadınının Aile ve Evlilikte Güçlenme Mücadelesi, 1980'lerde Türkiye'sinde Kadın Olmak". *Kadın Bakış Açısından Kadınlar.* Ed. Şirin Tekeli. İletişim Yayınları. İstanbul.

Strauss, L. C., (1969). *The Elementary Structures of Kinship.* Revised edition. Ed. Rodney Needham. Trans. James Harle Bell. Beacon Press, Boston.

Taylor, C., (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Turner, V., (2009). *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Aldine Transaction. New Brunswick and London.

Urhan, V., (2007). "Michel Foucault ve Bilgi/İktidar İlişkisinin Soykütüğü". *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Sayı: 9 (ss.99-118). Bursa*

Webster, F., (2000). "The Politics of Sex and Gender: Benhabib and Butler Debate Subjectivity". *Hypatia,* Vol. 15. No.1 (Winter) pp. 1-22

van Gennep, A., (1960). *The Rites of Passage.* Trans. Monica B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. The University of Chicago Press. Chicago.



Kayıp Gemi, Tomek Setowski.

ÖTEKİLEŞTİRİLEN KİMLİKLERİN MELEZLEŞMESİ: HEBÛN LGBT GRUBUNUN FANZİNLERİ ÜZERİNE BİR ÇÖZÜMLEME*

Özgür Çalışkan**

Kişisel olan politiktir,[1] yirminci yüzyılın ikinci yarısından başlayarak hızlı bir biçimde değişen birey, toplum ve siyaset ilişkisini özetler nitelikte bir söz olmakla birlikte, farklı yorumlarla sadece bir söz düzeyinde kalmamış ve kavramsallaşmıştır. Kavramsallaşma süreci sonunda, kişiselleşen politikanın bir anlam ifade edebilmesi ve toplumun diğer bireyleri tarafından algılanabilmesi için, bu politik düşüncelerin kendilerini duyurabilecekleri ortamların yaratılmasına gereksinim duyulmuştur. Bu da ancak, toplumun ortak paylaşım alanı olan kamusal alanda, bireylerin topluluk bilinciyle, kişilerin ortak noktada kesişen politik düşüncelerini bir ey-

* Bu çalışma için yönelttiği eleştiriler ve katkılardan dolayı Doç. Dr. Erdal Dağtaş'a teşekkür ederim.

** Özgür Çalışkan, Anadolu Üniversitesi, İletişim Bilimleri Fakültesi, Sinema ve Televizyon Bölümü.

[1] *Kişisel olan politiktir* sözü, Carol Hanisch'in 1969 yılında yazdığı makalenin ismi olmakla birlikte günümüze kadar birçok farklı biçimde yorumlanmış, değişik açılardan yenilenerek ve yinelenerek farklı anlamlarda kullanılmıştır.
http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html, (Erişim tarihi: 29.12.2012).

lem ve söylem aracıyla dile getirmeleriyle gerçekleşebilmiştir. Topluluk bilinciyle kamusal alanda dile getirilmeye çalışılan politik düşüncelerin oluşturduğu hareketler de, amaçları ve içerikleri gereği toplumsal hareketler olarak adlandırılmışlardır.

Öncelikle, sanayi devrimi sonucunda bireyin emeği, makine ile paylaşılmış; makine gücüne sahip olanlar aynı zamanda bireye ait işgücüne ve emeğe de sahip olmuşlardır. Bu nedenle, bireylerin toplumsal bir biçimde hareket etme güdüleri sanayi devriminin yarattığı emek ve işgücü karşılığında elde edilen kazançların eşitsizliği doğrultusunda şekillenmiştir. İlk başta ekonomik nedenlerden dolayı sınıfsal olan toplumsal hareket bilinci, yirminci yüzyılın ikinci yarısından başlayarak, çoğunluğu bir ulustan oluşmasa da ulus devletlerin yaygınlaşması, kültürlerin değişmesi, yayılması ve melezleşmeye başlaması ekonomik ve sınıf tabanlı toplumsal birlikteliklerin farklı tabanlara kaymasında etken olmuşlardır. Claus Offe (1999:56-79), bu farklı tabanları *yeni politik paradigmalar*[2] içerisinde değerlendirirken; bu paradigmalar çerçevesinde oluşan hareketleri de *yeni toplumsal hareketler* olarak tanımlamıştır. Yeni toplumsal hareketler, 1970'lerden başlayarak insan hakları, barış, çevre ve özellikle kişisel özerklik ile kimlik odaklı sosyo-ekonomik hareketler tarzında gelişmişlerdir (Offe, 1999:67).

Birçok kimlik özelliğiyle oluşan yeni toplumsal hareketler zemini, günümüzde sadece tek bir kimlik merkezli olarak değil, melez kimlik özelliklerinin içerisinde bulunduğu toplumsal hareketlerin oluşmasını da sağlamıştır. Yeni toplumsal hareketlerin içerdiği özelliklerle hareket eden ve etnik köken, inanç, engellilik, cinsel yönelim ve cinsiyet, sağlık durumu gibi farklı nedenlerle ayrımcılığa uğradığını düşünen ya da ötekileştirildiğini hisseden bireyler; tek bir nedenin dışında farklı nedenleri de bir hareket içerisinde etkinleştirmeye çalışmışlardır. Bu nedenlerin birden fazlasıyla ilgili ayrımcılığa uğradığını savunarak toplu hareketler oluşturmuşlardır.

Türkiye'nin yakın geçmişine baktığımızda, etnik köken olarak Kürt ve toplumsal cinsiyet açısından öncelikle kadın ve sonrasında cinsel yönelim tabanlı hareketleri görmek mümkündür. Kürt ve LGBT (lezbiyen, gey, biseksüel ve trans-cinsiyet) hareketleri özellikle 1980 sonrasında Türkiye'

[2] Claus Offe, politik paradigmaları *eski* ve *yeni* olmak üzere iki döneme ayırmış ve aynı zamanda politik paradigma terimini de şu şekilde tanımlamıştır: "Politik paradigma terimi politikanın ne olduğu hakkında kapsamlı bir modele işaret etmektedir. Bir politik paradigma birbiriyle ilintili şu sorulara cevaplar sağlar: 1) Kolektif hareketin temel değerleri ve konuları nelerdir? 2) Aktörler kimlerdir ve bunlar nasıl kolektif aktör olmaktadır? 3) Çatışmanın görünürlük kazandığı prosedürler, taktikler ve kurumsal formlar nelerdir?" (Offe, 1999:56).

de yaygın bir biçimde seslerini duyurmaya başlamışlardır (Beyazova, 2012:282-284). Dolayısıyla, bu çalışma, kimliklerin melezleştiği toplumsal hareketler bağlamında, toplumsal cinsiyet rollerinin içerisinde konumlandırılmaya çalışılan cinsel kimlik ve Türkiye'de etnik gruplar içerisinde sınıflandırılmış Kürt kimliğinin eklemlenmesiyle oluşan *Hebûn LGBT* grubunun, bu iki farklı kimliği, bir toplumsal hareket içerisinde nasıl eyleme ve söyleme dönüştürdüğünü sorunsallaştırmaktadır.

Kendilerini, "Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaşayan LGBT bireylerin sorunlarını görünür kılma" ve "Diyarbakır ve çevre iller başta olmak üzere tüm bölgede yaşayan LGBT bireylerin cinsel yönelim ve cinsiyet kimlikleriyle varoluşlarını gerçekleştirmelerine destek olmak"[3] amacı içerisinde ifade eden *Hebûn LGBT*, 2011 yılının Mart ayında kurulmuştur. Grubun internette yayımlanan ve iki sayıdan oluşan *fanzinleri*nde, melez kimlik özelliklerini nasıl oluşturduklarının ve kendilerini nasıl ifade ettiklerinin, bu ifade süresince Türkiye toplumunda ötekileştirilmiş görünen Kürt ve LGBT kimliklerini nasıl araçsallaştırıp kullandıklarının irdelenmesi çalışmanın amacını oluşturmuştur. Bununla birlikte, *Hebûn LGBT* örneği çerçevesinde, Kürt ve LGBT kimliklerinin nasıl melezleştirildiği, eğer melezleştirilemediyse de nasıl aynı toplumsal hareket içerisinde kullanıldığının incelenmesi de çalışmanın diğer bir amacıdır. Bu incelemelerin yapılmasında, kuramsal çerçeve ile bağlamsal ilişki kurularak ve *metin çözümlemesi* yönteminden yararlanılarak; *Hebûn LGBT* grubu fanzinlerinin içeriğindeki yazınsal ifadelerin, kuramdan pratiğe nasıl bir anlam taşıdığı ile ilgili düşüncelerin ortaya konması amaçlanmıştır.

BİREYDEN TOPLUMSALA KİMLİK İNŞASI

Modern dönem, üreten bireyin parmaklarıyla, makine dişlilerinin yer değiştirmesine neden olmuştur. Bu yer değiştirmenin anlaşılması ve sonuçlarının değerlendirilmesi için ise modern dönem öncesindeki klasik sosyoloji yetersiz kalmıştır. Alain Touraine, klasik sosyolojiyi; toplumun, endüstriyel üretim ile sosyal aktivitenin buluştuğu alana sığdırılmaya çalışıldığı, toplumu güç nesnesi olarak gören bir alan içerisinde anlamlandırmıştır (1999:36).

Touraine'in klasik sosyolojiye ilişkin düşünceleri; modern dönemde oluşan toplumsal değişim sürecini anlayabilmek için, klasik sosyolojinin tam karşısında duran bir toplumu karşımıza çıkarmaktadır. Bu süreç içerisinde toplumlar, kendi sınırlarını/coğrafyalarını belirlemek ve kendilerini

[3] *http://www.hebunfanzin.blogspot.com/2012/07/hebun-lgbt-fanzin-say-1.html*, (Erişim tarihi: 11.10. 2012).

küresel boyuta taşınmış dünyada konumlandırmak zorunda kalarak; sahip oldukları kültürel, coğrafi ve ekonomik özelliklere dayanarak konumlarını belirlemişlerdir (Touraine, 1999). Artık, birey kendisini sadece klasik sosyolojinin tanımladığı gibi endüstriyel bir işgücü olarak değil; içinde yaşam etkinliklerini sürdürdüğü kültürel, coğrafi ve ekonomik özelliklerinin temelinde oluşan ve küreselleşen dünya içerisinde biriktirdikleri ve sahip olduklarıyla birlikte tanımlamaya başlayarak kimlikler edinmiştir. Kimlik, modern dünyanın bireyi için daha geniş bir yapı içeren, bireyin ekonomik durumunu (işçi ve orta sınıf gibi), kültürel edinimlerini, dinî inançlarını, politik görüşlerini, etnik kökenini, cinsiyetini ve cinsel kimliğini kapsayan ve belirli koşullarda uğruna mücadele edebileceği, toplumun içerisinde var olabileceği bir tanımlamalar bütünü haline gelmiştir.

Kişisel olanın politikleşme durumu gibi; aslında kimlik de sadece kişisel değil, aynı zamanda toplumsal bir olgudur. Bu durum, Henri Taifel ve John Turner'ın 1970'li yıllarda oluşturduğu *Sosyal Kimlik Kuramı* içerisinde kendisine yer bulup, kimliğin inceleme alanını toplumun içerisinde konumlandırmıştır (aktaran Demirtaş Madran, 2012:73-74). Bununla birlikte, kimlik kavramı, sadece bireyin kimliği olarak değil, bireysel kimliğin toplumun genel kimlik ya da kimliklerle ilişkisini de kendisine konu edinen tartışmalar alanı haline gelmiştir.

Bireyin kimliğiyle, toplumsal kimlik aynı şey olmamakla birlikte arada çok belirgin sınırlar çizilememektedir. Bunun nedeni ise, bireyin toplumsal ortamda edindiklerinin kimliğini etkilemesi ve etkilenen kimliğin tekrar toplumsal ortamda var olarak toplumsal kimliğinin biçimlenişini değiştirmesidir. Birey, kendi kimliği ile ortak gördüğü diğer birey kimlikleriyle toplumsal ortam içerisinde ilişki kurar ve toplumsal kimliğini de bunun üzerinden yapılandırır. Bunun sonucunda da birey, kendi bireysel kimliğine, toplumsal kimliği üzerinden yandaşlar bularak, kendisinden farklı ya da toplum içerisinde kendisine yer edinemeyen bireylere ve bireylerin yapılandırdığı toplumsal kimliklere, kendi toplumsal kimliğini kullanarak farklı davranır.

Modern dönemin eşit ve özgür bir ortam yaratma amacı olan ulus-devletleri zamanla değişerek, ulusal eğitim ve benzeri araçlarla bazı kimlikleri daha üst bir seviyeye taşımış; toplumsal kimlik yoluyla azınlık olarak şekillenen grupları da dışlayan ya da asimile edip etkisiz hale getirmeyi amaçlayan bir yapı durumuna dönüşmüştür (Çayır, 2012:8). Bu dönüşüm sonucunda, ayrıştırılan gruplar, diğer kimlikler haline gelerek ötekileştirilmişlerdir. Kendilerini, yaşadıkları ulus-devlet sınırları içerisinde öteki hisseden ve hâkim kimliklerle eşit haklara ve özgürlüklere sahip olmak

isteyen gruplar, kimlikler üzerinden işleyen yeni toplumsal hareketleri bir araç biçiminde kullanmaya başlamışlardır.

ÖTEKİ KİMLİKLER VE MELEZLEŞEN ÖTEKİLER

Kimliğin, özneye dönüştüğü toplumsal ortamda; kimlik kendi barındırdığı özelliklerle diğer kimliklerin barındırdığı özellikler arasında ilişki kurmakta ve bu ilişki ben ve diğer, biz ve diğerleri ikilemlerini içinde barındırmaktadır. Bununla birlikte, günümüz toplumlarının oluşturduğu politik sınırlar kimi bireyleri "biz" yaparken, kimi bireyleri de "diğerleri" konumuna koyarak yabancılaştırmaktadır (Benhabib, 2006:11). Genellikle diğerleri olan, bize göre "ötekiler"dir. Burada önemli olan, her iki tarafın da kendilerini özne olarak tanımlamaları için birbirlerine gereksinim duymalarıdır. Touraine (2012:285-289), öznenin kendisini kanıtlamasının, ötekileri de özne olarak tanımasından geçtiğini söylerken; ötekiyi, toplumsal konum ve roller dışında özne olarak kabul etmenin, bireyin kendi benliğini de özgür kılabileceğini vurgulamıştır. Benzer bir bakış açısıyla, Jacques Derrida mutlak ötekinin dışarıda değil, yanı başımızda olması gerektiğini ileri sürmektedir (aktaran Kearney, 2012:92). Öteki ile olan ilişkilerin çoğu aslında, aynı durumu göstermektedir. Aynı coğrafyada, aynı toplulukta ya da kamusal alanda var olmayan bir kimlik ve özne, zaten öteki ve biz ilişkisini kuramaz. Bu ilişki, ortak paylaşım alanlarında ya da konularında birey-özne olanların verdikleri mücadele sonucunda oluşurken; bu mücadele, aynı zamanda kimlikleri birbiriyle tanıştırır ve bizim kimliklerimiz ile öteki kimlikler tanımlamalarının oluşmasına neden olur.

Her toplum, kendi içerisinde ötekileri barındırır. Bu durum, ötekilerin konumu ve kimlik özellikleriyle ilgili belirli bir yapıyı da oluşturmaktadır. Nira Yuval-Davis'e (2010:97) göre, ötekilerin konumu kültürel gelenekler, kolektif bellek ve bazı durumlarda da sağduyunun faaliyete geçmesiyle toplumsal kurallar içerisine alınmaktadır ve bu kurallar çerçevesinde ötekilerin konumu çelişkilerle dolu ayrımcılıklar, gruplaşmalar ve kategoriler içerir. Bu çelişkilerin birçoğu da, toplumsal cinsiyet, sınıf, etnik ve bölgesel farklılıklara dayanmaktadır. Yuval-Davis (2010:98), ötekilerin oluşmasını sağlayan "göçmenler, başka dinden birileri, başka aksanla konuşanlar, azınlık mensupları" gibi durumları, "kültürel olarak algılanan herhangi bir gösterge" ve aynı zamanda "dünyayı 'biz' ve 'onlar' olarak bölen bir sınır göstereni" şeklinde anlamlandırmıştır (Yuval-Davis, 2010:97-98). Ayrıca, Touraine (2012:406), günümüzde "biz ve ötekiler" ilişkisinin kültürler üzerinden yürüdüğünü, herhangi bir uzlaşmanın mümkün olmadığını ve bu nedenle de, toplumsal çatışmalardan çok mutlak

farklılıklar üzerinden ötekinin reddi ile oluşan bir toplumsal yapının dönüştüğünü düşünmektedir.

Toplum içerisinde biz olarak yapılanmış grupların oluşması, ötekilerin de gruplaşmasına neden olmaktadır. Ötekiler de, ötekileştirildikleri kültürel ve kimlik eksenli özelliklerden yola çıkarak kendileriyle ortak ötekiliği paylaşan öznelerle bir araya gelme eğilimindedirler. Ötekilerin oluşturduğu gruplar ise, toplumsal yapı içerisinde iki farklı yol izlemektedir. Birinci yol, bu grupların "marjinalleştirilmeleri ya da gettolaştırılmaları"; ikinci yol ise, "marjinallikten kurtulmak için mücadele ederek, kimliklerini tanımlamak için sınır ötesindeki siyasi inisiyatiflerle uğraşmak zorunda kalmalarıdır" (Laclau, 2012:24). Ayrıca, öteki grupların özellikleri, biz kimliğinin barındırdığı özelliklerden tamamen farklı olup, aynılaştırma imkânlarının olmaması gerekmektedir ki, öteki gruplar kendini daha açık ifade edebilsin. Burada önemli olan, bu ifade biçimini tarihsel süreç içerisinde de koruyabilmektir. Laclau (2012:25), öne sürdüğü her iki yolda da, kimliklere ilişkin melezleşme çalışmalarının, kimliklerin tarihsel dönüşümünü izlediğinden söz etmektedir. Burada düşünülmesi gereken, ötekinin, melezleşen bir kimliğe sahip olsa da ve tarihsel süreç içerisinde değişime uğrasa da, kendisini açık bir biçimde ifade edebilmek için, "biz" grubunun karşısındaki yerini koruması gerektiğidir.

Etnik ve Cinsiyet Kimliğinin Ötekiliği

Tarihsel bilgiler, azınlık olarak tanımlanan etnik kimliklerin birçok coğrafyada ve dönemde ötekileştirildiklerini göstermektedir. Bununla birlikte, özellikle 1980'lerden sonra hızla gelişen feminist akım ve sesini yükseltmeye başlayan LGBT grupları, söylemlerinin içerisinde ötekileştirildiklerini dile getirmektedirler. Bu iki kimlik özelliği her ne kadar farklı bir nedenle oluşmuşsa da, öteki olma durumunda birleşmişlerdir. Dominique Schnapper (2005:424), bu iki kimlik öğesinin ilişkisi ile ilgili yapılan birçok çalışmanın, bu kimliklere ait engellerin birikerek ilerlemesinden yola çıktığını öne sürmektedir.

Etnik kimlik ve *toplumsal cinsiyet* üzerinden yapılanan cinsel kimlik, biyolojinin sınırları dışında gerçekleşmektedir. Bunun nedeni ise, bu kimliklerin biyoloji alanından çok, toplumsal alanda tanımlanmaları ve kendilerini ifade etmeleridir. Bu düşünce, Robert Miles'in, etnik kimliğin toplumsal bir olgu olması düşüncesinin ve Michel Foucault'nun cinselliği ve cinsel kimliği toplumsal olanın içinde araması sonucu kesişen noktalarda kendisini doğrulamaktadır. Nora Rathzel, bu iki kimliğin toplumsal ilişkiler içerisinde doğallaşabildiğini öne sürmüştür (aktaran Özbek, 2010:

76). Ayrıca, Foucault, cinselliği iktidar ilişkilerindeki en önemli araçsallığı yüklenmiş bir öğe olarak görmektedir (aktaran Özbek, 2010: 78). Bununla ilişkili olarak, Steve Fenton (2001: 75) ise, cinsiyet ile etnik kimliklerin iktisadi açıdan oluşturulmuş siyasi sistemlerin yönetiminde, aynı konumda olduklarından söz etmiş ve bu durumun, etnik kimlik ile cinsel kimliğin, siyasi iktidar için yönetim araçlarına dönüşümünün kanıtı olduğunu vurgulamıştır.

Etnik kimlik, cinsel kimliğe göre daha soyuttur. Yuval-Davis (2010: 104), etnik kimliğe dayalı ötekileştirmenin somutlaşmış halinin merkezinde cinselliğin bulunduğunu öne sürmektedir. Bununla birlikte, etnik kimliği ötekileştirmenin sınırları da bir şekilde cinselliğe ve cinsel kimliğe dayanmaktadır (Anthias ve Yuval-Davis, 1992:113'ten aktaran Fenton, 2001:79). Etnik kimlik ve cinsel kimlik ilişkisini Fenton şöyle belirtmektedir;

> Etnik kimliklerin ve ırkçılığın oluşumuna katkıda bulunan ekonomi ve devlet politikasıyla ilgili eğilimlerin, cinsiyet rollerinin ve ideolojilerin şekillenmesinde etkili olduğu görülür ve cinsiyet ayrımcılığı kalıpları sık sık etnik farklılaştırmaya benzer bir form alır. (...) Cinsiyet ve etnik grup ayrımcılıklarının her ikisi de, hak edilen iş ve kaynak olanaklarına erişebilmeyi öngören evrenselci ilkelere ve bürokratik tarafsızlık ilkelerine ters düşmektedir (Fenton, 2001: 74 ve 80).

Günümüzde, bu eklemlenmiş kimlikler bir açıdan da kapitalizmin oluşturduğu baskı unsurları ve çoğunluğun sesine kulak verilmesi sonucunda birbirleriyle ilişkilendirilerek kolektif kimlik içerisinde ortak hareket etme yollarını ararlar. Bunun nedeni, bir toplum içerisinde, her ne kadar belirli kimliklerin yaşadığı sorunlar farklı olsa da, mücadele verdikleri toplumsal sistem aynı olduğundan, kimliklerin mücadelelerinin de benzerlik gösterebilmesidir. Ötekileştirilen her kimlik, yaygın olan kapitalizmin buyruklarına karşı gelme ve ağırlıklı olarak insan hakları ve özgürlük tabanlı bir istek doğrultusunda oluşmuşlardır. Kapitalist düzenin ve onun oluşturduğu demokrasinin baskın olarak ötekileştirdiği etnik ve cinsel kimlikler Immanuel Wallerstein'ın düşüncelerinde de bu şekilde yer bulur. Wallerstein, hem evrenselci hem de partikülarist [tikelci] olsun, kapitalist demokrasilerin etnik kimlikler, ırkçılık ve cinsiyetçilik gibi ilkeler arasında devamlı gerilimler yarattığını öne sürmüştür (aktaran Fenton, 2001:80).

TÜRKİYE'DE ÖTEKİ OLMAKTAN TOPLUMSAL HAREKETE: KÜRT VE LGBT BİREYLER

Eğer günümüzde Kürt olarak etnik ve LGBT olarak cinsel kimliğe sahip bireylerden söz ediyorsak ve birçok toplumda, bu bireylerin "bizler"in[4] karşısında "onlar" olarak ayrıştırıldığıyla ilgili yaygın çalışmalar var ise, Kürtlerin ve LGBT bireylerin de öteki oldukları hali genelde kabul edilmiş bir görüştür. Farklı kimlik özellikleri, bu iki kimlik grubunu öteki olma noktası olan ortak paydada birleştirmektedir. Bu durumun, Türkiye'de yoğun olarak yaşayan Kürt nüfusu ve 1990'lı yıllardan sonra örgütleşerek sesini duyurmaya çalışan LGBT bireyler açısından da, Türkiye coğrafyasında benzer şekilde biçimlendiği görülebilmektedir.

Lozan Antlaşması, Birinci ve İkinci Dünya Savaşları sonrasında, Kürtler, kendi yerleşim bölgelerinin Türkiye, Irak, İran ve Suriye toprakları arasında bölüşülmesiyle bu ülkeler arasındaki topraklarda yaşamlarını sürdürmüşler ve bu bölünmüş coğrafyanın oluşumuyla birlikte, Kürtlerin bir etnik kimlik olarak örgütlenme süreci de başlamıştır (Alinia, 2007: 46-51). Ancak, bu örgütlenme, yirminci yüzyılın sonlarına doğru, hem dünyada hem de Ortadoğu'da değişen siyasi iklimler nedeniyle daha farklı bir biçim almış, önceki dönemde şeyhlerin ve aşiret liderlerinin yönetiminde oluşan mücadeleler; yerini daha çok devrimci yapılanmaların oluşturduğu liderler ve örgütler çerçevesindeki mücadelelere bırakmıştır (Alinia, 2007:53).

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından başlayarak, sadece kendi coğrafyalarında değil; Batı'ya da göç eden Kürtlerin ortak hafızaları, genellikle "sürgün, zorunlu ayrılık, yerinden edilmişlik ve ötekilik" unsurlarını taşımaktadır (Alinia, 2007:159). Türkiye için ise, Kürtlerin ötekileştirilmesi ve hak taleplerinin karşılık bulamaması bir iç sorun haline gelmiş; özellikle 1990'lar sonrasında, "insan hakları ve kadın örgütlenmelerindeki Kürt temsili" Türkiye genelinde yükselişe geçerek (Ersanlı ve Özdoğan, 2012:18-45) sivil toplum ve toplumsal hareketler alanına taşınmıştır. Son dönemde ise, Kürt hareketleri, etno-kültürel direnişlere dönüşmüş ve bu dönüşüm kendisini iki şekilde göstermiştir: İlk mücadele, Kürt kimliğinin

[4] Bu çalışmada, "bizler" olarak tanımlananlar, toplumun çoğunluğunu oluşturan kimlikleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu kavram, kuramsal bölümde incelenmiş kaynakların çoğunluğunda bu şekilde kullanılmıştır. "Onlar", "diğerleri" ve "ötekiler" gibi kullanımlar da, "bizler"in karşısında bulunanlardır. Yanlış anlaşılmaya yol açmamak için, çalışmanın yazarı olarak kendimi "bizler" ya da "ötekiler" olarak kullanılan gruplara dâhil etmekten kaçındığımı ve kendimi özellikle kelime tercihinden dolayı "biz" olarak adlandırılan gruba dâhil etmediğimi belirtmekte fayda görüyorum.

"kamusal alanda tanınmaması ve gayrı meşrulaştırılmasına karşı" gelişirken; diğer bir mücadele de, insan haklarından yola çıkarak hak ihlalleri ve demokratik anlamda çeşitli reformların gerçekleştirilmesine ilişkindir (Ersanlı ve Özdoğan, 2012:49).

Etnik ve cinsel kimliğin toplumsal yapı içerisindeki ortak noktaları olduğu gibi, Türkiye'deki Kürt hareketlerinin biçim değiştirmesi ile feminist ve LGBT hareketinin dönüşümü arasında da tarihsel bir bağ vardır. Kürt hareketi, nasıl 1980 sonrası oluşmaya başlamış ve 1990'lar sonrası bir dönüşüm geçirerek daha aktif bir hal aldıysa; LGBT hareketinin kökleri de gene 1980 sonrasına dayanmakta ve aktif olarak örgütlenmeleri de 1990'lara rastlamaktadır. Bu aktif örgütlenme, öncelikle 1993 yılında "LambdaİstanbuI Derneği" ve 1994 yılında kurulan "Kaos Gey ve Lezbiyen Araştırmaları ve Dayanışma Derneği" ile yasallaşarak resmîlik kazanmıştır (Erol, 2011:445-458).

Türkiye'deki LGBT hareketleri, mücadelelerini genellikle insan hakları üzerinden verirken; aynı zamanda, kendilerine tanımrlık edinme isteği ön plana çıkmıştır. LGBT hareketinin en sık vurguladığı ve bireylerin cinsel tercihine saygı duyulmasının yaygınlaşması amacıyla benimsediği yaklaşım *"homofobi*[5] *karşıtlığı"*nı tartışmaya açmak olmuştur. Bunun nedeni ise, Türkiye'de "biz" olarak kabul edilen çoğunluğun heteroseksüel olmasıyla birlikte, "biz" genelinin kamusal alandan, medyaya homofobik söylemlerde bulunmasıdır. Bu yüzden, Türkiye'de ve dünyada birçok LGBT hareketi; homofobiyi, kendi ötekileştirilmelerinin kaynağı olarak görmekte ve buna karşı savaş vermektedir.

Türkiye'deki LGBT hareketinin en büyük problemi olarak görülen durum; hareketin, LGBT kimliğini, sorunlarının ve mücadelelerinin merkezine yerleştiremeyip, diğer toplumsal hareketlerle eklemlenerek söylemlerini oluşturmaya çalışmalarıdır (Partog, 2012:162). Bununla birlikte, feminist hareketin öne sürdüğü kuramsal yaklaşımlar ve kadın kimliği üzerinden somutlaşabilme süreçleri, LGBT hareketleri için gerçekleşememiştir. LGBT hareketi, kimlikleşme sürecini, *queer*[6] kimliği üzerinden ya-

[5] Vanessa Baird, *homofobi* kavramının tarihsel kökenini şöyle aktarmaktadır: "Homofobi, 1960'larda ortaya çıkan, oldukça yeni bir kelime. George Weinberg'in 1972'de yayımlanan *Society and the Healthy Homosexual* kitabında, "eşcinsellerle aynı ortamda olmaktan duyulan korku" şeklinde tanımlanıyordu. Mark Freedman "eşcinsellere karşı aşırı bir öfke ve korku tepkisi" tanımını getirdi. Yazar Audre Lorde ise 1978'de daha derin bir yaklaşım geliştirerek homofobiyi "kişinin kendi cinsinden birine karşı duyduğu aşktan korkması ve bu yüzden başkalarında bu duyguyu gördüğünde nefretle karşılaması" şeklinde tanımladı" (2004: 54).

[6] Serkan Delice ve Cüneyt Çakırlar (2012: 15), queer kelimesinin sözlük karşılığının, "tuhaf", "acayip" ve "şüpheli" gibi kelimeler olduğunu ve bu kelimenin Batı'da uzun bir süre eşcinsel bireyleri aşağılamak için kullanıldığını vurgulamışlar ve sonrasında, bu kelimenin bilinçli olarak sahiplenilmiş ve hiçbir cinsel sınıflandırmayı kabul etmeyen, baskın sistem tarafından sin-

pılandırmaya çalışmıştır. Buna ilişkin, Erdal Partog (2012:162-164), hem dünyada hem de Türkiye'de LGBT hareketinin özgürleşmekle beraber, içine dönük bir özlük yaratarak mücadelenin hak talebinin sadece kimlikle sınırlandırıldığını, ayrıca pratik ile teori arasında bir ilişki kuramadan pratik ile devlet arasında ilişki kurduğunu vurgulamıştır. Buna karşın, devlete dair bir pratik yaratmaya çalışan LGBT hareketi, tam olarak siyasi yolu kestiremediğinden ve kendi başına bir söylemi, çoğunluğun imkân tanımamasından dolayı; işçi sınıfı hareketleri, feminist hareket, barış hareketleri gibi daha güçlü hareketlerle ilişki kurmak zorunda bırakılmıştır. Bu nedenle, LGBT hareketi queer kimlikle sınırlı kalmış, kendi kimliklerine ilişkin ekonomik ve siyasi bir söylemi de tam olarak yerine oturtamamış (Partog, 2012:173-181); kadınların ve işçi sınıfının iktidara ve kapitalizme karşı verdiği mücadelelerin, kendisinin de verdiğini dile getirmede eksik kalmıştır.

Günümüzde hem Kürt hem de queer kimliğinin, eksiklikleri zamana yayılarak hızlı bir şekilde olmasa da tamamlanmaktadır. Her iki kimliğin eklemlendiği, kendisini yeni toplumsal hareketler kapsamı içerisinde özel alandan kamusal alana taşımaya çalışarak, mücadeleleri konusunda benzer hareketlerden güç aldıkları ve diğer kimlik ve hareketlerle daha aktif bir ilişkiye girdikleri görülmektedir.

Çalışmanın Yöntemi

Hebûn LGBT grubu, ilki 18 Temmuz 2012;[7] ikincisi ise, 12 Eylül 2012[8] tarihinde olmak üzere çevrimiçi iki fanzin yayımlamıştır. Her iki fanzinde; grubun etkinliklerine, çeşitli şiir, hikâye ve denemelere, söyleşilere,

---

dirilmeyi reddeden "normal görünme ve davranma" fikrinden uzak bir kavrama dönüştüğünü belirtmişlerdir. Bu dönüşümün nedenleri ise, Queer Nation ve ACT UP üyeleri tarafından 1990 yılında New York'da yapılan Onur Yürüyüşü'nde şöyle aktarılmıştır: "... Queer olmak mahremiyet hakkıyla değil, kamusal olma özgürlüğü, kim isek o olma özgürlüğü ile ilgilidir. Queer olmak her gün zulme karşı, homofobiye, ırkçılığa, kadın düşmanlığına, dindar ikiyüzlülerin bağnazlığına ve kendi kendimize yönelttiğimiz nefrete karşı (kendimizden nefret etmemiz bize özenle öğretildi) mücadele etmek demektir... Evet, 'gay' harika bir kelime. Onun da bir yeri var. Ama pek çok lezbiyen ve gay erkek sabaha kızgın ve bıkkın uyanıyorlar, neşeli (gay) olarak değil. İşte bu yüzden biz kendimize queer demeye karar verdik. Queer'i kullanmak dünyanın geri kalanının bizi nasıl gördüğünü kendimize hatırlatmanın bir yolu. Queer'i kullanmak düz bir dünyada gizli ve kenara itilmiş hayatlar yaşayan zarif ve çekici insanlar olmak zorunda olmadığımızı kendimize söylemenin bir yolu... Evet, queer sert bir kelime olabilir ama aynı zamanda homofobiğin elinden çalabileceğimiz ve ona karşı kullanabileceğimiz sinsi ve ironik bir silahtır" (aktaran Delice ve Çakırlar, 2012: 15).

[7] *http://hebunfanzin.blogspot.com/2012/07/hebun-lgbt-fanzin-say-1.html,* (Erişim tarihi: 15.12.2012).

[8] *http://hebunfanzin.blogspot.com/2012/09/hebun-lgbt-fanzin-say-2.html,* (Erişim tarihi: 15.12.2012).

bireysel hikâyelere, basında *Hebûn LGBT* ile ilgili çıkmış haberlere ve LGBT bireyleri bilgilendirme amaçlı yazılara yer vermiştir. Çalışmanın, çözümleme nesnesini bu fanzinler oluşturmuştur. Çalışmada, fanzinlerde yer alan metinlerin genel tarama ve incelemeleri yapılmıştır. Fanzinlerin içeriğini oluşturan metinler; *Hebûn LGBT*'nin oluşturduğu etnik ve cinsel kimlik vurgusu ile bu kimliklerin melezleşme eksenli ilişkisi çerçevesinde irdelenmiştir. Metinlerin incelenmesinde *metin çözümlemesi yöntemi*nden yararlanılmıştır.

Metin çözümlemesinde, incelenen her iki fanzindeki metinlere, "biz" ve "öteki" eksenini anlamak için kim, kime ve kimden soruları sorulmuş; *Hebûn LGBT*'nin faaliyet amaçlarının metinler içerisindeki temsilinin çözümlenmesinde de özellikle neden, nerede ve nasıl sorularıyla, *Hebûn LGBT*'nin hareket alanı ve biçimleriyle ilgili sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Elde edilen bulgulardan yola çıkılarak oluşturulmuş tematik başlıklar, incelenen fanzinlerdeki temsil biçimlerinin ve türlerinin yoğunluğuna göre, kuramsal çerçeve kaynak alınarak oluşturulmuş ve *Hebûn LGBT*'nin yayımladığı fanzinlerdeki bölgesel, siyasi ve öteki kimlik kavramlarının sınıflandırılmalarına ulaşılmıştır.

HEBÛN LGBT'NİN VAROLUŞU

Hebûn LGBT, kurulduğu günden başlayarak, geleneksel medyada ve sanal ortamda kendi sesini imkânları dâhilinde duyurmaya çalışmaktadır. Bir yandan, grubun temsilcileri Facebook ve Twitter gibi sosyal medya araçlarını kullanırken; diğer yandan, yerel, bölgesel, ulusal ve uluslararası çevrimiçi gazete ve sitelerle çeşitli söyleşilerde bulunarak, amaçlarını dile getirmeye çalışmışlardır. Grup, sosyal medya araçlarını daha çok Türkiye ve dünyada yaşanan LGBT ve Kürt bireyleri ilgilendiren gelişmeleri kendi takipçileriyle paylaşmak için kullanırken; söyleşilerde ise, grubun örgütsel amacına ilişkin bilgiler vermişlerdir. Bu çalışmanın çözümleme nesnesinin *fanzinler* olarak seçilmesinin en önemli nedeni; fanzinlerdeki içeriğin daha çok grubun kendi söylemini temsil eden bir mecra olmasıdır. Buna karşın, grup, sosyal medya araçları ve söyleşilerinde de; yayımladıkları fanzinlerdeki içeriğe benzer ifadelerde bulunmuştur. Söyleşilerde, genellikle, birey kimliğinin yerine örgüt kimliği ön plana çıkmaktadır. İnternette incelenen birçok söyleşide;[9] Hebûn LGBT ve temsilcileri ben-

[9] Hebûn LGBT'nin internette yer alan söyleşilerinin genel olarak incelemesi yapılmış ve fanzinlerde ifade edilen düşüncelerin ve söylemlerin tam olarak anlaşılabilmesi için ve Hebûn LGBT'nin oluşumuna ilişkin bilgilere ulaşabilmek amacıyla şu kaynaklara başvurulmuştur: http://www.feminkurd.net/content.php?newsid=1519, (Erişim tarihi: 20.02.2013).

zer söylemlerde bulunmuşlardır. Bu söyleşilerde öne çıkan kavram, grubun kendi hedef kitlelerinin "ötekinin de ötekisi" olan bireyler olduğu durumudur.

Hebûn LGBT, seks işçisi olarak çalışan bireyler tarafından kendi ekonomik imkânlarıyla kurulmuş ve Şubat 2012 itibariyle otuz aktif gönüllü sayısına ulaşmıştır. Kuruluş aşamasında, İstanbul ve Ankara'da parasal kaynak için çeşitli yerlere başvurduklarını dile getiren *Hebûn LGBT*, hiçbir yerden olumlu yanıt alamadıklarını belirtmektedir. Bununla birlikte, hiçbir organizasyondan destek alamayan grup üyeleri, polis tarafından da seks işçileri olarak görüldüklerinden sürekli baskınlara uğradıklarını söylemektedirler. Grubun hem bu nedenden hem de maddi destek bulamadığından belirli bir mekânı yoktur. Grup, Kürtçe yayın çıkartma ve dağıtım konusunda da gene ekonomik zorlukları neden olarak göstermektedir. Buna ek olarak, trans bireyler başta olmak üzere, LGBT bireylerin iş bulma zorluğunun da sık yaşanması, gönüllü üyelerin kendi maddi olanaklarıyla gruba katkıda bulunmalarına da engel olmaktadır. Tüm bu nedenler, grubun çevrimiçi ortamı kullanmasını zorunlu kıldığından, grup üyeleri; sosyal medya ve çevrimiçi fanzin yayınlamanın daha masrafsız olduğunu dile getirmişlerdir. Grup üyeleri, fanzinlerini özellikle basmak istediklerini ancak, hiçbir koşulda para bulamadıklarından dolayı, çevrimiçi fanzin fikrinin daha uygun olduğunu da önemle vurgulamaktadırlar. Burada, çevrimiçi ortamın, *Hebûn LGBT* için ekonomik olanaksızlıklardan dolayı zorunlu bir tercih olduğu; ancak aynı zamanda da, daha fazla kişiye ulaşmak için bir fırsata dönüşebilme potansiyelinin de bulunduğu sonucuna varabiliriz.

"Bölgede" Eşcinsel Olmak

Hebûn LGBT grubu çevrimiçi olarak yayımladığı ilk fanzinin giriş sayfasında, kendi faaliyet alanını coğrafi olarak "Diyarbakır ve çevre iller" olarak vurgulamış ve "tüm bölge"yi işaret ederek; bu bölgede yaşayan LGBT bireylere destek olmayı en başından amaç edindiğini belirtmiştir. Her ne kadar, bu amaç içerisinde Kürt kimliğiyle ilgili bir söylem dile ge-

http://www.asagidan.org/2013/01/hebun-lgbt-roportaji-ozgurluk-otekilerden-dogar/, (Erişim tarihi: 20. 02.2013).

http://t24.com.tr/haber/hebun-diyarbakirda-escinsel-olmak-otekinin-de-otekisi-olmak-demek/211672, (Erişim tarihi: 20.02.2013).

http://www.gaystarnews.com/article/diyarbakir-love-kurdish-gay-and-proud, (Erişim tarihi: 20.02. 2013).

tirilmese de *Diyarbakır / Amed*,[10] Türkiye coğrafyasında Kürt halkının yaşadığı en büyük kentlerden biridir. Bu durumdan çıkarılabilecek sonuçlardan biri, etnik kimliklerin, kendi coğrafi bölgeleriyle tanınmaya çalışmalarıdır. Diğer bir sonuç ise, etnik kimliğe dayalı azınlıklar, her ne kadar kimliklerini "biz" olarak yaşadıkları ulus-devlete sahip olamasalar da; kendilerini ait ve daha özgür hissettikleri; en azından "bölgeleri" bildikleri bir yeri tanımlama gereksinimi duyabilirler. Kaldı ki, *Hebûn LGBT*'nin bölge vurgusu yapması (hem etnik kimlik hem de cinsel kimlik vurgusu); bunları içeren genel bir bölgesel kimliğe ve coğrafi ötekileştirilmeye de maruz kaldıklarının göstergesi olarak yorumlanabilir.

Bölge, sahiplenmek demektir ve *Hebûn LGBT*, sadece kültürel kimlikleri değil; bulunduğu bölgeye ait kültürel coğrafyayı da bir bakıma sahiplenmektedir. Bu sahiplik yapısına toplumsal hareketler açısından baktığımızda; sözü edilen durum, "mıntıka" belirleme olarak değerlendirilebilir. LambdaİstanbuI ya da Kaos GL dernekleri, nasıl İstanbul ve Ankara merkeziyetçiliğinde kurulmuşlarsa; *Hebûn LGBT* de kendi merkezini, kendisini içerisinde gördüğü etno-kültürel kimlikten yola çıkarak belirlemiştir. Bu düşünce, *Hebûn LGBT*'nin sadece "öteki" olarak hissettirildiği kültürel kimliklere karşı durmadığını; aynı zamanda, toplumsal örgütlenme açısından kendisi gibi olan ancak, merkezi farklı konumlanmış örgütlenmelere de bir karşı duruş, bir eleştiri ve belki de bir mücadeledir. Bunun nedeni, *Hebûn LGBT*'nin, bölgeye ait belirleyici vurgular yapması ve kendi bölgelerindeki mücadelenin daha zor olduğunu öne sürmesi olarak gösterilebilir. *Hebûn LGBT*, kendi bölgesi için böylesi bir örgütlenmeyi gereksinim olarak görmesi de; diğer örgütlerin, kendi bölgesel gereksinimlerine karşılık veremediğini de düşündürmektedir.

Hebûn LGBT'nin "bölge" kavramı, ikinci fanzinde daha da belirginlik kazanmış ve "Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yaşayan LGBT bireyler" ifadesiyle seslenilen hedef kitle tanımlanmıştır. "Güneydoğu Anadolu Bölgesi", "Diyarbakır ve çevre iller" söylemiyle bölgesel sınırlar biraz daha genişlemiş ve gene, hem Kürt hem de LGBT bireylerin coğrafi konumlarıyla ilişkilendirilmiş bir farkındalık oluşturulmuştur. Bununla birlikte, belirlediği bölgeye ilişkin sorunları irdelemeye çalışan *Hebûn LGBT*, "Güneydoğu'da yaşayan LGBT bireyler 2011'den beri Diyarbakır'da, savaşın başkentinde örgütlü bir varlık mücadelesi içindeler" derken; gene Diyarbakır'ı bir merkez olarak gördüğünü vurgulamıştır. Bu

[10] Hebûn LGBT grubu, fanzin yazılarının bir bölümünde ve internet paylaşımlarında; *Diyarbakır* yerine *Amed* kelimesini kullanmaktadır. Amed, Diyarbakır ilinin Kürtçe dilindeki karşılığı olmakla birlikte; aynı zamanda, bölgede yaşayan Kürt halkının yaygın olarak kullandığı ve içselleştirdiği bir tanımlamadır.

merkez, Batı'daki merkezlerden farklı "savaşın başkenti" olarak tanımlanmıştır. Burada amaçlanan söylem, açık şekilde ortak bir "kimlik" ve "bölge" bilincidir. Ne var ki, *Hebûn LGBT*'nin bu tavrı, şu soruyu da beraberinde getiriyor: Peki, Türkiye'nin diğer bölgelerinde yaşayan Kürt-LGBT bireyler, *Hebûn LGBT*'nin ilgi alanı içerisinde değil midir? Sürekli yapılan bölge vurgularından dolayı; bu, pek de mümkün gözükmemektedir. *Hebûn LGBT*, Kürt kimliğini bölgeyle özdeşleştirmiş ve o bölgede yaşayan LGBT'ler için mücadele edeceğini her iki fanzinde de kendi hizmet alanını belirleyerek yinelemiştir.

Belirlediği bölge içerisinde farkındalık yaratma amacında olan *Hebûn LGBT*, aktif biçimde katıldığı etkinliklerle bu bilinci sürdürmüş ve bölge halkını bilinçlendirme hedefini ortaya koymuştur. Fanzinde, Nevruz kutlamalarıyla ilgili habere şu şekilde yer verilmiştir: "Şehrimiz Diyarbakır'da Newroz'a ev sahipliği yaptık ve gökkuşağı bayraklarını açarak farkındalık yaratmak, toplumda varolduğumuzu dile getirmeye çalıştık." Bir toplumsal hareket olarak, öteki olma durumundan yola çıkılsa da, Diyarbakır'ı sahiplenme üzerinden oluşturulan "biz" kavramı, bölgede yaşayan LGBT bireyler için ortak bir bilinç yaratmayı amaçlamaktadır. Özellikle bunun için, Nevruz gibi bölge adına önemli olan bir bayramın kullanılması; *Hebûn LGBT*'nin, bölge kültürüyle ilgili bir bilince sahip olduğunu göstermektedir.

Fanzinlerde, gerek genelden yerele gerekse yerelden genele bilinçli bir iletişim ağı oluşturma ve sesini duyurma etkinlikleri göze çarpmaktadır. Diyarbakır Avrupa Sineması ve Kaos GL ile ortaklaşa yürütülen ve namus-LGBT kimlik odaklı bir cinayetin hikâyesini anlatan Zenne filminin Diyarbakır'da gösteriminin yapılması, gene bölgeyi bilinçlendirme amacını taşımaktadır. *Hebûn LGBT*, Ankara'da yapılan "Seks İşçileri Sempozyumu"na katılarak ve "Sivil Toplum Geliştirme Merkezi" (STGM) ile toplantı yaparak "Diyarbakır ve çevre illerdeki LGBT bireylerin sorunlarıyla ilgili bilgiler" vermiştir. Bu faaliyetlerle, bölgeden genele bir temsiliyet kazanma ve böylece, sorunların dile getirilmesi amaçlanmıştır. Bunun yanısıra, *Hebûn LGBT*, bölgedeki bireylere ve mücadele eksenini oluşturan Kürt-LGBT bireylere; kendi aktif varlığını duyurmak ve belli bir farkındalık oluşturmak için yerel iletişim araçlarını kullanmıştır. Gün TV[11] ve Amed Radyo[12] gibi yerel yayın organlarına çıkan *Hebûn LGBT*

[11] *Gün TV*, Diyarbakır'ın en çok izlenen yerel kanalı olup; ağırlıklı olarak Kürtçe yayın yapmaktadır.http://www.diyarbakirhaber.gen.tr/haber-117-Gun-Tv-Dijital-Yayinda.html (Erişim tarihi: 10.01.2013).

[12] *Amed Radyo-TV*, kendisini Diyarbakır'ın ilk Kürtçe yerel radyo ve televizyonu olarak tanımlamaktadır. http://www.amedradyotv.org/ (Erişim tarihi: 10.01.2013).

temsilcileri, oluşumları ve amaçlarıyla ilgili bilgiler vermişlerdir. Eşdeyişle, *Hebûn LGBT*, bölge insanına, yaygın olarak kullandığı araçlarla ulaşmaya çalışmış ve bunu başarılı bir biçimde yerine getirmiştir. Böylece, *Hebûn LGBT* bölgesel amacına ulaştığı izlenimini yaratmış ve yayımladığı fanzinlerde yer verdiği haberlerle, bu başarısını vurgulamaya çalışmıştır.

Nagehan Tokdoğan,[13] fanzinde genişçe yer verilen yazısında, bölge ile ilgili daha yaygın bir sorun olarak Güneydoğu'dan Batı'ya göçü dile getirirken; bu göçün hem maddi sıkıntılar hem de toplumsal baskıdan kaynaklandığını irdelemiş ve "doğduğu topraklardan göç eden LGBT birey sayısının çok fazla olduğunu" belirtmiştir. *Hebûn LGBT*'nin temsilcilerinden Öykü ise, kişisel ve tarihsel deneyimleri doğrultusunda; Batı'da kendisini yabancı hissettiğini, sürekli göçün olduğunu ancak, bunun durması gerektiğini söylerken, şu ifadeyi kullanmıştır: "Ben gidiyim, o gitsin, o gitsin kim kalacak burada? Burası benim memleketim!" Öykü'nün bu söylemi, açık bir şekilde, Diyarbakır'ın Kürtler için, aidiyetin hissedildiği bir "memleket" olduğunu düşündürmektedir.

Öykü, çeşitli yayın organlarında, hareketin oluşumuyla ilgili yaptığı konuşmalarda, özellikle LGBT bireyler ile bölge sorunları üzerinde durarak; bir anlamda *Hebûn LGBT*'nin, neden sadece "cinsel kimlik" ile "bölgesel kimlik" odaklı bir faaliyet gösterdiklerinin nedenlerini alt metin olarak ortaya koymaktadır. Öykü, bölgedeki hak ihlallerinin Batı bölgelerine oranla daha çok yaşandığını ancak, bunun ortaya çıkmadığını; hem Kürt hem de LGBT bireyler olarak Batı'daki bireylerden daha fazla sorunlar yaşadıklarını, fanzin üzerinden kendileri hakkında basında çıkan haberlerle aktarmaktadır. Bu durum göstermektedir ki; *Hebûn LGBT*, bölgede oluşan etnik-cinsel kimlik sorunlarını dile getiren ve bu sorunları bölge odaklı duyurmaya çalışan bir örgütlenmenin eksikliği nedeniyle, bölge vurgusunu cinsel kimlikle bu kadar yoğun bir biçimde kaynaştırmıştır. *Hebûn LGBT*, etnik ve cinsel kimlik odaklı ötekileştirilmenin yanısıra; bölge-coğrafya odaklı ötekileştirildiklerini de bölgesel söylem inşalarıyla ortaya koymuştur.

Bununla birlikte, *Hebûn LGBT*, seslerini duyurmalarına imkân tanıdığı Kürt-LGBT bireylerin bölge vurgularına da yayımladığı fanzinlerde yer vermiştir. A.D. isimli birey, Diyarbakır'da yaşayan bir Kürt-LGBT olduğunu belirtmiş ve Diyarbakır'da "her türlü şiddete ve tacize maruz kaldığını" ancak, "bu toprakları sevdiğini ve ayrılmak istemediğini" vur-

[13] *http://www.hebunfanzin.blogspot.com/2012/09/hebun-lgbt-fanzin-say-2.html*, (Erişim tarihi: 15.02. 2013)

gulamıştır. A.D. düşüncelerini şu şekilde sonlandırmıştır: "Ben Diyarbakır'da yaşayan EŞCİNSEL bir bireyim ve kimliğime sahip çıkacağım". Fanzinde yer verilen A.D.'nin bütün ifadeleri belirgin bir biçimde yaşadığı topraklar ile LGBT kimliği arasında bağ kurarak oluşmuştur. Fanzinde A.D.'nin bir örnek olarak düşüncelerine yer verilmesi ve özellikle yaşadığı toprakları sevdiği için gitmek istememesi; LGBT olsun olmasın, bölgeye ve bölgenin kültürüne olan bağlılığını göstermektedir. *Hebûn LGBT*'nin, bu türden söylemlere farklı örneklerle yer vermesi; bir toplumsal hareket olarak kendisinin de benzer görüşleri savunduğu ve paylaştığı yönünde bir çıkarımda bulunmayı mümkün kılmaktadır.

Melez Ötekilikle Siyasi Alana Çıkma Çabaları

Her toplumsal hareketin yaşadığı toplumsal ve siyasi ortam içerisinde gerçekleştirmek istediği değişimler, hareketin mücadelesinin tabanını oluşturmaktadır. Türkiye'de LGBT hareketinin örgütlenme çalışmalarının çok eskiye dayanmaması, hareketin hâlâ belirli bir pratik-teori ilişkisini oluşturamamış olmasının nedeni olarak görülebilir. Bu nedenle, *Hebûn LGBT* her ne kadar yerel olarak sesini duyurabilme imkânına sahip olsa da; grubun, ülke genelindeki tanınma çabalarının, daha yaygın ve yerleşik hareketlere ve siyasal duruşlara eklemlenerek gerçekleştiği gözlemlenmektedir. Bir toplumsal hareket için hedef kitlesine ulaşmak asıl hedefmiş gibi görünse de, siyasi iktidara karşı belirginlik kazanmak da önemli bir unsurdur. *Hebûn LGBT*, bu temsiliyeti kazanmak için, diğer örgütlenmeleri ve sivil dinamikleri bir araç olarak görmüş ve bu yönde de faaliyetlerde bulunmuştur.

Hebûn LGBT'nin siyasi açıdan katıldığı ilk çalışma, fanzinde yer alan "12 Haziran 2011 genel seçimleri için LGBT bireylerin katılımını sağlamak adına 'Eşit Haklar Derneği'[14] ile ortak çalışmalar" örnek olarak verilebilir. Burada, grubun Türkiye'nin iktidarını belirleyebilecek bir genel seçim sürecinde kendi sesini duyurmak ve LGBT bireyleri bu bağlamda bilgilendirmek amacı içerisinde olduğu söylenebilir. Özellikle, ortak çalışmanın, işçi-sınıfı tabanlı ve Avrupa merkezli bir dernekle yapılması, *Hebûn LGBT*'nin, bu ortak çalışma yoluyla kendi bulunduğu ülke coğrafyasının dışında da, siyasi olarak görüşünü ve sözünü dile getirmek iste-

[14] "Eşit Haklar Derneği", 1981 yılında "Demokratik İşçi Derneği" olarak Almanya'da kurulmuştur. Dernek, Türkiye kökenli "göçmen" işçilerin biraraya gelmesini sağlayıp, ortak sorunlar ve düşünceler sayesinde birlikte hareket etmelerini amaçlamaktadır. Dernek, isim değiştirdikten sonra, hiçbir siyasi partinin uzantısı olmadığını özellikle belirtmiştir. http://www.esithaklar.com/pages/hakkimizda.php, (Erişim tarihi: 11.01.2013).

mesi şeklinde yorumlanabilir. Bununla birlikte, bu ortak çalışma, *Hebûn LGBT*'nin, ekonomik tabanlı hak arayışlarıyla da ilgili olduğuna ilişkin bir göstergedir. Diğer bir nokta ise, "Eşit Haklar Derneği"nin göçmen odaklı bir dernek halinde yapılanması ve *Hebûn LGBT*'nin "göçmenlik" kavramına yakın durduğunu vurgulamasıdır. Bu dayanışmanın oluşumundaki etken ise, Kürt kimliklerin, sıklıkla hem Türkiye'nin Batı'sına hem de yurtdışına; öncelikle ekonomik, sonrasında da siyasi ve kültürel nedenlerle göçmeleri gösterilebilir.

Hebûn LGBT'nin katıldığı bir diğer etkinlik, işçi sınıfı odaklı 1 Mayıs 2012 İşçi Bayramı olmuştur. 1 Mayıs İşçi Bayramı, Türkiye'deki olaylı geçmişine karşın önemini korurken; son yıllarda sadece işçi odaklı bir katılımdan çok feminist dernekler, savaş karşıtı örgütler ve çevre dostu faaliyet gösteren yapılanmalar gibi birçok farklı sivil toplum kuruluş ve topluluklarının katılımına sahne olmuştur. Türkiye'deki LGBT örgütlenmeleri de, bu kutlamalara ve eylemlere aktif olarak her geçen yıl daha fazla katılım göstermektedir. *Hebûn LGBT* de, bu katılımı göstermiş ve fanzinlerinde sözü edilen temalara yer vererek meydanlarda açtığı pankartlarda şunları dile getirmiştir: "Yaşam Hakkı İstiyoruz", "Seks İşçiliği Sendikalaşsın", "Nefret Cinayetleri Politiktir" ve "Çocuk İşçilere ve Gelinlere Hayır". Grubun, 1 Mayıs etkinliklerine bu pankartlarla katılması, aslında onun kendi sorunsalı dışında gelişen ve Türkiye'nin hem siyasi hem de toplumsal gündeminde yer alan konuları da kendi mücadelesiyle ilişkilendirdiği ve bu yolla kendisine siyasi bir tavır edindiği izlenimini vermektedir. Çocuk işçi ve gelinlerle ilgili işlenen haberlerin Türkiye gündemine yerleşmesi, iktidardan, bu sorunla ilgili çözüm talebini doğurmuştur. *Hebûn LGBT*, Kürt-LGBT bireyler için yaşam hakkı istemesinin yanısıra, toplumun daha geniş kitlelerinin farkında olduğu bu gibi konularda da muhalif ve aktivist bir söylemi benimsemiştir. Ayrıca, seks işçiliğinin sendikalaşmasını ve nefret cinayetlerinin politik olduğunu 1 Mayıs etkinliğinde vurgulayan *Hebûn LGBT*, siyasi isteklerini açık bir şekilde ortaya koymuştur.

Seks işçiliği sadece LGBT bireyler için değil, kadın seks işçilerini de kapsayan bir alanken; bu mesleğin sendikalaşmasını istemek, siyasi iktidara ilişkin muhalif bir refleks olarak yorumlanabilir. Benzer şekilde, nefret cinayetleri; namus cinayetleri ve homofobiyi kapsayan bir olgu iken, *Hebûn LGBT* bu olgunun da politikaya ilişkin bir sorun olduğunu belirtmiştir. Bu konuda LGBT tüm nefret cinayetleriyle ilgili sorumluluğu siyasi iktidarın alanına taşımıştır.

Devlet ve iktidara ilişkin tavrını ortaya koyan *Hebûn LGBT*, fanzinin ilk sayısında, Ediz isimli bireyin eğitim alanıyla ilgili düşüncelerine şu

şekilde yer vermiştir: "... 1 Mayıs alanında bulunmak benim için bambaşka bir duygu. Eğitim sistemindeki kopya skandalları, sürekli değişen eğitim sistemi, 4+4+4 düzeni beni kaygılandırıyor." Eğitim sistemine yöneltilen bu eleştiri, siyasi iktidarı hedef almaktadır. Eğitim politikalarına yönelik düzenleme ve kontrolün iktidarın elinde olduğu düşünülürse; bu eleştirilerin, doğrudan Kürt-LGBT kimliğinden bağımsız, çoğunluğun sesi olarak kendini konumlandıran iktidarı ve devleti hedef aldığı görülür.

1 Mayıs İşçi Bayramı'nın fanzinlerdeki yansımalarında; Kürt-LGBT bireylerle ilgili bir isteğe ya da şikâyete yer verilmediği gözlemlenmiştir. *Hebûn LGBT*, daha çok diğer sivil toplum örgütlerini de ilgilendiren genel toplumsal konularla ilgili düşüncelerini dile getirirken; Kürt-LGBT'lerin sorunlarına dair doğrudan bir söylem ortaya koyamamıştır. Bu nedenle, *Hebûn LGBT*, 1 Mayıs alanında, Kürt-LGBT örgütlenmesi olarak bulunmaktan çok; sadece LGBT bir topluluk olarak bulunmuş ve *Hebûn LGBT* ismini bu şekilde temsil etmiştir.

Hebûn LGBT'nin siyasete ilişkin fanzinlerde yer verdiği öne çıkan içeriklerin bir bölümü de, siyasi kimliklerle yapılan söyleşilerden oluşmaktadır. Kürt kimliğini ön plana çıkaran Barış ve Demokrasi Partisi'nin (BDP) İstanbul milletvekili Sırrı Süreyya Önder, Erzincan doğumlu ve açık bir eşcinsel birey olarak 1980 yılından itibaren Almanya'da yaşayan ve Sol Parti'den milletvekili seçilen Hakan Taş ve Diyarbakır Sur İlçesi Belediye Başkanı Abdullah Demirbaş *Hebûn LGBT*'nin görüştüğü siyasi kimlikler olarak fanzinlerde yer almışlardır. Bu söyleşiler, *Hebûn LGBT* için belli bir önem taşımaktadır. Bunun nedeni, siyaset alanındaki aktörler aracılığıyla kendilerini tanıtmaları, hem toplumsal bakımdan hem de medyada tanınma mücadelelerinde kendilerine destek aramalarıdır. Görüşülen siyasi kimlikler ise, *Hebûn LGBT*'nin mücadele odağındaki Kürt ya da LGBT kimliğine sahip kişilerdir. Ayrıca, bu söyleşilerle, *Hebûn LGBT*, siyasi alanda kendisine destek aramakla birlikte; siyasetin içerisinde kendi melez kimliğinin içerisinde barındırdığı kimliklere sahip kişilerin olduğunu da vurgulamaktadır. Türkiye siyasetinde henüz açıkça bir LGBT kimliğin olmaması nedeniyle, Türkiye'deki söyleşiler Kürt kimlikli siyasetçiler üzerinden gerçekleştirilirken; yurtdışında bulunan LGBT kimlikli bir siyasetçinin seçilmesi ise, *Hebûn LGBT*'nin, kendi ifadeleriyle olmasa da, siyasi kimlikler üzerinden düşüncelerini yansıtmayı ve hem Kürt hem de LGBT bireyler için siyasi bir denge yakalamaya çalıştığını ortaya koymaktadır.

İlk fanzinde, Sırrı Süreyya Önder ve Hakan Taş ile yapılan söyleşilerin ayrıntılarına yer verilmemiştir. İkinci fanzinde ise, yerelde kendilerine daha yakın olan Abdullah Demirbaş, çokkültürlü ve çok kimlikli bir top-

lumun oluşması ve Kürt halkı için anadil hakkını vurgulamış; ayrıca, insanların cinsel yönelim ve kimliklerinin kendilerine özgü olduğunu belirtmiştir. *Hebûn LGBT*, toplumsal hareket itibariyle açıkça isteklerini dile getiremese de; siyasi bir kimlik üzerinden bu tarz taleplerini vurgulamıştır.

ÖTEKİLİĞİ SORGULAMAK VE ÖTEKİLERİ KUCAKLAMAK

Hebûn kelimesi, Kürtçe'de "varolmak" anlamına geliyor ve *Hebûn LGBT*, seçtiği isimle aslında varolma mücadelesini; Kürt kimliklerin anlayacağı biçimde varolan ya da varolmaya çalışan LGBT'ler olarak genelden özele indirgemiştir. *Hebûn LGBT*'nin, en başından bu iki kimlikle birlikte "öteki" olduğunu kabul ettiği de söylenebilir. Bu nedenle *Hebûn LGBT*, bölge vurgusu ve siyasi alandaki varoluşunun yanısıra, LGBT kimliği başta olmak üzere Kürt kimliğiyle birlikte, Türkiye toplumunda öteki olduğu bilinciyle hareket etmektedir. Ötekilikle ilgili yansımalar, incelenen fanzinler bağlamında hem bireylerin paylaştıkları kendi hikâyelerinde hem de çeşitli yazıların içerisinde kendisini göstermektedir. Şair/yazar Meltem Berton, ilk fanzinde yer alan yazısında şunları söylemektedir:

> Öyle ki; farklı düşünüyor, farklı yasaklanıyor, farklı temellere dayatılıyoruz artık. (...) Ötekinin yanılsaması, kime göre neye göre öteki oluyoruz? Bakınız, yan komşum senden-benden-bizden-sizden güzeller güzeli travesti ablam. 'Velev ki' ibne dediniz, her sabah selamlaştığım sucu kardeşim. Ötekiliğe itilip sokak sokak öldürülen ablalarım, kardeşlerim. Ötekilerin katilleri kim?

Bu bir ötekilik sorgulaması; aynı zamanda da, öteki olduğunun kabulüdür. Kimin kimi ötekileştirdiği, ötekilerin kimler olduğu, hem bu yazıda hem de genel olarak *Hebûn LGBT*'nin hak arayışlarında kendini göstermektedir.

Hebûn LGBT, "her türlü ayrımcılığa karşı mücadele"den söz ederken; "her türlü ayrımcılıktan arındırılmış" özgür bir dünya tahayyül etmektedir. Bu mücadele aslında, ayrımcılığın sonucunda oluşan ötekileştirilmeye karşı verilmektedir. Ayrımcılığın engellenmesi demek, öteki olanların ayrıştırılmadan "varolabilmesi" demektir. Bu durumun yarattığı paradoks, hiçbir bireyin öteki olmak istememesi ancak ötekileştirildiğinde de, bunu kabul etmek zorunda bırakılıp harekete geçmesinin beklenmesidir. Bu durum, özellikle kimlik eksenli hareketlerde gözlemlenmektedir. *Hebûn LGBT*, bir yandan ayrımcılığın yok olmasını isterken; diğer yandan da, öteki olduğunu kabul ederek harekete geçmektedir.

Fanzinde, Emre Korlu "Türk halkı" ve "homofobik insanlara" karşı vurguda bulunurken; bunun karşısına LGBT bireyleri koyarak nefret cinayetlerinden söz etmektedir. Çoğunluğun üzerinden nasıl "biz" ve "diğerleri" yapılandırılıyorsa; burada da, "biz" olanlar ötekileştirilenler ve "siz" olanlar Türk halkı ile homofobik insanlar olmaktadır. "Siz kana alışkın bir toplumsunuz" diyen Emre Korlu; kendisini ve kendisi gibi olanları "biz"leştirmektedir ve çoğunluğu ise ikinci çoğul şahıs, "siz" olarak karşısına almaktadır. Nefret cinayetlerinde ölen LGBT bireylerden söz ederken baskın bir biçimde "ölmüştük biz" vurgusu yapan Emre Korlu; Kürt olsun ya da olmasın, diğer tüm ötekileştirilen LGBT bireylerle paylaşılan bir bilinci ortaya koymuştur.

Hebûn LGBT kurucularından Öykü, fanzinde yer alan bir söyleşisinde, Facebook hesaplarının, öncelikle isimlerinin Kürtçe olduğundan dolayı bilgisayar korsanları tarafından çökertildiğini ve bunu yapan grubun isminin "Ayyıldız Timi" olduğunu belirterek, bu durumu "faşist" bir saldırı olarak nitelendirmektedir. *Hebûn LGBT*'nin öteki konumuna yerleştirerek karşılaştığı grubun bu kez genel çoğunluk yerine, aşırı milliyetçi bir grup olduğu düşünülebilir. Bu yüzden, aslında *Hebûn LGBT* kendisini tek bir kimliğin ötekisi olarak görmez. Onlar; aşırı sağ milliyetçiler, homofobikler, heteroseksüeller, Türk kimliğine ait hissedenler karşısında öteki olduklarını düşünmektedirler. Buna ilaveten, Nagehan Tokdoğan "Ya Hep Beraber Ya Hiç Birimiz" başlıklı yazısında, *Hebûn LGBT*'nin mücadelesinin karşısına ataerkil yapıyı, heteroseksizmi, militarizmi, sınıfı, kültürel kodlamaları ve mahalle baskısı sonucu oluşan ötekileştirmeyi koymaktadır. Bu bağlamda, Kürt-LGBT kimliğini ötekileştiren toplumsal yapının aktörleri oldukça fazladır. Bununla birlikte, Tokdoğan'ın başlıkta kullandığı ifade; ötekilerin ancak bir grup olarak başarı elde edebileceğini, herhangi bir öteki bireyin eksik kalmasında ise mücadelenin gerçekleşemeyeceğini vurgulamaktadır. Ayrıca, Tokdoğan'ın yazısında, Kürt-LGBT birey olan *Hebûn LGBT* gönüllüsü Rojbeyani, "kapılarının herkese açık olduğunu" ve "kendilerine yapılan ayrımcılığı başkalarına yapmayacaklarını" dile getirmektedir. Diğer ötekileri kucaklamaya yönelik bu söylem, her ne kadar grubun yaptığı etkinlikler ve bölge vurgusu doğrultusunda pek fazla gerçekleşemese de gene de açık bir davet sayılır.

Kürt-LGBT kimliğinden yola çıkan *Hebûn LGBT*, söylemlerinde çok fazla yer vermese bu iki kimliğin birbirini ötekileştirme tehlikesini göz ardı etmemeliyiz. A.D., fanzinde düşüncelerini şöyle paylaşmaktadır: "Bana ilk şunu söylediler 'Biz Diyarbakır'lıyız ve Kürt'üz. Kürtlerden böyle şeyler çıkmaz. Sen hastasın." *Hebûn LGBT*'nin amaçladığı Kürt-LGBT melez kimliği ve bu kimliğin ötekileştirilmesine dair verdiği mü-

cadele, kendi içerisinde de bir gerilime yol açmaktadır. *Hebûn LGBT*'nin hedefine ulaşmasında öncelikli koşulun, Kürt etnik kimliği ile LGBT kimliğinin kaynaşmasından geçtiği söylenebilir. Burada *Hebûn LGBT*'nin çift kimlikli yapısından doğan gerilimin ancak, çift kimliğin başarılı bir şekilde melezleşerek çözümlenmesi sonrasında melez-öteki kimlik ekseniyle genele açılan bir mücadeleye dönüşebileceği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Ötekileştirilmiş ikili kimlik üzerinden "varolma mücadelesi" ve "hak arayışı"nda bulunan *Hebûn LGBT*; bölge vurgusuyla, Türkiye coğrafyasının Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ne ilişkin bir farkındalık yaratma girişiminde bulunmuştur. Belirgin bir biçimde oluşturduğu etkinlik alanı olarak "bölge", Kürt kimliğinin kültürel özelliklerini barındırırken; LGBT bir birey olmanın, bu bölgede daha da zor olduğuna dikkat çekmek için vurgulanmış bir alandır. *Hebûn LGBT*, melezleşmiş ve ötekileştirilmiş kimliklerin savunuculuğunu yaparken; hem bölgesel ve Türkiye genelinde hem de kamusal ve özel alanda mücadele vermektedir. LGBT kimliği, halen siyaset alanına ilişkin özgün tavrını Türkiye'de oluşturamazken; buna karşın, Kürt kimliği ve hareketi daha belirgin faaliyetlerle destek bulabilmektedir. *Hebûn LGBT*, bu noktada orta bir yol izlemeye çalışarak; hem Kürt kimliğine ilişkin bölgesel faaliyetlere katılmış hem de bölgeden Türkiye geneline LGBT kimliklerin sesi olmaya çalışmıştır. Kürt kimliğinin siyasi açıdan daha aktif olması, *Hebûn LGBT*'yi siyasi arayış olarak Kürt kimliğini kullanmaya itmiş; bununla birlikte, grup, Kürt hareketlerinin eklemlendiği işçi sınıfı ve feminist hareketlerde kendisine yer edinmeye çalışmıştır.

LGBT kimliklerin küresel düzeyde karşılaştığı sorunların dışında, *Hebûn LGBT* kendisini daha sorunlu bir etnik ve cinsiyet yapısı içerisinde konumlandırmış; Türkiye'deki Batı merkezli hareketlerle çeşitli ilişkiler kursa da, verdiği mücadelenin ikili kimlik nedeniyle daha zor olduğunu yansıtma çabasına girmiştir. Bu durum aynı zamanda, Türkiye'de daha önce oluşmuş LGBT hareketlerin etnik kimlik üzerinden bir söylemde bulunmadığının zafiyetini de göstermektedir. Bu eksikliğin giderilmesi için çabalayan *Hebûn LGBT*, batıya tamamen sırtını dönmese de, batıyı Kürt-LGBT bireyler için bir kaçış yolu olarak görmenin yarar sağlamayacağını; hak arayışına ilişkin mücadelenin, kültürel kimliklerini yaşadıkları bir coğrafyada verilmesi gerektiğini ifade eden bir yapı oluşturma amacındadır.

Kuşkusuz, iki farklı ötekileştirilmiş kimliğin "melez" bir biçimde, harekete geçmesi durumu; ancak, bu iki kimliğin birbirini karşılıklı saygıyla kabul etmesi ve ötekileştirmemesiyle gerçekleşebilir. *Hebûn LGBT*, bir yandan etnik ve cinsel kimlik üzerinden bir eylem alanı oluşturmaya çalışırken; diğer yandan, bu iki kimliğin birbirine uzaklığını ve ötekileştirmelerini silmeye çalışmaktadır. Bu, zor bir meseledir. Bu nedenle, *Hebûn LGBT*'nin öncelikle, kendi içerisinde barındırdığı bu iki kimlik arasındaki ötekileştirmeleri yok etmesi gerekmektedir ki, sonrasında topluluk olarak melez kimlik üzerinden toplumsal ve siyasal bir hareket haline gelebilsin. Aslında, hem bölge vurgusunun bu kadar yoğun bir biçimde yapılması hem de Kürt etniğini benimsemiş siyasi ve sivil kimliklerle yakın ilişkiye girilmesi, *Hebûn LGBT*'nin bu mücadele içerisinde bulunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, *Hebûn LGBT*, kendi yapısında melez bir öteki kimlikler düşüncesinden yola çıksa da; "gerçek melezleşme", LGBT olmayan Kürt kimliğindeki bireylerin ve LGBT olup da Kürt olmayan bireylerin bu mücadeleye kararlılıkla katılım ve dayanışma göstermesiyle oluşabilecektir.

"Öteki"lerin, "biz"lere karşı verdiği mücadelede *Hebûn LGBT* tam ortada konumlanarak, zamanın seyrini izlemekte ve kendisiyle "öteki" ve "biz" ilişkisi kurmayacak ilk yöne doğru harekete geçmeyi beklemektedir. Bu durum aslında, tüm ötekiler için geçerlidir. Öteki olarak görülmediği bir yer, alan ve hak isteyen her birey aynı şeyi beklemektedir. Kaldı ki, herkes artık, tek bir ötekileştirilmiş kimlik yaşamamaktadır. Birçok yönden "biz" olduğumuz anlar olduğu gibi; başka bir zamanda başka yönlerden "öteki" olduğumuz anlar da vardır, olmalıdır da. Birey, Dostoyevski'nin *Öteki* romanının ana karakteri Bay Golyadkin gibi, ancak benzeriyle ya da benzeri olmayanla karşılaştığında anlamaktadır ortaklığını ve ayrıksılığını. Bireyi özneleştiren kendi kimliği ile birlikte, aynı zamanda diğer bireyler üzerinden oluşturduğu kimliklerse; *Hebûn LGBT*, hem ikili kimlik eksenli bir hareket olarak melezleştiğini göstermekte hem de bu melezlik üzerinden bireyin kendisini var edebilme çabasına katkıda bulunmayı istemektedir. Sonuç olarak, Kürt ve LGBT olmanın olanaklarını bir arada zorlarken; *Hebûn LGBT* bireylere şöyle seslenmektedir: "Em bi renge xwe û bi hebûna xwe liv ir in. Tu li kuderê yî?" [Biz renklerimizle ve varoluşumuzla buradayız. Sen neredesin?].

KAYNAKÇA

Alinia, M. (2007). *Diaspora Mekanları: Kürt Kimlikleri, Öteki Olma Deneyimleri ve Aidiyet Politikaları.* (Çev.: F. Adsay). İstanbul: Avesta Yayınları.

Baird, V. (2004). *Cinsel Çeşitlilik: Yönelimler, Politikalar, Haklar ve İhlaller.* (Çev.: H. Doğan). İstanbul: Metis Yayınları.

Benhabib, S. (2006). *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar.* (Çev.: B. Akkıyal). İstanbul: İletişim Yayınları.

Beyazova, A. (2012). "Ayrımcılıkla Mücadelede Sivil Toplum Örgütlerinin Rolü", *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar.* (Ed: K. Çayır ve M. A. Ceyhan). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: 277-289.

Çakırlar, C. ve Delice, S. (2012). "Yerel ile Küresel Arasında Türkiye'de Cinsellik, Kültür ve Toplumsallık", *Cinsellik Muamması: Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet.* (Ed: C. Çakırlar ve S. Delice). İstanbul: Metis Yayınları: 11-34.

Çayır, K. (2012). "Gruplararası İlişkiler Bağlamında Ayrımcılık", *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar.* (Ed: K. Çayır ve M. A. Ceyhan). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: 5-15.

Demirtaş Madran, H. A. (2012). "Sosyal Kimlik ve Ayrımcılık", *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar.* (Ed: K. Çayır ve M. A. Ceyhan). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: 73-85.

Erol, A. (2011). "Eşcinsel Kurtuluş Hareketinin Türkiye Seyri", *Cogito: Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram,* 65-66: 431-465.

Ersanlı, B. ve Özdoğan, G. G. (2012). "Kürtlerin Türkiye'de Yakın Dönem Siyasi Temsiliyet ve Katılım Mücadeleleri", *Türkiye Siyasetinde Kürtler: Direniş, Hak Arayışı, Katılım.* (Ed: B. Ersanlı, G. G. Özdoğan ve N. Uçarlar). İstanbul: İletişim Yayıncılık A.Ş.: 17-56.

Fenton, S. (2001). *Etnisite: Irkçılık, Sınıf ve Kültür.* (Çev.: N. Şad). Ankara: Phoenix Yayınevi.

Habermas, J. (2012). *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları.* (Çev.: İ. Aka). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

İnce Samur, Ö. (2012). *Eleştirel Söylem Çözümlemesi Bağlamında "Ödev" Adlı Metnin İncelenmesi. 1. International Symposium on Language and Communication: Research Trends and Challenges (ISLC)* Sempozyumu'nda sunulmuş bildiri. http://www.inlcs.org/online/Book9.pdf (Erişim tarihi: 19.11.2012).

Kearney, R. (2012). *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak.* (Çev.: B. Özkul). İstanbul: Metis Yayınları.

Keyman, E. F. (1993). "Postmodernizm ve Radikal Demokrasi", *Toplum ve Bilim,* 62: 126-153.

Laclau, E. (2012). *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme.* (Çev.: E. Başer). İstanbul: Birikim Yayınları.

Melucci, A. (1999). "Çağdaş Hareketlerin Sembolik Meydan Okuması", *Yeni Sosyal Hareketler: Teorik Açılımlar.* (Ed: K. Çayır). İstanbul: Kaknüs Yayınları: 81-108.

Morley, D., Robins, K. (2011). *Kimlik Mekânları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar.* (Çev.: E. Zeybekoğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Offe, C. (1999). "Yeni Sosyal Hareketler: Kurumsal Politikanın Sınırlarının Zorlanması", *Yeni Sosyal Hareketler: Teorik Açılımlar.* (Ed: K. Çayır). İstanbul: Kaknüs Yayınları: 53-80.

Özbek, S. (2010). *Irkçılık.* İstanbul: Notos Kitabevi

Schnapper, D. (2005). *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki.* (Çev.: A. Sönmezay). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Touraine, A. (1999). "Toplumdan Toplumsal Harekete", *Yeni Sosyal Hareketler: Teorik Açılımlar.* (Ed: K. Çayır). İstanbul: Kaknüs Yayınları: 35-52.

Touraine, A. (2012). *Modernliğin Eleştirisi.* (Çev.: H. Uğur Tanrıöver). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Partog, E. (2012). "Queer Teorisi Bağlamında Türkiye LGBTT Mücadelesinin Siyasi Çizgisi", *Cinsellik Muamması: Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet.* (Ed: C. Çakırlar ve S. Delice). İstanbul: Metis Yayınları: 162-184.

Yuval-Davis, N. (2010). *Cinsiyet ve Millet.* (Çev: A. Bektaş). İstanbul: İletişim Yayınları.

İNTERNET KAYNAKLARI

http://www.asagidan.org/2013/01/hebun-lgbt-roportaji-ozgurluk-otekilerden-dogar/, (Erişim tarihi: 20.02.2013).

http://www.feminkurd.net/content.php?newsid=1519, (Erişim tarihi: 20.02.2013).

http://www.gaystarnews.com/article/diyarbakir-love-kurdish-gay-and-proud, (Erişim tarihi: 20.02. 2013).

http://t24.com.tr/haber/hebun-diyarbakirda-escinsel-olmak-otekinin-de-otekisi-olmak-demek/211672, (Erişim tarihi: 20.02.2013).

http://www.hebunfanzin.blogspot.com/2012/09/hebun-lgbt-fanzin-say-2.html, (Erişim tarihi: 15. 02.2013)

http://www.diyarbakirhaber.gen.tr/haber-117-Gun-Tv-Dijital-Yayinda.html, (Erişim tarihi: 10. 01.2013).

http://www.amedradyotv.org/ (Erişim tarihi: 10.01.2013).

http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html, (Erişim tarihi: 29.12.2012).

http://hebunfanzin.blogspot.com/2012/07/hebun-lgbt-fanzin-say-1.html, (Erişim tarihi: 15.12. 2012).

http://hebunfanzin.blogspot.com/2012/09/hebun-lgbt-fanzin-say-2.html, (Erişim tarihi: 15.12. 2012).

TARİH



Hubannâme-Zenannâme'de "Baskın", Topkapı Sarayı Müzesi,
Zehra Toska Arşiv Koleksiyonu.

ERKEN MODERN OSMANLI TOPLUMUNDA EVDEN AYRI DÜŞMEK: GİDENLER VE ARKADA KALANLAR ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Yahya Araz*

GİRİŞ

Erken modern Osmanlı dünyasında[1] erkeklerin evlerinden, yaşadıkları toplumdan ve kentlerden ayrı düşmüş olması olgusu yeterli düzeyde ele alınmamıştır. Başka diyarlarda "yabancı"[2] olan bu erkekler hanları, misafirhaneleri dolduruyordu.[3] Bu yabancıların bir kısmı evlerine dönecekleri

* Yahya Araz, Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi.
Meselenin dönemin Avrupası'ndaki durumu üzerine sunduğu katkı ve yaptığı karşılaştırmalardan dolayı University of Nottingham'dan Prof. Colin Heywood'a ve Osmanlı mahkeme sürecinin nasıl işlediğine dair yıllar öncesine giden ufuk açıcı bilgilendirmeleri için hocam Dr. Fikret Yılmaz'a müteşekkirim.

[1] "Erken modern Osmanlı dünyası" tanımlaması Osmanlı tarihçiliğinde yerli yerine oturmamış olmakla birlikte bu makalede 16. yüzyılın ortalarından 19. yüzyılın başına kadar geniş bir zaman dilimini anlatmak için kullanılmıştır.

[2] İslâm dünyasında "yabancı" kavramı üzerine bkz. Franz Rosenthal, "The Stranger in Medieval Islam," *Arabica,* 44/1 (1997), s. 35-75.

[3] Işık Tamdoğan-Abel, "Hanlar ya da Osmanlı Kentinde Yabancı," *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yaşamak Toplumsallık Biçimleri ve Cemaatlerarası İlişkiler (18.-20. yüzyıllar),* 2. bs, (İstan-

zamanı sabırsızlıkla beklerken, diğer bir kısmı arkalarında bıraktıkları eşlerini, çocuklarını ve diğer akrabalarını dayanılması sabır gerektiren bir merak ve üzüntü içinde bırakarak derin bir sessizliğe gömülüyordu. Bu sessizliği bozma cesaretini gösterip yıllar sonra geri dönenler ayrıldıklarında arkalarında bıraktıkları dünyadan daha farklı bir dünyayla karşılaşıyordu. Geri dönemeyenler ya da dönmeyenler ise başka diyarlarda "yabancı" olarak ölüyordu.

Bu makale, içinde her türlü insani duyguyu barındıran terk etme, terk edilme, evden ayrı düşme olgusuna/olgularına değinmektedir. Evlerinden ayrı düşmek zorunda kalanlar, onları bekleyen kadınlar, çocuklar, alacaklılar, mirası paylaşmak isteyen akrabalar ve arkada kalan eşi gözetim altında tutup sürekli kontrol edenlerin her biri bu insani duyguların bir tarafından tutuyordu. Herkesin beklentisi farklıydı. Evlerinden ayrılanlar, ayrılma sebeplerine bağlı olarak ya dönecekleri günün ya da başka kentlerde kuracakları yeni bir yaşamın hayalini kuruyordu. Kadınlar onurlarını korumalarını sağlayıp onları himaye edecek bir erkeğin yokluğunu nasıl dolduracaklarını düşünüyorlardı. Çocuklar, babalarının geri dönüşünün beklentisi içindeyken, borçlular ve alacaklılar ise sorunun bir an önce çözümlenmesini diliyorlardı. Bu makale bu hususların tümüne değinmeyi amaçlamaktadır.

Erkeklerin evlerinden ayrı düşmüş olmalarından en çok etkilenenler arkada bıraktıkları eşleriydi. Bu bakımdan terk etme, terk edilme olgularına değinen çalışmalar meseleye genel olarak arkada kalan kadınlar açısından bakmıştır.[4] Gerçekten de bu mesele büyük oranda arkada kalan eşlerle ilgiliydi. Kadınlar, bir taraftan eğer onları destekleyecek varlıklı akrabaları yoksa ekonomik açıdan mağdur oluyor, diğer taraftan tam olarak "ne bir eş ne de bir dul"[5] olamamanın sıkıntılarıyla yüzleşmek zorunda kalıyorlardı. Azalan hareket kabiliyetleri, sürekli kontrol edilmeleri ve fısıltıların konusu olmaları onların, kocalarının kendilerini terk etmesinden bir süre sonra yeni arayışların içine girmelerine sebep olabilmekteydi.

---

bul: İletişim Yayınları, 2000), s. 391. Burada kullandığım Afyon Şer'iyye Sicilleri'ndeki kayıtlardan hanların, en azından bir kısmının, isimlerini öğrenmek mümkündür. Bunu, hanlarda misafir olarak ikamet edip burada ölen "yabancı"ların tutulan kayıtları sağlamaktadır.

[4] Tamamen bu meseleye hasredilmiş bir çalışma için bkz. Yahya Araz, "Kadınlar, Toplum ve Hukuk 16. ve 17. yüzyıl Osmanlı Toplumunda Eşleri Tarafından Terk Edilen Kadınlar," *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 6/246, (2007/2008), s. 61-82. Konu bir doktora tezinde de tartışılmıştır. Başak Tuğ, *Politics of Honor: The Institutional and Social Frontiers of "Illicit" Sex in Mid-Eighteenth-Century Ottoman Anatolia* (doktora tezi), New York University Departments of History and Middle Eastern and Islamic Studies, 2009, s. 345-365.

[5] Bu tanımlamanın buradaki kullanımı hukuki bir bağlam içermez. Daha çok terk edilen kadınların gündelik yaşamda karşılaştıkları zorlukları ifade etmeye yöneliktir. Bkz. Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), s. 33.

Ancak evden ayrı düşme ve arkada kalma olguları yalnızca kadınlarla ilgili değildir. Bu makale meseleye daha geniş bir açıdan bakmayı denemektedir. Fakat bunu yapmaya başlamadan önce terminolojiye ve kaynaklara dair bazı hususları belirtmekte fayda bulunmaktadır.

İslâm-Osmanlı Hukuku'nda mefkud, "bulunduğu yer, hayat ve mematı belli olmayan kişi" olarak tarif edilmektedir.[6] Bu kişiler kayıtlara zaman zaman "gaip" ya da "gaybet-i munkatıa ile gaip" olarak da geçmiştir.[7] Gaip olan kişiler aksi ispatlanmadıkça hayatta kabul edilerek bütün hakları dondurulur, hâkimin kararı olmadan malları üzerinde tasarrufta bulunulup, aleyhlerinde karar verilemezdi. Ancak arkada bıraktıkları mallarını korumak için yine hâkimin kararıyla bir kayyum atanmaktaydı. Atanan kayyum gaibin mallarını gözetmekle sorumlu olup hâkimin izni olmadan hiçbir tasarrufta bulunma hakkına sahip değildi.[8] Bu hususlara çeşitli vesilelerle tekrar geri dönülecektir. Ancak burada yapılmaya çalışılan gaip meselesine değinmekten ibaret değildir. Bu makale gaip kabul edilen kişilerle birlikte hangi sebeple olursa olsun evinden ayrı düşmüş ve nerede oldukları, ne yaptıkları bilinen kişileri de kapsamaktadır. Bu anlamda, bu makalede üzerinde durulacak vakaların önemli bir kısmında evlerinden ayrı düşmüş olanların nerede olduklarının ve ne yaptıklarının bilindiğini belirtmekte yarar bulunuyor. Bu çalışmada, evden ayrı düşme olgusu terk etmek, ayrı düşmek, bırakıp gitmek gibi farklı şekillerde ifadelendirilmiştir. Farklı ifadelerin birlikte kullanılması evden ayrı düşme olgusunun barındırdığı çeşitlilikle ilgilidir. Evden ayrılanların bir kısmı evlerini gerçekten terk ediyorlardı. Ama diğer bir kısmı bir süre sonra dönecekleri bir seyahate çıkıyorlardı. Bu yüzden burada kullanılan farklı ifadeleri mesele üzerindeki bir kafa karışıklığından ziyade, çeşitliliği yansıtan ve anlatmaya çalışan bir veri olarak okumalıdır. Burada üç temel soruya cevap aranmaya çalışılacaktır; Kişiler hangi sebeplerle evlerinden ayrılıyor ya da ayrılmak zorunda kalıyorlardı? Ayrılanların arkalarında bıraktıkları malları, eşleri, çocukları bu ayrılıktan nasıl etkileniyordu? Geri dönenler ayrılırken bıraktıkları dünyanın farklılaştığını gördüklerinde ne yapıyorlardı ya da onların dönüşleri arkalarında bıraktıklarını nasıl etkiliyordu?

Bu sorulara 16. yüzyılın ortalarından 19. yüzyılın başına kadar geniş bir zaman diliminde başta şer'iyye sicilleri olmak üzere, fetva mecmuaları ve dönemin diğer arşiv kaynakları kullanılarak cevaplar aranmaya çalı-

[6] Ali Haydar, *Risale-i Mefkûd* (Kostantiniye: Matbaa-i Ebuzziya, 1309), s. 3.
[7] Biraz farklı bir tanımlama için bkz. M. Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi,* 5. bs. (İstanbul: Hars Yayıncılık, 2005), s. 312-313.
[8] Ali Haydar, *Risale-i Mefkûd,* s. 4-12.

şılmıştır. Meselenin toplumsal boyutuna dair ipuçları sağlayan şer'iyye sicilleri dönemin İstanbul'u, Orta ve Batı Anadolusu'ndan seçilmiştir. İfade edilen coğrafyalar Osmanlı toplumunda Hanefi Hukuku'nun egemen olduğu yerlerdi. Bu ayırımı yapmak önemlidir. Çünkü gaip ve terk edilme hukukunda İslâm fıkıh ekolleri arasında yeri geldikçe üzerinde durulacak çeşitli farklılıklar bulunmaktaydı. Bu farklılıklar özellikle arkada kalan eşlerle ilgiliydi. Bu açıdan bu makale, en azından bu konuda, İslâm-Hanefi Fıkhı'nın temel alındığı, hattâ 1537'de bir fermanla temel alınmasının zorunlu kılındığı, böylelikle tercih hakkının bırakılmadığı bir coğrafyayı konu edinmektedir.[9] Terk etmek ve terk edilmek sosyal bir olguydu. Ancak hukuk öngördükleriyle buna şekil verebiliyordu. Bu yüzden meselenin hukuki boyutlarını anlamak oldukça önemlidir. Bunun için fetva mecmualarına başvurulmuştur. Burada kullanılan fetvalar, Ebussuud Efendi'nin fetvaları dışında, 17. yüzyılın ortalarından 18. yüzyılın ortalarına değin görev yapmış şeyhülislamların derlenmiş fetva mecmualarından seçilmiştir. İfade edilen dönem, şeyhülislamların fetva üretimi açısından en verimli dönemlerden birini oluşturmaktadır.[10]

I. EVDEN AYRI DÜŞMEK: ERKEKLER EVLERİNDEN NEDEN AYRILIRDI?

Aile ve toplum üzerine yoğunlaşan çalışmalar modern öncesi dönemlerde erkeklerin evlerini bırakıp gitmelerinin yaygın olduğuna işaret etmiştir. Kahire Geniza kayıtlarını kullanarak Ortaçağ Akdeniz dünyasında Yahudi toplulukları üzerine çalışan Goitein, eşlerini ya da yaşadıkları toplumu terk eden kişiler hakkındaki kayıtların çokluğuna değinirken, bunların başlı başına bir cilt oluşturabileceğini yazmıştır. Ona göre, kişilerin evlerini, ailelerini, yaşadıkları şehirleri bırakıp gitmelerinin iki temel sebebi bulunmaktaydı. Bunlardan birincisi ekonomik sebepler, ikincisi aile içindeki anlaşmazlıklardı.[11] Goitein'in tespit ettiği bu çerçeve çeşitli farklılıklarla başka zaman ve mekânlarda yaşayan toplumlar için de geçerliydi.[12] Ekonomik ve ailevi etkenler evden ayrılmanın temel sebeplerini oluşturmakla birlikte bunlara daha farklı etkenleri de eklemek gerekir. Meseleyi 18. yüzyılın ikinci yarısında İngiltere bağlamında işleyen David A. Kent,

[9] Aşağıda üzerinde durulacak 1537 tarihli bir fermanla eşleri tarafından terk edilen kadınların Şafiî mezhebinden yararlanarak boşanmalarına yasak getirilmiştir.

[10] Şükrü Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3/5 (2005), s. 262-373.

[11] S. D. Goitein, *A Mediterranean Society The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of Cairo Geniza* (Berkeley: University of California Press, 1978), III, s. 189.

[12] Bkz. Joanne Bailey, *Unquiet Lives Marriage anf Marriage Breakdown in England, 1660-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 169-177.

yaptığı çalışmada terk edilmiş kadın ve ailelerin Sanayi Devrimi öncesi İngiliz toplumunun yaygın bir parçası olduğunu belirtmektedir. Kent'in kullandığı kayıtların önemli bir kısmı erkeklerin eş ve ailelerini neden terk ettiği hakkında ketum davranmakla birlikte bazı ipuçları bunun sebeplerine dair çeşitli bilgiler sağlamaktadır. Ona göre, evlilik bağından başka bir şekilde kurtulma imkânı olmayan erkekler, eşlerini terk ederek bunu yapmaya çalışıyordu. Özellikle savaş dönemlerinde ordu ve donanmaya katılmak için ailelerini arkalarında bırakıp gidenlerin sayısında önemli bir artış yaşanmaktaydı. Kent'e göre, çiftlerin toplumsal bağlarının azalması erkeğin eşini bırakıp gitmesini kolaylaştırmaktaydı. Bu anlamda ailevi bağlar ve arkadaşlıklar erkekler üzerinde toplumsal baskı oluşturup eşlerini terk etmelerine engel oluşturabilmekteydi.[13] Ancak bu baskının erkekleri her zaman evlerinde tuttuğunu düşünmek yanıltıcıdır. Hikâyesi Fransa'da asırlardır anlatılıp, folklorun bir parçasına dönüşen Martin Guerre, 16. yüzyılın ilk yarısının sonlarına doğru Toulouse yakınlarındaki köyünü toplumsal ve aile içi baskılara daha fazla dayanamadığı için terk etmek zorunda kalmıştı. Resmî olarak evlendiği ama sekiz yıl boyunca fiili olarak bunu yapamadığı için etrafta dolaşan dedikoduların konusu olmuştu. Nihayetinde evlendikten sekiz yıl sonra evliliğini fiilî olarak gerçekleştirip çocuk sahibi de olacaktı. Ancak incinen gururu ve babasıyla anlaşamaması, arkasında onu bir daha göremeyecek acılı bir ebeveyn, Bertrande adında güzel bir eş ve onu henüz tanımayan bir oğul bırakarak çekip gitmesine ve uzun yıllar boyunca derin bir sessizliğe gömülmesine sebep olmuştur.[14]

Osmanlı dünyasına bakıldığında çok farklı etkenlerin erkeklerin seyahat etmelerine ya da evlerinden ayrı düşmelerine sebep oluşturduğu görülecektir. Araştırmalar Osmanlı toplumunda erkeklerin ailelerinden, yaşadıkları şehirlerden ayrı düşmesinin oldukça yaygın olduğuna değinmiştir.[15] İtiraf etmek gerekir ki bu yaygınlığı sayısal olarak ölçmek mümkün değildir. Ancak bu hususta şer'iyye sicillerine yansıyan kayıtların çoklu-

[13] David A. Kent, "'Gone for a soldier': family breakdown and the demography of desertion in a London parish, 1750–1791," *Local Population Studies,* 45 (1990), s. 27-37.

[14] Davis, *The Return of Martin Guerre,* s. 19-32.

[15] Ancak bu husus detaylandırılıp etraflıca araştırılmış değildir. Meseleye değinen birkaç çalışma için bkz. Abdal-Rehim Abdal-Rahman Abdal-Rehim, "The Family and Gender Laws in Egypt During the Ottoman Period," *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History,* ed. Amira El Azhary Sonbol (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), s. 96-112; Leslie Peirce, *Ahlâk Oyunları 1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet,* çev. Ülkü Tansel (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005), s.106-108; Ronald C. Jennings, "The Legal Position of Ottoman Women in Kayseri, A Large Ottoman City, 1590-1630," *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon* (Istanbul: The Isis Press, 1999), s. 131.

ğu, hanları dolduran "yabancılar", erkeklerin eşlerini terk etmeyeceklerine dair taahhütlerinin zaman zaman evlilik sözleşmesinin bir parçasına dönüşmesi sorunun özellikle arkada kalan kadınlar açısından yakıcı olduğunu düşündürmektedir. Osmanlı erkekleri evlerinden neden ayrılıyordu ya da ayrı düşmek zorunda kalıyorlardı? Bu hususu ele alan kayıtların hatırı sayılır bir kısmı erkeklerin evlerinden neden ayrıldıkları hususunda sessiz kalmakla birlikte[16] daha başka kayıtların sunduğu ayrıntılar bu konuda bir fikir sahibi olunmasına imkân vermektedir. Kayıtlar askerî, dinî ve iktisadi etkenlerin erkekleri evlerinden koparan temel sebepler olduğunu göstermektedir. Savaşlar, erkeklerin evlerinden ayrılıp bir daha geri dönmemelerine sebep olan başat etkenlerdendi.[17] Osmanlı Devleti'nin içine sürüklendiği, 1683'te II. Viyana Kuşatması'yla başlayan ve 1699'daki Karlofça Antlaşması'na kadar devam eden seferler ve savaşlar silsilesi Anadolu coğrafyasından sayısız erkeğin hayatına mâl olmuştur. Bu tarihlere denk gelen siciller, savaşlara gidip şehit düşen ya da geri dönemeyen erkeklerin aileleri tarafından çeşitli sorunlar bağlamında mahkemeye sunulan şikâyetler ve istekleri barındırmaktadır.[18]

Ticaret, savaşlardan daha güçlü bir saik olarak ortaya çıkmaktadır. Kayıtlar uzak diyarlardan gelip hanlarda vefat edenlerin haberlerini vermektedir. Sicillere yansıyan yol kesme ve eşkıyalık gibi faaliyetlerin zaman zaman kurbanı olmalarına karşın ticaret yapmak isteyenlerde çok güçlü bir arzu bulunmaktaydı.[19] Suraiya Faroqhi, ticari amaçla gittiği kentlerde ölen tüccarların varlığından "bölgeler arası ticaretin oldukça mütevazı kentleri de etkilediğini" çıkarsamanın mümkün olduğunu belirtmektedir.[20]Bölgeler ve şehirlerarası ticaretle uğraşanlar hanlarda konaklıyordu. Burada konaklayanların bir kısmı yaşamın yorucu ve ağır yüküne daha fazla dayanamayıp ölüyorlardı. Ölmeden önce vasiyetlerini yazanlar, vekil bırakanlar ya da arkalarında bıraktıkları akrabalarına ulaşılanlar

[16] Bu sessizlik mahkemeye yansıyanların gidenlerden ziyade kalanlarla ilgili olmasına bağlanabilir. Aynı sessizlik diğer toplumlar için de geçerlidir. Bkz. Kent, "Gone for a soldier," s. 32; Bailey, *Unquiet Lives,* s. 170.

[17] Peirce, *Ahlak Oyunları,* s. 107.

[18] Sadece birkaç örnek için bkz. *Afyon Şer'iyye Sicilleri (AŞS)* 522, varak (v.) 8b, belge no (b.) 42 (Eylül 1690); *AŞS* 522, v. 12a, b. 59 (Aralık 1690); *AŞS* 526, v. 43b, b. 202 (Şubat 1697); *AŞS* 524, v. 26b, b. 118 (Mayıs 1696). Verilen son kayıt oldukça ayrıntılı olup seferde şehit düşen bir adamın arakada kalan borç ve alacaklarının tasfiyesine dair birçok kaydı ihtiva etmektedir.

[19] 17. yüzyılın sonu ve 18. yüzyılın başına ait Afyon Şer'iyye Sicilleri'ne yol kesme ve eşkıyalık faaliyetleri yoğun bir şekilde yansımıştır. Yol kesme faaliyetlerinin kurbanı olanlara sadece birkaç örnek için bkz. *AŞS* 523, v. 17b, b. 73 (Haziran 1694); AŞS 524, v. 9b, b. 45 (Ekim 1695). Belgeler, etrafına üç yüz adam toplayıp köyleri basan, kadınları kaçıran eşkıyalardan bahseder. *AŞS* 539, v. 68b/70b, b. 236/237/243 (Mayıs 1735/Temmuz 1735).

[20] Suraiya Faroqhi, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler,* 3. bs., çev. Neyyir Kalaycıoğlu (İstanbul: TVYY, 2000), s. 68.

şanslı sayılırdı.[21] Bunların hiçbirisini yapamayanların arkada kalan terekeleri yerel görevlilerin iştahını kabartmaktaydı.[22] Bu hususa dair yapılan şikâyetler çeşitli fermanların ısdarına sebep olmuştur. Temmuz 1556'da[23] Haslar ve Galata kadılarına gönderilen ferman, gaip olup görünürde varisi bulunmayan kişilerin arkalarında bıraktıkları terekelerin ne olacağı hususunda çıkan anlaşmazlıkları gidermeye çalışmaktadır. Fermanda, bilinen varisleri olmayıp iskelelerde ya da gelip geçen gemilerde ölenlerin terekelerinin "beytülmal"a ait olduğu belirtilerek, bu konuda hassasiyet gösterilmesi emredilmiştir.[24] Farklı bir niteliğe sahip olmakla birlikte ticaret için başka şehirlerde bulunup oralarda ölenlerin terekeleri etrafında dönen tartışmayı ele alan diğer bir ferman, tüccarların evlerinden uzakta gerçekleşen ölümleri neticesinde arkada bıraktıkları terekelerinin devletlerarası ilişkilerin dahi konusu olabileceğini göstermektedir. Ocak 1702 tarihli bu ferman İran Şahı'nın vekili sıfatıyla bezirgân olarak nitelendirilen İvaz adlı bir zımmî tarafından sunulan bir arz sonrasında ısdar edilip Anadolu' daki kadılıklara yollanmıştır. İvaz, sunduğu arzda, İran'dan gelip Osmanlı topraklarında ticaret yapan Acem Ermenilerinden ölenlerin terekelerine kadılar ya da beytülmal eminleri tarafından el konulmaması ve bu terekelerin ölenlerin vekilleri tarafından akrabalarına ulaştırılması yönünde bir ferman olmasına rağmen, fermana uyulmadığını belirtmekte, bunun yenilenmesini rica etmektedir. Anadolu'daki kadılıklara gönderilen yeni bir ferman, bu hususu yeniden teyit edip, kadıları dikkatli olmaya davet etmiştir.[25]

Hanlar sadece tüccarları ağırlamıyordu. Hacca gitmek isteyenler de bu hanların konukları arasındaydı. Bu yolculuk evden uzak geçecek, uzun ve meşakkatli bir ayrılığı gerektirmekteydi.[26] Bu kutsal yolculuğa çıkanların bir kısmı ya hayalini uzun süredir kurdukları menzillerine varamadan ya da dönüş yolunda evlerine ulaşamadan vefat ediyorlardı. Bu durumda ölenlerin ölüm haberlerini çoğu zaman onlara eşlik eden diğer arkadaşları

[21] *AŞS* 523, v. 3b, b. 15 (Nisan 1694); *AŞS* 523, v. 17b, b. 73 (Haziran 1694); *AŞS* 523, v. 23a, b. 98-99 (Aralık 1694); *AŞS* 524, v. 12a, b. 58-59 (Kasım 1695); *AŞS* 524, v. 76b, b.290a (Şubat 1696); *AŞS* 526, v. 23a, b. 116-117 (Temmuz 1700).

[22] AŞS 524, v. 79b, b. 295 (Şubat 1696); *AŞS* 527, v. 10b, b. 44 (Temmuz 1701); *AŞS* 527, v. 36a, b. 160 (Ekim 1701).

[23] Fermanın tarihi verilmemiş olup burada verilen tarih bir önceki kaydın tarihidir.

[24] *Yeniköy Şer'iyye Sicilleri (YŞS)* 1, s. 127, b. 1.

[25] *AŞS* 527, v. 36a, b. 160.

[26] Peirce, *Ahlak Oyunları,* s. 107. Hac yollarının bakımı, güvenliği ve hacı adaylarının yolculukları ile ilgili ayrıntılı bir inceleme için bkz. Suraiya Faroqhi, *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638),* çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: TVYY, 1995).

getirmekteydi.[27] Hac yolculuğuna çıkanların yaşlarını tespit etmek mümkün değildir. Ancak bu yolculuğa çıkıp vefat edenlerin geride bıraktıkları mirasçıları arasında çok sayıda "sagîr" çocuktan bahsedilmiş olması bu kişilerin, en azından, çok yaşlı olmadıkları hakkında bir fikir verebilir.[28]

Kayıtlar savaş, ticaret ya da hac yolculuklarım erkeklerin evlerinden ayrılmalarının başat sebepleri olarak ön plana çıkarmıştır. Ancak kayıtların sunduğu bazı ipuçları ifade edilen etkenler kadar yaygın olmamakla birlikte daha farklı sebeplerin de erkeklerin başını alıp gitmelerine sebep olabildiğini düşündürmektedir. Aile içi kavgalar ya da anlaşmazlıklar bu ayrılıklarda etkili olmaktaydı. Bazen genç erkekler istemedikleri bir evlilikten kurtulmanın yolunu evlerini terk etmekte buluyordu.[29] Karı kocanın anlaşmazlığı, tarafların birbirlerine yönelik şiddeti özellikle erkeklerin başını alıp bir süreliğine evlerinden uzaklaşmalarına sebep olmaktaydı.[30] Haziran 1561 tarihinde Beşiktaş Mahkemesi'ne yansıyan bir davadan eşinin, yaptıklarından dolayı onurunu zedelediğini düşünen Yani adlı bir zımmînin başını alıp evini terk ettiğini öğrenmek mümkündür. Müslim Gayrimüslim herkesin dilinde olan bu çiftin ilişkileri kadının başkalarıyla görüşmesinden dolayı bozulmuştur. Kocasının bu ilişkilere dayanamayıp kendisini terk etmesinden sonra da eski alışkanlıklarını devam ettiren bu kadın, kayınpederi tarafından bir gece vakti bastırılmıştır. Olaydan sonra mahkemede şahitlik eden Müslümanlar ve Hıristiyanlar bu kadın hakkında "iyi avrat değildir nâhoşdur gece ve gündüz işi ve gücü budur [evine erkek almak] hattâ zevci Yani bu makûle efaline sabr idemeyüb başın alub gitti" diyeceklerdir.[31] Evi terk etmek bazen işlenen bir suçla ilgili olmaktaydı. 16. yüzyılın ikinci yarısında Siroz'da Ahmet adlı birisini katleden kişi "gaybet-i munkatıa" ile ortalıktan kaybolmuştur.[32] 18. yüzyılın hemen başında başka bir kayıtta ise Adalar'a bağlı Tuzla köyünde birkaç kadına tecavüz edip "diyar-ı ahere firar eden" kişilerden bahsedilmektedir.[33] Bu kişiler evlerini terk ederek işledikleri suçların cezalarından kaçmış oluyordu. Benzer şekilde borçları kabaran fakat geri öde-

---

[27] *AŞS* 523, v. 23a, b. 98-99 (Aralık 1694); *AŞS* 524, v. 49a, b. 211-212 (Eylül 1696); *AŞS* 526, v. 29b/30a-b, b. 150-154/160 (Ekim 1700).

[28] *AŞS* 528, v. 24b, b. 124-126 (Ağustos 1703); *AŞS* 528, v. 32b, b. 148 (Şubat 1704). Ayrıca bir önceki dipnotta verilen kayıtlara bakılabilir.

[29] Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla,* 4. bs., çev. Elif Kılıç (İstanbul: TVYY, 2002), s. 116.

[30] Araz, "Kadınlar, Toplum ve Hukuk," s. 68. *Beşiktaş Şer'iyye Sicilleri (BŞS)* 3, v. 15a, b. 4 (Ağustos 1561).

[31] *BŞS* 3, v. 9b, b. 1; *BŞS* 3, v. 12a, b. 4; *BŞS* 3, v. 12b, b. 3.

[32] *Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Kâmil Kepeci Çavuşbaşı Kalemi Defteri (KK)* 677-01, s. 122.

[33] *BOA, KK* 678-02, s. 15.

melerini yapamayan erkeklerin bazıları da çareyi terk edip gitmekte buluyordu.[34] Bu tür sebeplerin erkeklerin evlerini bırakıp gitmelerindeki yerini tam olarak tespit etmek mümkün olmamakla birlikte hac, savaş, ticaret gibi etkenlerle karşılaştırıldıklarında görece yaygın olmadıkları düşünülebilir. Ancak bir olgu olarak varlıkları üzerinde durulmayı hak etmektedir.

Evlerini bırakıp gidenler arkalarında düşünmeleri gereken kadınlar, çocuklar, akrabalar, paylaşılacak ya da alınacak bir miras ve bol miktarda söylenti malzemesi bırakıyordu. Bir kısmı sağ salim bir şekilde geri dönüyordu. Bir kısmı evlerinden ayrı iken arkada kalanlarla sürekli bir şekilde haberleşiyorlardı.[35] Ama bir kısmı vardı ki evlerinden ayrıldıktan sonra onlardan bir daha hiç haber alınamıyordu. Hayatta olup olmadıkları dahi bilinmeyen bu kişilere, yukarıda ifade edildiği üzere gaip ya da gaybet-i munkatıa ile gaip denmekteydi. Arkada kalanlar için en önemli sorunu bu kişiler oluşturmaktaydı. Ancak her durumda evi terk etmek ya da bırakıp gitmek çeşitli riskleri göze almayı gerektirmekteydi. Aşağıda bu risklerin ne oldukları üzerinde durulmuş ama aynı zamanda evini bırakıp gidenlerin ayrılmadan önce yaptığı düzenlemeler ve arkada kalanlarla bu hususta giriştikleri pazarlıklar konu edilmiştir.

II. EVLERİNDEN AYRILANLARIN AYRILMADAN ÖNCE YAPTIKLARI DÜZENLEMELER

Evlerinden ayrılmak zorunda kalanlar ayrılmadan önce yapacakları seyahatler ve arkalarında kalanlarla ilgili çeşitli düzenlemeler yapabiliyordu. Bunu tercih edenlerin genelde hac, ticaret ve savaş gibi nedenlerle evlerinden ayrı kalmak zorunda olanlar olduğunu belirtmekte fayda var. Ancak kayıtların büyük çoğunluğu bu düzenlemeler hakkında sessiz kalmıştır. Arkada kalan eş ve çocuklar için nafaka bağlattırılması ya da bunu sağlayacak bir vekilin tayini, borçların tasfiyesi, küçük çocuklar için bir vasinin tespit edilmesi ve evinden ayrılan erkeğin belli bir süre içinde dönmemesi durumunda arkada kalan eşin boşanma hakkına sahip olabileceğine yönelik düzenlemeler üzerinde en çok düşünülen meseleler olmuştur. 1687 tarihinde Aşur adlı birisi çağrıldığı sefere gitmeden önce dayısı Yusuf'u arkasında kalan mallarını derleyip toparlamak için vekil bırakmıştır.[36] Eylül 1561 tarihinde Beşiktaş Mahkemesi'ne vekil sıfatıyla başvuruda bulunan Hasan Beşiktaş'ta oturup ticaretle uğraştığını bildirdiği Dimitri adlı birisinin ticarete gitmeden önce kendisini bir yıla değin dön-

[34] Nurcan Abacı, *Bursa Şehrinde Osmanlı Hukukunun Uygulanması (17. yüzyıl)* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), s. 162. Krş. için bkz. Bailey, *Unquiet Lives*, s. 172.
[35] Tamdoğan-Abel, "Hanlar ya da Osmanlı Kentinde Yabancı," s. 402.
[36] *AŞS* 522, v. 8b, b. 42 (Eylül 1690). Kayıtta üç yıl önce gittiği belirtilmektedir.

memesi durumunda ev ve diğer mallarını satıp borçlarını ödemek için vekil bıraktığını bildirmiştir. Hasan, Dimitri'nin iki yıldır geri dönmediğini beyan edip vasiyeti yerine getirmek için girişimlerde bulunmuştur.[37]

Küçük çocuklar eğer onları sahiplenecek akrabaları yoksa yola çıkmak isteyenlerin endişe kaynağıydı. Eylül 1560'ta mahkemeye başvuran Berber Hasan kendisine emanet olarak bırakılan sagîre bir cariye için günlük iki akçe nafaka bağlattırmıştır. Sagîreyi Hasan'a emanet bırakan, denizci olarak da bilinen Ali Reis'tir.[38] Bundan birkaç yıl sonra Ağustos 1571'de yine Beşiktaş Mahkemesi'ne Yorgi adlı bir sagîrin ölüm haberi yansımıştır. Yorgi'nin ölümünü özel kılıp mahkeme kayıtlarının bir parçasına dönüştüren, onun, babası tarafından emanet bırakılan bir çocuk olmasıydı. Dedesinin adını taşıyan bu küçük çocuğun ölüm haberi mahkeme kayıtlarına şu şekilde yansımıştır;

> Oldur ki Kuruçeşme sakinlerinden Yani nâm zımmî meclis-i şer'i şerife hazır olub gemiye ferman olunan Mihal veled-i Yorgi nam zımmînin günde bir buçuk akçe nafaka ve kisve ile benim yanımda koyub gitdüğü Yorgi nam sagîr oğlu vefât eyledi tarih-i vefâtı sicl-i mahfûza kayd olunsun deyüb ve bazı kimesneler dahi vefâtından haber virdikleri eclden mezbûr Yani talebi ile kayd-ı sicl olundu tahriren fi evâhiri rebi'ul-evvel sene tisa ve sebin ve tisamie.[39]

Anlaşılan Mihal'in ne çocuğunu ne de eşyalarını bırakacak başka bir kimsesi yoktu. Çocuğun ölüm kaydıyla birlikte verilen terekede leğenden yorgana kadar bir ev için gerekli asgari eşyaların hepsini bulmak mümkündür.

Çocukların korunması gerekiyordu. Onlar tek başlarına ayakta duracak ne birikime ne de olgunluğa sahipti. Bazı babalar çocukları için o kadar çok kaygılanıyorlardı ki kendilerine bir şey olması durumunda çocuklarına kimin bakacağını tayin etmekle yetinmeyip tayin ettikleri kişinin de ölmesi durumunda onun yerini alacak kişiyi dahi belirliyorlardı. Mayıs 1686'da hac vazifesini yerine getirmek için yola koyulan Mehmet Çelebi yolculuğun barındırdığı risklerin farkında olarak sorumlu ve şefkat dolu bir babanın yapması gerekeni yapıp ölmesi durumunda sagîr oğluna kendi annesinin, onun ölmesi durumunda kardeşi İsmail'in, onun da ölmesi durumunda Ahmet Çelebi'nin vasi olmasını isteyecektir.[40] Mehmet Çelebi'

[37] *BŞS* 3, v. 23b, b. 1; v. 24a, b. 1, v. 26a, b. 1.
[38] *BŞS* 2, v. 67b, b. 2.
[39] *BŞS* 8, v. 9a, b. 3.
[40] *İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 46 Numaralı Sicil (H. 1096-1097/M. 1685-1686)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2011), s. 185.

nin yaptığını her baba yapsaydı çocuklar çok mutlu olurdu. Ama babaların önemli bir kısmı daha az sorumlu davranıp bilerek veya bilmeyerek çocuklarını üzmüştür.

Terk eden, terk edilen ilişkisi bağlamında üzerinde en çok durulan hususlardan birisi nafaka meselesiydi. Erkeklerin bir kısmı evlerinden ayrılmadan önce arkada kalan eş ve çocuklarının geçimlerini sağlamak için çeşitli düzenlemeler yapıyordu. Bu düzenlemelerin büyük çoğunluğu nafakayla ilgiliydi. Gidenlerin bir kısmı nafaka işini halledecek vekiller bırakıyordu. Siciller, vekillerle arkada kalan akrabalar arasında nafaka meselesi yüzünden çıkan sorunları ihtiva etmektedir.[41] Bazı erkekler ise eşlerine kendilerinin ve çocuklarının nafakası için borçlanma izni veriyordu.[42] Ancak bu düzenleme bir iyi niyet gösterisinden ibaretti. İslâm Hanefi Hukuku bu durumdaki kadınların eşlerinden boşanmalarına izin vermiyordu ama kendilerini terk eden eşleri adına nafakaları için borçlanabilmelerini temel bir hak olarak görüyordu. Bu ayrılıklar kadınlarla onları bırakıp giden erkekler arasında bir pazarlık konusu olabilmekteydi. Bu pazarlığın nasıl şekillendiği aşağıda ele alınmıştır.

III. ARKADA KALAN KADINLAR

Eşi tarafından yalnız bırakılan bir kadın yaşamını nasıl devam ettiriyordu? Kendisi ve çocuklarının bakımını nasıl sağlıyordu? Yalnız olmanın ve sürekli kontrol edilmenin sıkıntılarıyla nasıl baş ediyordu? Bu soruların her birine tatmin edici cevaplar sunmak araştırmaların şu aşamasında mümkün görünmüyor. Ancak kayıtların sunduğu veriler arkada kalan kadınların iki farklı problemle yüzleşmek zorunda kaldıklarını imâ etmektedir. Bunlardan birincisi hukukla ilgiliydi. İkincisi ise toplum ve terk edilen kadınlar arasındaki ilişkiler alanına aitti.

İslâm Hukuku'nda boşanma erkeğe verilmiş bir hak olarak kabul edilmektedir.[43] Ancak bazı koşulların gerçekleşmesi durumunda kadınlar da boşanma hakkına sahip olurlardı.[44] Eşi tarafından terk edilen bir kadının boşanma hakkına sahip olup olamayacağı ya da hangi koşullarda bu hakka sahip olacakları meselesi fıkıh ekolleri arasında tartışmalı bir meseledir. Hanefi Hukuku'na göre eşi tarafından terk edilen bir kadın boşanmak

[41] *AŞS* 526, v. 43b, b. 202 (Şubat 1679); *AŞS* 528, v. 2a, b. 7 (Ekim 1702); *Galata Şer'iyye Sicilleri (GŞS)* 494, v. 5b, b. 12 (Ekim 1788).

[42] *İstanbul Kadı Sicilleri Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (H. 1020-1053/M.1612-1643)*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2011), s. 323.

[43] Colin Imber, "Women, Marriage and Property: Mahr in the Behçetül'l-Fetâvâ of Yenişehirli Abdullâh," *Studies in Ottoman History and Law* (Istanbul: The Isis Press, 1996), s. 263-289.

[44] M. Âkif Aydın, "Osmanlı Hukukunda Kazâî Boşanma 'Tefrik'," *Osmanlı Araştırmaları*, V (1986), s. 1-13.

için mahkemeye başvuramazdı. Eşlerinin hayatta olup olmadığı bilinmeyen bu kadınların, eşlerinin ölüm haberi gelmeden boşanmış kabul edilmeleri mümkün değildi. Bunun için bir ömür beklemeleri gerekirdi.[45] Osmanlı dünyasında kadınların mağdur olmasına sebep olan bu çıkmazın aşılması için farklı hukuk ekollerinden yararlanılırdı. Özellikle Şafiî fıkhı bu hususta kadınlara yardımcı olmaktaydı. Şafiî Hukuku'na göre, bir kadın kocası tarafından nafaka ya da geçimini sağlayacak bir mal bırakılmadan terk edildiyse, belli bir süre geçtikten sonra mahkemeye başvurup boşanmak isteyebilirdi.[46] Osmanlı kadıları da bu durumdaki kadınlara Şafiî naipler atayarak boşanma imkânı sağlıyor, böylelikle onların yeni bir yaşam kurmalarına imkân tanıyorlardı.[47] 16. yüzyılın başında verilen fetvalarda kadınların Şafiî mezhebini kullanarak boşanmalarına izin verildiği görülmektedir. 1526'dan 1534'e kadar şeyhülislamlık yapan İbn Kemal'e ait bir fetvada bu konu ele alınmıştır;

> Zeyd avretini altı yıl nafakasız ve kimsesiz koyup gidip ba'dehu Hind teşeffü edip zevci âhara varmak câiz midir?
> Cevap: Câizdir zarûret olacak nafakaya.[48]

Kadınlar bu sayede kendilerini nafakasız bırakıp giden ve uzun yıllar kendisinden haber alınamayan kocalarından boşanma hakkına sahip oluyorlardı. Böyle bir hak, kendilerine karşı daha sorumlu hareket etmeleri hususunda kocaları üzerinde bir baskı aracı olarak da işlev görmüş olmalıdır. Ancak İbn Kemal'in fetvasından kısa bir süre sonra 1537'de ısdar edilip Anadolu, Rumili ve Karaman beylerbeyleriyle İstanbul, Selanik, Edirne, Üsküp, Siroz ve Bursa kadılarına gönderilen bir fermanla bu uygulama yasaklanmıştır.[49] Fermanda, gaip olanların akıbetleri bilinmeden

---

[45] Hanefi Hukuku'na göre gaibin ölü sayılabilmesi için 90 ile 120 yıllık bir zamanın geçmesi gerekmektedir. Abdurrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdurrahim* (İstanbul: Daru't-Tıbâat'ül-Ma'mûre, 1243), 1, s. 373; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1991), s. 124. Başka hukuk sistemlerindeki benzer düzenlemeler için bkz. Davis, *The Return of Martin Guerre*, s. 33-34; Minna Rozen, *İstanbul Yahudi Cemaati'nin Tarihi (1453-1566)*, çev. Serpil Çağlayan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 172.

[46] Ali Haydar bu süreyi dört yıl olarak vermektedir. Bu hususta mezhepler arasındaki farklı görüş ve değerlendirmeler için bkz Ali Haydar, *Risale-i Mefkûd*, s. 24-25; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 312-313; Yossef Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), s. 76-77.

[47] Aydın, "Osmanlı Hukukunda Kazâî Boşanma 'Tefrik'," s. 5; Colin Imber, *Şeriattan Kanuna Ebussuud ve Osmanlı'da İslami Hukuk*, çev. Murteza Bedir (İstanbul: TVYY, 2004), s. 197-198.

[48] Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 170.

[49] Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1993), 6, s. 368-369.

arkada bıraktıkları eşlerinin nafakaya muhtaçtır diye Şafiî kadılara boşatılıp, başkalarıyla evlendirildiğinden bahsedilmektedir. Gerçekten bu mesele bu açıdan suistimale açıktı. Ancak uygulama, terk edilen kadınları dedikodulardan korumaya yönelik bir kalkan aynı zamanda yeniden evlenmelerine imkân sağlayan bir araç olarak gündelik yaşamda işlevsel bir niteliğe sahipti. Elbette meselenin terk eden erkekler boyutu da bulunmaktaydı. Karşılaştıkları çeşitli sorunlar eşlerine ulaşmalarına uzun zaman engel olabilmekteydi. Bu yüzden bir kısmı geri döndüklerinde eşlerini evlenmiş hattâ "yeni" kocalarından çocuklar edinmiş olarak buluyordu. Ne olursa olsun bu uygulama 1537'deki bu fermanla yasaklanmış ve 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi'ne kadar yürürlükte kalmıştır.[50] Yeni uygulama Ebussuud Efendi'nin bu hususta verdiği bir fetvayla fetva mecmularının da bir parçasına dönüşecektir. Marûzât'ta bu hususa dair sorulan bir soruya verdiği cevapta "teşeffu' hususı bu diyârda câri olmaya men'-i sultânî vârid olmuşdur" diyecektir.[51] İlerleyen dönemlerde yeni uygulama iyice kanıksanacak, herhangi bir referansa ihtiyaç duyulmadan ve hiç tereddüt edilmeden kadınların Şafiî mezhebini kullanarak kocalarından boşanma istekleri kesin bir dille reddedilecektir.[52] Ancak bu uygulamanın fermanda ifade edilen ve Hanefi mezhebinin yaygın olduğu bölgeler dışında geçerli olmadığı belirtilmelidir. Kadınlar, İmparatorluğun diğer coğrafyalarında Şafiî kadılar kullanarak kendilerini terk eden kocalarından boşanmaya devam etmiştir. 17. yüzyılın ikinci yarısında Suriye ve Filistin coğrafyasında oldukça saygın Hanefi bir âlim olan Hayreddin er-Ramli nafakasız kalan kadınlar için Şafiî bir kadı yetkilendirilebileceği yönünde fetvalar vermiştir.[53] Bu açıdan bu coğrafyalarda yaşayan kadınlar Anadolu'daki kız kardeşlerine göre şanslı sayılırdı.

Eşleri tarafından terk edilen kadınlar için boşanma şansı ortadan kalktığına göre ne yapabilirlerdi? Kadınlar, eğer eşleri onlara geçimlerini

---

[50] Aydın, *Türk Hukuk Tarihi,* s. 313.

[51] Marûzat ve ilgili fetva için bkz. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri,* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992), 4, s. 32-34, 40. Ayrıca Mehmet Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), s. 44

[52] "Zeyd-i gaibin zevcesi Hind Hanefi kadısına varub nafakaya ihtiyacım vardır ben teşeffu' itdim beni zevcimden tefrik eyle deyüb kadı dahi tefrik etdim dise Hind nefsini ahere tezvîce kadire olur mu? El-cevab: Olmaz." Abdurrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdurrahim,* s. 155.

[53] Judith E. Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (California: University of California Press, 1998), s. 78, 84-85. Şafiî kadı kullanarak kendilerini terk eden kocalarından boşanan kadınlar için bkz. *Şer'iye Sicilleri: Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler,* haz. Ahmet Akgündüz (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1988), 1, s. 290; Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity Aleppo in the Eighteenth Century* (New York: Columbia University Press, 1989), s. 103.

sağlayacak bir kaynak bıraktıysa onunla yetinmek zorundaydılar. Hukuk sistemi nafakasız bırakılan kadınlara mahkemeye başvurup kocaları adına nafaka bağlattırmalarına izin vermekteydi. Bu hususa dair her ayrıntı tespit edilmiştir. Bu durumda kadınlar nafakalarını ya kocalarının arkada bıraktığı mallarından ya da borçlanma (istidane) yoluyla sağlıyorlardı.[54] Terk edilen kadınların mahkemeye yansıyan başat problemlerinden birisi kendileri ve çocukları için nafaka istekleridir.[55] Kadınlar nafakalarını sağlamak için bazen kocalarına ait gayrimenkulleri dahi satmak zorunda kalıyorlardı. Bu bağlamda Nisan 1699'da Afyon Mahkemesi'ne çok ilginç bir olay yansımıştır. Olay özünde bir nafaka davası olmamakla birlikte bu konuya düğümlenmiştir. Anlaşmazlığı mahkemeye taşıyan İsmail, Hasan adlı birisini Sufiler mahallesindeki evine el koymakla suçlamıştır. İsmail, bu evi Üsküdar'da oturan Süleyman adlı birisinden yirmi kuruş alacağı karşılığında takas ettiğini, elinde Üsküdar kadısından alınmış bir hücceti olduğunu belirtmiştir. Hasan da evi satın aldığını iddia edecektir. Buna göre Süleyman, eşi Müyesser'i terk ettikten sonra, ev eşi tarafından nafakasının karşılanması için mahkemenin izniyle satılmıştır. Bu durumda kadınların nafakası öncelikliydi. Dolayısıyla evin nafaka için satılmış olması İsmail'in açtığı davanın reddi için yeterli bir gerekçeydi.[56] Müyesser'in davası bazı kadınların diğerlerine göre daha şanslı olduğunu göstermektedir. En azından kocalarına ait malları ya da gayrimenkulleri satarak bir süreliğine geçimlerini sağlama imkânına sahiptiler.[57]

Nafaka özelinde dikkati çeken en önemli hususlardan biri bunun için mahkemeye başvuruda bulunan kadınların bunu kocalarının kendilerini bırakıp gitmesinden epey sonra yapıyor olmalarıydı. Kadınlar bu ayrılığın ilk dönemlerinde kocalarının geri gelmesini beklemiş, sorunu mahkemeye taşımamayı tercih etmiştir. Ancak zaman ilerleyip kocalarının geri döneceğine yönelik umutları azalmaya başlayınca sorunu resmîleştirmeye başlıyorlardı. Bundan sonra yapmaları gereken mahkemeye başvurup nafakaları için kocaları adına borçlanma ya da onların arkada bıraktığı malları satma izni almaktı. Ama dönüp dönmeyeceği belli olmayan bir koca adına kim borç vermeye yanaşırdı? Ya da her kadının Müyesser gibi satacak bir evi var mıydı?

Kayıtlar, maalesef, terk edilen kadınların maddi açıdan yaşamlarını nasıl devam ettirdiklerini anlamayı kolaylaştıracak veriler konusunda cömert değildir. Akrabaları, terk edilen kadınlara yardımcı olmaya çalışı-

[54] Bkz. Abdurrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, s. 278-281.
[55] Araz, "Kadınlar, Toplum ve Hukuk," s. 70-71.
[56] *AŞS* 524, v. 34a, b. 154. Abdurrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, s. 278-280, 384-385.
[57] Araz, "Kadınlar, Toplum ve Hukuk," s. 70-71.

yordu. Bir taraftan kocalarını arayıp bulmak için çaba sarf ediyor diğer taraftan nafakalarını sağlayıp onları himaye etmeye gayret gösteriyorlardı. Elbette bu, onlara destek sağlayabilecek akrabası olan kadınlar için geçerliydi. Böyle desteklere sahip olmayan kadınların bazıları sefil bir duruma düşüp suistimallere açık bir hale gelmekteydi. Bu kadınlar özellikle büyük kentlerde yaşamlarını devam ettirmek için dilenmek ya da daha kötü alışkanlıklar edinmek zorunda kalabiliyordu.[58]

Kocaları tarafından yalnız bırakılmak kadınlar arasında yaygın bir korkuydu. Bu yüzden bu husus evlilik sözleşmesinin bir parçasına dönüşebiliyordu.[59] Erkekler evlendiklerinde şahitler huzurunda eşlerini terk etmeyeceklerine dair bir söz veriyorlardı. Bu sözlerini yerini getirmedikleri durumda eşlerinden boşanmış olacaklarını kabul ediyorlardı.[60] Böyle bir şartı erkeklere kabul ettirmek kadınların sahip oldukları güç, sosyal statü ve ailevi destekleri oranında mümkündü.[61] Benzer şekilde evlilik yaşamı içinde erkeklerin yolculuğa çıkması eşleriyle aralarında bir pazarlık konusuna dönüşebilmekteydi. Yolculuğa çıkmaya hazırlanan erkeklerin bir kısmı belli bir süre içinde geri dönmedikleri durumda eşlerinin kendilerinden boşanma hakkına sahip olacaklarını önceden kabul ediyorlardı. Kadınlar bu haklarını, genel olarak tayin edilen sürenin bitiminden epey sonra kullanmayı tercih ediyordu. Ekim 1691'de Afyon Mahkemesi'ne vekili aracılığıyla başvuran Kamerşah adlı bir kadın bu hakkını verilen sürenin dolmasından üç yıl sonra kullanmıştır. Kayıttaki ayrıntılara göre kocası onu altı yıl önce bırakıp gitmiş, ancak giderken "üç yıla değin dönmezsem eşim boş olsun" beyanatında bulunmuştur. Kamerşah verilen üç yıllık süreye üç yıl daha ekleyip kocasını beklemeyi tercih edecektir.[62] Kocasından ayrı kalmak zorunda kalan her kadının bildiği üzere o da, yolculukların zorlu olduğunun bu yüzden gecikmelerin olabileceğinin farkındaydı. Tabi meselenin toplumsal bir boyutu da vardı. Bu sürenin he-

[58] Zarinebaf, evli olmayan ya da boşanmış kadınların evsiz kalıp fuhuş batağına saplanmalarının daha kolay olduğundan bahseder. Fariba Zarinebaf, *Crime and Punishment in İstanbul 1700-1800* (Berkeley: University of California Press, 2010), s. 47. Ayrıca Rozen, *İstanbul Yahudi Cemaati'nin Tarihi*, s. 175-176.

[59] Evlilik sözleşmeleri üzerine bir çalışma için bkz. Yahya Araz, "16. ve 17. yüzyıl Osmanlı Toplumunda Kişilerarası İlişkilerde bir Pazarlık, Kontrol ve İkna Aracı Olarak Evlilik Sözleşmeleri," *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 2/242 (2005), s. 25-45.

[60] Abdurrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, s. 241-242; Yahya Araz, "Evlilik Sözleşmeleri," s. 27-37.

[61] Jennings, "The Legal Position of Ottoman Women in Kayseri, A Large Ottoman City, 1590-1630," s. 129-130; Fariba Zarinebaf-Shahr, "Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the Late Seventeenth Century," *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. Amira El Azhary Sonbol (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), s. 93

[62] *AŞS* 522, v. 43a, b. 216.

men bitiminde mahkemeye koşup bunu bildirmek toplumsal olarak hoş karşılanmazdı. Ne olursa olsun arkada kalan kadınların bir teminata sahip olmaları varlığından haber alamadıkları eşlerini uzun süre beklemek zorunda kalmalarının önüne geçip, kendilerini daha güçlü ve güvende hissetmelerini sağlamaktaydı.[63]

Kadınların veya onlar adına akrabalarının, evlerini terk edip uzun süreler boyunca geri dönmeyen erkekleri evlerine döndürme girişimleri vardı. Bu girişimler zaman zaman boşanmayla neticeleniyordu. Eşlerini terk eden erkeklerin bir kısmı arkalarında bıraktıkları eş ve çocuklarına yönelik hiçbir kaygı gütmeden başka kentlerde kendilerine yeni yaşamlar kuruyordu. Tüccarlar ve bu kentler arasında yolculuk yapan başkaları bu kişilerin izlerinin sürülmesine ya da onlardan haberler alınmasına yardımcı olmaktaydı. 17. yüzyılın ikinci yarısının hemen başında iki çocuk annesi Afyonlu Ümmühani'nin babası, kızını terk eden damadını on yılı aşan bir ayrılıktan sonra Amasya'da bulmuş, ona karşı oldukça sert bir tavır takınıp kesin bir dille konuşmuştu. Ona, ya eşine ve çocuklarına gerip dönüp sorumlu bir babanın yapması gerekeni yaparsın ya da onu boşarsın demişti. Ümmühani'nin kocası Amasya kadısının önünde belli bir süre içinde döneceğine dair sözler verecekti ama bu sözünü yerine getirmek için, daha önce yaptığı gibi hiç acele etmeyecekti. Bu olayı ilginç kılan Ümmühani'nin babası ile kocası arasındaki bu restleşmeden yaklaşık bir yıl sonra yeniden evlenecek olmasıydı. Acaba Ümmühani'ye yeni talipler çıktıktan sonra mı babası damadına bir ziyarette bulunup geri dönüp dönmemek istediğini yoklamak istemişti? Bu mümkündür. Çünkü Ümmühani'nin kocasına geri dönmesi için verilen süre tam olarak bir yıl olup bu sürenin hemen bitiminde yeniden evlenecektir.[64] Buna benzer bir olay Ağustos 1741'de Üsküdar Mahkemesi'ne yansımıştır. Şebinkarahisarlı bir baba damadını Üsküdar'da bulmuş ve kızını boşamasını sağlamıştır. Evadik adını taşıyan damat, yedi yıldır evliyiz ama işlerimden dolayı Üsküdar'a yerleşip eşimi bırakmak zorunda kaldım diyecektir. Kayınbabası tarafından bulunup mahkemenin huzuruna çıkarılmasaydı Evadik'in terk ettiği eşinden boşanmak için hiçbir acelesi olmayacaktı.[65]

---

[63] Erkeklerin eşlerini terk etmeme yükümlülüğünün altına girmesi Osmanlı öncesi İslâm dünyasında olduğu gibi Yahudi topluluklar arasında da yaygındı. Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society,* s. 77-78; Goitein, *A Mediterranean Society,* s. 189 ve devamı.

[64] Ümmühani'nin terk edilme olayı başlı başına bir makale konusunu teşkil edebilir. Olayın gelişimi ve ayrıntıları için bkz. Araz, "Kadınlar, Toplu ve Hukuk," s. 61-65.

[65] Hale Kumdakcı, *402 Nolu Üsküdar Şer'iyye Sicil Defterinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (H. 1153-54)* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2009, s. 230-231.

Evlerini terk eden erkeklerden bir daha geri dönmemeyi kararlaştıranlar eşlerini boşamanın yollarını arıyor, karşılaştıkları hemşerileri aracılığıyla boşanma tekliflerini eşlerine iletiyorlardı. Boşanma tekliflerinde kadınlardan mehir, nafaka ve evliliğe dair bütün hak ve alacaklarından vazgeçmeleri isteniyordu.[66] Uzun yıllar boyunca terk edilmiş kadınlar bu teklifi reddedecek konumda değillerdi. Aksine bu teklifleri yeni bir yaşamın anahtarı olarak görüyor olmalıydılar. Temmuz 1691'de Fatma adlı bir kadın kocası tarafından kendisine yapılan böyle bir teklifi mahkemenin önüne taşımış ve kayıt altına almıştır. Kocası, İstanbul'da rast geldiği Seyyid Mehmet adlı birisine boşanma teklifini Fatma'ya sunulmak üzere iletmişti. Bu teklife göre Fatma, nafakasından, mehrinden ve evlilik yaşamına dair her türlü hak ve alacağından vazgeçecekti. Fatma, bu teklifi kabul ederek birçok hakkından feragat etmiş gibi görünüyordu. Ancak "yeniden evlenmek istiyorum" diyerek kazanacaklarının kendisi için daha önemli olduğunu belirtmek istemiştir.[67] Ocak 1695 tarihli başka bir kayıtta mahkemenin önüne çıkan Ümmi adlı bir kadın kocasının kendisini yıllardır nafakasız bırakıp gittiğini şimdi ise Edirne'de karşılaştığı Afyonlu kişiler önünde kendisini boşadığını söyleyip, yeniden evlenmek için mahkemenin iznini talep etmiştir.[68] Bu teklifler kadınlar için bir şanstı.

Bu şansı yakalayamayan kadınlar, kocalarının ya kendisinin ya da ölüm haberlerinin gelmesini beklemek zorundaydı. Uzun yıllar boyunca kendilerini terk eden kocalarının ölüm haberleri kendilerine ulaşan kadınların duygu dünyalarında neler yaşandığını bilmek ilginç olurdu. Ama gerçek olan onların bu haberleri mahkemeye sunup yeni bir başlangıç için kullandıklarıdır. Haberleri taşıyanlar kocalarının sefer ve yolculuk arkadaşları, şehirlerarası ticaretle uğraşan veya değişik nedenlerle seyahat eden kimselerdi. Kadınların, kocalarının ölüm haberlerini, şahitleri de yanlarına alarak mahkemeye bildirirken temel arzuları yeniden evlenme isteği olarak belirmektedir.[69]

Osmanlı toplumunda eşini kaybeden erkek ya da kadınların yeniden evlenmeleri yaygındı.[70] Özellikle kadınların yeniden evlenme isteklerinin altında yatan sebepleri yine terk edilen kadınlar olgusu üzerinden anla-

---

[66] Mehir ve nafaka için bkz. Imber, "Women, Marriage and Property," s. 263-289.

[67] *AŞS* 522, v. 28b, b. 134. Ayrıca *AŞS* 522, v. 34b, b. 165 (Ağustos 1691).

[68] *AŞS* 523, v. 26b, b. 107; Ayrıca *AŞS* 526, 14a-81 (Ocak 1700); *AŞS* 528, v. 22a, b. 111 (Haziran 1703).

[69] Sadece bir şer'iyye siciline yansıyan kayıtların bir kısmı için bkz. *AŞS* 522, v. 4a, b. 18 (Ağustos 1690); *AŞS* 522, v. 12a, b. 59 (Aralık 1690); *AŞS* 522, v. 14a, b. 69 (1691); *AŞS* 522, v. 36a, b. 175 (Eylül 1691); *AŞS* 522, v. 65a, b. 303 (Şubat 1692).

[70] Bkz. Alan Duben-Cem Behar, *Istanbul Households Marriage, Family and Fertility 1880-1940* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 129-131.

mak mümkündür. Geçim derdi, nafaka konusu bağlamında işlendiği üzere, bu isteğin en önemli sebeplerindendi. Ancak tek başına bu isteği açıklamak için yetersizdir. İnsanların birbirlerinin mahremiyetine vâkıf olduğu, bunun söylenti konusu yapılabildiği bir dünyada kocasız kalmak çaresizlik hissi veriyor olmalıydı. Kadınların başlarında onları koruyacak, gözetleyecek, kollayacak bir kocalarının olmayışı etraflarındaki insanların onları kontrol etmeye, tartışmaya ve dedikodu malzemesi yapıp onlara karışmasına sebep olabiliyordu. Bir taraftan her hareketlerini kontrol edenlerin varlığı öte taraftan yalnız olmalarından yararlanmak isteyenlerin oluşturduğu baskı bu kadınların bazılarının yakaladıkları ilk fırsatta yeniden evlenmek isteğini anlaşılır kılmaktadır. Bu hususta onlara engel olmak isteyen akrabaların varlığı bilinmekle birlikte[71] bunun istisnai olduğunu söylemek mümkündür. Kocalarının kendilerini terk etmelerinin üzerinden yıllar geçtikten ve ölüm haberleri geldikten sonra dul bir kadının sorumluluğunu taşımaktansa onun evlenmesi herkesin işine gelirdi.[72]

Ne olursa olsun kocalarının arkalarında bıraktığı kadınlar sıkı bir kontrole tâbi olup her türlü hareketleri gözetlenmekteydi. Bu kadınlar zaman zaman subaşı eşliğinde, büyük gürültüler koparılarak mahalleli ya da köylü tarafından basılırdı. Haziran 1558 tarihli bir kayıtta Yeniköylü bir kadının Nikola adlı bir leventle ilişkisi aktarılmaktadır. Şahitler, kocası sürekli yabana giden bu kadının, bu vakitleri kollayan Nikola ile buluştuğunu aktaracaktır.[73] Kadınların bu birliktelikleri gönüllü yaşadıkları düşüncesi her zaman doğruyu yansıtmayabilir. Eylül 1690 tarihinde Afyon'a bağlı Kayran adlı köyden mahkemeye yansıyan bir davada Rabia adlı bir kadına birkaç kimseyle iki aydır vakit geçirip eğlendiği sorulduğunda Rabia olayı inkâr etmeyecektir ama kendini "beni iğfal ettiler onlara dayanacak mecalim yoktu" diye savunacaktır.[74] Rabia'nın söylediklerinin savunma amacıyla sarf edilmiş sözlerden ibaret olmadığını kabul etmek gerekir. Çünkü kocaları tarafından bırakılıp gidilen kadınlara bu hususta baskı uygulandığına dair başka işaretler de bulunmaktadır. Baskı bazen arkada

[71] Tuğ, *Politics of Honor*, s. 355-358.
[72] Rozen, bu durumdaki kadınların ekonomik bir yük oluşturduğunu ama aynı zamanda çoğunun genç olmasından dolayı "tehlikeli" ve "cinsel erişime" daha açık addedildiklerini belirtmektedir. Rozen, *İstanbul Yahudi Cemaati'nin Tarihi*, s. 175-176.
[73] *YŞS* 1, s. 69, b. 1/2; *YŞS* 2, s. 7, b. 2 (Haziran 1558). Kocası seferde iken evine erkek aldığı söylenen başka bir kadın için bkz. *BŞS* 2, v. 77b, b. 2 (Ekim 1560).
[74] *AŞS* 522, v. 8b, b. 40.

kalan eşe veya kıza cinsel bir saldırı şeklinde ortaya çıkarken bazen de evlenmeye zorlamak olarak beliriyordu.[75]

Arkada kalan kadınların kendilerini dedikodulardan koruma çabaları yetersiz kalabiliyordu. Haziran 1685'te Konya'da mahalle halkının kendi halinde olduğunu belirttikleri Ayşe adlı bir kadın dahi dedikodu malzemesi olmaktan kurtulamamıştır. Kocası Ahmet bir yıldır seferde olduğu halde onun hamile olduğu iddia edilmiş, bunun için mahkemeye çıkarılmış ve "bi-garaz" oldukları belirtilen kadınlara muayene ettirilmiştir. Ayşe'nin uğradığı bir iftiraydı.[76] İftirayı kimin attığını bilmek mümkün değil ancak bu söylenti belli bir süre için mahallelinin dedikodu ihtiyacını karşılayıp Ayşe'nin onur ve duygularının incinmesine sebep olmuştur. Kocasız kadınlar için yaşam kolay değildi.[77] Bu, onların umut kestikleri kocalarından boşanma ya da ölüm halinde evlilik bağından kurtulup yeni bir evlilik yapma isteklerini anlaşılır kılmaktadır. Ancak bazı kadınlar bu isteklerini gerçekleştirmeye çalışırken çeşitli hilelere başvurup yeni sorunlara yol açacaklardır.

Babaları tarafından terk edilen çocuklar hakkında neler söylenebilir? Kayıtlar, çocukların durumu, akrabaları ve çevreleriyle ilişkileri hakkında çok az ayrıntı sunmaktadır. Ama onların da annelerinin kaderini paylaştıklarını düşünmenin haklı gerekçeleri vardır. Onları sahiplenecek güçlü ve varlıklı bir aile, en azından maddi olarak, babalarının yokluğunu hissettirmemeye çalışıyordu. Daha önce üzerinde durulduğu üzere babalar evlerinden ayrılırken çocuklarıyla ilgili çeşitli düzenlemeler yapabiliyordu. Ancak böyle bir babası ve onu destekleyecek akrabaları olmayan çocukları anneleriyle birlikte sefil bir hayat bekliyordu. Bu çocuklar özellikle İstanbul gibi büyük kentlerde anneleriyle birlikte dilenmek zorunda dahi kalabiliyordu.[78] 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başında İstanbul'da babalarının arkalarında bıraktığı birçok çocuk yoksulluktan dolayı anne-

[75] 1636-1638 tarihli mühimme defterinden örnekler için bkz. Fatma Kaytaz, *88 No'lu Mühimme Defteri (Trankripsiyon ve Özet)* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2006, s. 54, 64, 166-167.

[76] Mehmet Ali Güven, *33 Numaralı Konya Şer'iye Sicili (Değerlendirme ve Transkripsiyon)* (yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 420-421.

[77] Bu sorun sadece Osmanlı toplumunun bir gerçeği değildir. Bertrande'nin, eşi Martin Guerre' nin kaybolmasından sonraki yaşamına bakmak bunu anlamaya yetecektir. Davis, *The Return of Martin Guerre*, s. 27-35.

[78] Zarinebaf, *Crime and Punishment in İstanbul 1700-1800*, s. 46-48. Fuchs, 19. yüzyılda Paris' te çocuklarını sokağa ya da çocuk bakım evlerine bırakan kadınların bir kısmının eşleri tarafından terk edilmiş olduğu ihtimaline değinmektedir. Bkz. Rachel G. Fuchs, "Legislation, Poverty, and Child-Abandonment in Nineteenth-Century Paris," *The Journal of Interdisciplinary History*, 18/1 (1987), 64.

leri ya da yakın akrabaları tarafından başka ailelere "tebenni"ye verilmiştir.[79] Böyle çocuklar "fiili olarak yetim"[80] sayılırdı.

IV. ARKADA KALANLAR, BİRİKEN SORUNLAR

Evlerini terk ettikten sonra yaşayıp yaşamadıkları bilinmeyenlerin arkalarında bıraktıkları birkaç sorun bulunmaktaydı. Bunların başlıcaları, eğer evliyseler eşleri ve çocuklarıyla ilgili sorunlar, miras hakları, borçları ve alacakları etrafında şekillenmekteydi. Hukuk sistemi içinde bu sorunlarla ilgili her ayrıntı çözüme bağlanmıştır. Bu yüzden pratikte ortaya çıkan sorunlar hukuki bir boşluktan ziyade arkada kalanların durumu lehlerine çevirme yönünde izlediği stratejilerden ve bunun yol açtığı gerginliklerden kaynaklanmaktaydı. Gaip kişilerin mirastan alacakları pay ayrılarak başına bir kayyum atanırdı. Kayyumlar gaiplerin malları üzerinde hâkimin kararı olmadan hiçbir tasarrufta bulunamazdı. Burada özellikle yıkılabilecek, bozulabilecek mallar ya da gayrimenkuller önem kazanmaktaydı. Bu durumda yine hâkimin kararıyla bu malları gözetecek, kiralarına sahip çıkacak bir kayyum atanırdı.[81] Şubat 1701'de Afyon Mahkemesi'ne bu bağlamda bir olay yansımıştır. Kayıtta gaip olup hayatı ve mematı bilinmeyen İbrahim adlı bir gencin arkada kalan dükkânından bahsedilmektedir. Attarlar Çarşısı'ndaki bu dükkânın harap olmaması, icaresinin alınıp bakımının yapılabilmesi için bir kayyuma ihtiyaç bulunduğu belirtilerek İbrahim'in teyzesi, dindar ve dürüst olması hasebiyle kayyum olarak atanmıştır.[82] Böylelikle İbrahim geri dönmesi durumunda hem dükkânını sağlam bir şekilde bulacak hem de bir kira gelirine sahip olacaktı.

Gaiplerin miras haklarıyla ilgili çeşitli sorunlar yaşanmaktaydı. Buna aşağıda değinilecektir. Ancak onlar üzerinden arkada kalanların temel anlaşmazlık sebepleri alacak verecek meseleleriydi. Bu anlamda alacakları olanlar gaibin kendisinin veya ölüm haberinin geleceği anı sabırsızlıkla beklerken tam tersine gaibin mallarını tasarruf eden kişilerin bu hususta acelesi yoktu. Gaip olanların nafaka gibi istisnalar dışında ne alacakları ne de borçları istenebiliyordu. Yalnızca eşleri ve çocukları gaibin alacak-

[79] Konu üzerindeki bir araştırmamız devam etmektedir. Sadece iki örnek için bkz. *Davudpaşa Şer'iyye Sicilleri (DŞS)* 34, v. 27a, b. 2 (Nisan 1800); *DŞS* 36, v. 5b, b. 4 (Aralık 1800).

[80] Tanımlama Goitein, *A Mediterranean Society*, s. 302'deki "aytâm al-ahyâ"dan mülhemdir.

[81] Ali Haydar, *Risale-i Mefkûd*, s. 5-6, 12-14.

[82] *AŞS* 527, v. 3a, b. 9. Gaip olan kişiler kiracıysa mülk sahiplerinin mağdur olmaması için benzer bir işlem yapılırdı. *GŞS* 494, v. 31a, b. 2 (Kasım 1788); *GŞS* 499, v. 13b, b. 8 (Temmuz 1789).

larından nafaka talep edebilmekteydi.[83] Sicillere yansıyan kayıtlar bu konuda yaşanmış ilginç tartışmaları yansıtmaktadır. Ağustos 1584'te Balat Mahkemesi'ne yansıyan bir dava tartışmaların anlaşılmasına katkı sağlayacak olması açısından aşağıya alınmıştır:

> Hamza bin Salih nam kimesne meclis-i şer'de mahrûse-i Kostantiniye sakinelerinden Zenbiye (?) bint-i Manol nam zımmîye mahzarında takri-i da'va idub bundan akdem mezbûrenin zevci olan Manol veled-i Yorgi nam zımmînin zimmetinde karzdan iki yüz akçe hakkım olub hâlâ merkûm Manol diyar-ı Mısır'da vefât idub merkûme Zenbiye mürd-i mezbûrun cemi' muhallefâtını kabz eylemişdir meblâğ-ı mezbûru merkûmeden taleb iderim dedikde mezbûreden istintâk olundukda fi'l-vâki mezbûrun zevcim merkûm Manol'un zimmetinde iki yüz akçe hakkı vardır velâkin zevcim tarih-i kitabdan iki yıl mikdarı vardır diyar-ı Mısır'a ticarete gitmişdir mürd olduğu ma'lûmum değildir deyü cevab virmeğin merkûm Hamza'dan merkûm Manol mürd olduğuna beyyine taleb olundukda Yani veled-i Yorgi ve Manol veled-i Nikola ve Yani veled-i Nikola nam zımmîler fi'l-vâki mezkûr Manol mahrûse-i Mısır'da bir buçuk yıldır vefât eylemişdir defn olundugu zamanda biz üzerinde hazır olub bile defn eyleduk deyü haber virdiklerinde mezbûrların vech-i meşrûh üzere ihbarları bi-t-taleb kayd olundı.[84]

Zenbiye kocasının öldüğünü inkâr ederek malları üzerindeki tasarruf haklarını devam ettirmek istemiştir. Başka kadınlar da benzer şekilde hareket edip gaip olan kocalarının öldüğü haberlerini duymazlıktan gelerek mirasın paylaşımına engel olabiliyorlardı.[85] Yalnız bu durum kadınların aleyhinde de kullanılabiliyordu. Gaip kocalarının ölüm haberlerini duyduklarında mirastan hisselerini ve mehirlerini almak için çaba gösteren kadınlara kocalarının ölmediği şeklinde cevaplar verilerek engel olunmaya çalışılıyordu.[86] Nafakaya ihtiyaç duyup nafaka istediklerinde ise kocalarının öldüğü dolayısıyla nafaka haklarının düştüğü cevabıyla karşılaşabiliyorlardı. Şubat 1697'de Afyon Mahkemesi'ne yansıyan bir vakadan Münevvere adlı bir kadının karşılaştığı durumun bu olduğu anlaşılmaktadır. Mü-

[83] Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcet'ül-Fetâvâ* (University of Michigan, Special Collections Islamic Manuscripts, Isl. Ms. 673, Ayrıca: HathiTrust Digital Library), v. 45a; Abdurrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, s. 374-375.

[84] *Balat Şer'iyye Sicilleri (BaŞS)* 13, s. 119, b. 5. Benzer bir sorun için bkz. Güven, *33 Numaralı Konya Şer'iye Sicili*, s. 242-243. Gaibin borçları istenemezdi. Bkz. Abdurrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, s. 374.

[85] Güven, *33 Numaralı Konya Şer'iye Sicili*, s. 226.

[86] Güven, *33 Numaralı Konya Şer'iye Sicili*, s. 184-185.

nevvere, kocasının bir yıl önce sefere giderken Osman adlı birisini nafakasını sağlamak için vekil bıraktığım ancak onun bunu yapmak hususunda ihmalkâr davrandığını beyan ederek şikâyette bulunmuştur. Osman verdiği cevapta nafakaya vekil olduğunu kabul etmiş ancak Münevvere'nin kocasının savaşta şehit düştüğünü, bu yüzden nafaka hakkının sakıt olduğunu belirtmiştir.[87]

Terk edip gidenlerin arkada bıraktığı eşya ve mallarının ne olacağı meselesi akrabalar arasında sorunlara yol açmaktaydı. Kocalarının öldüğü haberini alan kadınlar miraslarını sahiplenmeye çalışıyodu. Ancak bu arzuları aile içinde engellemelerle karşılaşabiliyordu. Mayıs 1696'da Afyon Mahkemesi'ne bu nitelikte bir dava yansımıştır. Davanın sahibi olan Ayşe kocasının beş yıl önce İstanbul'da öldüğü halde kardeşi Hasan'ın mallarına el koyup kendisine teslimden kaçındığını belirtecektir. Kardeşinin arkada bıraktığı mallarının sorumluluğunu üstlenen Hasan ise onun öldüğünü inkâr edecek ama şahitler aksini söyleyecektir.[88]

Görüldüğü üzere arkada kalanlar gaibin varlığı onlara nasıl daha çok hizmet ediyor idiyse bu şekilde tavır alıp, bunu savunmaya çalışıyorlardı. Ancak burada ortaya çıkan problemler gaiplerin bir kısmının geri dönüp arkalarında bıraktıkları dünyanın farklılaştığını gördüklerinde kopan gürültüyle kıyaslanamazdı.

Her ne amaçla olursa olsun evlerini bırakıp giden ama beklenen sürede geri dönmeyenler arkada kalan akrabaları tarafından merak ediliyordu. Bu akrabalar şehirlerarası seyahatlerde bulunan kişilere, seferden dönenlere ve bu konuda herhangi bir şey bilme ihtimali olanlara kaybolan kişiyi görüp görmediklerini soruyor, her türlü söylenti ve en zayıf ihtimallerin dahi peşinden gidiyor olmalıydılar. Ocak 1630'da Hızır adlı bir Manisalı beş yıldır kayıp olan kardeşi Bayram'ın Gediz nehrinde boğulduğu söylentisinin peşine düşmüştür. Bu söylentinin doğru olup olmadığı Mustafa adlı birisine sorulacak o da bu hususta malumatı inkâr edecektir.[89] Kayıtta, Mustafa'nın Bayram'la ilişkisi ya da bu hususun neden ona sorulduğuna dair bir bilgi sunulmamıştır. Ancak Mustafa, Bayram'ı gören en son kişi ya da söylentiyi yayan olabilirdi. Ekim 1539'da Antep Mahkemesi'ne yansıyan bir dava bu söylentilere dayanmaktadır. Söylentileri mahkemeye taşıyan on dört yıl önce kardeşleri kaybolan bir ailenin temsilcisi

[87] *AŞS* 526, v. 43b, b. 202. Ayrıca Güven, *33 Numaralı Konya Şer'iye Sicili*, s. 147-148, 182-183.
[88] *AŞS* 524, v. 38b, b. 166.
[89] Arzu Karaaslan, *61 no'lu Manisa Şer'iyye Sicilinin (H.1039-1040) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi* (yüksek lisans tezi), Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 268.

olarak Abdülkadir'dir. Mahkemedeki ifadesinde "bundan akdem on dört yıl vardur ki karındaşumuz nâbedid oldı. Mezkûr hâliyâ Yâr Ahmed bana didi ki, karındaşun nâbedid olduğu eyyâmda Karye-i Acar'dan Hâcı Tanrıvirdi nâm kimesne bana Karye-i Acar ile Karye-i Nafah arasında bir ölmüş adam bulduk, ölüsün gömüp çuvalda suya salduk deyü haber virdi" diyecektir. Ne var ki Yâr Ahmed'in doğruladığı bu ifadeyi Tanrıvirdi yeminler ederek inkâr edecektir.[90] Kaybolan akrabaları ölü ya da diri bulma çabası bazen başarıya ulaşıyordu. Ancak bunun için aradan fazla zaman geçmemesi gerekiyordu. Afyonlu iki kardeş, mahkemeye başvurmalarından kırk gün önce ticaret için evinden çıkan babaları Hacı Mahmut'tan haber alamayınca, durumu "tecessüs" ederek ölüsünü Afyon'a yakın bir harabe yakınlarında üzerine taşlar düşmüş şekilde bulacaklardır.[91] Mütevazı bir tüccar olduğu ve Afyon'un köylerinde gezerek yaşamını kazandığı anlaşılan Hacı Mahmut'un çocukları, onun ne zaman eve geri dönmesi gerektiğini ve aslında nerelere uğradığını biliyorlardı. Bu yüzden "tecessüs" faaliyetlerini doğru zamanda ve yerlerde yapıp, en azından, babalarının cesedine ulaşmışlardır. Ancak herkes bu aile gibi "şanslı" sayılmazdı. Gaip olanlardan habersiz geçen her gün, ay ve yıl yeni söylentilerin ortaya çıkmasına sebep olmaktaydı. Her yeni söylenti akrabalar için anıların ve acıların tekrar canlanmasına sebep olmaktaydı. Ölü ya da diri olduğu bilinmeyen birisini beklemek, ondan haber alamamak büyük bir sabır gerektirmekteydi.

V. GERİ DÖNENLER

Çeşitli sebeplerle evlerinden ayrılanların önemli bir kısmı beklenen vakitte, sağ salim bir şekilde evlerine geri dönüyordu. Bazılarının dönüşleri gecikiyordu ama en azından nerede oldukları biliniyordu. Ancak evinden ayrılanların bir kısmı vardı ki uzun süreler boyunca derin bir sessizliğe gömülüyordu. Dönüşleri hususunda umut kalmamış ya da artık unutulmaya başlanmış olan bu kişilerin arkada kalan akrabaları hayatlarını yola koymaya çalışıyordu. Ancak bu kişilerin bir kısmı artık kendilerine yabancılaştıkları eski dünyalarına bir davetsiz misafir gibi ansızın tekrar giriyorlardı. Bu kişilerin geri dönüşlerinin akrabaları ve genel olarak toplum tarafından nasıl karşılandığına dair sicillere yansıyan kayıtlar okuyucularında karmaşık duyguların oluşmasına sebep olmaktadır. Özellikle kocalarının gıyabında evlenen kadınlar yeni bir tartışmanın içine sürüklenecek olmanın baskısını hissediyorlardı. Uzun süreler boyunca evlerinden

[90] *Şer'iye Sicilleri*, 1, s. 237.
[91] *AŞS* 528, v. 23a, b. 116 (Temmuz 1703).

ayrı kalan erkeklerin bir kısmı arkada kalan eş ve çocuklarına karşı büyük bir sorumsuzluk göstermişken bazılarının bu ayrılık boyunca canları gerçekten yanmıştır. Yıllarca savaştıktan sonra esir düşenler birkaç yıllarını da bu esarette harcamak zorunda kalıyorlardı. Kendilerinden umutların kesildiği bu kişiler geri döndüklerinde yeni sorunlarla karşılaşıyor ya da bu sorunları yaratıyordu. Sorunlar özellikle iki noktada düğümlenmekteydi; Birincisi miras ve arkalarında bıraktıkları mallarıyla ilgili sorunlar, ikincisi ise eşlerinin gıyaplarında evlenmiş olmasıydı.

Gaip olanlar geri döndüklerinde miraslarının paylaşıldığını ya da mallarına el konulduğunu görüp sorunu mahkemeye taşıyorlardı. Hukuki olarak gaip olanların malları paylaşılamazdı ama onların ölmüş olabilecekleri kanısı böyle bir paylaşımın yapılmasına zemin hazırlıyordu. Mal ve miraslarına el konulanlar arasında savaşlarda ve daha değişik şekillerde esir olup kendilerinden umut kesilenler de vardı. Mart 1639'da Kayseri'den Ali adlı birisi çocukluğunda kendisine Kuran'ı hatmetmesi karşılığında ailesi tarafından hediye olarak verilen bir bağa el konulduğu şikâyetiyle mahkemeye başvurmuştur. Verdiği ifadesinden bağın yirmi yıldan fazla bir zamandır başkaları tarafından tasarruf edilip şimdi de geri verilmediği anlaşılmaktadır. Ali ticaretle uğraşırken esir olup uzun yıllar boyunca esarette kalmıştır. Esarete nasıl düştüğü ya da nasıl kurtulduğu hakkında herhangi bir malumat verilmemiş olmakla birlikte bu yıllar boyunca kendisinden umut kesildiği anlaşılmaktadır. Ama kendisine miras olarak kalan bağını geri alacaktır.[92]

Kişilerin arkada bıraktıkları mallarıyla ilgili sorunlar yaşamaları her zaman uzun ayrılıklarla ilgili değildi. Afyon'dan Temmuz 1700'de mahkemeye başvuran Ömer Ağa adlı biri kendisi hacda iken eski kölesi Kenan'ı aralarında kısrak, inek, sığır, öküz gibi hayvanların bulunduğu mallarına el koymak suçlamasıyla şikâyet edecektir. Mahkeme, Kenan'ı malların bedelini ödemesi hususunda uyarıp sorunu çözmeye çalışacaktır.[93] Bazen kişiler geri döndüklerinde Hacı Mehmet'in olayında olduğu gibi gayrimenkullerinin talan edildiğini görüyorlardı. Eylül 1690'da mahkemeye yansıyan bu davada Hacı Mehmet, birkaç kişiyi daha bir yıl önce kendisi hacda iken kendisine ait toprak değirmenin döşeme ağaç ve tahtalarını alenen çıkardıktan sonra götürüp evlerinde yakmakla suçlamıştır.

[92] Bayram Üstün, *41/2 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili (H. 1048/M.1638-1639) Transkripsiyon ve Değerlendirme* (yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 159-161. Benzer örnek ve tartışmalar için bkz. Mehmet Genç, *1126 Tarihli Üsküdar Şer'iye Sicili* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, s. 72; Arzu Karaaslan, *61 no'lu Manisa Şer'iyye Sicili*, s. 43, 196-197, 245.

[93] *AŞS* 526, v. 22b, b. 114.

Bu olaydan sonra değirmeni harap ve muattal olmuştu. Olayı görenlerin de tanıklıklarıyla değirmenin tahtalarını çıkarıp harap olmasına sebep oldukları kesinleşen bu kişilere verilen ceza değirmeni "tamir ve termim" etmek olacaktır.[94]

Maddi meseleler etrafında ortaya çıkan bu sorunlar bir şekilde çözüme kavuşturulup zamanla unutuluyordu. Ancak geri dönenlerin bir kısmı çocuklarının anneleri, bir zamanlar kendi eşleri olan kadınları evlenmiş hattâ çocuk sahibi olmuş buluyordu. Böyle bir durumla karşılaştıklarında mahkemeye başvurmak dışında ne yaptıklarını bilmek mümkün gözükmüyor. Buna dair ayrıntılar oldukça sınırlıdır. Ancak 19. yüzyılda Bursa' da aile üzerine yapılan bir araştırmada geri döndüklerinde eşlerini evli bulan erkeklerin içine girdikleri kıskançlık ve onur krizleri sonrasında cinayet dahi işledikleri belirtilmektedir.[95] Ele alman dönemde ise kıskançlığın derecesi, kayıtlara yansıdığı ölçüde, hiçbir zaman cinayet boyutlarına varmamış olup baskı, korkutma gibi nispeten üstesinden gelinebilir sınırları aşmamıştır.

Kocalarının gıyabında onlardan boşanmadıkça ya da ölüm haberleri gelmedikçe yeniden evlenme hakları olmayan kadınlar bunların herhangi biri gerçekleşmeden nasıl evleniyorlardı? Mahkemeye düşen kayıtlar bu kadınların en azından bir kısmının, kocalarının dönüşünden umutlarını kestikten sonra, "yalancı şahitler" kullandıklarını düşünmek bu kadınlara yapılmış bir haksızlık olmayacaktır.[96] Bu kadmlar kocaları ölmüş gibi hareket edip ve bunu şahitlerle "kanıtlayıp" yeniden evleniyorlardı. Bu durum, bunu yapan kadınların büyük çoğunluğu için, kocaları hiçbir zaman geri dönmediğinden sorun oluşturmamış olmalıdır. Ancak bazıları, "eski" kocaları geri döndüğünde yeni fırtınaların içine sürükleniyordu. Uzun yıllar evinden ayrı kalan Mehmet adlı Afyonlu birisi geri döndüğünde eşinin Ahmet adlı birisiyle evlenmiş olduğunu görüp mahkemeye şikâyette bulunur. Mehmet'in "eski" eşiyle evlenen Ahmet'in kardeşi Satılmış olayda kendilerinin bir kabahati olmadığını belirtecektir. Bu durumda bütün sorumluluk Abide adındaki bu kadının üzerine yıkılmıştır.

---

[94] *AŞS* 522, v. 9b, b. 47.

[95] Abdurrahman Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1998), s. 62-63.

[96] Araz, *Kadınlar, Toplum ve Hukuk*, s. 76-80. Tuğ, ifade edilen çalışmasında (s. 348-355), kadınların "yalancı şahitler" kullandığı konusundaki vurgumun abartılı olduğu yönünde eleştirilerde bulunmuştur. Ayrıca "yalancı şahitler"in mahkeme sürecinin bir parçası olamayacağını imâ etmektedir. Elbette "yalancı şahitler" şeklindeki tanımlamam hukuki bir karşılık umularak yapılmış değildir. Ancak kadınların ve buldukları şahitlerin bu tür davalarda söylediklerinin daha az sorgulandığı ve daha çabuk kabul edildiği yönündeki ısrarımı sürdürmekteyim. Yine de Tuğ'un eleştirisi konuya daha dikkatli eğilmeme ve sorular sormama vesile olduğundan benim için değerli olmuştur.

Mehmet'in öldüğüne dair şahitleri sağlayan, mahkemeden hücceti alan Abide'nin kendisi olarak gösterilmiştir. Ahmet bundan sonra onunla evlenmişti.[97] Bu nitelikteki kayıtların hemen hepsinde buna benzer standart ifadeler dikkati çekmektedir. Burada iki husus özellikle ön plana çıkmaktadır; birincisi kadınların, eşleri ölmediği halde, ölmüş olduklarını bir şekilde kanıtlayıp bunu mahkemeden hüccet ettirmeleri, ikincisi ise bu kadınlarla evlenenlerin "eski" kocaların öldüğünü bilerek hareket ettikleri yönündeki iddialarıdır. Bu kurgunun çok inandırıcı olduğunu söylemek mümkün değildir. Kadınlar bu "oyunu" tek başlarına oynayacak cesareti kendilerinde bulmuş olamazlar.

Kimse onların kendilerini terk eden kocalarının öldüğünü kanıtladıkları zaman yeniden evlenmelerine hukuki olarak engel olamazdı.[98] Ayrıca bunu mahkemenin önüne taşıyıp burada kanıtlamaları da gerekmezdi. Önemli olan şahitlerin varlığıydı. Başka durumlarda geçerliliği sorgulanabilecek söylenti ve duyumlar kendilerinden uzun yıllardır haber alınamayan erkeklerin ölmüş kabul edilmeleri için yeterliydi.[99] Bu durumda söylenti ve duyumların gerçekmiş gibi kabul edilmesi arzulanan bir şeydi. Buradaki sorun yalnızca hukuki düzenlemelerle anlaşılmayacak kadar karmaşık olup güçlü bir toplumsal yönü içermektedir. Bu gibi durumlarda toplum terk edilen kadınları cesaretlendirmemiş olsa bile en azından onlara hoşgörülü yaklaşmıştır.[100] Kadınların, öldüğünü iddia ettikleri ve bunu bir şekilde ispatladıkları kocalarının akrabaları bu kadınlara karışmamayı ve durumu kabullenmeyi tercih edeceklerdir.[101] Evlerinden ayrılışlarının üzerinden yıllar geçen, muhtemelen öldükleri yönünde de güçlü söylentiler olan bu erkeklerin arkada kalan akrabaları bir kadına hem maddi olarak bakmanın hem de sürekli kontrol edilen bir kadını korumanın sıkıntılarından kurtulmaları işlerine gelirdi. Anlaşılan o ki mahkemeler de şahitlerin niteliği ve verdikleri ifadelerin doğruluğu konusunda çok ısrarcı ve sorgulayıcı olmamayı tercih etmiştir. Herkes bu kadınların, kocalarını uzun yıllar bekleyerek mağdur olduklarının farkındaydı.

Terk edilen kadınlarla evlenen erkelerin "eski" eşin geri dönmesi sonrasında ortaya çıkan garip ilişkiden daha az zararla kurtulmalarının en iyi

---

[97] *AŞS* 523, v. 15a, b. 64.

[98] Abdurrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, s. 176.

[99] Abdurrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, s. 176. İlginç bir şekilde bir şahidin varlığı arkada kalan kadının eşinden boşanmış kabul edilip yeniden evlenebilmesi için yeterli görülmüştür. "Hind'in zevci Zeyd aher diyarda iken Amr gelüb Zeyd fevt oldu deyü ihbâr eylese Amr 'adl olub Hind inanıcak ba'de inkıza'ül-idde nefsini ahere tezvîce kadire olur mu? El-cevab: Olur"

[100] Rozen, *İstanbul Yahudi Cemaati'nin Tarihi*, s. 175-176.

[101] Müdahale örnekleri için bkz. Tuğ, *Politics of Honor*, s. 355-358.

yollarından birisi "eski" kocanın öldüğünü bilerek evlendikleri yönündeki beyanları olacaktır. Çünkü bir kadının kocasının hayatta olduğunu bilerek onunla evlenmek tazir cezasını gerektirirdi.[102] Fakat böyle bir bahane ilişkiyi daha masum ve daha az zararla atlatılabilir hale getirmekteydi. Bu durumda evlilik "tefrik"le sonuçlanır, kadın iddet bekleyip eski kocasıyla yeniden nikâhlanırdı.[103]

Çok istisnai olmakla birlikte geri dönen erkeklerin bazıları eşlerini yeniden evlenmiş bulduklarında sorun çıkarmaktan ziyade durumu kabullenip onlarla ilişkilerini kesmeyi tercih etmiştir. Afyon'dan ayrılışından yirmi dört yıl sonra geri dönen Hasan adlı birisi eşi Ayşe'yi evlenmiş bulduğunda onunla boşanmayı tercih etmiş sadece giderken bıraktığı eşyalarını geri istemekle yetinmiştir. Aslında olayın mahkemeye yansıması da bu eşyalarla ilgilidir.[104] Hasan'ın Ayşe ile boşanmayı tercih etmiş olması aralarında ortak yaşamı anlamlı kılacak herhangi bir bağın kalmamış olmasıydı. Nitekim geri gelen erkeklerle ilgili başka kayıtlar onların eşleriyle boşanabildiklerini göstermektedir.[105] Ancak bu gibi durumlarda erkeklere yönelen toplumsal baskıları da dikkate almak gerekir. Bu hususu işleyen bir fetvada geri dönüp eşlerini evlenmiş bulan erkeklerin onları boşamaları için toplum tarafından baskı altına alındığından bahsedilmektedir.[106] Bu baskı yeni sorunları önlemenin yollarından birisiydi.

Geri dönen erkekler her zaman sorunlarla karşılaşmıyordu. Zaman zaman bu sorunları yaratanlar oluyordu. Bazıları evlerinden ayrılmadan önce ya da daha sonra bir şekilde boşadıkları eşlerini boşamadıkları iddiasında bulunup sorunlar üretiyordu. Eşlerini hangi saikler altında boşadıkları hakkında söylenebilecekler yorumdan ibarettir. Ancak daha sonra ortaya çıkan pişmanlıkları eşlerinin kendilerine geri dönmesine yardımcı olmuyordu. Müyesser adlı bir kadının 1704 Şubat'ında mahkemeye taşıdığı davası böyle bir soruna işaret etmektedir. Verdiği ifadesinde "bağrı açık" nâmıyla bilinen Veli adlı kocasının "diyar-ı ahere" gitmeden önce kendisini boşadığı halde şimdi geri dönüp "zevciyet" muamelesi yapmak istediğini belirterek mahkemeden bunu engellemesini ayrıca mehir ve nafa-

[102] Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcet'ül-Fetâvâ*, v. 55b.
[103] Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcet'ül-Fetâvâ*, v. 45b. Eğer bilerek evlendilerse bu durumda kadınların "eski" eşlerine geri verilmeleri için iddet beklemeleri gerekmezdi. Abdurrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, s. 270.
[104] Araz, *Kadınlar, Toplum ve Hukuk*, s. 78, 80. Benzer bir olay için bkz. Ronald C. Jennings, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records –the Sharia Court of Anatolian Kayseri," *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*, s.176.
[105] Genç, *1126 Tarihli Üsküdar Şer'iye Sicili*, s. 178-179 (Ekim 1714).
[106] Abdurrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, s. 231.

kasının kendisinden alınmasını istemiştir. Veli, eşini boşadığını inkâr edecek ancak şahitler onun altı ay önce Müftü Hanı diye bilinen yerde birçok kişinin önünde bunu yaptığına tanıklık edeceklerdir.[107] Erkekler ya kızgın bir anlarında sarf ettikleri boşanma sözcüklerinin ya da gidip bir daha dönmeme düşüncesinin kurbanı oluyorlardı.

Nihai olarak geri dönen erkekleri bekleyen diğer bir sorun eşlerinin nafakalarıydı. Arkada kalan kadınlar eşleri adına kendileri ve varsa çocukları için mahkemeden nafaka takdir ettiriyorlardı. Kadınların ve çocukların nafakaları borçlanma ya da gaibin arkada kalan mallarının satılması yoluyla sağlanıyordu. Geri döndüklerinde erkeklerin önlerine nafaka namına bir hesap çıkartılıp bunu ödemeleri istenmekteydi. Bazen akrabalar da arkada kalanlar için yaptıkları masrafı geri dönenlerden istemekteydi. Ancak bu meselenin geri dönen erkeklerle eşleri arasında ciddi sorunlara yol açtığını düşünmek yanıltıcı olacaktır. Eşleri tarafından terk edilip nafaka talep eden kadınların çokluğu karşısında bu nafakanın geri ödenmesinin problem oluşturduğuna dair mahkemeye yansıyanların azlığı buna en önemli kanıt olsa gerektir.[108]

Sonuç

Abdurrahim Efendi'nin boşanma ve yeminler hukukunu işlerken verdiği bir fetvası terk etme terk edilme olguları etrafında oluşan hukuki ve toplumsal tartışmaların en ilginç olanlarından biridir. Bu fetva eşi tarafından terk edilmiş bir kadının erkeklerin "iştah açısı sohbetler"ine konu olabildiğini göstermektedir. "Zeyd aher diyarda olan Amr-ı zımmînin zevce-i medhûlun bihası Hind-i nasraniye içün bugün ben Hind'i tezvîc etmezsem ..."[109] diye başlayıp giden bu fetva erkeklerin arkalarında bıraktıkları eşlerini zor bir yaşamın beklediğini ortaya koymaktadır. Erken modern dünyada hangi sebeple olursa olsun evden ayrılmak bir erkek eylemiydi. Fakat en çok kadınları etkiliyordu. Terk edilen kadınlar uzun bir zaman boyunca kocalarını bekleyerek ya da beklemek zorunda kalarak mağdur oluyorlardı. Hukuk sistemi onların mağduriyetlerini giderecek alternatif yollar üretmekte yetersiz kalıyordu. Ailelerinin bu kadınlara sahip çıktığını düşünmek gayet gerçekçi bir yaklaşım olur. Ancak bazı kadınların bu korumadan mahrum olduklarım mahkemeye yansıyan sorunlarından rahat bir şekilde anlamak mümkündür. Hukuki olarak terk eden erkeklerin tek

[107] *AŞS* 528, v. 33a, b. 149.

[108] Genç, *1126 Tarihli Üsküdar Şer'iye Sicili*, s. 178-179 (Ekim 1714). Burada kadınların nafaka hakkını boşanma hususunda bir araç olarak kullanabildikleri görülmektedir.

[109] Abdurrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdurrahim*, s. 248-249.

sorumluluğu arkada bıraktıkları eşlerinin nafakalarını sağlamaktı. Sorumsuzluk yapanlara verilecek hiçbir ceza yoktu.[110] Eşlerini uzun yıllar boyunca terk edip daha sonra geri gelen erkeklere toplumun nasıl baktığını bilmek ilginç olurdu. Acaba hukuk sisteminin vermeye yanaşmadığı cezaları toplum mu veriyordu? Maalesef bu hususta ifade edilecek temenniler ve sorulacak sorular en azından şimdilik cevapsız kalmak zorundadır.

Evden ayrı düşme meselesine yoğunlaşmak Osmanlı toplumundaki hareketliliği de çarpıcı bir şekilde gözler önüne sermektedir. Seferlere katılanlar, macera peşinde koşanlar, ticari ya da dinî seyahatlere çıkanlar toplumsal yaşamın vazgeçilmez bir parçası olarak belirmektedir. Bu yolculukların bazıları umutsuz bekleyişlerin başlangıcı olabiliyordu. Özellikle seferlere katılanların arkada bıraktıkları buna hazırlıklı olmalıydı.

Seferlerden dönenlerin, şehirlerarası ticaret yapıp seyahat edenlerin hemşerileriyle ilgili olan bitenleri dönemin ulaşım ve haberleşme imkânları nispetinde makul vakitte evlerine ulaştırmış olmasına rağmen bazı kişiler derin bir sessizliğe gömülüyordu. Bu kişilerin yıllar sonra geri dönmeleri kadınlar, miras ve alacak verecek meseleleri etrafında yeni tartışmaların başlamasına sebep olmaktaydı. Terk etme ve terk edilme olguları Osmanlı toplumundaki iletim ve haberleşme kanalları hakkında önemli bilgiler sağlayabilecek verimli bir alandır.

Son olarak, evden ayrı düşme olgusuna, 1537 tarihli fermandan sonra yalnızca Hanefi Hukuku'nun geçerli kabul edildiği bölgelerle, bu hususta diğer fıkıh ekollerinden de yararlanılmaya devam edilen bölgelere karşılaştırmalı bir şekilde bakmaya çalışmak, hukukun terk etme terk edilme olgularının şekillenmesine nasıl yön verdiğini ve bunun arkada kalanları hangi boyutlarda etkilediğini anlamayı sağlayacak olması açısından oldukça ilginç sonuçlar üretecektir.

KAYNAKÇA

BİRİNCİ ELDEN KAYNAKLAR:

Afyon Şer'iyye Sicilleri (AŞS) 522, 523, 524, 526, 527, 528, 539.

Balat Şer'iyye Sicilleri (BaŞS) 13.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Kâmil Kepeci Çavuşbaşı Kalemi Defteri (KK) 677-01.

[110] Terk etme ve terk edilme olguları üzerine Avrupa'da yapılan çalışmalar eşlerini sebepsiz yere terk eden erkeklerin çeşitli cezalara çarptırıldığını göstermektedir. Ancak bu cezalar biraz mahkemenin keyfine bağlıydı. Hâkimler, on iki yıl kaybolduktan sonra geri dönen Martin'e verilecek cezayı kararlaştırmakta zorluk çekmiş nihayetinde bunu gençliğine bağlayıp onu affetmişlerdi. Davis, *The Return of Martin Guerre*, s. 90. 18. yüzyılda İngiltere'de eşlerini terk etmeyi alışkanlık haline getiren erkekler Amerika'ya sürgün edilebiliyordu. Bailey, *Unquiet Lives*, s. 176-177.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Kâmil Kepeci Çavuşbaşı Kalemi Defteri (KK) 678-02.

Beşiktaş Şer'iyye Sicilleri (BŞS) 2, 3, 8.

Davudpaşa Şer'iyye Sicilleri (DŞS) 34, 36.

Galata Şer'iyye Sicilleri (GŞS) 494, 499.

Yeniköy Şer'iyye Sicilleri (YŞS) 1, 2,

Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcet'ül-Fetâvâ* (University of Michigan, Special Collections Islamic Manuscripts, Isl. Ms. 673, Ayrıca: HathiTrust Digital Library).

DİĞER KAYNAKLAR:

Abacı, Nurcan, *Bursa Şehri'nde Osmanlı Hukukunun Uygulanması (17. Yüzyıl)* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001).

Abdal-Rehim, Abdal-Rehim Abdal-Rahman, "The Family and Gender Laws in Egypt During the Ottoman Period," *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. Amira El Azhary Sonbol (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), s. 96-112.

Abdurrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdurrahim* (İstanbul: Daru't-Tıbâat'ül-Ma'mûre, 1243), 1.

Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992-1993), 4, 6.

Ali Haydar, *Risale-i Mefkûd* (Kostantiniye: Matbaa-i Ebuzziya, 1309).

Araz, Yahya, "Kadınlar, Toplum ve Hukuk: 16. ve 17. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Eşleri Tarafından Terk Edilen Kadınlar," *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 6/246 (2007/2008), s. 61-82.

Araz, Yahya, "16. ve 17. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Kişilerarası İlişkilerde bir Pazarlık, Kontrol ve İkna Aracı Olarak Evlilik Sözleşmeleri," *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 2/242 (2005), s. 25-45.

Aydın, M. Âkif, *Türk Hukuk Tarihi*, 5. bs. (İstanbul: Hars Yayıncılık, 2005).

Aydın, M. Âkif "Osmanlı Hukukunda Kazâî Boşanma 'Tefrik'," *Osmanlı Araştırmaları*, V (1986), s. 1-13.

Bailey, Joanne, *Unquiet Lives Marriage anf Marriage Breakdown in England, 1660-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)

Davis, Natalie Zemon, *The Return of Martin Guerre* (Cambridge: Harvard University Press, 1983).

Duben, Alan-Behar, Cem, *Istanbul Households Marriage, Family and Fertility 1880-1940* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Düzdağ, Mehmet Ertuğrul, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983).

Faroqhi, Suraiya, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*, 4. bs., çev. Elif Kılıç (İstanbul: TVYY, 2002).

Faroqhi, Suraiya, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler*, 3. bs., çev. Neyyir Kalaycıoğlu (İstanbul: TVYY, 2000).

Faroqhi, Suraiya *Hacılar ve Sultanlar (1517-1638),* çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: TVYY, 1995).

Fuchs, Rachel G. "Legislation, Poverty, and Child-Abandonment in Nineteenth-Century Paris," *The Journal Interdisciplinary History,* 18/1 (1987), 55-80.

Genç, Mehmet, *1126 Tarihli Üsküdar Şer'iye Sicili* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999

Goitein, S. D., *A Mediterranean Society The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of Cairo Geniza* (Berkeley: University of California Press, 1978), III.

Güven, Mehmet Ali, *33 Numaralı Konya Şer'iye Sicili (Değerlendirme ve Transkripsiyon)* (yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Imber, Colin, *Şeriattan Kanuna Ebussuud ve Osmanlı'da İslami Hukuk,* çev. Murteza Bedir (İstanbul: TVYY, 2004).

Imber, Colin, "Women, Marriage and Property: Mahr in the Behçetül'l-Fetâvâ of Yenişehirli Abdullâh," *Studies in Ottoman History and Law* (Istanbul: The Isis Press, 1996), s. 263-289.

İnanır, Ahmet, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

İstanbul Kadı Sicilleri Hasköy Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (H. 1020-1053/M.1612-1643), (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2011).

İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 46 Numaralı Sicil (H. 1096-1097/M. 1685-1686), (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2011).

Jennings, Ronald C., "The Legal Position of Ottoman Women in Kayseri, A Large Ottoman City, 1590-1630," *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon* (Istanbul: The Isis Press, 1999), s. 117-145.

Jennings, Ronald C. "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records –the Sharia Court of Anatolian Kayseri," *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon* (Istanbul: The Isis Press, 1999), s. 145-203.

Karaaslan, Arzu, *61 no'lu Manisa Şer'iyye Sicilinin (H.1039-1040) Transkripsiyon ve Değerlendirmesi* (yüksek lisans tezi), Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Kaytaz, Fatma, *88 No'lu Mühimme Defteri (Trankripsiyon ve Özet)* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2006.

Kent, David A., "'Gone for a soldier': family breakdown and the demography of desertion in a London parish, 1750–1791," *Local Population Studies,* 45 (1990), s. 27-42.

Kumdakcı, Hale, *402 Nolu Üsküdar Şer'iyye Sicil Defterinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (H. 1153-54)* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2009.

Kurt, Abdurrahman, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1998).

Marcus, Abraham, *The Middle East on the Eve of Modernity Aleppo in the Eighteenth Century* (New York: Columbia University Press, 1989).

Özen, Şükrü, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3/5 (2005), s. 249-378.

Peirce, Leslie, *Ahlak Oyunları 1540-1541 Osmanlı'da Ayntab Mahkemesi ve Toplumsal Cinsiyet*, çev. Ülkü Tansel (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005)

Rapoport, Yossef, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Rosenthal, Franz, "The Stranger in Medieval Islam," Arabica, 44/1 (1997), s. 35-75.

Rozen, Minna, *İstanbul Yahudi Cemaati'nin Tarihi (1453-1566)*, çev. Serpil Çağlayan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010).

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1991).

Şer'iye Sicilleri: Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler, haz. Ahmet Akgündüz (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1988), 1.

Tamdoğan-Abel, Işık, "Hanlar ya da Osmanlı Kentinde Yabancı," *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yaşamak Toplumsallık Biçimleri ve Cemaatlerarası İlişkiler (18.-20. yüzyıllar)*, 2. bs, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), s. 387-405.

Tucker, Judith E., *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (California: University of California Press, 1998).

Tuğ, Başak, *Politics of Honor: The Institutional and Social Frontiers of "Illicit" Sex in Mid-Eighteenth-Century Ottoman Anatolia* (doktora tezi), New York University Departments of History and Middle Eastern and Islamic Studies, 2009.

Üstün, Bayram, *41/2 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili (H. 1048/M.1638-1639) Transkripsiyon ve Değerlendirme* (yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Zarinebaf, Fariba, *Crime and Punishment in İstanbul 1700-1800* (Berkeley: University of California Press, 2010).

Zarinebaf-Shahr, Fariba, "Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the Late Seventeenth Century," *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. Amira El Azhary Sonbol (Syracuse: Syracuse University Press, 1996).

ANNELİK, FEMİNİZM, TARİH*

Elif E. Akşit-Vural**

Bu yazı feminizm açısından anneliği, annelik açısından feminizmi ve bu tartışmanın Türkiye'deki izdüşümünü içeriyor. Annelik meselesi nasıl algılanıyor ve bu algıda nasıl değişimler yaşandı ve yaşanıyor? Bu dönüşümleri feminizmin sadece Avrupa/Batı Avrupa/Batı tarihinin türevleri açısından düşünmezsek ve feminist tarih/bilim açısından ele alırsak Osmanlı İmparatorluğunda ve Türkiye'deki hangi değişiklikler, hangi gelişmeler neye tekabül ediyordu, annelik nasıl tartışılmıştı sorusunu sormamız gerekiyor. Biz anneliği nasıl ele alabiliriz? Anneliğin farklı tanımları, farklı dönemlerde farklı kurumlar tarafından nasıl yapıldı, nasıl dönüştüler, annelikle eğitim ya da milliyetçilik gibi başka kavramlar arasında nasıl bağlar kuruldu? Ama bir yandan da doğum-doğum bilgisi, ebelik-ebelik bilgisi gibi bazı kavramlarla olan bağ nasıl kesildi? Genel olarak kadınlık bilgisiyle annelik bilgisi nerede ortaklaşıp nerde ayrılıyor vb. gibi sorularla annelik, feminizm ve tarih bağlantısını tekrar düşünmeye çağırıyor ve devam edecek bir tartışmanın içinde bir parantez açmak istiyorum. Bu yanıyla geçen sayıda Zafer Çeler'in yazısında vurguladığı Elisabeth Badinter'in kitaplarıyla ilgili tartışmalara dönmek istiyorum. Gene *Toplum ve Bilim* dergisinde yayımlanan Feryal Saygılıgil'den "Anneliğin Os-

** Elif E. Akşit-Vural, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi ve Kadın Çalışmaları.

* Bu yazıya katkıları için Elifhan Köse, Gökçe Bayrakçeken Tüzel, Aksu Bora, Çiğdem Yalçın ve Ezgi Sarıtaş'a teşekkürler.

manlı romanında kurgulanışı,"[1] hattâ aynı sayıdan "Bu bebeğin annesi nerede?: Cinsiyet, babalık ve armağan ilişkileri" gibi yazılar da annelik meselesine ve feministlerin tutumlarındaki değişime tarihsel bağlamda bakmanın günümüzde sıcak bir tartışma olan annelik ve feminizm tartışmasına önemli bir katkı olacağının açık işaretleri. Ben de burada, modernlik tarihi içinde anneliğin değişkenliği çerçevesinde annelik deneyiminin izlerini sürmeye çalışacağım. Kuşkusuz, bu izler sözünü edip özetlemeye çalıştığım her bir dönemde sürülebilir ve umarım sürülür. Ama ben on dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıl ortalarına kadar kısaca gözden geçirip deneyimin ideoloji ve söylemlere ilişkisine dair kafa yormakla yetineceğim. Özellikle Halide Edip'in oğluna yazdığı "Allah'ın Nuru" makale dizisi ve Fatma Aliye ve Nezihe Muhiddin'in annelik ile ilgili yazdıklarını inceleyerek bu değişimi anlamaya çalışacağım. Böylece feministlerin annelikle derdi olduğu, hattâ feminizmin yumuşak karnının burası olduğu, bu yüzden de üstünde konuşulduğunda bile konuşmaktan kaçınıldığı fikrimi örneklemeye çalışacağım. Tabii ne kadar çabalarsam çabalayayım bu problemin etkilerinden azade olacağımın da güvencesi yok...

Bu sıcak tartışmayı feminist toplantılarda annelik ile ilgili sunuşlar yaptığımda ya da yapanları dinlediğimde de yaşıyorum. Bu daha çok disiplinler arası konferanslarda oluyor. Bu yazıda kısaca söz edeceğim gibi, anneliğin nasıl kurulduğundan, nasıl değiştiğinden, bunun aslında nasıl değiştirilebilir olduğundan söz ediyorum. Sonra katılımcılardan "feminizm bu meseleleri aştı, niye annelikten söz ediyorsunuz" tepkisi alıyorum. Aslında bence haksız olmayan bir feminizm muhafazakârlaşıyor mu korkusu var bu tepkide. Feminizmin, hakkında düşünmeyi sevdiğimiz gibi muhafazakârlıktan kendiliğinden azade bir şey olmadığını, örneğin milliyetçiliğin gelişme aşamalarında olduğu gibi zaman zaman kendisini gayet muhafazakâr yerlerde de bulabildiğini tarihsel olarak görüyoruz.[2] Ama bu süreçlerden dışlanması aynı zamanda kendisini hep güncelleyebilmesiyle sonuçlanmış. Feminizm kendisini safi Batının tecrübesi Batının ürünü olmaktan çıkarttı mesela, keza beyaz kadınların sesi olmaktan da... Bu da kendini kadınlardan soyutlayarak oluşan bir kamusal alan fikriyle ilişkili olarak doğan feminizmin önünde bir özgürleşme alanı olabilir. Bu bağlamda özel alanla özdeşleştirilen annelik –Rousseau, Émile'in karısı Sophie'yi özel alanın hâkimi bir anne olarak kurgularken bunu nasıl yaptığını ilk paragrafımda zikrettiğim Z. Çeler gayet güzel anlatı-

[1] *Toplum ve Bilim* 126, Şubat 2013.

[2] Elif E. Akşit, "Milliyetçilik, Feminizm, Yeni Kadın," *Kaos GL* 123, Mart-Nisan 2012; "Hanımlara Mahsus Milliyetçilik: Fatma Aliye ve Erken Milliyetçi Stratejiler" *Kebikeç* 30, 2010.

yor– feminizmin kamusal alanda var olma çabasında ayağına dolanan bir engel değil bir avantaj olabilir. Yani annelik feminizmin, feminizm de anneliğin önemli bir meselesidir. Ayrıca anneliğin sadece anneler değil, anne olmayanlar, olamayanlar, kadınlığını reddetmeden annesine benzememeye çalışanlar, annesiyle geçinemeyenler, yani annelerden doğan herkes aslında hepimiz için bir mesele olduğunu göz ardı etmenin lüzumu yok. Tam tersine, feminizm içindeki ve dışındaki pek çok farklı grup kişi ve özne için de birleştirici bir düşünce annelik üzerine düşünmek.

Geçmişi gözden geçirme ihtiyacı

Nitekim akademik alanda olduğu gibi internet dünyasında da bu meselelere kafa yoran pek çok blog ve örgüt var. Badinter'in ortaya koyduğu, kabaca anneliğin feminizmi bozduğunu öne süren tartışmanın önemli aktörlerinden biri *La Leche League*. Uluslararası alanda örgütlenen süt ligi, uzun zamandır kadınlara tıptan başka bir bilgi ve destek ağı da sunuyor. Yetmişlerde anne sütüne prim vermeyen, mamayı teşvik eden tıbbın anne sütüyle yeniden barışmasını sağlayan yaklaşımlardan birini örnekliyor. Hastahaneler anne sütü gereksiz de deseler, üç saatte bir emzireceksin de deseler onları değil çocukları dinlemeyi destekliyor. Hem internette, hem yüz yüze bağlantı kurma konusundaki becerileri küçümsenecek gibi değil. Ama emzirmenin ya da emzirmemenin kişinin kendi seçimi değil ondan bağımsız bir karar, mutlak bir görev olarak yer aldığı platform tıp da olsa internet de olsa benzeri sorunları taşıyor.

Ama kadınların birbiriyle çelişen, hattâ çatışan bilgilere kolayca ulaşabildikleri ve kendi kararlarını kendi verebildikleri yerde de işleri o kadar kolay değil. Örneğin feministanneler blogu profesyonel, bir kısmı kadın çalışmacısı, bir kısmı doktor, bir kısmı psikolog, bir kısmı eğitici annelerden oluşan bir gruba ait ve bu kadınların çoğunun kendi bilgi kaynaklarıyla ve neyi nasıl yapacaklarıyla ilgili sıkıntıları var. Doktor biliyor ki, tıptan alınan her bilgi öyle hemen hayatında kullanabileceğin bilgiler değil. Psikolog çok iyi biliyor ki, psikolojinin açtığı her yeni alan, sana söylediği her yeni şey uzun vadede doğru çıkmayabiliyor. Bu farklı profesyonel alanlarda aynı probleme tekrar tekrar rastlıyoruz: doktorların sahiplenerek prim yaptığı yeni keşifler aynı zamanda denenmemiş alanlar ve hem bir sürü para ve emek verip, hem kendini kobay haline getirmek kadınların ancak zamanla direnmeye başladıkları ama gücünü sürdüren bir eğilim.[3]

[3] Andrea Tone, *Devices and Desires: A History of Contraceptives in America*, New York: Hill & Wang, 2001.

Aynı zamanda bu alanlarla olduğu gibi, bilgi ve bilgi aktarımı açısından kendi aileleriyle, anneleriyle, anneanne, babaanne, kayınvalideleriyle de iletişimin sürekliliğine dair problem yaşayan kadınlar olarak feminist annelerle karşılaştım. Satı Atakul şöyle diyordu: "Bu yabancı âlemde bana yol gösteren ne olacaktı? Kadınlardan aldığım pratik bilgiler, doktordan aldığım tıbbi bilgiler ve annemin deneyimleri bu sorunun cevabını oluşturamıyordu. Böyle durumlarda her zaman yaptığım gibi kitaplara baktım, aklına fikrine güvendiğim kadınlarla konuşmak istedim. Neyi konuşacağımı bilmediğimi fark ettim. Bir tek kitap buldum, hani şu Coward'ın kitabı. Ama ben Türkiye'deki feminist annelerin kaleminden süzülmüş birkaç satır aradım, sonuç sıfır. Kimse bir şey yazmamış, tek kalem oynatılmamıştı. Coward'ın söylediği gibi olacak dedim, kendime: "Modern bir anne olarak tekerleği yeniden keşfetmem gerekiyor."[4] Ama aslında bunun da ne demek olduğunu bilmediğimi bilerek."[5] Tabii Coward'ın kitabını da çeviren Aksu Bora'nın yazdıkları bu problem alanlarını tanımlamak konusunda çok yardımcı oldu.[6]

Peki, bu yüzleşmeler neden önemli, bu alanlarla ne derdimiz var? Madem doktoruz, psikoloğuz, kadın çalışmacısıyız neden kendi alanlarımızı tamamen doğru kabul etmiyoruz? İşin annelerle ve büyük annelerle ilişki kısmına geçmeden bu modernlikle ilişki kuran modern öznenin çelişkileri meselesinden kısaca da olsa söz etmek gerekir. Zaten bu bahsin kendisi modern anneliğin nasıl oluştuğu ve daha çok da dönüştüğü bahsinin de ta kendisidir.

Rousseau'nun yeni annelikten eve kapatılmış ve çocuğundan tamamen sorumlu olan ve bu sorumluluğu farklı kamusal alan bilgilerinden beslenerek yerine getirmesi gereken ama aynı zamanda özel alanında da haddini bilmesi gereken bir merci olarak bahsedişinden söz etmiştim. Son yüzyıllarda bu tanım giderek daha fazla perçinlenirken özel alan meselesinde olduğu gibi ezelden beri var olan ve değişmeyen bir alan gibi de algılandı aynı zamanda. Bu gerçekten feminizm açısından işin içinden çıkması zor meselelerden, tekrar tekrar içine düştüğümüz çıkmazlardan biri. Aym zamanda hem nasıl geleneksel, hem nasıl yeni oluyor annelik? Hem yeni anneliği temsil edeceksiniz, hem bu annelikler hep bir önceki kuşağı kötüleyecek, küçük görecek, annelerle, büyük annelerle bağların koparılma-

[4] Satı Atatkul, "Hamilelik, doğum ve azıcık sonrasından bir kesit," http://feministanneler.blogspot.com, 4 Aralık 2008.

[5] Rosalind Coward, *Şu Hain Kalplerimiz*, Çev.: Aksu Bora ve Asuman Emre, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.

[6] Aksu Bora, "Türk Modernleşmesinde Annelik Kimliğinin Dönüşümü," *Yerli Bir Feminizmin Olanakları*, Aynur İlyasoğlu (der.) Sel Yayınları, 2002.

sı üzerine kurulacak ve hem de aslında bu yeni annelik fikri kendisini üç yüz yıllık bir annelik fikrinin içine yerleştirmiş olacak... Ama nasıl? Bu aslında bir yandan çok yabancı olduğumuz bir yaklaşım değil, milliyetçilikle, modernlikle yakından alâkalı bir düşünce teknolojisi diyebiliriz. Geleneğin icadı da bu şekilde hüküm sürer, milliyetçilik hem yüzyıllardır var olan uluslara referansta bulunur, hem de yeni bir şey olarak değişim önerir... Annelikte de benzeri bir teknoloji söz konusu. Bir yandan annelik her zaman sanki çocuğundan birebir sorumlu olması gereken, bunu yaparken pek çok farklı bilgi ağından faydalanması gereken öte yandan kendi annesiyle, anneannesiyle, geleneksel bilgiyle olan ilişkisini tekrar tekrar sorgulayan ama kutsallığı bütün bu garip beklentileri birbirine bağlayan birey olarak karşımıza on sekizinci yüzyılın sonunda on dokuzuncu yüzyılda çıkıyor. Ama bize bütün bunlar normal, annelik her zaman bu kadar özel alanla özdeş bir şeymiş gibi geliyor. Bir yandan gelenekselliğe bir yandan yeniliğe yelken açan annelik kavramının yaygınlaşması en çok kızların eğitimi üzerinden oluyor.

Eğitimin ve bilimin tarihyazımı ve Türkiye tarihi

Annelik nedir? Bu sorunun zaman içinde çok radikal biçimde değişen pek çok cevabı oldu. Herhalde annelik konusunu düşünürken en önemli anahtar bu değişimi göz ardı etmemek olacaktır çünkü sözünü ettiğim değişik tanımların neredeyse tamamı anneliğin zaten ezelden beridir kendi tasarladıkları anlamlara sahip olduğunu iddia ediyordu. Anneliğin ne olduğunu ezelden itibaren cevaplamak hiçbir tarihî metodolojiyle uyuşmayacağına göre, bu soruyu günümüzde annelik olarak düşündüğümüz kavram ne zaman bu şeklini almaya başladı diye sormak daha gerçekçi gözüküyor. Benim farklı birincil ve ikincil kaynakları kapsayan araştırmam,[7] evrensel bir iddiası bulunan günümüz modern annelik kavramının izlerini on sekizinci yüzyılın sonuna ve esas da on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ile yirminci yüzyılın ilk yarısına dayandığını gösteriyor. Bu sonuca varmak için kullandığım yöntemler, dergi taraması ve analizi, sözlü görüşmeler, katılımlı gözlemdir.

Anneliğin dönüşümü

Ama anneliğin dönüşümünü anlamak için belki biraz daha geriye gitmek gerekiyor. Çünkü günümüzde hâlâ başvurulan annelik tanımları anneliği evin içine kapar ve doktorlara bağımlı hale getirirken geçmiş bağımsızlık

[7] *Kızların Sessizliği.*

ihtimallerinin üzerini tekrar tekrar örtmeyi de ihmal etmiyor. Ebeliğin tarihi ise bu örtme çabasını karşı yönde dengeleyen önemli çalışma alanlarından biri: Hem anne hem bebek için hayat memat meselesi olan doğum konusunda yüzyıllar boyunca yetkili kadınlar olan ebeler 20. yüzyıla gelindiğinde bu alanı esas karar veren konumundaki erkek doktorlara teslim etmek zorunda kalmışlardı.[8] 17. yüzyıldan itibaren başlayan bu süreç, Avrupa'da yükselen kadın düşmanlığının "bilimsel" ispatıyla perçinlenmiş, ebelerin eğitim yollarının tıkanması ile kolaylaşmıştı.[9] 19. yüzyılın sonunda başlayan nüfus kontrolü çalışmaları da gene erkek doktorun egemen olduğu tıp kurumuna ve devlete katkıda bulunurken ne doğum yapan kadın ve ne de ebe güçleniyordu. Bu süreçte kadınların bilgisinin kolektif tarafları törpülendi ve dönüştü. Ebelerin artık kadınlara atfedilen doğal bilgi durumuna daha yakın konumlandırılmaları onları ayrışmış rasyonel-sezgisel bilgi gruplarından mecburen ikincisine yakınlaştırmış ve modernliğin kuruluş süreçlerinden ve dolayısıyla hastahane, üniversite gibi mekânlardan adım adım dışlamıştı.[10]

Eğitim Meselesi

Kızların eğitimi ve tıp pratiklerinin bir arada dışavurduğu annelik tanımlarım daha çok bilimsel annelik diyebileceğimiz bir kavram etrafında iyi anlayabiliriz.[11] Kısaca, bilimsel anneliği anneliğin bilimden ve teknolojiden ilhamla yeniden düzenlenmesi, güncellenmesi gereken bir kavram olarak ortaya koyulması şeklinde tanımlayabiliriz. Kızların eğitimi de bu güncelleme için gerekli bağlantıları oluşturan, kız öğrencilerden hep geleceğin anneleri olarak söz ederek aynı zamanda hem anne olmayan ve anne olmadığı için kamusal alanda bulunabilen bir kız çocuğunu muhatap olarak alabilen ve hem de ona gelecek anneliğinden söz ederek ve gelecek anneliğine referansla onu tanımlayarak, onu o annelik tanımlarına

[8] Janet Carlisle Bogdan, "Losing birth: the erosion of women's control over and knowledge about birth, 1650-1900," *Changing Education: Women As Radicals and Conservators,* Joyce Antler and Sari Knopp Biklen (der.) Albany: State University of New York Press, 1990, s. 83, 93-96.

[9] Adrianna E. Bakos, "'A knowledge speculative and practical' the dilemma of midwives' education in early modern Europe," *Women's Education in Early Modern Europe: A History, 1500-1800.* Barbara Whitehead (der.) Londra: Routledge, 1999, s. 225.

[10] Bakos, "'A knowledge speculative and practical," s. 239, 244-245.

[11] Elif E. Akşit, "Scientific Motherhood," *Encyclopedia of Motherhood* Cilt 3, ed. Andrea-O'Reilly, Londra: Sage Publications, 2010: 1103-1104; Rima Dombrow Apple, *Perfect Motherhood: Science and Childrearing in America* Rutgers University Press, 2006; "Constructing Mothers: Scientific Motherhood in the Nineteenth and Twentieth Centuries," Social History of Medicine (v.8/2, 1995); Zoe D. Draelos et al. "Mothers, Physicians, and Expert Knowledge: The Evolution of Scientific Motherhood," *ACOG Clinical Review* v.3/4, 1998.

doğru sevk eden bir mecra oluyor.[12] Misyoner okullarından meslek okullarına pek çok farklı kurumun bu söylemin içinde yer aldığını söyleyebiliriz. Örneğin hemşirelik okulu hemşirelerin kamusal varlığının mutlaklığı sebebiyle bunun dışındaymış gibi görünüyor. Büyük bir iş yükleri var, doktorlardan bile daha fazla çalışıyorlar. Ama gene de hemşirelik okullarında hemşirelere anneliğe referanslı roller biçiliyor. Özel alanla kamusal alanın kadınlarla özdeşleşen meslekler söz konusu olduğunda birbirinin içine geçirilmesi profesyonelliğin ise daha "saf" bir kamusal alanla ve erkeklerle özdeşleşmesi hemşireleri kamusal alanda annelik rollerini ve ataerkil hiyerarşinin bu yansımasını yeniden üretmek görevine hapsediyor. Kızların eğitiminde karşımıza çıkan önemli sorunlardan birisi hem Türkiye açısından Kız Enstitüleri, ondan önce Kız Sanayi Mektepleri. Günümüzde feminizm açısından ve aslında anneliğe dair farklı anlamları birleştirmeye çalışan yeni bir perspektif oluşturmaya çalışan bir yaklaşımla baktığımızda uluslararası tecrübeleri ortaklaştıran biri bu kızların eğitim pratikleri.

Annelik tanımlarının bükülmesine dair problemleri en iyi görebileceğimiz yer ise kız okullarının kadınlık bilgisi meselesini nasıl tartıştıkları, nasıl tanımladıkları... Kısaca not etmekte fayda var, mutlak, erkeklerinkinden çok farklı bir kadınlık bilgisi mefhumunun kendisi de çok problemli olabilir. Ama kadınların anneliğe ve doğuma dair bilgilerinin tıbbi bilgiler tarafından tamamen küçük görülmesinin, okullarda da bilimsel bilginin bu küçük görme üzerinden örgütlenmesinin de sorgulanması, anlamlandırılması önemli. Çünkü var olan kurumların dışında kalan ama hayatta kalmak için elzem bir bilgi çeşidi bu. Kısaca, kadınlık bilgisi kendi başına tartışmalı bir şey fakat bu tartışmanın kız okullarının önemli bir parçası olması beklenirken olmadığını görüyoruz.

Kadınların bilgisi hiç temsil edilmiyor değil. Ama hayatiyetinden soyunmuş bir şekilde temsil ediliyor. Mesela elişi dersleriyle. Elişi dersi kadınlık bilgisinin küçük bir özeti ve hap hali gibi. Halbuki elişi dersinin kendisi daha çok gündelik hayattan yabancılaşmış, diğer tüm kopuklukları teyid eden bir ders. Doğum bilgisinin artık pek çok kadının sahip olduğu bir bilgi olmadığını, çocuk yetiştirmeye dair bilginin artık aslında tamamen tıp kurumuna kulak verilmesi gereken bilgilerden ibaret olduğunu, sadece elişinin belirsiz bir geleneksellikle özdeşleşerek özel alan ve annelik ikilisini tamamladığını görüyoruz. Elişi de bu anlamıyla gayet "modern" ve yeni bir "ders." Fakat tabii bu çeşit oluşum hikâyelerinden

[12] Elif E. Akşit, *Kızların Sessizliği*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

söz ederken, tepeden inme hikâyelerin tek boyutlu olmadığını da göz ardı etmemek gerekir...

Alternatif versiyonlarsa daha çok kadınların hayal ettiği yaşam pratiklerinde aranabilir. Yukarıda tarif ettiğim kamusal alan –özel alan– feminizm tartışmalarının kızların eğitimi tartışmaları Osmanlı İmparatorluğunda henüz gazete ve romanlar yayımlanmaya başlanır başlamaz Fatma Aliye tarafından yapılmaya başlanıyor. Onun yorumunda kamusal alan bilgisiyle özel alan bilgisi desteği birbiri içine geçmiş bir şekilde. Kızların eğitim hikâyesi olan *Refet* romanında başkarakter Refet, yoksul, çirkin (kendisini böyle tanımlıyor) babasız ve evlenmek istemeyen bir genç kız olarak öğretmenlik eğitimi ve içinde yaşadığı kadınlar ağı sayesinde hayata başarıyla tutunuyor.[13]

Özetle, bir yandan kadınlık bilgisinden kopulurken bir yandan bu bilginin ilk bakışta fark edilemeyecek şekillerde gündelik hayat pratiklerinin içine gizlendiği bilgisi, annelik tarihi ve tartışmaları açısından başlı başına tartışmaya değer bir konu. Kadınlık bilgisiyle iletişimimizi sürdürecek miyiz, bunu tartışmaya devam edecek miyiz, yoksa hayatta kalmaya devam edebilmesi için gizlendiği yerlerde bırakacak mıyız? Yoksa daha birçok şey gibi, mesela yaşlı Yahudi ebelerin tıp kurumunun yeniliklerinin kendilerine daha iyi hayat şartları sunacağını düşünen Osmanlı feministlerince artık bunak olarak değerlendirilmesi gibi, feministlerin geride bırakması gereken bir tür yük olarak mı göreceğiz? Yahudi yaşlı kadınlardan oluşan ebeler grubu dağıtılır ve onun yerine devlet ve tıp kurumu daha profesyonel bir ebelik kurumu tesis edilmeye çalışılırken feminizmi ile meşhur *Kadınlar Dünyası*'nda feministler "Eğer kızlarımızdan kabile yetiştirmeyi (ayıp) kabul ederek bu mühim sanatı *bunak*ların eline bırakırsak emin olalım ki unsurumuzu tamir kabul etmez derecede ziyana sevk etmiş ve kâsem ederim ki felâket deryasında sükût etmiş oluruz"! diyorlar.[14] Yani feministler anneliğe ilişkin bilgilerin kadınlık bilgisinin önemli bir parçası olduğu bir pratiği bizzat baltalayan bir grup olarak da düşünülebilir. Feminizme dair iyi olan şeyin yüzleşmeye açık olması olduğunu ifade etmiştim.

[13] Fatma Aliye, *Refet*. İstanbul: L Yayıncılık, 2007 (orijinali 1898).

[14] Tığinçe Özkiper Oktar, *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Yaşamı: Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti*, İstanbul: Bilim Teknik Yayınevi, 1998, s. 37; Perihan Arif, "Kabilelik," *Kadınlar Dünyası* 108, 7 Eylül 1329, s: 5-6.

OSMANLI FEMİNİZMİ, KUŞAKLAR, BASILI HİKÂYELER

Genelde feminizmin olduğu gibi Osmanlı feminizminin de en önemli meselesi, Osmanlı İmparatorluğunda feminist kadınların kamusal bir devamlılığa mı yoksa yeni olmaya mı önem verdikleri sorusudur. Yani kadın sorunlarını çözmeye çalışan kadınlar birbirleriyle görüşüyorlar mı? Yoksa bir önceki kuşağı lânetleyip yollarına öyle mi devam ediyorlar? *Bir Adalet Feryadı* kitabı bize Osmanlı Ermeni feministlerinin nasıl birbirleriyle görüştükleriyle ilgili çok önemli işaretler sağlıyor.[15] Ama Müslüman feministler için bu çeşit bir süreklilik hikâyesini takip etmek çetrefilli. Örneğin Fatma Aliye kendi yazar tavrında olduğu gibi hayatından da kendisini farklı ilişkilerin ortasında düşünen, kadınlara dair farklı ilişkileri devam ettirmeyi önemseyen birisi. Annelikle ilgili meselesi bir yandan Refet'te olduğu gibi birbirini ayakta tutan anneler ve kızları, birbirlerine annelik eden arkadaşlar gibi temalarda da süreklilik mefhumunu perçinliyor. Öte yandan kendi yazarlığının sonu kızının Dame de Sion'da okurken Hıristiyan olup, okula sığınıp, evden kaçmış olması ile geliyor. Fatma Aliye'nin hayatına göz attığımızda karşımıza çıkan ilk çarpıcı hikâyesi budur. Fatma Aliye'nin kendisi de babası Ahmet Cevdet Paşa gibi, İslâmla modernliği farklı şekillerde yeniden düşünmeye Osmanlı için Avrupa merkezli dünya sisteminde kendisine özgü bir yer bulmaya çalışan birisi. Aliye bunu yaparken kendisi ve pek çok kadın için çözümler bulmaya çalışıyor, feminizmi sorunlaştırsa da feminist meselelerle ilgilenmeye devam ediyor.

Fatma Aliye ilk kadın romancı, ama zaten roman türünün daha yeni yaygınlaşmaya başladığı bir noktada yazıyor. Namık Kemal, Ahmet Mithat Efendi gibi figürlerin öncülüğünü yaptığı roman türü toplumu sadece yansıtmayı değil dönüştürmeyi amaçlıyorlar ve o yüzden değişmesini istediklerini trajikleştiriyorlar. Diğer romancılar, Fatma Aliye'nin aksine, var olan anneleri câhil ilan edip değiştirmek istedikleri karakterlerin başına alıyorlar. Roman ve fikir yazılarına câhil anne tiplemelerine sıklıkla yer veriliyor.[16]

İdealize edilen anneler ise ya hayatta değil ya da gerçeklikten kopuk biçimde idealize ediliyor, yani olmayan ama olunması istenen kişilikler olarak... Annelik vatan sevgisi ile iç içe geçmiş durumda. Namık Kemal

[15] Lerna Ekmekçioğlu, *Bir Adalet Feryadı 'Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar'*, çev. Melissa Bilal, İstanbul: Aras Yayıncılık, 2006.
[16] Namık Kemal, "Aile", *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, ed. Mustafa Nihat Özön, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003, 19-205.

vatan sevgisini anneliği dönüştürmeye yönelik bir araç olarak sunuyor...[17] Eski kafalı, yaşlı annelerin üzerlerinin çizilmesi ve yeni kadının ulusun askerlerine anne olacak olması bu dönemde milliyetçilerin ve feministlerin ortak projesidir. *Vatan yahut Silistre*'de Zekiye hanım geleceğin annesi olarak hem kendi kahraman babasını yeniden bulur ve hem de İslâm Bey ile artık ayrılmamak üzere birleşirken, aynı zamanda erkek kılığında savaşmış bir genç kız ve vatan toprağıyla özdeş bir anne adayı olarak karşımıza çıkıyor.[18]

Fatma Aliye'nin hocası ve onu bir muharrire haline getiren kişilerin başında gelen Ahmet Mithat da anneliği ancak kendisi gibi yeni fikirleri hazmetmiş erkeklerden öğrenilebileceğini düşünmekten hazzeder gibi... Özellikle *Felâtun Bey ve Râkım Efendi* romanında kendisini ders verdiği İngiliz ya da köle kızların bilgili, şefkatli, besleyici annesi gibi kuruyor.[19] Aynı şeyi Fatma Aliye henüz otuz üç yaşında ve yazın hayatına henüz yeni başlamışken yazdığı *Bir Muharrire-i Osmaniye'nin Neşeti* ya da *Bir Osmanlı Kadın Yazarının Doğuşu* biyografisinde Fatma Aliye için de yaptığını görüyoruz.[20] Fatma Aliye ise böyle bir doğuş yaşamış olmasına karşın ne Namık Kemal gibi divan şiiri ve roman arasındaki büyük kopuşu abartıp divan şairleriyle görüşmezlik yapıyor ve ne de Ahmet Mithat Efendi ve Namık Kemal'in paylaştığı erkeksi annelik ideali ve gündelik hayatın acı gerçeği câhil anneler ikilemine hapsediliyor. Refet'in annesi dışında Fatma Aliye'nin romanında annelik müessesesine fazla değinilmediği gibi ne bebekli kadınlara ve dolayısıyla ne de bebeklere rastlıyoruz. Ama Fatma Aliye de Zekiye Hanım örneğindeki genç kadınların ideal erkek arayışları meselesini devam ettiriyor. Ne var ki en son romanı olan *Enin*'de bu arayışı boş addederek, diğer hikâyelerde imâ edilen "gelecek annelik" mevhumuna da prim vermediği söylenebilir.[21]

Fatma Aliye'den belki daha fazla annelik bilgisini mesele eden, ama feminist kadın yazarlar ve aktivistler arasındaki sürekliliğe pek aldırış eder gözükmeyen bir başka Osmanlı kadın yazarı da Halide Edip'tir. *Kadınlar Dünyası* gibi gazete ve dergilerde Namık Kemal'den devralman milliyetçiliğin annelik söyleminin feminizm tarafından oldukça benimsendiği bir noktada yer alıyor. Sosyalistlerin, anarşistlerin ve diğer grupların "gerçek kadınlığın" ne olduğuna dair arayışları da, ideal kadının millet için yeni vatandaşlar ve üretken işgücü olacak sağlıklı çocuklar do-

[17] Saygılıgil, "Osmanlı Romanı;" Namık Kemal, *İntibah*, İstanbul: Özgür Yayınları, 2003.
[18] Namık Kemal, *Vatan yahut Silistre*, İstanbul: Tumrul Şirket Matbaası, 1291.
[19] İstanbul: Özgür Yayınları, 2003.
[20] İstanbul: İsis, 1998.
[21] Fatma Aliye, *Enin*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2005.

ğuran kadın olduğunda hemfikir olunarak sonuçlandırılmıştır. Bu yeni istikamet üzre bu tiplemeler yaygınlaşırken onu üreten ve aslında çeşitleyebilen erken milliyetçi ve feminist hamleler artık geçmişin parçası olacaktır. Örneğin Halide Edip, Fatma Aliye ile benzer kaygılara, benzer bir politik, edebi ve kadın sorunlarına duyarlı kimliğe sahip olsa da Fatma Aliye'yi geçmişin kendisini ise günün parçası yapmak için özel çaba sarf edecekti.

Zaten Halide Edip, Fatma Aliye'den farklı olarak geçmişle ya da kadınlık bilgisi diyebileceğimiz bir şeyle kendisini bağlantılandıran biri değil. Kendisini tamamen yeni olarak, milliyetçiliğin içinde onu da sorgulayarak ortaya ikircikli fakat bütüncül bir kimlik koymuş ve bu ikircikliliğini çok iyi ifade etmiş bir karakter. Aslında Halide Edip bu karmaşık yanıyla pek çoğumuz için farklı bir şey ifade ediyor. Onun da annelikle ilgili meselesini hem yazdıklarından ve hem de hakkında yazılanlardan takip edebiliyoruz. Örneğin İpek Çalışlar'ın Halide Edip biyografisinde Edip'in güzel fotoğrafları yer alıyor.[22] Onlardan biri Milli Mücadele yılları sırasında çekilmiş. Adnan Beyle Ankara'da bir hayat kurmaya çalışıyor. Salih Zeki'den olma oğulları uzaklarda eğitim görüyorlar. Kendisinin at üstünde çok mağrur, sanki bütün hayatı boyunca evlerde konaklarda değil at sırtında isyancı bir hükümet kurar gibi bir duruşu var. Fotoğrafı oğullarına yollarken başkaların da yer aldığı atlı silahlı bir fotoğrafın üzerine "ananız" diye yazmış. Sanki çocuklarına kendisini tanıtması gerekirmiş, at üstüne binmiş bir anne tekrar çocuklarına tanıtılması gereken bir figürmüş gibi... O küçük nottan görebileceğimiz hikâyeyi kendisi de romanlarında ifade etmiş. Anneliği ve annelik etmek meselesini uzun uzun düşünmüş yazarlardan biridir Edip. Örneğin *Sinekli Bakkal*'da, annesi ölmüş bir kızdan söz ederken bile, o kızın o ölmüş annesinin hatırasıyla kendi babasına başta olmak üzere, evleneceği İtalyan adama ve hayatına giren insanlara nasıl şefkatle annelik ettiğini ve kız çocuklukla genç kızlık, genç kızlıkla annelik arasındaki sınırların nasıl belirsiz olduğunu çok iyi anlatıyor.[23]

Türk Yurdu'nda "Allah'ın nuru /Nurullah" diye oğlu Nurullah'a ithafen yazdığı bir yazı dizisinde Edip, annelik hakkındaki görüşlerinin diğer görüşlerinde olduğu gibi çetrefilli olduğunu, anneliği milliyetçiliğin asker doğurma araçsallığının çok ötesine taşıdığını gösteriyor.[24] Bu yazıların birincisi bir annenin oğluna duyduğu sevginin, ondan aldığı ilhamın inceliklerine giriyor. Bir aşk bu, ama bildiğimiz anlamıyla aşka benzemiyor.

[22] İstanbul: Everest, 2011.

[23] Halide Edip Adıvar, *Sinekli Bakkal*, İstanbul: Ahmet Halit Kitap Evi, 1936.

[24] Sayı 7 cilt 2, 1912, sayı 50 cilt 5, 1913, *Türk Yurdu*, Cilt 3, Ankara: Tütibay Yayınları, 1999, s. 34-5.

Bir öğrenci-öğretmen ilişkisi gibi ama hangisi öğrenci hangisi öğretmen değişiyor... Arzular var, ama en azından Edip'in oğluna duyduğu sevgide, hırs dolu arzular değil bunlar. İkinci yazıda bu arzular daha net tanımlanıyor. Anneliği bir mahkûmiyet gibi anlatırken annesinin kendi hizmetinden sorumlu zavallı bir kadın olması oğlan çocuğunu da şımarık bir hale büründüreceğinden, oğlunun böyle olmamasını arzular Edip. Bu yazısında Halide Edip bir adam, bir kadın ve bir çocuğu anlatıyor. O penceresinden bakarken bu üç kişi bir faytondan iniyor. Oğlanla babası başları dik bir şekilde üstleri başları gayet derli toplu. Babası çocuğun elinden tutuyor. Önden gidiyorlar. Arkalarına da küçümser bir bakışla bakıyorlar. Arkadan bir kadın geliyor kadının üzerinde bir çarşaf var. Ama Halide Edip onu sanki bir gölge şeklinde çarşafından birçok el çıkıyor gibi anlatıyor. Bir yandan çocuğun üstünde ters giden bir şeyleri düzeltiyor. Bir yandan faytonda kalan eşyalardan bir kısmını alıyor. Halide Edip bu kadını ve oğlunun babasıyla kurduğu ittifakı anlatarak kendi oğluna o oğlan gibi olmamayı öğütlüyor. Bir yandan pek çok kadında olduğu gibi o kadında da –Adnan beyle değil belki ama Salih Zeki ile ilişki halindeki– kendisini görüyor ama bir yandan Halide Edip, *Türk Yurdu*'nda yazıyor bunları. Ama o kadın, aynı zamanda bütün yazarların kendilerinden daha yüce gördükleri, ama bu yüceltmeyi bir tek kendileri yaptıkları için kendilerine değer kattığını düşündükleri, yoksa yaygın olarak değer verilmeyen, küçük görülen, çantada keklik bilinen "ana toprağı." Oğluna "Sen o çocuk olmazsan ben de senin peşinde o kadın olmam" diyor, bir yandan o kadını vatan toprağıyla özdeşleştirerek vatan toprağı mefhumuna herkesin hayatında var olan bir aidiyet ekliyor. Öte yandan, vatan toprağı mefhumuyla yabancılaştırarak, daha önce kölelerin yaptığı işleri de devralmış olan anne figürünü yeniden çerçeveliyor ve kendisine başka bir şekilde yaklaşılmaz, görevleri ve taşıdığı patetik insanlık durumu paylaşılmazsa "sürdürülemez" bir yaşamın varlığını imâ ediyor.

Yirminci yüzyıl dönümünde değişen başka olgulardan biri de köle emeğinin ortadan kalkmasıdır. Çünkü köleler azad ediliyor. Ama çok yaygın bir şekilde değil, yavaş yavaş azad ediliyor ve bu süreç sadece saray gibi bu emeğe dayanan kurumları, pek çok açıdan sarayı taklit eden büyük konakları değil aynı zamanda sıradan ev içlerini de etkiliyor. Burada sadece kölelerin işlevlerini artık kadınların yürütüyor olması değil, ev içi köleliğinin evlilik bağı üzerinden kurulan bir başka kölelik biçiminde kadınlara kalıyor olması söz konusu.[25] Köle emeğinin yakın zamana kadar var olagelen kurumların sürdürülmesi ve on dokuzuncu yüzyıldan

[25] Gökçe Bayrakçeken Tüzel'e teşekkürler.

yirminci yüzyıla dönerken bu emeğin ilgasının, bir süre gayrıresmî yollardan çeşitli şekillerde devam da etse –beslemelik– köle emeğini de yeni çekirdek aile modelindeki annenin üzerine nasıl yıktığını Ferhunde Özbay "Cinsiyetlendirilmiş Mekân" makalesinde hem basit, hem de doğrudan bir üslupla, evlerde değişen mutfak büyüklükleriyle ilişkilendirerek anlatır.[26] Evlerde mutfakların farklı büyüklüklerde olması, ona göre, evde kaç kadının beraber iş yaptığıyla ve dolayısıyla köle emeğiyle yakından alâkalıdır. Hangi dönemde hangi tür emek biçimi varken nasıl mutfaklar gördüğümüzü ve en sonunda, 1950'lerden sonra "anne"nin tüm köle emeğini tek başınalığının altını çizen mini mini bir mutfakta nasıl sırtladığını anlatır.

Edip'in yazısındaki çarşaflı kadın da bu anlamıyla "geleneksel" Osmanlı kadınını temsil etmekten çok uzakta. "O kadın," özellikle şimdi bunu okuyan bir göze, çarşaflı olduğu için belki, geleneksel Osmanlı kadını gibi gelebilir. Halbuki kendisi de zaman zaman çarşafla gezen Edip'in burada o kadından söz ederken kurduğu dünya, referans verdiği annelik tanımları oldukça modern tanımlar. Bir yandan bir köle emeğini devralmış bir kadın, bir yandan küçük, çekirdek bir aile. İstanbul'un kendisi o kadar bildiğimiz ve hayal ettiğimiz gibi geleneksel ailelerden oluşan bir yer zaten değil.[27] O faytondan inen kişilerin anne, onun çocuğu ve baba olduğu belli ama bir yandan da bu ilişki biçiminin neyi veya neleri taşıdığı Edip'in analizinde karmaşıklaşıyor. Yani bir yandan yeni bir kadını, bir yandan onda vatan toprağını tanımlıyor, bir yandan da o kadın olmaktan korktuğunu ifade ediyor. Yeni ortaya çıkan bir kadın tipini geleneksel bir kadını tanımlar gibi tanımlayarak bir yandan da vatan toprağının ana toprak olduğunu, ezelden beri var olduğunu ve bunun annelikle özdeş olduğunu vurguluyor ve hem de bu "eski" haller değişebilir, özdeşleşim devam edebilir ama hem anneler ve hem de toprak kurtulabilir gibi anlatıyor.

Halide Edip *Handan* romanında aynı kadının –kendisinin– hem erkeklerden yeni kadın olmayı öğrenen bir genç kız, hem ilerici görünen ama aslında kadınları yukarıda anlatıldığı gibi gölgeden ötede görmek istemeyen bir erkeğin arkasındaki gölge ve hem köleliğin hem de vatan toprağının işgalinin ancak köle emeğini sırtlayan kadınlar da kendi köleliklerinin yükünü sırtlarından atarlarsa biteceğini öneriyor.[28] Kadınların kendilerine ilişkin düşündükleri bilgileri ürettikleri bir alandan yeni kadınlığı erkekle-

[26] "Gendered space: A new look at Turkish modernisation," *Gender & History* 11, 1999 no.3: 555-568.

[27] Alen Duben ve Cem Behar, *İstanbul Haneleri; Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

[28] İstanbul: İkbal Kitabhanesi, 1342(1924).

rin öğrendikleri bir alana taşınmaları ise Handan'ın krizini oluşturuyor. Halide Edip'in hayatında öğretmen Salih Zeki ile kocası Salih Zeki bu iki aşamayı birden anlatıyor. Öğretmen Salih Zeki olarak ileri yaşlı, olgun ve onun zapt edilemez kadınlığını Matematikle adam etmek isteyen Salih Zeki bir genç kız olarak ona çekici görünürken, on yedi yaşında evlendiği, çocuklarının babası Salih Zeki kısıtlayıcı, onu aşağılayan, yapamadığı her şeyi ondan bekleyen ama bunun sözünü bile etmek istemeyen, onu sadece idealindeki kadının kılığına girdiğinde, uygun bir ruh halinde olduğunda arzulayan bir adam. Allah'ın Nuru seslenişiyle Edip, bir yerde Salih Zeki'den ayrılsa da ayrılmayacağı oğluna erkekliğin de feminist bir mesele olduğunu hatırlatıyor...

Halide Edip ve Fatma Aliye'nin feminist olup olmadıkları tartışılır, tartışılıyor, hattâ en başta kendileri tartışıyorlar bunu. Halide Edip zaman zaman feminist mücadeleye destek verse de İngiliz sufrajetlerinin yaklaşımlarını oldukça kaba buluyor.[29] Üstelik kendi hayatında ve romanlarında da "halktan" ve kendini ayırt edebildiği kadınları çok sevdiği her halinden belli olurken, etrafında yer alan Sabiha Sertel gibi kadınlara pek şefkatli davrandığı söylenemez.[30] Fatma Aliye ise sürekliliğe işaret eden bir figür. Nezihe Muhiddin, Nigâr Hanım'la beraber Fatma Aliye'nin de katıldığı toplantılarda bu süreklilikten bahsediyor.[31] Muhiddin bu grup içinde kendisini feminist olarak tanıtmakta ve feminist mücadeleyi sürdürmekte bir beis görmeyen kişidir.

Henüz 1923'te kurduğu Kadınların Halk Fırkası kapatılan Nezihe Muhiddin, örneğin, kendisi yeni seçkinlerce üstü çizilenlerden olsa da, Türk Kadını'nda aktardığı kadarıyla artık kendisini feminist bir silsilenin içinde görmekteydi. Bir yandan marjinalleşmeye direnirken diğer yandan hem milliyetçiliği içselleştiren ve hem de sorunsallaştıran Muhiddin çareyi romanlar yazmakta bulmuştu. Birbiri ardına yayımlanan birer popüler kültür ürünü, her biri sürükleyici, macera dolu ve akıcı bu romanlar hak ettikleri ilgiyi bulmasalar da Muhiddin'e bu çaresizlik içinde hareket alanı yaratacaklar ve yeni kadının tek bir tipte olmayacağını ifade etmesine imkân tanıyacaklardı.[32] Böylece feminizm, bir yandan kendi geçmişini de yaratmıştı. Geçmişten kopuş stratejisi feminizmin aleyhinde olmuşsa da, Nezihe Muhiddin gibi pes etmeyen kişilikler sayesinde bu tip ağların izleri yazılı olarak tarihe mâl oldular. Onun *Türk Kadını* gibi eserlerini

[29] Çalışlar, *Halide Edip*.
[30] Sabiha Sertel, *Roman Gibi (1919-1950)*, İstanbul: Ant Yayınları, 1966, s. 269.
[31] Ayşegül Baykan ve Belma Ötüş-Baskett, *Nezihe Muhiddin ve "Türk Kadını" 1931*, İstanbul: İletişim, 1999.
[32] *Nezihe Muhiddin Bütün Eserleri 4 Cilt*, ed. Yaprak Zihnioğlu, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.

sadece Muhiddin'in milliyetçiliğini değil, bu milliyetçiliğin kırılma noktalarını da görmek için okuduğumuzda, milliyetçi ideoloji daha önce az rastlanmış bir performansla erkekleri asker, kadınları da hem asker-anneleri, hem modernlik kurucuları, hem ev-kadınları olarak bir sembol ve işçi haline getirir. Muhiddin, hukuk metinlerinde rahimlerinden pervasızca söz eder, kadınların kaç çocukları olacağını dikte ettirirken, onların bu "görece iyi" rollerine razı olmamak için nerelerde nasıl direnildiğini egemen tarihin gözlüklerini arada bir kenara koyarak görebiliriz.

Nezihe Muhiddin romanlarında hep kadınların peşinden giderek, onları güzellik kraliçesi, prenses, köle, müzisyen, avukat olarak resmederken, kadınlarla erkekler ve kadınlarla kadınlar arasında pek çok ilişki tasavvur eder. Bu ilişkileri çoğu zaman yargılamaz. Kadınlar türlü tahakkümlerden etkilenmelerine rağmen bedenleri üzerinde söz sahibidirler. Haremde, gemide, otelde, konakta, muayenehanede, sinemada, hapishanede kendi cinselliğini sadece kendi denetlemek isteyen kadınlara rastlarız. Bu kadınlar anneleriyle sonsuz bir hesaplaşma içindedirler. *Bedenim Benimdir*'de anne ve babasına kendisini sattıkları için lânet eden Çerkes köle Zeynep gibiler ise geri dönemeyeceklerini bildiklerinden bağımsızlıkları uğruna hayatlarını feda eder, erkeklerin arzularına oyuncak olmaktansa sonsuz bir direnişten ibaret olmayı göze alırlar. *Kalbim Senindir*'de anneler babalar vardır ama birbirine girmiştir, kuşak kopukluğu hayatı anlamsızlaştıracak bir durumdur. Kölelik kalkmıştır ama bu belirsizlik içinde kadınlar ve erkekler rastlantının kölesi olurlar. *Çıplak Model*'de ve *İzmir Çocuğu*'nda hayırsız annelerle ilişkinin de bir çözüm olmadığı bu ilişkinin de kadınları belirsiz sonlara sürükleyeceği anlatılır. *Güzellik Kraliçesi*'ndeki gibi babasının eğittiği kızlar kadınlıkla barışamazken, babaları aslında buna hiç niyet etmemiş olsa da erkeklerin arzularının oyuncağı olur.

Sonuç: Doğallık Taşlarını Dizenler

Halide Edip'in "gölgesi," anayurt bağımsızlaşınca kendiliğinden bağımsızlaşmamıştır. Aksine kadınları ulusun anneleri olmaları bağlamında özgürleştireceğini iddia ederken Halide Edip ve Nezihe Muhiddin gibi kadınları saf dışı bırakan Tek Parti rejimi doğum ve çocuk yetiştirmenin artık simetrik, ideal ve hijyenik ama ev içine hapsedilmiş bir dünyada yerine getirilebileceği imajını Kız Enstitüleri gibi kamusal eğitim pratikleri ile pekiştirirken, eski kadınlıkla özdeşleşen gölgenin kadınlık bilgisinden azade olmakla özgürleştiğini iddia etmektedirler. Örneğin Kız Enstitüsü dergilerinde anneliğin ne hale geldiğini ve annelikten nasıl söz edildiğini takip edebiliriz. Türk kızı daima gelecekteki anneliğine denk düşen bir

evi inşa etmeye yönlendiriliyor bu dergilerde. Dış dünyayla bağlantı kendi hayatını eğitim ve bilim ile güncellemesinden ibaret olarak tanımlanıyor adeta. Geçmişle bağlarını koparark yaptıklarının değerini arttırma güdüsü modern anneliği de tanımlarken Kız Enstitülerinin de tüm ev işlerini mükemmelen yerine getiren kızlar çok güzel Avrupa yemekleri pişirmeyi öğreniyor, yeni moda kıyafetleri hatasız dikiyor ve en önemlisi çocuklarını yeni hayata uygun tarzda yetiştirmeyi hayal ediyorlardı.

Kızların eğitimi bir yandan kadınların bilgisini koruyan ve geliştiren bir alan gibi görünürken, öte yandan bu kadınlık bilgisini en radikal şekilde dönüştürüp modern kurumlara uyduran ve muhtaç hale getiren bir tecrübe idi. Bu okullar, gelecek anneleri eğitmeyi amaçlıyor ve yeni bilimsel bilgi setlerinin gerisinde, özellikle tıp bilgisini anneliğin yeni dayanağı ve bağımlı olduğu kaynak haline getiriyorlardı. Örneğin temizlik evin, yemek yapımının ve çocuk bakımının en önemli anahtar kelimesiydi. Eğitimli anneler yeni bir orta sınıfa aittiler ve giderek bu sınıfı temsil eder hale geldiler. Yani bu okullardan mezun olmayanlar da bu modeli kendi ailelerine uygular hale geldi. Annelerin tıp bilgilerinin ailedeki temsilcisi olmasının bu kadınların güçlenmesi açısından olumlu tarafları da vardı elbette ama bu yeni bilgilenmenin var olan her türlü kadınlık bilgisinin karşısında kurulması bu anneleri zorlu bir seçim yapmaya mecbur kılıyordu ve bu da çok problemli idi.

Kadınların tıbbi bilgilerin de içinde olduğu kimi "modern" bilgi setlerini doktordan, okuldan ve dergilerden nasıl öğrendiğini cumhuriyetin kuruluş yıllarında kadınların eğitimi konusunu çalışırken inceleme olanağı buldum.[33] Toplumun yaygın olarak eğitilmesi vasıtasıyla devrim kurumsallaşırken, kadınlar, okulda öğrendiklerini hem kendi ev hayatlarına ve hem de komşularının hayatlarına dâhil ederken kullandıkları yöntemler itibariyle bir hayli mahirdiler. Örneğin çocuk yetiştirirken basit tıbbi bilgilerden oluşan bir davranış pratiğinin kolaylıkla dâhil edilebileceği bu farklı bilgi kümeleri, sadece okuldan öğrenildiği haliyle kalmıyor, gazete ve dergilerden öğrenilen yeni bilgilerle zenginleştiriliyor, doktorlarla temas mümkün mertebe arttırılıyordu. Ne var ki, tıbbın bu kadınları bilginin alıcısı konumunda çocuklaştırıp pasifleştirmesi, aslında daha da derinleşebilecek bu bilgi silsilesine ket vuruyordu.

Böylece farklı yazarların yüzyıllık annelik tahayyülleri bilimin bir nevi yeni anne olarak tanımlandığı bir ortamda gerçekleşiyordu. Bu yanıyla bir yandan feministler kendi bilgi aktarım ağlarını kuruyorlar, üstelik bu ağlar zaman zaman ciddi müdahalelerle dağıtılıyor ama bu süreçte kadın-

[33] *Kızların Sessizliği*.

lık bilgisi meselesi de sadece müfredattan çıkmıyor, aynı zamanda bunu dert edinen tek mecra feminist yazında da azalıyor. Nezihe Muhiddin'den sonra kadınlar için farklı bilgi türlerinin çatışmasını bir sosyalist olan Nezihe Meriç'te görüyoruz mesela. *Berni ile Meli*'de biri esmer, gizemli, geleneksel, rahat, dışa dönük, diğeri sarışın, sistematik, endişeli, içe dönük ve modern iki kadının çocuklukları, ergenlikleri ve anneliklerinde yaşadıkları çatışma ve dayanışma söz konusu.[34]

Berni ile Meli bir yandan modern kadınlar için ideal kategorileri temsil etmeleri, bir yandan da farklı çağları beraber yaşamaları sebebiyle bize feminizmin yeniden içine sıkıştığı doğa-kültür ikileminden de bir çıkış öneriyor. Bu sayıda "Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet İkiciliği Üzerine Eleştirel Yaklaşımlar ya da Doğa "Doğal" mıdır?" yazısında Elifhan Köse, Nezihe Meriç'in yazdığı dönemden hemen önce ve Meriç'in üretken döneminde eser vermeye devam eden Beauvoir'ın eserlerinde kadının özellikle doğurganlığın sosyal anlamları nedeniyle bedenine ve döngüsel ev işlerine mahkûm kılındığını belirtirken, kadını bedenine içkin kıldığını; erkeği ise evin dışındaki üretkenliği nedeniyle aşkın gördüğünü söylüyor.[35] Kadınların annelikten soyunmasının kurtuluşları için elzem olduğu fikrini ise Beauvoir'ın imâsına ama asıl Shulamith Firestone 1970'de yazdığı *Cinselliğin Diyalektiği*'ne dayandırıyor. Gebeliği kadın bedeninin türü sürdürmek amacıyla geçici bir biçim bozukluğuna uğraması, bir barbarlık, kadınların kaçamadıkları bir zorunluluk ve ezilmelerinin sebebi olarak tanımlayan Firestone'du.[36] Yani Köse'nin tarifiyle "cinsiyetli doğa" ile beraber bir kenara bırakılan şeylerin başında anne-beden geliyordu. 1980'lerde süt ligi gibi oluşumları içinden çıkaran ve Badinter'in eleştirisine sebep olan "doğaya dönüş" ise anneliğin tekrar sahiplenilmesini getiriyor, cinsiyeti kurulan bir şey olarak düşünmeyi öneren toplumsal cinsiyet/gender kavramı ise anneliğin de tekrar düşünülebileceği şeklinde yorumlanıyordu. Toplumsal cinsiyet/gender kavramı bile var olan tahakküm ilişkilerini "doğal"laştırmak için kullanılabildiğinden,[37] bu doğallık söylemi toplumsal cinsiyet yabancılaştırmasından geçmiş olsa bile kadınların yeni ve eski tahakküm biçimleriyle ağırlaştırılmış karşılaşmalarına engel olamadı. Zaten kadınlar anneliği yeniden düşünseler, kamusal alanda bebekleriyle beraber daha fazla yer almaya, anneliği yeniden yapılan-

[34] Nezihe Meriç, *Korsan Çıkmazı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012; Deniz Erenci, *Nezihe Meriç'in Eserlerinde Kadın Kimlikleri ve 1950'lerin Kadın Sorunları*, AÜ Kadın Çalışmaları Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi, 2011.
[35] Simone de Beauvoir, *Kadın II: Evlilik Çağı*, İstanbul: Payel Yayınları, 1986.
[36] Shulamith Firestone, *Cinselliğin Diyalektiği*, 2. Basım, İstanbul: Payel Yayınları, 1993, 210.
[37] Köse, *Doğa "Doğal" mıdır?*

dırmaya çalışırken deneyimlerini ve düşüncelerini dergilerde, kitaplarda, ya da bizatihi bir kamusal alan olan internette paylaşmaya başlasalar bile bir çocuğu hayatta tutmanın zorluğu ve kaçınılmaz zorunluluklarının ağırlığında bir azalma olmuyor. Ne var ki, bizzat bu zorunluluğun tartışılabilmesi, örneğin annelik bir seçim –hattâ yaygınlaşan kısırlıkla mücadeleler sonucu bir ödül[38]– olduğunda bile anneliğin getirdiklerinin, ev içi köleliğe varan zorlamaları, süregelen bir deneyimleme ile de mümkün oldu. Bu yazıda, modernlik ve milliyetçilik süreçlerinde yer alan ve bir yandan annelik maceralarını deneyimlerken bir yandan yazan, diğer yandan da bu diğer yazarlarla altı çizilmeyen bir diyalog içinde tartışan kadınların bu tartışmaları anneliğe nasıl bağladıklarına bakmaya çalıştım. Köse' nin deyimiyle "modern düşüncenin 'doğal' kalesi"[39] olan cinsiyet söylemleri içinde kendimize yollar bulmak, Foucault'nun önerisinden devam ettiği gibi doğallık taşları dizilirken taşları dizenleri de suçüstü yakalamayı gerektiriyor,[40] bu kadınlar da bunu yapıyorlardı. Ama yapmadıkları da oluyordu, zaman zaman feministlerin bu taşları bizzat ördüğünü de gördük. Bu yüzden bazen doğacılığa karşı çıkarken doğacılığı, içinde yollar ararken de belirlenimciliği harekete geçiriyor olabildiğimizi unutmamakta yarar var...

Feminizm açısından annelik tartışılmayan bir konu olduğunda bile araştırmacıları bekleyen bu çatışmaların, karşılaşmaların izini sürebileceği pek çok eser var. Anneliğin feminizm ve modernlik arasından tekrar düşünülebilmesi, anneliğe dair gerilimlerin tanınması ve bu konuda konuşulması önemini koruyor ve yeni tartışmalarla da feminist düşünce için verimli bir konu olmaya devam edeceğe benziyor.

KAYNAKÇA

Adıvar, Halide Edip. *Sinekli Bakkal* (İstanbul: Ahmet Halit Kitap Evi, 1936).

Adıvar, Halide Edip. *Türk Yurdu*, Cilt 3, Ankara: Tütibay Yayınları, 1999, s. 34-5.

Ahmet Mithat, *Felatun Bey ve Rakım Efendi* (İstanbul: Özgür Yayınları, 2003).

Ahmet Mithat Efendi. *Fatma Aliye Hanım: Yahut, Bir Muharrire-i Osmaniyenin Neşeti*, ed. Müge Galin (İstanbul: Isis, 1998).

Akşit, Elif E. "Milliyetçilik, Feminizm, Yeni Kadın," *Kaos GL* 123, Mart-Nisan 2012.

Akşit, Elif E. "Hanımlara Mahsus Milliyetçilik: Fatma Aliye ve Erken Milliyetçi Stratejiler, "*Kebikeç* 30, 2010.

[38] Elif E.Akşit, "Kısırlık: Olanak ve Tahakküm," Fe Dergi 1/2, 2009: 44-54.
[39] Köse, *Doğa "Doğal" mıdır?*
[40] Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, s.49.

Akşit, Elif E. "Scientific Motherhood," *Encyclopedia of Motherhood* Cilt 3, ed. Andrea-OReilly, Londra: Sage Publications, 2010: 1103-1104.

Akşit, Elif E. "Kısırlık: Olanak ve Tahakküm," *Fe Dergi* 1/2, 2009: 44-54.

Akşit, Elif E. *Kızların Sessizliği* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005).

Apple, Rima Dombrow. *Perfect Motherhood: Science and Childrearing in America* (Rutgers University Press, 2006).

Apple, Rima Dombrow. "Constructing Mothers: Scientific Motherhood in the Nineteenth and Twentieth Centuries," Social History of Medicine (v.8/2, 1995).

Atakul, Satı. "Hamilelik, doğum ve azıcık sonrasından bir kesit," http://feministanneler.blogspot.com, 4 Aralık 2008.

Badinter, Elisabeth. *Annelik Sevgisi: 17. Yüzyıldan Günümüze Bir Duygunun Tarihi*, çev. Kamuran Çelik (İstanbul: Afa Yayınları, 1992).

Badinter, Elisabeth. *Kadınlık mı? Annelik mi?*, çev. Ayşen Ekmekçi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).

Bakos, Adrianna E. "'A knowledge speculative and practical' the dilemma of midwives' education in early modern Europe." *Women's Education in Early Modern Europe: A History, 1500-1800*. Barbara Whitehead (der.) (Routledge, Londra, 1999).

Baykan, Ayşegül ve Belma Ötüş-Baskett, *Nezihe Muhiddin ve "Türk Kadını" 1931* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999).

Bogdan, Janet Carlisle. "Losing birth: the erosion of women's control over and knowledge about birth, 1650-1900," *Changing Education: Women As Radicals and Conservators*, Joyce Antler and Sari Knopp Biklen (der.) (Albany: State University of New York Press, 1990), s. 83-101.

Beauvoir, Simone de. *Kadın 2: Evlilik Çağı* (İstanbul: Payel Yayınları, 1986).

Bora, Aksu "Türk Modernleşmesinde Annelik Kimliğinin Dönüşümü", *Yerli Bir Feminizmin Olanakları*, Aynur İlyasoğlu (der.) Sel Yayınları, 2002.

Coward, Rosalind. *Şu Hain Kalplerimiz*, Çev.: Aksu Bora ve Asuman Emre (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995).

Çalışlar, İpek. *Halide Edip: Biyografisine Sığmayan Kadın* (İstanbul: Everest, 2011).

Çeler, Zafer. "Kadının Anne Olarak Toplumsal Kurgulanışı" *Doğubatı* 63, Ocak 2013.

Draelos, Zoe D. et al. "Mothers, Physicians, and Expert Knowledge: The Evolution of Scientific Motherhood," *ACOG Clinical Review* (v.3/4, 1998).

Duben, A.- Behar, C. *İstanbul Haneleri; Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880–1940* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998).

Ekmekçioğlu, Lema. *Bir Adalet Feryadı 'Osmanlı'dan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar'*, çev. Melissa Bilal (İstanbul: Aras Yayıncılık, 2006).

Erenci, Deniz. *Nezihe Meriç'in eserlerinde kadın kimlikleri ve 1950'lerin kadın sorunları*, AU Kadın Çalışmaları Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi, 2011.

Fatma Aliye, *Refet* (İstanbul: L Yayıncılık, 2007).

Fatma Aliye, *Enin* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2005).

Firestone, Shulamith. *Cinselliğin Diyalektiği* (İstanbul: Payel Yayınları, 1993).

Foucault, Michel. *İktidarın Gözü*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, s.49.

Halide Edip, *Handan* (İstanbul: İkbal Kitabhanesi, 1342(1924)).

Köse, Elifhan. "Cinsiyet/ Toplumsal Cinsiyet İkiciliği Üzerine Eleştirel Yaklaşımlar ya da Doğa "Doğal" mıdır?" *Doğubatı* 64, 2013.

Meriç, Nezihe. *Korsan Çıkmazı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012).

Nezihe Muhiddin Bütün Eserleri 4 Cilt, ed. Yaprak Zihnioğlu (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006).

Namık Kemal, *İntibah* (İstanbul: Özgür Yayınları, 2003).

Namık Kemal, ''Aile,'' *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, ed. Mustafa Nihat Özön (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003), 19-205.

Namık Kemal, *Vatan yahut Silistre* (İstanbul: Tumrul Şirket Matbaası, 1291).

Özbay, Ferhunde. "Gendered space: A new look at Turkish modernisation," *Gender & History* 11, 1999 no.3: 555–568.

Özkiper Oktar, Tığinçe. *Osmanlı Toplumunda Kadının Çalışma Yaşamı: Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti* (İstanbul: Bilim Teknik Yayınevi, 1998).

Periha Arif, "Kabilelik," *Kadınlar Dünyası* 108, 7 Eylül 1329, s: 5-6.

Saygılıgil, Feryal. "Anneliğin Osmanlı romanında kurgulanışı," *Toplum ve Bilim* 126, Şubat 2013.

Sertel, Sabiha. *Roman Gibi (1919-1950)*, (İstanbul: Ant Yayınları, 1966).

Tone, Andrea. *Devices and Desires: A History of Contraceptives in America* (New York: Hill & Wang, 2001).

Zeybek, Sezai Ozan. ""Bu bebeğin annesi nerede?": Cinsiyet, babalık ve armağan ilişkileri " *Toplum ve Bilim* 126, Şubat 2013.

SİNEMA



Aysel Bataklı Damın Kızı, 1934, Muhsin Ertuğrul.



Vurun Kahpeye, 1949, Ömer Lütfi Akad.



Şoför Nebahat, 1960, Metin Erksan.



Küçük Hanımefendi, 1961, Nejat Saydam.

TÜRK SİNEMASINDA ÇALIŞAN KADIN TEMSİLİ

Hülya Hamarat[*] & Dilek Takımcı[**]

GİRİŞ

Kadının toplumdaki yeri, bilimsel alanda birçok disiplinin konusudur. Bir sanat dalı olan sinema da bu disiplinler arasında yerini almıştır. Bu çalışma Türk sinemasında çalışan kadının, tarihsel süreç içinde toplumsal değişimlerle koşut olarak sinemada nasıl temsil edildiğini araştırmaktadır. Araştırmanın örneklemini, Türk sinemasının ilk yıllarından günümüze kadar çekilmiş, çalışan kadının konumunu, özgüveni, çalışma olanaklarını, eğitim durumunu, aldığı ücreti, toplumsal statüsünü, kadının kadına bakış açısını, kadın cinselliğini, kadının kendi içinde yaşadığı gelgitleri anlatan filmler oluşturmaktadır. Bu filmlerin seçilmesinin nedeni, çeşitli sektörlerde çalışan kadın temsillerini, dönemin koşullarını (çalışan kadının toplumda, hukukta, siyaset ve eğitim alanındaki yeri bağlamında) anlatması ve anlatı yapısı içinde kadının iş ve aile kurumunda ait olduğu yeri gerçekçi bir dille göstermesidir. Bunlara ek olarak, filmlerin seçiminde farklı dönem ve türlerden olmasına dikkat edilmiştir. Ayrıca filmlerin seçiminde temsil edilen kadınların çalışan kadın olmasının yanısıra kentli,

[*] Yüksek lisans öğrencisi, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
[**] Prof. Dr. Ege Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Tv Sinema Bölümü.

kırsal, farklı kimlik, genç, yaşlı, anne, evli, bekâr, yalnız, şiddet gören ya da görmeyen gibi özellikleri de göz önünde bulundurulmuştur.

TÜRK SİNEMASININ İLK KONULU FİLMLERİ VE ÇALIŞAN KADIN TEMSİLİ

İlk konulu filmler Mehmet Rauf'un oyunundan uyarlanarak, Sedat Simavi'nin yönetmenliğini yaptığını *Pençe* (1917), Hüseyin Rahmi Gürpınar' m aynı adlı romanından uyarlanarak, Ahmet Fehim Efendi'nin yönettiği *Mürebbiye* (1919) ve Yusuf Ziya Ortaç'ın aynı adlı romanından uyarlanan, Malul Gaziler Cemiyeti'nin yapımını üstlendiği *Binnaz* (1919) filmleridir.

Pençe filminde kadm, erkeklerle yasak ilişkiye giren ve kocasını aldatan şehvet düşkünü "kötü kadm" konumundadır. *Mürebbiye* filminde bir Türk ailenin yanına mürebbiye olarak gelen Anjel'in hafifmeşrep davranışlarıyla aileyi karıştırması konulaştırılmıştır. Filmde Fransız mürebbiye Anjel'i canlandıran Madam Kalitea Türk sinemasının ilk vamp ve kötü kadını olmuştur (Kalkan&Taranç,1998: 69). *Mürebbiye* filminin çevrilmiş olduğu 1919 yılında İstanbul işgal altındadır. Fransız Kumandanı Franchet d'Espèrey, filmde bir Fransız kadınının cinsel bir obje gibi yansıtıldığını belirterek filmin Anadolu'daki gösterimlerini yasaklamıştır. Böylece *Mürebbiye* Türk sinema tarihinin sansürlenen ilk filmi olmuştur (Öngören,1982: 60). İçerisinde cinsel öğeleri ve ahlâki çöküşleri konulaştıran film, alafranga yaşam tarzını benimsemek isteyip kendi geleneklerini unutan kesime gönderme yapmaktadır. *Binnaz* filmi ise, Lale Devri'nde ismi Binnaz olan hafifmeşrep bir kadm ile bu kadına âşık olmuş Efe Ahmet ve Hamza Bey arasındaki ilişkiyi konu almıştır. Türk sinemasının ilk konulu filmlerinde kadın cinsel obje olarak ön plana çıkmakta, çalışan kadm olarak *Mürebbiye* filmindeki kadın erkekleri ayartandır.

"TİYATROCULAR DÖNEMİ" ÇALIŞAN KADIN TEMSİLLERİ

Kurtuluş Savaşı sonrası Türk sinemasında, oyuncuları Dar'ül Bedayi sanatçılarından oluşan "Tiyatrocular Dönemi" başlamıştır. Bu dönemde Kurtuluş Savaşı'nın ve milli duyguların konu alındığı filmler üretilmiştir. Muhsin Ertuğrul'un, Halide Edip Adıvar'ın romanından uyarlayıp yönetmenliğini yaptığı *Ateşten Gömlek* (1923) filmi hem Kurtuluş Savaşı'nı konu alması, hem de Müslüman ve Türk kadm oyuncuların filmde yer alması açısından önemlidir. Filmde, Kurtuluş Savaşı'nda düşman ordularına karşı, gerek cephede, gerekse cephe arkasında Türk erkeğinin yanında

olan Türk kadını, Ayşe karakteri ile temsil edilmiştir. Cumhuriyet'in ilânından sonra ilk kez *Ateşten Gömlek* filmiyle erkeğin yanında, ona destek veren kadın temsili sinema salonlarına taşınmıştır. Toplumsal alanda ise Cumhuriyet rejiminin siyasi, ekonomik ve toplumsal olarak kadın haklarına dair yapmış olduğu yenilikler uygulamaya konulmaktadır. 1934'te de kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesiyle, kadının hem siyasal hakkını alması, hem de kamusal alanda çalışma olanağının yaygınlaştırılması, sinemada modern Türk kadının görüntüsünün oluşmasına yardımcı olmuştur. Muhsin Ertuğrul'un *Karım Beni Aldatırsa* (1933) isimli filminde ilk kez mayolu Türk kızları yer almıştır. Modern kadını temsil eden bu görüntüler, dönemin en modern kesimleri için bile aşırı serbest olarak yorumlanmıştır (Maktav, 2002:53). 1925 ve 1934 yıllarında modernleşme çabaları içinde kılık kıyafet üzerine yapılan düzenlemelerde çarşaf ve peçenin yasaklanmasıyla kadın, çağdaş kıyafet giymeye teşvik edilmiştir. Bu sosyal ortamda sinemada kadının mayolu görüntüsü toplumsal gerçekliği yansıtmadığı gibi, sinemanın da tecimsel kaygılarla kadın bedenini temsil biçimine dair ilk izlenimleri yansıtmaktadır.

Muhsin Ertuğrul'un *Aysel Bataklı Damın Kızı* (1934) filminde ise, kadın karakter Satılmışzâdelerin evinde hizmetli olarak çalışmaktadır. Kadın karakter Cumhuriyet'in inşa ettiği kadın hak ve özgürlüklerinden habersiz, tek amacı yuva kurmak gibi gösterilmiştir. Film, çalışan kadın temsili açısından değerlendirildiğinde Aysel karakteri hem evlilik dışı ilişki sonucu doğurduğu çocuğunun babasını mahkemeye vermekte, hem de mahkemede onun ceza almaması için davasından vazgeçmektedir. Bu durum onun vicdanı ile mantığı arasında bölünmüşlüğünü ve sonunda duygusal alanda vicdanına yenildiğinin göstergesidir. Bu bağlamda Aysel, melodram kalıpları içinde "iyi eş" ya da "fedakâr anne" temsiliyle çevrelenmiş, ataerkil düzende erkeğe sorun çıkartmayan ya da onun başına bela olmayan kadını temsil etmektedir. Çalışma alanında erkeğe rakip olmayan Aysel, bunun tam tersine eve ve erkeğe bağımlı bir davranış göstermektedir. Filmin sonunda evlilik kurumunun kutsallığı hatırlatılmış ve kadın ev içinde ücretsiz çalışma yaşamına girmiştir. *Şehvet Kurbanı* (1940) filminde, çalışan kadın karakter erkekleri baştan çıkartan ve onların yuvasını yıkan "fahişe" olarak nitelendirilirken, çalışmayan ev kadını olarak temsil edilen kadın evinde çocuklarının anası ve namuslu olarak resmedilmektedir. Cahide Sonku'nun canlandırdığı bar kadını temsili erkek egemen ideolojinin kendisine biçtiği değerler ve semboller içinde (cinsel obje ya da evcilleştirilip kontrol altına alınması gereken tehlikeli bir varlık olarak) yer almaktadır. Kadının bu filmdeki temsili ise gene Türk sinemasının melodram kalıplarıyla idealize edilmiştir. Kısacası "bu

tür filmlerde kadın 'faziletli anne' ve 'dokunulmamış sevgili' olarak gösterilmiştir. Bunun dışında kalanlar ise kötü kadın, seks bombası, erkekleşmiş kadın, gizemli cinsellik örneği kadın vb gibi tek boyutlu, iyi ya da kötü kavramlarıyla temsil edilmiştir" (Kalkan, 1988: 42).

"Geçiş Dönemi" Çalışan Kadın Temsilleri

1940'lı yıllara gelindiğinde hem Türkiye hem de Türk sineması için bir geçiş dönemi yaşanmıştır. Bu dönemde toplumu geliştirmek ve kalkınmaya hız vermek amacıyla tarımsal alanda atılımlar yapılmış, bunun yanısıra demokratik bir yapı oluşturmak için çok partili yaşama geçilmiştir. Sosyal ve siyasal alanda bu tip gelişmeler yaşanırken, 1940 ve 1950 yılları arası sinemada, tiyatro geleneğinin dışına çıkılmaya çalışılmıştır. Yurtdışında eğitim almış tiyatro ile bağı olmayan Faruk Kenç, Turgut Demirağ, Orhan Murat Arıburnu, Vedat Örfi Bengü gibi genç yönetmenlerin sinema alanında ürün vermesi ve ilk yapım stüdyolarının açılması sinema alanında görülen yeniliklerdir.

Geçiş Dönemi'nde çekilen filmlerde kadının iki farklı görüntüsü sinemada temsil edilmiştir. Bunlardan ilki kadının, film konularında çeşitliliğin artmasını sağlayan köy melodramlarındaki temsilidir. Kadın bu melodram yapısı içinde sinemada çileli, evin büyükleri tarafından (anne, baba, kayınpeder, kayınvalide) psikolojik eziyet gören, susan, hakkını aramayan ve güzelse de tüm erkeklerin dikkatini çeken bir özelliğe sahiptir. Muhsin Ertuğrul Dönemi'ne son veren genç yönetmen Faruk Kenç'in Reşat Nuri Güntekin'in aynı adlı oyunundan uyarladığı *Taş Parçası* isimli filmi bu duruma örnektir. 1939 yılında sinemaya uyarlanan film, üvey annesinin bir başka erkekle ilişkisini öğrenen ve bu olayı babasına anlatan bir gencin başından geçen olayları anlatmaktadır. Filmde kadın ezilmiş ve masum köylü kızını temsil etmekte, aynı zamanda Cumhuriyet ile oluşturulmaya çalışılan kadın profilinden de uzaklaşmaktadır. Bunun yanısıra gene yönetmenliğini Faruk Kenç'in yaptığı, kan davalı iki ailenin çocukları, Ali ve Nazlı arasındaki aşk hikâyesinin işlendiği *Dertli Pınar* (1943) ve bir bestekârın sevdiği köylü kızı için yaptığı fedakârlıkları anlatan *Hasret* (1944) isimli filmlerde kadının ıstırap çektiğini gösteren ve karakter oyuncu olmasından ziyade kadının tipleme olarak gösterildiği filmlerdir. Geçiş Dönemi sinemacılarından Baha Gelenbevi'nin *Yanık Kaval* (1947) isimli filmi de bir fabrikatörün hafifmeşrep karısı ile onu kötü yola düşüren bir adamın öyküsünü anlatırken, kadını zayıf ve aldatılmaya müsait bir halde tasvir etmektedir. Köy konulu filmlerde kadın ücretli olarak çalışmamaktadır. Başlıca görevi evine, erkeğine bağlı bir

kadın olarak hizmet etmek ve erkeğinin çocuk sahibi olmasını sağlamaktır. Evin ya da evin dışındaki bir ortamda kadın merkezde değildir. Pasif gösterilen kadın âciz ve cefakâr bir yapıya sahiptir. Çalışmayarak ya da çalışsa da emeğinin karşılığını alamayarak erkeğe muhtaç konumda gösterilmiştir.

Geçiş Dönemi'nde ağlayan, üzüntü ve keder gören köylü kadınlarının gösterildiği filmlerin yanısıra Cumhuriyet'in savunucusu olan, vatanı ve milleti müdafaa eden kadınlar da sinemada yer almıştır. Turgut Demirağ' m 1949'da çektiği yurdumuzu işgal eden Yunan kuvvetlerinin ilerlemesini önlemek için bir köprüyü uçurmakla görevlendirilen Yüzbaşı Necdet, arkadaşları ve onlara yardım eden Fato'nun kahramanlık öyküsünün anlattığı *Fato/Ya İstiklal Ya Ölüm* filmi, Ömer Lütfi Akad'ın 1949 yılı yapımı, *Vurun Kahpeye,* Vedat Örfi Bengü'nün H. Edip Adıvar'ın romanından ikinci kez uyarladığı *Ateşten Gömlek* (1950) filmleri yıkılan bir imparatorluğun ardından girişilen vatan savunmasının işlendiği ve kadınların Cumhuriyet elçisi olarak gösterildiği filmlerdir. Ömer Lütfi Akad'ın *Vurun Kahpeye* (1949) filminde kadın öğretmen hem vatan savunması hem de öğrencilerin aydınlanması görevini üstlenmiştir. Filmde dönemin ekonomik ve toplumsal olayları içinde çalışan kadın köyün yobaz kesimi tarafından kınanırken, köyün Cumhuriyet yanlısı kesimi tarafından idealize edilerek olumlu resmedilmiştir.

"Sinemacılar Dönemi" Çalışan Kadın Temsilleri

1950 ve 1970 arası, Türk sinemasında "Sinemacılar Dönemi" olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemde tiyatro geleneğinden uzaklaşılmış ve sinema dili oluşturulmaya çalışılmıştır. Ömer Lütfi Akad, Atıf Yılmaz Batıbeki, Metin Erksan, Halit Refiğ, Duygu Sağıroğlu, Memduh Ün gibi yönetmenler sinemanın özgün bir anlatım diline sahip olduğunu kanıtlayıcı eserler ortaya koymuştur. Ömer Lütfi Akad'ın 1952 yılında çektiği *Kanun Namına* isimli filmi tiyatronun etkisinden tamamen uzak, sinema dilini kullanma özelliği ile Türk sinemasında tarihsel bir öneme sahiptir (Battal, 2006:118). Yeşilçam sinema endüstrisinin ortaya çıkışı, sinema salonu ve filmlerdeki artış, film duyumuna sahip yeni yönetmen kuşağının çıkması ve sinema yayıncılığının artması "Toplumsal Gerçekçi Sinema" hareketinin başlamasını sağlamıştır (Daldal,2003: 43-44). Akad'ın, 1952 yılında yaptığı ve tamirhane ustası Nazım'ın başından geçenleri konu alan *Kanun Namına* ve 1953'te çektiği hafifmeşrep bir kadının kocasını aldatmasını ve sonunda işlenen cinayeti anlatan *Altı Ölü Var/İpsala Cinayeti* gerçek hikâyelerden yola çıkarak senaryolaştırılmış, toplumcu

gerçekçi sinema hareketinin özelliklerini taşıyan filmlerdir. Filmlerde kadınlar çalışan kadın ya da ayakta duran Cumhuriyet kadını olmaktan ziyade eşlerini başka erkeklerle aldatan ve eşlerinin başını derde sokan karakterler olarak gösterilmiştir. Gene Akad'ın 1955 yılında çevirdiği *Kardeş Kurşunu* ve *Meçhul Kadın* filmleri gerçekliği yakalamaya çalışan, fakat bir yönüyle de geleneksel boyutların dışına çıkamayan filmlerdir. Kadınlar bu filmlerde de iyi ya da kötü kadın olarak konumlandırılmıştır. Akad'ın 1950'li yıllarda çektiği filmlerin birçoğunda kadın teması işlenmemiş, kadın yardımcı rollerde, erkeği baştan çıkaran ya da erkeğin başının belası konumunda yer almıştır. Bu durum daha çok olay örgüsünün kentlerde geçtiği filmlerde kendini göstermektedir. Kadının bu dönemde "korkutucu" ya da "huzursuz edici" bir varlık olarak gösterilmesinin, dönemin toplumsal olayları ile yakından ilgisi vardır. Türkiye, II. Dünya Savaşı'na fiilen girmese de erkeklerin silâh altına alınması sonucu, üretim alanına kadının geçmesini sağlamıştır. Kadm her ne kadar düşük ücret statüsünde çalışsa da, bu durum çalışma alanında kadını erkek karşısında rakip konuma getirmiştir. Bu da erkeğe ait egemen gücün sarsılması anlamına gelmektedir. Köyden kente göç eden ailelerin kadınları, çalışma yaşamına kolay girememiştir. Kendi köyünde tarım sektöründe çalışan kadının kente yerleşmesiyle, kadm çevreye uyum sorunu yaşamış, eğitim düzeyinin düşük olması sebebiyle çalışma olanaklarından kentli kadm kadar yararlanamamıştır. Kentli kadının avantajları çalışma hayatına daha olumlu yansımış ve bu durum onun erkeğe rakip gibi görünmesine sebep olmuştur. Bu olgu sinemaya erkeği baştan çıkaran fettan kadm olarak eril bir bakış açısıyla yansımıştır. Çalışan kentli kadını tehlikeli gören bakış açısı, beyaz perdede köylü kadını farklı bir sınıfa yerleştirmiştir. Köy konulu filmlerde kadın gene geçiş dönemi sinemasmda olduğu gibi namuslu, ezik, çilekeş ve cefakâr olarak temsil edilmiştir. Kadın evinin kadınıdır. Erkeğe tarlada yardımcıdır, rakip değildir. Bu durumda tehlikeli de değildir. Atıf Yılmaz Batıbeki'nin 1957 yılı yapımı *Gelinin Muradı* ve 1959 yılında çektiği *Alageyik* filmleri kırsal kesimde kadının erkeğe karşı pasif ve ezik göründüğü filmlere örnektir.

1960 ve 70 arasında gerçekleşen sanayileşme atılımları, kentleşmeyle birlikte iç göçün artması gibi olgular sinemada Toplumsal Gerçekçilik hareketinin çıkmasını sağlamıştır. Toplumsal Gerçekçi filmler, 1960 yılında Metin Erksan'ın *Gecelerin Ötesi* filmiyle başlamıştır. Bu tarihten itibaren köy-kent konulu filmler, aile içindeki ilişkileri ve aile yapısındaki değişimi anlatan filmler gerçekçi bir dille anlatılmaya başlanmıştır. Bu filmler içinde kadın ve kadın sorunu da sinemada yer bulmaya çalışmıştır. Kadının erkeksi ve külhanbeyi gibi göründüğü filmler 1959 yılında yö-

netmenliğini Aydın Arakon'un yaptığı *Fosforlu Cevriye* filmiyle başlamıştır. Filmde, Neriman Köksal'ın canlandırdığı Necla tiplemesi argolu konuşması, bıçak, silâh gibi aletleri kullanmaya yatkınlığı ve heybetli görünüşüyle erkeğe kafa tutan bir yapıya sahiptir. Kadın her ne kadar bu erkeksi özelliklere sahipse de, âşık olduğu erkek karşısında duygularına zayıf düşmekte ve sonunda ona teslim olmaktadır. *Şoför Nebahat* (1960, Metin Erksan) filmi erkeksi kadın tiplemesini canlandıran filmlerin devamı niteliğindedir. *Şoför Nebahat* filmi, çalışan kadın temsilini Türk sinemasında ve toplumunda görmeye alışık olmadığımız bir meslekle, taksi şoförlüğüyle göstermiş, kadını erkeksi bir özellikle temsil ederek, çalışma alanında tutunmasının erkeksi özelliğiyle mümkün olabileceğini göstermektedir. Filmdeki Nebahat karakteri, erkek gibi konuşan ve öyle de tavırlar takman bir karakterdir. Bu kimlikten ayrıldığında, evlenerek bir erkeğin himayesine girmiştir. Film, evlilik kurumunun kutsallığını gösterirken, kadının çalışma alanında ancak erkek gibi olursa tutunabileceği mesajını da vermektedir. *Seviştiğimiz Günler* (1961, Halit Refiğ) filmindeki kadın karakterler Avrupalılar gibi aileden bağımsız yaşayıp, çalışan, fakat geleneksel ataerkil değerlerden de ödün vermeyendir. Filmde kadın karakterlerden Mine sekreterlik yapmakta, Lale hostes ve Nilüfer manken olarak çalışmaktadır. Karakterler çalışma yaşamının zorluklarını gördükçe kendilerini bu koşullardan kurtaracak bir çözüm yolu aramaktadır. Sekreter Mine ve patronu Suat yasak ilişki yaşamakta ve bunun sonunda Mine intihar etmektedir. Kadının, evlilik dışı cinselliği "kirletilmiş" olarak gösterilmektedir. Toplum tarafından kabul görmeyen bu durum Mine' yi de huzursuz etmektedir. Mine'nin Suat tarafından iğfal edilmesinden sonra yolda yürürken yanından geçen bir arabanın tekerleğinden yüzüne sıçrayan çamur onun bekâretini teslim ettiği için kirlendiğinin bir göstergesidir. Bu durum ise Mine'nin geleneksel bağlardan kopmadığını ifade eder. Lale ve Nilüfer ise klasik kalıplar içinde (iyi eş, fedakâr anne) bir an önce yer alabilmeyi hedeflemektedir. Çalışıp ayakları üzerinde durmak yerine zengin ve sevdikleri bir erkekle evlenmeyi hayal etmektedir. Bu durumda film, muhafazakâr toplum yapısı içinde ailenin kutsallığı, evlilik dışı ilişkinin olumlanmadığı ve kadının yerinin ev içi olduğu mesajını vermektedir.

Kadının hanım hanımcık gösterildiği *Küçük Hanımefendi* (1961, Nejat Saydam) serisinde Belgin Doruk'un canlandırdığı Neriman tipi güzelliği, sadakati ve sorumluluklarıyla toplumla çelişmeyen bir yapıya sahiptir. Bu seride kadm çalışmamaktadır ve babasından kalan baş döndürücü bir mirasa sahiptir. Kadın, sahip olduğu mal varlığını kendisi yönetmek yerine evlendiği erkeğe teslim edip mutlu, huzurlu ve eşiyle aşk dolu bir

hayat yaşamayı tercih etmektedir. Kadının çalışmaya gerek duymaması onun mal varlığıyla alâkalı olduğu gibi, ataerkil düzene itaatini de göstermektedir. Evlilik kurumunun önemliliği bu tarz filmlerde de vurgulanmaktadır. Kadm ister eğitim düzeyi yüksek zengin bir aile kızı olsun, isterse ev dışında çalışan fakir bir ailenin kızı olsun sonunda sevdiği erkekle evlenmekte ve yuva sahibi olmaktadır. Filmde kadının hem çalışmaması hem de önemli miktarlarda para harcaması onun tüketim alışkanlıklarının da farklılaştığının göstergesidir. Bu durum kadını, üretmeden tüketen bir nesne konumuna sokmaktadır.

Küçük Hanımefendi filmlerinde de "Erkeksi Kadm" tiplemesinin olduğu filmlerde kadm filmin sonunda gene bir erkeğin koruyucu kanadı altına girmektedir. Ülke içindeki ekonomik, sosyal, siyasal değişim sonucunda sinemada kadm, popüler filmlerde *Küçük Hanımefendi* ve *Erkeksi Kadın* tiplemeleriyle yer alırken, toplumsal gerçekçi filmlerde, Ömer Lütfi Akad, Metin Erksan ve Halit Refiğ gibi yönetmenlerin filmlerinde, geleneksel değerler içinde ikincil konumda sunulmaktadır. Metin Erksan'ın çektiği *Yılanların Öcü* (1962) filminde köyde yaşayan iki ailenin toprak mülkiyeti sorunu işlenmiştir. Filmde, çalışan kadm olarak Hatice görülmektedir. Hatice'nin çalışma alanı ev ve tarladır. Bu bakımdan ücretsiz işçi sınıfında yer almaktadır. Film ana-oğul, gelin-kaynana ve kadın-erkek arasındaki ilişkiyi ele alması bakımından önemlidir. Kadının sahip olduğu statü bu filmde çalışmasıyla değil yaşı ve oğlu üzerindeki etkisiyle görülmektedir. Dul ve yaşlı bir kadm Irazca'nın evlerinin önünde ev yapılması konusunda mücadele etmesi ve bu mücadelede oğluna destek çıkması onun aile içindeki statüsünü ve etkin rolünü göstermektedir. *Susuz Yaz* (1963) filminde su mülkiyeti çerçevesinde kadm sorunu işlenmektedir. Filmde kadm da su gibi mülkiyet kavramı içine alınmıştır. Osman'ın köylülerden birini öldürmesiyle kardeşi Hasan suçu üstlenir ve hapse girer. Hasan'ın eşi Bahar erkeksiz kalır. Osman ve Bahar'ın evde yalnız kaldığı bir gün Osman, Bahar'a sahip olmaya çalışır. Kadını tek başına, erkeksiz âciz ve zayıf gören zihniyet, onun bu zayıflığından yararlanmaya çalışmaktadır. Bu da kadının, toplum içinde başında erkek yokken hem korunmasız, hem de statüsüz olduğunun göstergesidir. Bahar da, *Yılanların Öcü* filmindeki Hatice gibi tarlada ve evde çalışmaktadır. Üretiminin karşılığında herhangi bir ücret almamakta, ev içinde söz sahibi olamamaktadır.

1970 yılı içindeki siyasal iktidarsızlık ve bunun sonuncunda ortaya çıkan toplumsal olaylar bunalımlı bir ortamın çıkmasına sebep olmuştur. Dönemin sonuna doğru, işletmecilerin Yeşilçam'a neredeyse avans vermemesi ve yaşanan toplumsal, ekonomik, siyasal sıkıntılar Türk sinema-

sının büyük bir bunalıma girmesine yol açmıştır. Ülkenin kötüye giden durumu nedeniyle enflasyon yükselmekte ve bu durum film maliyetlerine de yansımaktadır. Gene bu dönemde televizyonun evlere girmesi, daha geniş bir izleyici yelpazesine ulaşması sinemanın ticari boyutlarını etkilemektedir. 1970'lerde gecekonduda yaşayıp hayatını idame ettiren ya da var olan ataerkil düzene boyun eğmeyip fabrikada çalışmak isteyen kadınların konu alındığı (*Gelin, Düğün, Diyet,* 1973-4, Ö. Lütfi Akad) filmlerin dışında, kadının cinsel obje olarak gösterildiği erotik güldürü ve seks filmleri furyasının çıkmasıyla kadın sinemada pornografik meta haline dönüşmüştür. Dönem boyunca sokakta yaşanan siyasal olaylar ailelerin sokağa çıkmasını engellemiş ve bu durum sinema seyircisinin sinemadan iyice uzaklaşmasına sebep olmuştur. Bu dönemde sinema salonlarının boş kalması yapımcıları farklı türden filmler yapmaya zorlamış, Fransa'da ortaya çıkan uzun metrajlı porno film üretimi kısa sürede Türk sinemasını da etkilemiştir (Özgüç, 2000:179). Böylece kadına ve aileye yönelik seyirci kitlesini kaybeden filmciler, hedef kitlesini değiştirerek ekonomik durumu bozuk, eğitim seviyesi düşük, cinselliği bilinçsizce algılayan, dolayısıyla toplumun alt kültür düzeyinde yer alan erkek izleyiciyi hedef almışlardır. Sinema salonlarını bu dönemde seks ve seks - komedi furyası işgal etmiştir. Bu filmlerin ünlü kadın yıldızları ise Zerrin Egeliler, Meral Zeren, Feri Cansel, Arzu Okay gibi isimler olmuştur. Feri Cansel'in başrolünü oynadığı *Kadın Çapkın Olunca* (1976, Aram Gülyüz) filmi bu furya içinde çekilmiş bir filmdir. Film boyunca kadın arzu nesnesi olmanın dışına çıkamamış, pornografik sahneler içinde yer alarak fahişelik mesleğiyle özdeşleştirilmiştir. *Kadın Çapkın Olunca* filmi kadının haz nesnesi ve pasif olarak gösterildiği filmlere örnektir. Filmde, Leyla karakteri istediği erkekle para karşılığında birlikte olan, arzuladığı erkeği ağma düşüren ve "fahişelik" mesleğiyle geçinen bir kadındır. Filmin sonunda istediği erkeği elde edememekte ve bu sebeple kendini vurmaktadır. Filmde "fahişe" kadın temsili ölümle cezalandırarak, bu toplum içinde "fahişe" kadının kendisine yer bulamayacağı mesajını vermektedir.

70'lerin sonlarına doğru seks film furyası etkinliğini kaybetmeye başlamış, *Sultan* (1978, Kartal Tibet) filmi gibi toplumsal gerçekçi filmler de yapılmıştır. *Sultan* filmi, Türkiye'deki köyden kente göçle oluşan değişim sürecini ve gecekonduda tek başına çalışarak ayakta kalmaya çalışan kadının yaşamını işlemektedir. Göç olgusuyla, büyükşehirlerin arka sokaklarına sığınan insanların yaşamı, geçimlerini sağlayabilmek için şehre bağlanmaya çalışmaları ve şehirli olamamaları Sultan karakteri ile gösterilmiştir. Okuma yazması olmayan Sultan, evlere temizliğe giderek yaşamını sürdürmekte, aynı zamanda çocuklarının geçimini de sağlamaktadır.

Sultan, bir yandan tuttuğunu koparan yapısıyla kadının tek başına güçlü olduğunu gösterirken, diğer yandan çocuklarının başında "bir baba" olması gerektiğini vurgulayan bir karakterdir. Sonuçta Sultan karakteri de bir erkeğe sığınarak eril zihniyete hizmet etmektedir.

80 SONRASI ÇALIŞAN KADIN TEMSİLLERİ

1980'li yıllara gelindiğinde Türkiye'de ekonomik toplumsal ve siyasal kargaşa devam etmiş, bu ortam darbeyi de beraberinde getirmiştir. Ülkenin 1980'lerde yaşadığı siyasal travma, toplumun kendi içinde parçalara ayrılmasına ve apolitikleşmesine neden olmuştur. Bu durum ekonomik ve toplumsal yapıyı etkilediği gibi sanat dallarında da kendisini göstermiştir. Özellikle sinema 1980 olaylarından fazlasıyla etkilenmiş, bu dönemde arabesk, kadın konulu ve aynı zamanda siyasal eleştiride bulunan filmler üretilmeye başlanmıştır. Darbe döneminde iç göçün kentlerde neden olduğu toplumsal erozyon, beraberinde arabesk kültürünü getirmiş ve bu kültür kısa süre sonra filmlere konu olmuştur. Arabesk şarkıcıların sesleriyle süslenen filmlerde kadın bedeni cinsel teşhir nesnesi olarak yansıtılmıştır. Ahu Tuğba, Serpil Çakmaklı, Banu Alkan vb. oyuncular aracılığıyla umutsuz ve karamsar bir tablo çizilmiştir. 1980'lerde ortaya çıkan arabesk filmler, çalışan kadın temsillerini erkeğe bağımlı ya da "fahişe" temsiliyle göstermiştir. Çalışan kadının "fahişe" kadın temsiliyle yer aldığı filmlerden biri *Beyaz Ölüm* (1983, Halit Refiğ) filmidir. Filmde Meral karakteri, dans ederek ve uyuşturucu baronlarıyla birlikte olarak para kazanmaktadır. Kendine güvenen, modern giyim tarzıyla etrafındaki erkekleri büyüleyen ve lüks bir yaşantıya sahip olan Meral, uyuşturucu madde bağımlısı bir kadındır. Uyuşturucuya karşı zaafı yüzünden, uyuşturucu baronlarının isteklerini yerine getirmekte ve bu yönüyle de zayıf bir kişilik sergilemektedir. Aynı zamanda Meral'in erkeklerle birlikte olduğu sahneler ve giydiği kıyafetler, onun cinsel bir arzu nesnesi gibi gösterilmesine sebep olmuştur. Filmin sonunda Türk sinemasında "fahişe" kadın temsillerinin sonu olan ölümle cezalandırılma, Meral'in de cezalandırılma biçimidir. Bunun yanısıra 1980'lerde yükselen feminist hareketler sinemada kadın sorunlarının gösterildiği, kadınların konu alındığı filmler şeklinde yer almıştır. Bu döneme kadar toplum içinde konuşulması hoş karşılanmayan ve aynı zamanda çekinilen kürtaj, aile içi şiddet, tecavüz vb. konular feminist hareketlerle gündemde yer bulmaya başlamıştır. Bu dönemden sonra kadınlar sinema filmlerinde cinsel bir objeyi değil, gerçek karakterleri temsil etmeye başlamıştır. Bu yeni dönemde Atıf Yılmaz, Şerif Gören, Ömer Kavur gibi yönetmenler kadın sorunsalını ele alan filmler yapmış, kadının hem toplumsal konumunu hem de çalışma yaşa-

mını göstererek, kadının toplumsal değişimine dikkat çekmeye çalışmışlardır. Şükran Esen, *80'ler Türkiyesi'nde Sinema* isimli kitabında 1980'li yıllarda yaşam içerisinde aktif olarak yerini alan, haklarının bilincinde ve insani bakımdan kendisini erkekle eşit gören kadın tipinin gözden kaçırılmaması gereken bir olgu olduğunu belirtmiştir (Esen, 2000:21). Yeni dönemde çekilen filmlerde ezilen kadın karakterlerin yanısıra özgürleşmeye çalışan kadınlar da yer almış, kadın gerek mecburi gerekse idealist bir kişiliğe bürünerek ekonomik anlamda ayaklarının üzerinde durmaya çalışmaktadır. Dönemin içinde, Ömer Kavur'un *Kırık Bir Aşk Hikâyesi* ve *Ah Güzel İstanbul* (1981), Atıf Yılmaz'ın *Bir Yudum Sevgi* (1984), *Aaahh Belinda* (1986), Şerif Gören'in *Kurbağalar* (1985), Nisan Akman'ın *Dünden Sonra Yarından Önce* (1987) filmleri çalışan kadının ve kadının çalışma yaşamının gösterildiği aynı zamanda kadının çektiği güçlükleri anlatan filmlerdir. *Kırık Bir Aşk Hikâyesi* filminde kadın karakter Aysel, feminist söylemleriyle (1980'lerin feminist akımlarının etkisiyle) sevdiği erkeğe boyun eğmese de, yaşadığı kasabadaki toplumsal baskıya direnemeyerek, kasabayı ve sevdiği erkeği terk etmiştir. Çalışan kadının idealistliği üzerinde duran film, aynı zamanda bu kadın temsilinin duygusal ilişkilerde yalnız kaldığına, çözüm üretemediğine ve başarısız olduğuna gönderme yapmaktadır. *Bir Yudum Sevgi* filmi ise, fabrikada işçi olarak çalışan ve 80'lerle birlikte ekonomik özgürlüğünü kazandığı gibi, cinsel özgürlüğünü de kazanan Aygül karakterinin başından geçenleri anlatmaktadır. İstanbul'un varoş kesiminde evli ve dört çocuk sahibi Aygül, önce işsiz kocasından ayrılır, sonra da bir fabrikaya girer. Boşandığı eşinden daha güçlü bir yapıya sahip Aygül, filmin sonunda gene Türk sinemasında diğer çalışan kadın karakterler gibi evlilik kurumunun içinde yer alır. İkinci evliliğinden de çocuk sahibi olan Aygül, artık çalışmaz ve ataerkil sisteme uygun biçimde evde konumlandırılır. *Kurbağalar* filmi kırsal alanda eşi öldürüldükten sonra geçim mücadelesi vermeye çalışan, eşinden kalan borçları ödeyebilmek için erkek işi yapan ve toplumdan soyutlanan Elmas'ın hikâyesini anlatmaktadır. Elmas karakteri, Edirne'nin bir köyünde erkek işi olan kurbağa toplayıcılığında çalışabilecek kadar özgüvene sahip bir karakterdir. Elmas'ın güzelliği köyün genç ve yaşlı tüm erkeklerin dikkatini çekmekte, bu durum köyün evli kadınlarını da tedirgin etmektedir. Kadınların bu sebeple sürekli Elmas'ı evlendirmeye teşvik etmesi, toplumun dul kadına bakış açısını da yansıtmaktadır. Bu bağlamda dul kadın erkekler için cinsel obje, evli kadınlar için ise tehdit unsurudur.

1990'larda özel televizyonculuğun yayın hayatına girmesi, bilgisayar teknolojilerinin gelişmesi ve film dağıtım sektörünün yabancı şirketlerin

eline geçmesi gibi etkenler Türk sinemasının izleyici kitlesinin azalmasına sebep olmuştur. Türk sineması açısından bu olumsuz etkenlerin yanısıra, 1990 yılında Türkiye Eurimages'a üye olmuştur. Eurimages'la Türk sineması daha önce perdeye taşınmamış yeni toplumsal ve cinsel kimliklerin hikâyelerini ifade etme imkânını bulmuştur. Eurimages üyeliği, Türk sinemasına uluslararası ortak yapım ve dış pazar olanaklarını açmıştır. Bunun yanısıra film konuları, anlatım biçimleri ve oyunculuk tarzları açısından geleneksel anlatıdan uzaklaşmış, konularda sanatsal bir anlatı dili oluşturulmuştur (Soydan, 2008:183). Toplumsal ve teknolojik olayların etkisiyle Türk sineması 90'lı yıllarda duraklama ve değişim dönemine girmiş, bir yandan maddi kaygılar içinde seyirciye yönelik filmler üretilirken, diğer yandan kendi sinemasal dillerini oluşturan ve sanat kaygısı güden yönetmenlerin filmleri ortaya çıkmıştır. Zeki Demirkubuz, Derviş Zaim, Serdar Akar, Yavuz Turgul ve Nuri Bilge Ceylan gibi yönetmenlerin çektikleri filmler, sanatsal kaygı içinde çekilen filmlere örnektir. Yavuz Turgul'un *Eşkıya* filmi, (1996) sinema salonlarından kopan izleyiciyi tekrar sinema salonlarına çekmiş ve o dönem için büyük bir gişe başarısına sahip olmuştur.

1990'larda çekilen filmlerde başlı başına kadın konusunu tema edinen film bulunmamaktadır. Çalışan kadın temsilleri, eril bakış açısıyla "erkeği kandıran", "ona muhtaç olan" ya da "fahişe kadın" tipleriyle gösterilmiştir. Kadınların kendi ayaklarının üzerinde durarak ekonomik özgürlüklerini kullandıkları ya da erkeğe bağımlı olmadıklarını gösteren filmler neredeyse bulunmamaktadır. *Sevdaların Ölümü* (1991, Mesut Uçakan) yedi yıl önce eşini ve çocuğunu başka bir erkek için terk eden, aradığı huzuru bulamayan ve terk ettiği eşine geri dönmek isteyen Sevda'nın dramını anlatmaktadır. Sevda, alkol bağımlısı bir banka memurudur. Kendine güveni olan, modern giyimli, sorumluluk bilinci gelişmemiş olan Sevda, gelenek ve göreneklerden bağımsız yaşamaktadır. Sevda'nın tam tersi Zeynep karakteri evinde yaptığı bilimsel çalışmalarıyla, mutaassıp giyimi, evine bağlılığı, eşine, üvey kızına ve kayınvalidesine olan saygısıyla filmde örnek gösterilen bir kadındır. Nitekim Zeynep bu hal ve tavırlarıyla filmde erkeği ve onun ailesini hak eden olarak mükâfatlandırılan, Sevda ise aile yaşantısından ve sevgiden mahrum bırakılarak cezalandırılan kadın olmaktadır. Çalışan kadın bu filmde de aile sorumluluğu taşımayan ve sadakatsiz olarak resmedilmiştir. Bu bağlamda eril iktidar mekanizması 1990'larda da kadının egemenlik sınırlarını evle çizmiş, ataerkil aile değerlerine uymayanları ise yalnız bırakarak cezalandırmıştır. Gene o dönemde yapılmış İslâmi duyarlıklı filmler *Minyeli Abdullah I, II* (Yücel Çakmaklı, 1989, 1990), *Yalnız Değilsiniz* (Mesut Uçakan, 1990), *Müslü-*

man'ın 24 saati (Salih Diriklik, 1991), *Sürgün* (Mehmet Tanrısever, 1992), *Danimarkalı Gelin* (Salih Diriklik, 1993), *İskilip'li Atıf Hoca* (Mesut Uçakan, 1993), *Bize Nasıl Kıydınız?* (Mesut Uçakan, 1994), *Beşinci Boyut* (İsmail Güneş, 1993), *Sevdaların Ölümü* (Mesut Uçakan, 1992) gibi filmlerde başroldeki genç kızların ortak özelliği meslekî eğitimlerini başörtüsüne tercih etmeleridir. *Yalnız Değilsiniz* filminde modern yaşam tarzını benimsemiş bir ailenin tıp öğrencisi kızı olan Serpil, anneannesinin ölümünden sonra kendi yaşamını sorgulayarak içinde bulunduğu yapay Batı taklidi ilişkilere yabancılaşarak dine yönelir ve kapanır. Serpil'in yurt dışında eğitimini tamamlayan teyzekızı Füsun karakteri bir klinikte halkla ilişkiler uzmanı olarak çalışırken, feminizm konusunda toplumu bilinçlendirme misyonu ile bir dernek kurarak dergi çıkarır. Nitekim filmde Füsun karakterinin Feminizm ve onunla ilgili uğraşları içi boş batı taklidi olarak vurgulanmaktadır. *Danimarkalı Gelin* filminde Hatice (Hanlore) yabancı ortaklı bir şirkette sekreter olarak çalışmaktadır. Danimarka kökenli Hatice başlangıçta modern giysileriyle çalışırken, sonradan kapanmış ve çevresindeki Türklerin yadırgamasına rağmen, Avrupalı patronunun hoşgörüsüyle çalışma hayatına devam etmiştir. Bu filmlerde eğitimli kadınlar kamusal alanda aktif olacak işlerden ziyade evde konumlandırmaya dair seçilen işlerle üretkenliklerini gerçekleştirmeye uygun görünürler. Örneğin *Minyeli Abdullah II* filminde Abdullah'ın kızı Hatice İslâm'ın ruhunu edebiyatta güzel sanatlarda bulmaya çalışmakta, İslâm'ın büyük şairlerini yabancılara tanıtmaya yönelik evde çeviriler yapmaktadır. Bilal ise kamusal alanda İslâm'a kendini adamış Müslümanlar arası maddi dayanışmayı örgütleyici ekonomisttir. Muhafazakâr erkekler sadece erkeklerin bir araya geldiği toplantılarda ziraat, dokuma, kimyevi maddeler, çelik sanayi, ihracat, inşaat, yurt, okul, gazete gibi kurumları oluşturma ve işletmeye dair işler planlarken, kadınlar Abdullah'ın karısı Sevde tarafından evde sohbet ederken önerdiği şehrin kenar semtlerine kurulacak talebe yurtları, kütüphane, dispanser, çocuk bahçeleri kurmakta yardımcı role uygun görülmektedir. Erkekler devlet işleri ile ilgilenirken, kadınlar kendi aralarında fakirlere yardım kampanyaları düzenlerler. Kadın olarak yardımcı rolü benimsemiş görünürler. Modern ve çalışmayan kadınlar kadınlı erkekli partilere katılıp içki ve kumar alışkanlıklarıyla Yeşilçam melodramlarının klişesini sürdürürler. Bu kadınlar manikür ve pedikür dışında evde iş yaparken gösterilmez. Modern olup da çalışan kadınlar ise, aile sorumluluğu taşımaktan uzak ve sadakatsizdir. Kapalı kadınların ise, ev işleri, çocuk bakımı ve erkeğine hizmet etmeleri aslî görevleridir. Yaşlı kadınların aslî görevleri ise kendilerini ibadete vermektir, ev işi ya da başka bir uğraşla meşgulken gösterilmezler (İmançer, 2010).

İslâmi duyarlıklı filmlerin dışında çekilen filmlerde de kadının hukuki haklarından ne kadar habersiz olduğu ve çalışsa da erkekten bağımsız yaşayamadığı gösterilmektedir. *Aşk Ölümden Soğuktur* (Canan Gerede, 1994) filminde kadın karakter Belgin önceleri pavyonda dansözlük yapmış sonrasında ise şarkıcı olmuştur. Süreç içinde hem fiziksel hem cinsel şiddete maruz kalmış, çektiği eziyete rağmen gene sevdiğini zannettiği erkeğin yanında yer almıştır. Belgin'in çalışma yaşamında hızla yükselmesi onun hak ve özgürlükleri konusunda ilerleyen dönemlerde bilinçlenmesini sağlamıştır. Eğitimi olmayan Belgin, bir erkeğe körü körüne bağlanmaktan vazgeçmiş, erkek egemen düzene başkaldırmıştır. Nitekim eril sistemde bu davranışının cezasını, sevdiği erkek tarafından öldürülerek ödemiştir. 90'lara ait Ümit Efekan'ın *Madde 438* (1990), Canan Gerede' nin *Aşk Ölümden Soğuktur* (1994), Yavuz Turgul'un *Eşkıya* (1996), Zeki Demirkubuz'un *Masumiyet* (1997), Serdar Akar'ın *Gemide* (1998), filmleri kadının ataerkil yapıda toplumsal konumunu, erkeğin kadına ve kadının kadına bakış açısını, eril sistemin kadın üzerindeki hâkimiyetini ve kadının sadece toplumda fahişe olarak var olduğunu ve sadece bu meslekte yer aldığını gösteren filmlere örnektir.

2000'li yıllar kadın hakları ve kadının çalışma alanında birtakım yeniliklerin yaşandığı yıllardır. 4857 sayılı İş Kanunu'nda "iş ilişkisinde dil, ırk, cinsiyet, siyasal düşünce, felsefi inanç, din, mezhep vb. sebeplere dayalı ayrım yapılmaz" hükmünün kabul edilmesi, gebe, doğum yapmış ve emzikli kadın çalışanların çalışma hayatında sağlık ve güvenlik koşullarının iyileştirilmesi, 2004'te Anayasanın 10. Maddesinde yapılan değişiklikle kadınlar ve erkekler eşit haklara sahip hükmünün yer alması, 5215 sayılı Belediye Kanunu ile "Büyükşehir Belediyeleri ile nüfusu 50.000'i geçen belediyelerde, kadınlar ve çocuklar için koruma evleri açma yükümlülüğü getirilmesi, 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu ile kadına karşı gerçekleştirilen suçlar "Cinsel Dokunulmazlığa Karşı Suçlar" başlığı altında düzenlenmesi yapılan yeniliklere örnektir. Böylece 2000'li yıllarda çalışma hayatında kadın hakları alanında yeni kazanımlar elde edilmiştir.

Yatırımcıların sinema üzerine ilgisinin artması, artan reklâm kampanyaları ve uluslararası ödüllerin kazanılması sinemaya talebi arttırmış ve sinema seyircisi koptuğu sinema salonlarına geri dönmüştür. Türk filmleri açısından dönüm noktası olarak sayılan bu yıllarda kadın konulu filmler yer almasa da Yavuz Turgul, Zeki Demirkubuz, Ümit Ünal ve Nuri Bilge Ceylan gibi yönetmenler kadının toplumsal konumunu ve çalışma yaşamı hakkında kısa bilgiler veren filmler üretmiştir. 2000'li yıllara bakıldığında çalışan kadın her ne kadar modern yapıda cinsel özgürlüğünü yaşıyormuş gibi gösterilse de kadının akıbeti hakkındaki son kararı gene

eril düzen vermiştir. Bu bağlamda kanunlarla yapılan yenilikler toplumsal alanda uygulamaya koyulamamış, kadın gerek çalışma yaşamında gerek toplumsal konumunda hak ettiği mertebeye yükselememiştir. 2000'li yılların filmlerinde kadın modern iş yaşamında aktif gibi gösterilmiş bunun yanısıra kadına evlilik kurumu içinde anne ve iyi eş olma görevleri de hatırlatılmıştır. Bu görevleri yerine getirmeyen kadın temsilleri klasik anlatı yapısında olduğu gibi ölümle ya da "kötü kadın" sıfatıyla cezalandırılmıştır. *Gönül Yarası* (Yavuz Turgul, 2005) filminde çalışan üç farklı kadın karakter, farklı meslekte gösterilmiştir. Dünya karakteri Türkiye'de eğitimsiz, aile baskısı ve eş şiddeti görüp evden kaçan kadınları temsil etmektedir. Pavyon yaşamında yer alan Dünya, burada isteyerek çalışmamakta, fakat içinde bulunduğu koşullar onu burada çalışmaya mecbur bırakmaktadır. Dünya'nın yanısıra Piraye karakteri mevki sahibi çalışan bir kadın karakterdir. Piraye'nin geçirdiği rahatsızlık yüzünden çocuğunun olmaması onun "eksik" yönüdür. Eczacı Berin karakteri toplumun onayladığı bir meslekte çalışmakta ve ayakları üzerinde durmaktadır, fakat yuva kuramadığı için o da toplum içinde "eksik" gösterilmiştir. Kısacası filmde çalışan kadınlar hep bir yönleriyle "eksik"tir ve Dünya gene Türk sinemasında pavyonda çalışan diğer kadın karakterler gibi öldürülmüştür. Kadın kendi ayakları üzerinde dursa da ruhsal anlamda erkeğe muhtaç gösterilmiş iyi eş ya da anne olamayan kadınlar sinemada eril bakışın haz nesnesi olarak yer almıştır. Çalışan kadın temsilleri iş yaşamında erkeğin alt sınıfında yer almış böylece ataerkil düzende kadın rakip olmaktan çıkarılmıştır. Filmlerde korku unsuru haline getirilen kadının eğitim seviyesi yüksek olmasına rağmen hak ve özgürlüklerini kullanmaktan âciz olduğu gösterilmiştir. *Başka Dilde Aşk* (İlksen Başarır, 2009) filminin kadın karakteri Zeynep, aileden bağımsız yaşayan ve çalışan bir kadındır. 2000'li yıllardaki toplumsal değişimler Zeynep karakteri üzerinden temsil edilmektedir. Zeynep aile baskısı ya da şiddet görmemekte, cinsel özgürlüğünü rahatça yaşayabilmekte, bu durum toplum tarafından yadırganmamakta ve Zeynep evlilik kurumu içinde de gösterilmemektedir. Bu bağlamda kadın karakter geleneksel rollerin içinde değildir, fakat çalıştığı çağrı merkezinde üst düzey konuma gelememiştir. Bu da kadının çalışma alanında etkili konumlarda yer alamadığının göstergesidir. *Kurtuluş Son Durak* (2012, Yusuf Pirhasan) filmi, bir apartmanda yaşayan kadınların erkekler yüzünden çektiği sıkıntıları, kadına karşı şiddeti ve çözümlerini konu almaktadır. Filmde yer alan kadın karakterlerden Eylem psikoterapisttir, Goncagül pavyonda çalışmaktadır, Füsun ise kuaförlük yapmaktadır. Eylem, sevdiği erkekle evlenmek için bürosunu satmıştır, fakat aldatılınca parasız ve işsiz kalmıştır. Goncagül karakterinin tek iste-

diği sevdiği erkekle evlenip evinin kadını olmaktır. Bu bağlamda eğitim seviyesi üniversite olan Eylem ile eğitim seviyesinin düşük olduğu tahmin edilen Goncagül benzerlik taşımaktadır. Her iki karakterde sevdikleriyle evlenip mutlu olmayı mesleklerinde kariyer yapmaya tercih etmektedir. Filmin en güçlü kadm karakteri ise Füsun'dur. Füsun kuaförlük mesleğinde çalışarak eşinin ve çocuklarının bakımını üstlenmektedir. Füsun'un maddi anlamda sırtını eşine dayama gibi bir amacı yoktur, fakat birlikte kocası tarafından korku duyulandır.

Bu bağlamda Türk sinemasında kadınların çoğunlukla aile, ev işleri, çocuk bakımı ve tarlada çalışma gibi konularda kendine olumlu yer bulduğu tespit edilmiştir. Bu roller dışında kadm ya "fahişe" olarak ölümle cezalandırılması gereken ya erkeksileşerek dişiliğinden soyutlanan ya da duygusal hayatında mutluluğu erkek olmaksızın bulamayandır.

Sonuç

Türk Sineması'nda çalışan kadm temsilleri eril gözle inşa edilmiştir. Çalışan kadınların çalışma ve meslekî eğitimine dair az bilgi verilmekte, Türk sinemasının 1930'lu ve sonraki yıllarında çalışan kadın, kadına özgü belirli mesleklerde olumsuz özelliklerle temsil edilirken, 2000'li yıllarda, kadm farklı meslek dallarında toplumsal alanda olumlansa bile işinde çok üst mevkilere ulaşmamış, aşkını işine yeğleyen olarak erkeğe yardımcı rollerde yer almıştır. Filmlerde çalışan kadınlar hizmetli, bar kadını/fahişe, öğretmen, şoför, sekreter, manken, hostes, banka memuresi, fabrika ya da tarla işçisi, çağrı merkezi çalışanı, berber ve psikoterapistlik gibi mesleklerde temsil edilmektedir. Çalışan kadın temsilleri sinemanın ilk dönemlerinde ister ev içinde hizmetli, ister pavyonda çalışan kadm temsili olsun erkeği ayartan, serbest kadm olarak tehlikeli görülmüştür. 1960'larda çalışan kadın, toplumsal alanda dişiliğinden soyutlanarak erkeksi kadın temsiliyle kendine yer bulmuş ve namuslu olarak nitelendirilmiştir. Nitekim erkekleşen kadm temsili sinemada yeniden evlendirilmiş ve sevdiği erkeği işine tercih ederek, çalışma hayatından soyutlanmıştır. 1980 ve sonrasında tek başına kırsal kesimde tarlada çalışarak geçimini sağlayan, kentte bankada, pavyonda, büroda vb çalışmak zorunda kalan kadın temsilleri potansiyel olarak erkeği baştan çıkartan fettan kadm temsiliyle gösterilmektedir. Ataerkil aile değerlerinin dışında kalan fahişelik ya da konsomatrislik yapan kadınlar genelde film anlatısı sonunda öldürülerek cezalandırılmıştır. Bu olumsuz kadm temsillerine karşılık Türk sinemasının olumlu kadm temsili konusunda en temel klişesi erkeğine sadık, eş ve fedâkar annedir.

Türk sinemasında kadın meslek gurupları medeni hal, eğitim ve yaş bağlamında incelendiğinde üç farklı çalışan kadın temsili grubu ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, okuma yazması olmayan, okuryazarlığı olup eğitim seviyesi belli olmayan ya da ilkokul mezunu olan, bekâr veya dul, 25-30 yaş arası çalışan fahişe ya da pavyon çalışanı kadın temsilleridir. İkinci grupta okuryazarlığı olup eğitim seviyesi belli olmayan, kentte fabrikada, kırsalda, tarlada çalışan, işçi statüsünde 35-40 yaş arası dul kadın temsilleri yer almaktadır. Bu gruptaki kadınlar, boşandıkları eşlerinin ev geçindirme ve çocuk bakımı gibi görevlerini de üstlenmiş, bir yanıyla erkekleşmiş kadınlardır. Üçüncü grupta eğitim seviyeleri lise ve üniversite düzeyinde, yaşları 25 ila 40 arasında değişen bekâr ya da dul kadınlar bulunmaktadır. Bu kadın temsilleri, toplumun kabul gördüğü eczacılık, psikoterapistlik öğretmenlik ve banka memurluğu gibi mesleklerde yer alırken ya çocuksuz ya da evlenerek yuva kuramamış "eksik" varlıklar olarak resmedilmişlerdir.

Türk sinemasında çalışan kadın temsilleri mekân bakımından ev, bar, sokak, okul, büro, havaalanı, ajans, fabrika, tarla, banka, ecza dükkânı, çağrı merkezi ve berber dükkânında gösterilmektedir. Filmlerde kadına dair en çok tercih edilen mekânlar bar/pavyon ve ev içidir.

Genel olarak bakıldığında Türk sinemasında çalışan kadın temsillerinin, ataerkil ideolojinin belirlediği sınırlar içinde kaldığı, bu sınırlar dışına çıkan kadınların cezalandırıldığı görülmüştür. Filmlerde yer alan çalışan kadın temsillerinin eğitim seviyesi cinsel arzu nesnesi ve evinin kadını olma kalıplarının içinde silikleştirilmiştir. Bu bağlamda Türk sinemasında ataerkil kültürel kodların dışında kadın haklarına katkı sağlayıcı film üretimi yok denilecek kadar az olduğu tespit edilmektedir.

KAYNAKÇA

Abisel, Nilgün (1994). *Türk Sineması Üzerine Yazılar*. Ankara: İmge Kitabevi

Agah, Özgüç (1994). *Türk Sinemasında Cinselliğin Tarihi*. İstanbul: Antrakt Yayınları

Battal, Sadık (2006). *Asıl Film Şimdi Başlıyor*. İstanbul: Vadi Yay. 1.Basım.

Biryıldız, Esra (1993). "Şoför Nebahat mı Olalım Küçük Hanımefendi mi?", *Marmara İletişim Dergisi*, M.Ü. İletişim Fak.Yayını, Ekim, Sayı:4, s. 14

Daldal, Aslı (2005). *1960 Darbesi ve Türk Sineması'nda Toplumsal Gerçekçilik*. İstanbul: Homer Kitapevi

Daldal, Aslı (2003). "Toplumsal Gerçekçiliğe Doğru:1950'lerin Sinema Ortamı", *Yeni Film*, sayı:1, s. 43-44

Esen, Şükran (2000). *80'ler Türkiyesi'nde Sinema*. İstanbul: Beta.

Kalkan, Faruk & Ragıp Taranç (1998). *1980 Sonrası Türk Sinemasında Kadın.* İzmir: Ajans Tümer Yayınları

Kalkan, Faruk (1988), Türk Sineması Toplum Bilimi, Tümer Ajans Yayınları, İzmir.

Kaplan, Neşe(2004). *Aile Sineması Yılları 1960'lar.* İstanbul: Es Yayınları

İmançer, Dilek (2010). "İslâmcı Filmlerde Kadın Temsili", Sine Cine *(Sinema Araştırmaları Dergisi)*, Sayı:1 Bahar, 2010, s.77-95.

Maktav Hilmi (2002). "Cumhuriyet'in Sinemacısı Muhsin Ertuğrul", *Tarih ve Toplum,* Cilt:38, Sayı: 227, Kasım, s.53

Öngören, M. Tali (1982).*Sinemada Kadın ve Cinsellik Sömürüsü.* Ankara: Dayanışma Yayınları

Özgüç, Agâh (2000). *Türk Sinemasında Cinselliğin Tarihi.* İstanbul: Parantez Yayınları

Özön Nijat (1968). *Türk Sineması Kronolojisi (1895–1966).*Ankara: Bilgi Yayınevi,

Özön, Nijat (1970). *İlk Türk Sinemacısı Fuat Uzkınay.* Türk Sinematek Derneği Yayınları.

Özön, Nijat (1962). *Türk Sinema Tarihi.* İstanbul: Artist Yayınları.

Özön, Nijat (1995). *Karagözden Sinemaya.* Ankara: Kitle Yayınları, C.1.

Scognamillo, Giovanni (1998). *Türk Sinema Tarihi.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Scognamillo, Giovanni (2003). *Türk Sinema Tarihi,* İstanbul, Kabalcı Yayınevi,

Sina, Akşin (2007). *Kısa Türkiye Tarihi.* Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları

Soydan, Murat (2008). *Postyapısalcı Bir Okumayla Eurımages Destekli Türk Filmlerinin Çözümlenmesi* Yayımlanmış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, Türkiye

Soykan, Fetay (1993). *Türk Sinemasında Kadın 1920-1990.* İzmir: Altın Matbaacılık,

KADININ ŞEYTANÎ KİMYASI:

"ÜÇÜNCÜ SAYFA" VE "KISKANMAK" FİLMLERİNDE KADIN TİPOLOJİLERİ

Ahmet Oktan[*] & Yavuz Küçükalkan[**]

GİRİŞ

Egemen değerleri erkeksi ölçülere dayanan ataerkil toplum düzeninde, kadınlığı tanımlayan anlamsal süreçler de hâkim değer ve anlam örüntüleri tarafından yapılandırılmaktadır. Eril kodlara uygun olarak tasarlanan makbul kadınlık biçimine uymama ya da kendisine biçilen rolleri oynamayı reddetme gibi bir yönelim çokça ağır bedelleri gündeme getirirken, böylesi bir başkaldırı ihtimali dahi ataerkil evren için ciddi bir tehdit olarak algılanabilmektedir. Bu yapı içerisinde kadın, bir yandan anne ve sadık eş olma gibi rolleriyle kutsallaştırılırken bir yandan da birçok din ve ideolojilerde de karşımıza çıktığı üzere kötülükle, fitneyle ve şeytanî niteliklerle ilişkilendirilmektedir.

Bu çalışma, toplumsal evrenle çeşitli biçimlerde etkileşimler kuran bir sanatsal yaratım biçimi olan sinemasal eserlerde, kadın ve şeytan arasında çeşitli kültürel bağlamlarda kurulan ilişkinin izlerinin ne tür görünümler

[*] Y. Doç. Dr. Ahmet Oktan, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İletişim Fakültesi
[**] Arş. Gör. Yavuz Küçükalkan, Ege Üniversitesi, İletişim Fakültesi

altında var olduğu üzerine bir tartışma yürütmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, yapıtlarında kurguladığı kadınlık tanımlamalarıyla çokça eleştirilere maruz kalan Zeki Demirkubuz'un "Üçüncü Sayfa" ve "Kıskanmak" filmleri örneklem olarak belirlenmiştir. Ele alman filmlerden hareketle, Demirkubuz'a kadın kimliği bağlamında yöneltilen eleştirilerden bir adım öteye gidilerek, yönetmenin oluşturduğu kadınlık tasarımlarının büyük ölçüde şeytanî referanslarla var olduğu iddia edilmektedir. Bu çerçevede kadının şeytan olarak tasvir edilişinin daha çok iki farklı biçimi üzerinde yoğunlaşılacaktır. Bunlardan birisi güzelliği/cazibesi ya da şefkati ile tuzak kurucu hattâ öldürücü bir karakter niteliği taşıyan "femme fatale"dir. Kadının cazibesi üzerinden şeytanî bir varlıkmış gibi tasarlanması daha çok "Üçüncü Sayfa"da karşımıza çıkmaktadır. Güzelliğiyle erkeği kolaylıkla oyuna getirme yeteneğine sahip olan kadın bu yönüyle erkeksi kültür açısından yoğun bir şüphe uyandırmaktadır. "Kıskanmak"ta ise kadının bir tehdit unsuruna dönüşmesini sağlayan neden çirkinliktir. Şeytanın da belirgin niteliklerinden birisi olarak değerlendirilen çirkinlik, "Kıskanmak" filmi bağlamında, kıskançlık ve haset duygularıyla ilişkilendirilmekte ve çirkin bir yüze sahip olan kadın, şeytanî bir ruhla da donatılarak anlatıyı kuran entrikaları ortaya çıkaran neden haline gelmektedir.

Seçilen filmlerde oluşturulan kadm tipolojilerinin yanında, kadınlığa ilişkin tanımlamaların, ne tür bir kültürel gözün ürünü olduğu yönünde tartışmalar da yürütülecektir. Bunun yanında ele alınan sinemasal eserlerden hareketle, kadına yönelik, daha problemin ortaya konulması aşamasında tespit edilen ikircikli bakışın, aslında yönetmenin de içinde bulunduğu ve kadının anlamsal inşasında belirleyici olan erkeksi gözün kendi inşa sürecinde konumlanan eksiltiler ya da erkek bakışını da belirleyen arkaik kalıntılarla bağlantılı olup olamadığı türünden soruların da gündeme getirilmesi amaçlanmaktadır. Bu noktada psikanalitik kuramın argümanları önemli bir referans alanı niteliğindedir.

BAŞTAN ÇIK(AR)MANIN KÖKENLERİ

Ataerkil sistem, kadm ve erkeğin bir güç hiyerarşisi içerisinde karşıt noktalara yerleştirildiği, erkek temelli bir toplum sistemine karşılık gelmektedir. Ataerkil terimi, Chris Weedon'un (akt. Springer, 1998:21) belirttiği gibi "kadm çıkarlarının erkek çıkarlarına tâbi kılındığı güç ilişkisi"ni ifade etmekte ve bu güç ilişkileri, cinsel işbölümünden üremenin toplumsal örgütlenmesine, dişiliğin içselleştirilmiş normlarına değin birçok biçimde görülmektedir. Ataerkil güç, biyolojik cinsel farklılıklara atfedilen sosyal

anlamlara dayanmaktadır. Ataerkil söyleme tâbi olan kadınlık tanımları ve kadının sosyal rolü de toplumsal anlam dizgelerinden beslenmektedir.

Sözü edilen anlam örüntülerinden özellikle dinler ve mitolojik söylenler, her biri farklı yaratılış ya da toplumsal tarih anlatıları ortaya koysa da, ataerkil yapılar biçiminde karşımıza çıkmaktadırlar. Çeşitli mitolojik öyküler de semavi dinler de kadınlığa ilişkin belirgin söylemsel çerçeveler sunarken, kadın ve şeytan arasında kurdukları paralelliklerle dikkat çekmektedirler.

Semavi dinlerin yaratılış anlatılarına göre Şeytan'ın insanları baştan çıkarma girişimleri[1] Cennet'ten kovulma olayıyla başlamaktadır[2]. Tanrı Adem ve Havva'yı yarattıktan sonra onları Cennet'e koymuş ve cennetteki her şeyden faydalanabileceklerini, orada gönüllerince davranabileceklerini söylerken, gösterdiği bir ağacın meyvesini yememeleri gerektiği konusunda da onları uyarmıştır. Ancak Şeytan, Havva'yı, yasaklanan meyveden yerlerse tanrı gibi ölümsüz olacaklarına, Tanrı'nın da aslında bu nedenle böylesi bir yasak koyduğuna inandırır. Hıristiyanlıkta ve Musevilikte "ilk günah" (Edwards, 2010; Trible, 1979) olarak tanımlanan bu baştan çıkma deneyiminde kuşkusuz Şeytan'ın vesvese verme niteliği kadar, Havva'ya atfedilen merak ve ihtiras da belirleyicidir. Adem'i bu günahı işlemeye ikna eden de, bir bakıma Şeytan'ın sözünü edinmiş olan Havva'dır.

Musevilikte ve Hıristiyanlıkta kadına bakışı belirleyen temel etmenlerden birisi yukarıda anlatılan ilk günah nosyonu ve Cennet'ten kovulma anlatısında kadına atfedilen roldür. Musevi inancına göre, Adem yasak meyveyi yedikten sonra pişman olur ve Tanrı'ya kadını şikâyet eder. Bunun üzerine Tanrı kadına gebeliğin ve doğumun zahmetini artıracağını, ağrı ile evlat doğuracağını ifade eder. Ayrıca kadının bütün arzusunun kocasına yöneleceğini ve erkeğin kadına hâkim olacağını söyler (Tekvin,

---

[1] Tanrı, Adem'i yarattıktan sonra meleklerin O'na secde etmelerini ister. Diğer melekler bu emre uyarken, Şeytan kendisinin ateşten Adem'in ise topraktan/balçıktan yaratıldığı ve ateşin topraktan/balçıktan üstün olduğu gerekçesiyle secde etmeyi reddeder. Bu noktada kibri nedeniyle âsi konumuna düşen Şeytan, insanları yolundan saptırmak için Tanrı'dan mühlet ister ve isteği kabul edilir. Böylece Şeytan insanları oyuna getiren, Tanrı'nın yolundan saptırmaya çalışan, kötülükle özdeşleştirilen bir varlığa dönüşür.

[2] Antik Mezopotamya ve Sümer uygarlıklarında izlerine rastlanan ve Tevrat'ın ilk bölümünde yer alan bir yaratılış anlatısına göre Adem'in ilk eşi Lilith'tir. Bu anlatıya göre Adem ile aynı anda ve topraktan yaratılan Lilith, kendisinin Adem ile eşit olduğuna inanır ve cinsellik başta olmak üzere, Adem'in üstünlük çabalarına boyun eğmez. Bu anlamda tarihteki ilk feminist olarak da kabul gören Lilith'in erkeksi yasaya isyanı, Yaratıcı'ya da asi olması ve Cennet'ten kovulmasıyla sonuçlanır. Çeşitli söylenlerde "dişil gurur" ve cinsellikle ilişkilendirilen ve kötücül bir karakter olarak tasvir edilen Lilith, bedensel cazibesini kullanarak insanları baştan çıkarmaya çalışan şeytani bir varlığa dönüşmüştür.

3:12-16). Bu ifadeler Yahudiler açısından ataerkilliğin tasvip edilmesine neden olurken, kadına Şeytan'ın işbirlikçisi, baştan çıkarıcı, erkeği günaha düşüren bir varlık olarak bakılmasında belirleyici olmuştur. Hıristiyanlıkta ise her ne kadar "ilk günah" nosyonu ve Cennet'ten kovulma anlatısı etkili olsa da, kadına yönelik Yahudiliğin katı ataerkil yapısına nazaran biraz daha ılımlı bir bakışın var olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Bu noktada İsa'yı terk etmeyen, O'na ilk inananlar arasında yer alan ve İncillerde övgüyle bahsedilen kadınların varlığı belirleyici olmuştur (Harman, 2001:84).

İslamiyet'te Cennet'ten kovulma anlatısı biraz daha farklıdır. Adem ve Havva şeytan tarafından müştereken kandırılmıştır. Dolayısıyla yasak meyveyi yemenin ve Cennet'ten kovulmanın cezası yalnızca kadına ait değildir. Ayrıca İslâm dini kadın ya da erkeğin günahsız olarak doğduğu prensibini benimsemektedir ve ilk günah kavrayışını reddetmektedir. Nisâ Suresi'nde kadınla erkeğin tek bir nefisten, aynı madde ve hamurdan yaratıldığı söylenmekte davranışlarından ötürü Tanrı'ya karşı aynı derecede sorumlu oldukları ifade edilmektedir. Ancak özellikle gündelik yaşamı şekillendiren cinsel tecrit, örtünme pratikleri ve tüm yaşam evrenini kuşatan itaat kültürü gibi unsurlar, Kur'an'da yer alan, kadınların erkeklere itaat etmelerini gerekli kılan (Nisâ 4/34) emirler, İslam dininde de bedeni, zihinsel algısı ve zekâsıyla kadına yönelik bir çeşit güvensizlik algısının var olduğunun işaretleri olarak değerlendirilebilir.

Semavi dinlerde farklı biçimler altında kadına karşı gözlenen şüpheci yaklaşım, çeşitli mitolojik anlatılar içerisinde de söz konusudur. Yunan Mitolojisinde, Eski Hint, Japon ve Çin kültürlerinde kadın ve kötülük arasında çeşitli bağlantılar kurulduğu gözlenmektedir. Örneğin, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'te bir anlamda erkeği tamamlamak üzere Tanrı tarafından yaratıldığı söylenen kadın, Yunan mitolojisinde Zeus'un isteğiyle oğlu Hephaistos tarafından bir tür cezalandırma aracı olarak yaratılmıştır. Bu anlatıya göre, Prometheus'un kurnazlıkla çalıp insanlara verdiği ateş ve akıl onları şımartmıştır. Sadece erkeklerden oluşan şımarık, akıl ve ateş sayesinde Tanrılara kafa tutan, onları unutan, onlara gerektiği gibi saygı göstermeyen, kurbanlar sunmayan bu topluluğu Zeus kadın belâsıyla cezalandırır. Zeus, kadını yaratma görevini verdiği Hephaistos, Olympos'taki tanrıçaların en güzeli olan karısını model alır ve bir kadın heykeli hazırlar. Ancak heykelin kalbine ruh yerine kıvılcım koyar. böylece canlanan heykele bütün tanrı ve tanrıçalar kendilerinden hediyeler vererek süslerler. Adını ise "bütün armağan" anlamına gelen Pandora koyarlar. Bütün tanrılar ve tanrıçalar, çiçekler, süslü elbiseler, altın gerdanlıklar verirken, Hermes kadının kalbine hıyanet ve aldatıcı sözler yerleştirmiş-

tir. Zeus ise bir kutu verir ve kesinlikle açmamasını, eğer açarsa bütün güzelliklerin uzaklaşıp yerine kötülüklerin geleceğini söyler ve kadını dünyaya gönderir. Ancak Pandora dünyaya gelir gelmez merakına yenik düşer ve kutuyu açar. Kutu açılır açılmaz bütün kötülükler dışarı çıkar ve bunu gören Pandora pişmanlıkla kutuyu tekrar kapatır. Kutunun içinde yalnızca umut kalmıştır. Kadın, bu yaptıklarıyla dünyada var olan kötülüklerin nedeni olmuştur (Can, 2001:15-16).

Kuşkusuz ki bugüne ait sanatsal yaratımların tamamıyla yukarıda sözü edilen anlam dünyalarının referanslarıyla tasarımlandığını iddia etmek mümkün değildir. Ancak sanat eserinin yaratıcısının, özel olarak da sinemasal esere kendi öznel dünyasının bir uzantısı olarak damgasını vuran yönetmenin, çeşitli arkaik anlamsal süreçlerin izlerini taşıyan bazen de sözü edilen anlatılardan yoğun biçimde beslenen bir kültür evreni içerisinde var olduğunu göz ardı etmemek gerekmekir.

"Üçüncü Sayfa": "Kurban" ya da "Femme Fatale" Olmak

Adını gazetelerin genelde adli vakaların haberlerinin yer aldığı üçüncü sayfasından alan film, gazetelerde çok kısa bir şekilde verilen öykülerin arkasındaki yaşamlara bakmaktadır. Filmin ana karakteri olan İsa, bir filmin başrolünü oynamanın hayaliyle yaşayan, yoksul bir figürandır. Dostoyevski'nin Raskolnikov'unu andırır biçimde, bir apartmanın bodrum katında, yıkık dökük, küçük, izbe bir evde; çeşitli yoksunluklar ve aşağılanmalar içerisinde bir yaşam sürmektedir. Maddi yetersizliklerin ve anlayışsız alacaklıların aşağılamalarının iyice katlanılmaz hale geldiği bir gün, İsa "cinnet" getirir ve ev sahibini öldürür. Ne var ki İsa bunalım anının ve intikam gösterisinin sonunda, problemli yaşamını bir sona kavuşturamadığı gibi kendini, anlayamadığı, şeytanî bir planın içinde bulur. İsa'nın yaşamı, kötü kaderi nedeniyle oldukça trajik bir yaşam öyküsüne sahipmiş gibi görünen Meryem'in kontrolüne geçmiştir. Kocasından sürekli olarak dayak yiyen, çocuklarının karnını doyurmak için ev sahibiyle yasak bir ilişkiyi sürdürmek zorunda kalan Meryem, İsa'yı kendine âşık eder ve O'nun çaresizliğini de kullanarak, kocasını öldürmesi için razı eder. Görünüşte kocasını öldürmekten başka çaresi yoktur ve plan başarıya ulaşırsa İsa'yla birlikte mutlu bir yaşam sürecektir. Ancak her ne pahasına olursa olsun daha iyi bir yaşama ulaşmaya çalışan Meryem için bu plan bir tür tuzaktan başka bir şey değildir.

Zeki Demirkubuz filmlerinin birçoğunda olduğu üzere Üçüncü Sayfa'da da öykünün merkezinde anlamsal yoksunluklar içerisinde olan,

başka deyişle kaderle baş edemeyen bir erkekle onun bu durumunu kullanan, kadınsılığıyla erkeği bir av konumuna sürükleyen baştan çıkarıcı bir kadının varlığından söz etmek mümkündür. Filmin ana kadın karakteri olan Meryem, ayrıksı nitelikleri olsa da baştan çıkarıcı rolüyle, bir "femme fatale" olarak değerlendirilebilir. Köken itibariyle Fransızca'dan gelen ve Film Noir örneklerinde sıkça yer verilen bir karakter olan femme fatale, cinselliğini ve bedenini kullanarak erkekleri tuzağa düşüren kadın tiplemesidir. Paglia'ya göre (2004:27-28) femme fatale, kadının doğal hali olup her zaman varlığını sürdüren biyolojik gerçekliklere dair bir çıkarımdır. Kadın, akıl-doğa dikotomisinde doğayı temsil etmektedir. Bu haliyle doğanın denetlenemez yanını, demonik arketipleri temsil etmektedir. Femme fatale, Batı'nın doğanın geri plana itilmesi, bastırılması ile kirlenen vicdanının hayaletidir. Doğa bastırıldıkça femme fatale olarak geri döner.

Meryem, bedensel cazibe açısından idealize edilmiş kadınlık tanımlamalarına çok da uymamaktadır. Yine de her tür kadınsı niteliği birer baştan çıkarma aracı olarak kullanmaktadır. İsa'ya, başlangıçta popüler kültür anlatıları içerisinde olumlu kadın imgesinin en saf biçimlerinden olan masum, şefkatli, koruyucu bir anne, başka bir deyişle "melek kadın" görünümü altında yaklaşmaktadır. İsa'nın cinayet suçundan kurtulmasını sağlar, O'nu alacaklıların elinden kurtarır, borcunu öder. Tüm bu iyiliklerin yanında bir yandan da kendi geçmişine ilişkin bazen kısa öykü parçacıkları, bazen uzun monologlar aracılığıyla acılarla ve merhametsizliklerle örülü bir yaşam anlatısı oluşturarak, İsa'yı minnettarlık, acıma, yardım etme, aşk gibi duygular üzerinden baştan çıkarma oyununa dâhil etmeye çalışmaktadır.

Meryem'in bir anne şefkati biçiminde başlayan baştan çıkarma girişimi, İsa'nın kader kurbanı, yardıma muhtaç mazlum genç olma konumunu pekiştirirken bir yandan da filmin kurmaca evreniyle öykünün geçtiği toplumsal-siyasal bağlama göndermede bulunmaktadır. Öyle ki İsa açısından bir tür simülakr biçiminde var olan izinden gidilecek anne profili, dönemin egemen siyasal söylemiyle de örtüşmektedir. Sözü edilen siyasal kültürel söyleme filmin açılış sahnesinde, mafya patronunun bürosunda asılı olan Tansu Çiller fotoğrafı aracılığıyla da göndermede bulunulmaktadır. Bu sahnede, oldukça itici ve karanlık bir karakter görünümündeki patron, İsa'yı, başkasının aldığı elli dolar için ölesiye döverken, Çiller fotoğrafı sık sık kadraja girmektedir. Bir bakıma mafya patronunun aşırı özgüveni ve gayri insani nitelikleriyle, Çiller fotoğrafı ve onun temsil ettiği siyasal söylem arasında bir bağ kurulmakta, sevimli, anaç görünü-

mün arkasında karanlık, tehlikeli bir gerçekliğin var olduğu yolunda bir imâ oluşturulmaktadır.

Film bu tür göndermeler aracılığıyla hatırlattığı toplumsal evrenin küçük bir temsilini sinemasal alana taşırken, İsa karakteri de toplumsal dizge içerisinde ezilen konumda yer alan ve popüler kültür içerisinde de yoğun biçimde temsil edilen bir toplumsal kesime karşılık gelmektedir. Ancak yönetmen bu yaygın popüler ve melodramatik görüngüyü çeşitli tersine çevirmeler aracılığıyla filme hâkim olan ironi dilinin bir parçası haline getirmekte ve izleyiciye öğütlenen bakış konusunda bir tür belirsizlik oluşturmaktadır. Örneğin, yediği dayağın ardından her yanı kan içerisinde, çalıştığı ajansa gelen İsa, ağlayarak 50 dolar için başına gelenleri, içinde yaşadığı dünyanın ne kadar acımasız olduğunu anlatmaktır. Bir yandan da oyuncu seçimi için gelenlerden birisi yanık bir sesle İbrahim Tatlıses'in kötü kaderine yakınan bir şarkısını söylemektedir. Şarkının sözleriyle İsa'nın anlattıkları eşleştirilerek film karakterinin yaşamıyla şarkıda kurulan dünya arasında bir eşitlik oluşturulmaktadır. Kötücül dünyaya karşı mazlum erkeğin çaresiz mücadelesini merkeze alan benzer bir bağlantı İsa'nın odasına astığı film afişi aracılığıyla da kurulmaktadır. Film afişinde, "Dört Yanım Cehennem" yazısının arkasında, yüzü gözü kan içinde, karanlığın arasından bakan Cüneyt Arkın ile İsa arasında adeta bir kader birliği oluşturulmaktadır. İsa ve Meryem'in parkta, yaşamın zorluklarından konuştukları sahnede ise fonda İbrahim Tatlıses'in yaşamın acımasızlığını ve aşkına olan güçlü duygularını anlatan şarkısı devam etmekte ve kamera, karakterleri örümcek ağlarına benzer bir ağın arkasından, onları bu ağın içerisine kıstıracak biçimde görüntülemektedir.

Film, sözü edilen sahnelerde de anlatıldığı üzere, popüler kültürde örneklerine çokça rastlanan, kötü kaderin erkek dünyasını acımasızca kuşatmasını anlatan arabesk isyanı, bir tür ironi diliyle yeniden seslendirmektedir. Toplumsal alandaki bir dizi aksaklığa da işaret eden bu mazlumluk ve isyan vurgusu zayıf bir umudu da barındırmaktadır. Farklı popüler ürünlerde, sevgiliye ya da en azından sevgilinin bir gülüşüne kavuşma, şefkat, güven, sınıf atlama vb. biçimlerde rastlanan umut, İsa'nın oyuncu seçmelerinde kendisine yöneltilen "nasıl bir rol oynamak isterdiniz" sorusuna verdiği cevapla Üçüncü Sayfa'da da dile getirilmektedir: "Acılara rağmen başaran bir insanı oynamak isterim. Namuslu ve iyi bir insanı. İbrahim abi gibi mesela..."

"Üçüncü Sayfa"da erkeğin şeytanî kadının tuzağına düşmesini sağlayan neden tam da popüler kültüre sinmiş olan başaramamış ancak gene de yaşama tutunmaya çalışan mazlum erkek bakışının taşıdığı zayıf umuttur. Filmde bu umudu yeniden canlandıran, anne şefkatini hatırlatan yaklaşı-

mıyla, bir kadın olmuştur. Ne var ki, baştan çıkarıcı kadının kurmaca bir gerçeklik olarak kurguladığı koruyucu anne simülasyonu, baştan çıkarma oyununda kullandığı silâhlardan yalnızca birisidir. Meryem, sevgi-şefkat oyunlarıyla İsa'yı kendisine bağladıktan sonra, asıl amacı olan kocasını öldürme planını ortaya koyar. Meryem, İsa'nın direnme çabalarım, yoğun bir duygu sömürüsünden, güçlü bir erkek olma konusundaki kusurlarını yüzüne vurmaya hattâ şantaja (ev sahibini öldürdüğünü bildiğine ilişkin imâlarda bulunur) kadar çeşitli şeytanî yöntemlerle geçersiz kılar. Sonuçta İsa, Meryem'in oyununa dâhil olmuş, onun söylemi içerisindeki yerini kabullenmek durumunda kalmıştır. Bu noktada belirleyici görünen, var olan duruma İsa'nın bakışıyla, Meryem'inki arasındaki farktır. Meryem, İsa'yı, O'nun arzusunun biricik nesnesi olduğuna inandırmış ancak gerçekte, bu sahte gerçekliği yalnızca bir tuzak olarak kurgulamıştır. Nitekim Jean Baudrillard, baştan çıkarıcı kadının, kendi gerçekliğinin yerini tutan saf bir görünüm yarattığını ve ötekinin arzusunun, bu yapay görünüme yakalandığını belirtmektedir. Baudrillard'a göre, "baştan çıkarma, ötekinin, arzunun nesnesi olduğuna ve öyle kalacağına inanması için fırsat yaratmaya dayanır" (Baudrillard, 2001:107). İsa'nın arzu oyununda kendini konumlandırdığı ve "Meryem senin için her şeyi yaparım," şeklinde sıkça yinelediği üzere, femme fatale ile erkeğin kurduğu ilişki her ne kadar yaşamsal bir stratejiye dayanıyor görünse de aslında erkek, yalnızca görünümlerden kurulu bir ağa yakalanmıştır.

"Üçüncü Sayfa"da İsa örneğinde gözlendiği üzere, femme fatale'in ağına düşen erkekler, toplumsal statüleri, maddi varlıkları, kişilikleri, vicdani sorumlulukları vb konularda tehlikeli durumlarla yüzleşmek zorunda kalmaktadırlar. İsa başlangıçta her ne kadar yoğun hadımlık durumları yaşıyor olsa da ve intihar etme düzeyinde bunalımlı bir ruh hali içerisinde olsa da, kendince ahlâki ölçüler çerçevesinde bir yaşam sürmektedir. Bu anlamda kendi dünyası içerisinde bir tür bütünlük halinin varlığından söz edilebilir. Ancak adım adım Meryem'in söylemine dâhil olma süreci aynı zamanda İsa'nın bu bütünlük hissinin giderek kaybolmasını ve kendi dünyasına ilişkin ahlâki algıda bir tür yarılmanın da ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Moral erkinliğe ilişkin böylesi bir gerileme, İsa'nm ve onun temsil ettiği toplumsal tabakanın edimlerine meşruiyet zemini sunan "delikanlılık" söylemine dair bir çatlağa da karşılık gelmektedir. Özetle baştan çıkarılma deneyimi, İsa açısından bir anlamda çeşitli eksiltilerin yaşandığı bir süreç anlamına gelmektedir.

"Üçüncü Sayfa"da İsa'nm örneklediği femme fatale ile girilen ilişkide çeşitli eksiltiler yaşama deneyimi, erkekler için bir korku unsuru olan femme fatale'a ilişkin eski bir miti akla getirmektedir. Bu, Kuzey Ameri-

ka Yerlileri'nin dişli vajina (vagina dentata) mitidir. Dişli vajina miti, hem erkeğin korkusunu hem de kadının gücünü en açıklayıcı tarzda ifade etmektedir. Bu mite göre mecazi anlamda her vajina dişlidir ve erkek her girdiğinde eksilerek çıkar (Paglia, 2004:27). İsa'nın mecazi anlamda eksilme süreci filmin finalinde intihar etmesiyle en uç noktaya ulaşmaktadır. Öte yandan intiharı, alternatif bir okumayla, erkeklik onuruyla ilişkilendirmek ve güvenilmez, vefasız, şeytanî kadınlar başta olmak üzere kötücül karakterlerle dolu, karamsar bir dünyanın sunduğu "sefil" bir yaşamı reddetme, kuralları geçerli ölçülerce belirlenmeyen bir oyuna dâhil olmama şeklinde bir tür direnme pratiği olarak yorumlamak da mümkündür.

Çirkinlik ve Şeytanîlik Üzerine

Çirkinlik, geçmişten beri çokça kötülükle ilişkilendirilmiş, semavi dinler de dâhil olmak üzere birçok farklı inanış içerisinde şeytan ve diğer kötülük kaynağı varlıklar çirkin biçimlerde tasvir edilmiştir. Sanat tarihi içerisinde de çirkinliğiyle belirginleşen kötü varlıklara sıkça rastlanır. İnsanlık tarihi boyunca sanatsal üretimler ve estetik üzerine araştırmalar çoğunlukla güzel üzerine yoğunlaşmış, istenmeyen, arzulanır bulunmayan çirkinlik, hem sanat eserlerinden hem de sanat üzerine yapılan araştırmalardan büyük ölçüde dışlanmış, üzerinde çalışılmaya, merak edilmeye değer bulunmamıştır. Kuşkusuz çirkinliğin sanatsal etkinlik alanından ötelenmesi eğiliminde, kötülük ve çirkinlik arasında paralellik kuran dinî ve kültürel inanışların etkileri belirleyici olmuştur. Nitekim farklı kültürel bağlamlarda, ahlâki ölçüler konusunda farklılaşmalar söz konusu olsa da, güzellik, kavramsal olarak iyilik, ahlâklılık gibi anlamlarla yakın çağrışımlar içerisinde kullanılırken, dehşet, tiksindiricilik, kirlilik, açık saçık, kaba saba olma, hastalık, şekil bozuklukları gibi niteliklerle tanımlanan çirkinlik; ahlâksızlık, kötülük, şeytanîlikle bir tutulmuştur. Örneğin, güzellik ve çirkinliğin eşanlamlılarını inceleyerek bu iki kavramla ilişkilendirilen kültürel anlamları ortaya koymaya çalışan Umberto Eco'ya göre güzel olarak kabul edilenler; "hoş, şirin, latif, çekici, uygun, sevimli, enfes, büyüleyici, uyumlu, mükemmel, hassas, zarif, sihirli, harika, etkileyici, muhteşem, fevkalade, muazzam, harikulade, müthiş, olağanüstü, takdire şayan, nefis, görkemli, göz alıcı ve şahane" (Eco, 2009:17) gibi anlamlara gönderimde bulunmaktadır. Çirkinlik ise "uzaklaştırıcı, dehşet verici, korkunç, tiksindirici, hoş olmayan, çok garip, iğrenç, iğrendirici, yakışıksız, bozuk, kirli, açık saçık, çok itici, korkutucu, aşağılık, canavarca, berbat, sarsıcı, kaba saba, pek kötü, çok fena, ürkütücü, kâbus dolu, hasta edici, mide bulandırıcı, kokuşmuş, korkutan, yüz kızartıcı, hantal,

gücendirici, yorucu, saldırganca, şekilsiz ve biçimi bozulmuş" (Eco, 2009:17) anlamları çağrıştırmaktadır. Eco yan anlamlarını ortaya koyduğu çağrışımlar üzerinden çirkinin, tüm eşanlamlılarıyla birlikte bir "püskürtme", "dehşet", "korku" ya da "iğrenme" tepkisini gündeme getirdiğine dikkat çeker.

Karl Rosenkratz da 1853'te yazdığı *Çirkinliğin Estetiği*'nde çirkinlik ve ahlâki şer arasındaki benzerliğe vurgu yapar. Rosenkratz'a göre (akt. Eco, 2009:16-17) şer ve günah sundukları cehennemi ifade eden iyinin karşıtı olduğu için "güzelliğin cehennemi" de çirkinliktir.

Nilüfer Güngörmüş "Güzel ve Çirkin" adlı radyo oyununda bu kavramların çağrıştırdığı anlamları tarif ederken, insani kültür evreninin güzele ve çirkine bakışını da özetlemektedir. Oyunun, sesin tanımlandığı bölümünde, güzelin sesi; "kulakları okşayan", "gökyüzünden duyulan", "denizkızı", "altın yaldızlı" gibi kelimelerle tarif edilirken, "la" notasına karşılık geldiği belirtilir. Çirkinin sesi ise; "kulakları tırmalayan", "yeraltından duyulan", "balina", "ziftli" gibi niteliklerle tanımlanmakta ve nota olarak da "do" ile ifade edilir. Oyunun tatla ilgili bölümünde güzelin tadı; "tatlı", "yutmak istenen", "serinlik veren", "sakız kokandır". Çirkinin tadı; "tuzlu", "kusmak istenen", "ağzı yakan"dır. Elbise kısmında ise güzel ipekli elbiseler, kürklü kaftan, altın işlemeli tuvalet giyerken çirkin, güveli elbiseler, un çuvalı giyer. Ayrıca güzel, elbiselerini ödünç verirken çirkin güzelin elbiselerini çalıp giyer, geri vermez. Koku ile ilgili bölümde ise güzel çiçek, dağ, akasya, yıldız-poyraz, ada, kekik, uyku kokarken; çirkin yosun, kuyu, zehirli sarmaşık, lodos, şehir, keçi ve ölüm kokar (Göngörmüş, 2004:82-83).

Öte yandan Eco (2009), güzellik ve çirkinlik kavramlarının tarihsel ve toplumsal koşullara göre değiştiği savunusunu ön plana çıkarır. Bir dönemde güzel kabul edilen başka bir dönemde çirkin kabul edilebilir. Nitekim çağdaş sanat, yaşanan toplumsal, ruhsal, siyasal vb. krizlerle de bağlantılı olarak, çirkinle ve çirkinlikle önceki dönemlere göre daha yakın bir bağa sahiptir. Çirkinlik, insanın korkularına hitap etmesiyle her dönem sanatta yer bulurken korkuları çeşitlenen ve şiddeti artan çağımız insanının yaşantısının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Buna paralel olarak sanatsal yaratımlar da çirkinliğe giderek daha fazla ilgi gösterirler. Özellikle toplumsal algının bir tür uzantısı niteliğindeki sinemada çirkinlik, şiddet, kan, tecavüz, tiksinti yaratacak nesneler, olaylar ya da insanlar vb. şekillerde sıkça temsil alanı bulmaktadır.

"KISKANMAK": KARANLIK RUHUN YÜZÜ

Nahit Sırrı Örik'in romanından uyarlanan "Kıskanmak", Zeki Demirkubuz'un ilk "dönem filmi"dir. 1930'ların Zonguldak'ında geçen öykü, iki ay önce bu sıkıcı ve karanlık kente taşınmış olan maden mühendisi Halit, eşine az rastlanır güzellikteki karısı Mükerrem ve Halit'in kız kardeşi ve sığıntısı olan, çirkinliğiyle insanlar üzerinde garip bir korku uyandıran Seniha'nın ilişkileri üzerinden, kıskançlık, nefret, intikam gibi karanlık insani duyguları tartışmaya çalışır. Filmin açılış sahnesi Cumhuriyet balosunda Mükerrem'in, zenginliği ve yakışıklılığıyla bütün Zonguldak'lı kadınların dilindeki Nüshet ile tanışması ve Nüshet'in baştan çıkarma girişimlerine karşılık vermesi, Seniha'nın yıllardır içinde biriktirdiği Halit'ten intikam alma düşüncesini gerçekleştirmek üzere bir fırsat doğmasını sağlamıştır. Seniha, şeytanî bir planla Mükerrem ve Nüshet arasındaki yasak aşkı Halit'in öğrenmesini sağlar ve Nüshet'i öldüren Halit hapse girer. Ancak Seniha'nın intikam duygusu henüz yok olmamıştır ve ağabeyinin tüm mal varlığını elinden alarak ona son darbeyi vurmaya çalışmaktadır.

"Kıskanmak", çirkin bir kadın olan Seniha'nm haset duygusunu merkeze alan bir filmdir. Haseti, arzulanan bir şeyin başka birine ait olduğu ve bize değil de ona haz verdiği inancının yol açtığı kızgın bir duygu olarak tanımlayan Melanie Klein (1999:23), haset duygusunun, istenen şeyi sahibinden çekip almaya ya da onu kirletmeye, yok etmeye yönelen yıkıcı bir itki olduğuna vurgu yapar. Klein'in tanımlamasından hareketle, Kıskanmak filminin üzerine kurulu olduğu ve Seniha'nm tüm yaşamsal stratejilerine kaynaklık eden hasetin, doğrudan güzellik kavramına yönelen saldırgan bir duyguya karşılık geldiği tespiti yapılabilir. Seniha'nm, yaşam evreni içerisinde bir özne olabilmesini engelleyen, annesinin sevgisini ağabeyi Halit'e kaptırmasına yol açan, kendi ifadeleriyle "sığınmalığının", "bedbaht"lığının arkasındaki temel neden güzellikten yoksun olmasıdır ya da Seniha'nm algısı bu yöndedir.

Filmde, Örik'in romanına nazaran daha belirsiz bırakılmakla birlikte, Seniha'nın çirkinlik-güzellik ikileminde izlenen haset duygusu ilk çocukluk dönemlerine ve anneyle kurulan ilişkiye dayandırılır. Seniha'nm çirkin olduğu yönündeki algısı daha çok annesinin söylemi tarafından yapılaşmıştır. Özellikle eski fotoğraflar ve Seniha'nm anlatılarında izlerine rastlanan ve bir tür yaşamsal travmaya dönüşen bu annenin bakışında bir öteki olarak konumlanma durumu, Seniha'nın kendilik algısını çirkinlik ve güzellik kavramları arasında salman güçlü bir intikam ve nefret duygusu ekseninde kurmasına yol açmıştır. Psikanaliz içerisindeki Nesne

İlişkileri Okulunun yazarlarından Nancy Chodorow'un annenin, insan psikesinin yapılanmasında üstlendiği belirleyici konuma ve Klein'in haset duygusunun kökenine ilişkin görüşleri, Seniha'nın edimlerine yön veren bu itkinin doğasını anlamada oldukça açıklayıcıdır. Klein (1999:23), öznenin sadece bir kişiyle olan ilişkisinde ortaya çıktığını söylediği haseti, anneyle kurulan ve diğer tüm insanların dışlandığı biricik ilişkiye kökenlemektedir. Chodorow ise, *The Reproduction of Mothering* (1978) adlı eserinde, çocuğun sosyalleşmesinde, toplumsal dünyasının oluşmasında pre-oedipal döneme vurgu yaparken, anne-çocuk etkileşimini temel etmen olarak belirler. Chodorow'a göre (1978: 178, 185) çocuğun doğduğu andan itibaren annesiyle yakın ilişki içerisinde olması nedeniyle çocuk kendilik algısını annesiyle bağlantılı olarak oluşturmakta ve anne, çocuğun dünyasını şekillendiren bir konumda yer almaktadır. Bu ilişkide kız çocuklar annelerini ideal bir kimlik gibi benimsemekte ve bir bakıma onu kendi dünyalarında çoğaltmaktadırlar. Ancak Seniha'nın algısında anne, bir ideal özdeşleşme konumuna karşılık gelmek yerine, benliğin oluşması sürecinde derin früstrasyonlara, travmalara yol açan bir varlık olarak konumlanmaktadır.

Öte yandan Seniha'nın, anneyi bir travma nedeni biçiminde konumlandırmasında asıl belirleyici olan, anne ile Seniha arasındaki ilişkiye rahatsız edici bir öteki olarak katılan Halit'tir. Bu noktada Melanie Klein'in tanımlamasına göre hasetle de bağlantılı başka bir kavram daha gündeme gelmektedir: Kıskançlık. Klein (1999:23), kıskançlığın da hasede dayandığını ancak öznenin kıskançlık duyması için en az iki kişiyle ilişki içinde olması gerektiğini belirtir. Klein'e göre, kıskançlık duygusu içerisindeki özne "kendi hakkı olan sevginin rakibi tarafından elinden alındığına ya da alınma tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğuna inanır". İlgiyi kendi üzerinde toplayacak düzeyde güzel bir çocuk olan Halit, çirkinliği nedeniyle hak ettiği ilgiden yoksun kalan Seniha'nın hem güzellik kavramına yönelik derin bir haset duygusuna hem de güzelliğe sahip olan varlık olarak, kardeşinin tehlikeli bir kıskançlığa kapılmasında farkında olmadan kilit bir rol oynar.

Seniha'nın Halit'le ilişkisinde sözü edilen bu iki güçlü itki merkezî bir konumda yer alır. Ancak Seniha'nın ağabeyine olan bakışında ikircikli bir durumun da varlığından söz etmek gerekiyor. Bir yandan onu ölümüne kıskanıp, ona bitimsizce zarar vermeyi arzularken, öte yandan Halit'in kendisini sevmesini, kendisine ilgi göstermesini umutsuzca istemektedir. Seniha'nın böylesi bir talep içerisinde olduğunun işaretlerini Halit, Mükerrem ve Nüshet arasındaki ilişkiye bakışında, Mükerrem'in Halit'i aldatması karşısındaki suskunluğunda ve bu olayı hem Halit'in hem Mü-

kerrem'in hem de Nüshet'in yaşamını mahvedecek bir fırsat olarak kullanmasında gözlemlemek mümkün. Mükerrem ve Nüshet arasında başlayan yakınlaşmayı daha filmin açılışında yer alan balo sahnesinde fark etmiştir. Bu yakınlaşmanın bir yasak aşk haline gelişini, Mükerrem'in sık sık Nüshet'le buluşmaya gidişini görmezden gelir. Hattâ Mükerrem'in itiraf etme girişimlerini karşılıksız bırakır. Ancak bir yandan da Mükerrem' in davranışlarını, Nüshet'e gidiş-dönüş saatlerini, duygu durumlarını tanrısal bir varlıkmışçasına kontrol eder, gözetler. Seniha'nın nazarında Halit'le birlikte Mükerrem de cezalandırılmayı hak etmektedir. Çünkü hem kendisinin hak ettiği ancak hiçbir zaman elde edemeyeceği güzelliğe hem de Halit'in sevgisine sahiptir. Bu bağlamda, Seniha'nın başlangıçta ağabeyi Halit özelinde var olan kıskançlık temeline dayalı düşmanca duyguları, daha sonra Mükerrem'i hattâ Nüshet'i de kapsayacak biçimde genişlemiştir.

Seniha'nın abisine karşı olan kıskançlığı, filmin sonundaki kısa açıklamalarla da anlatıldığı üzere, O'nun dünyasını kuran temel dürtü olarak her geçen gün biraz daha büyümekte, kontrol edilemez bir boyuta ilerlemektedir. Halit'le sevgi/ilgi isteği-nefret diyalektiği biçiminde giriştiği hesaplaşma, kendi yaşamını da yok etme pahasına da olsa, giderek bir tür kendini tanımlama prensibi halini almaktadır. Bu çileci yaşam stratejisini, Demirkubuz sinemasında sıkça karşılaşılan Dostoyevski izlerinden birisi olarak da okumak mümkündür. Dostoyevski'nin bir tür otobiyografi biçiminde kurguladığı *Yer Altından Notlar*'da, karakterin kendini tanımlama süreci büyük ölçüde aşağılanma ve suçluluk duygusu içerisinde ve neredeyse tamamen bu tür bir talep ekseninde kurgulanmaktadır. Dostoyevski'nin varoluşsal bir nitelik halinde yerleştirdiği aşağılanma hissine benzer bir ruh hali, Seniha'nın da bütünsel bir benlik kurmada temel hareket noktasını oluşturur. Ancak burada sözü edilen benlik algısı somut bir neden olan çirkinliğe bağlanır. Bu noktada Demirkubuz'un karakterlerini aşkınsal bir tasarım olarak sarmalayan kader nosyonu belirleyici bir anlatısal çerçeve haline gelmektedir.

Öte yandan bir bakıma kötü kader biçiminde yorumlanabilecek çirkinlik formu, Seniha'ya dışsal bir göz olarak bakan diğer insanların nazarında ortaya çıkan bir durum olduğu kadar, Seniha'nın kendine ve yaşamına ilişkin kurguladığı, bir yönüyle güçlü bir ahlâki büyüklenme duygusunu da barındıran algısal bir tasarıma da karşılık gelir. Seniha, "güzelliğin faşizmi karşısında yenik düşmüş" (Özhan, 2011:81) olsa da, çirkinliği aynı zamanda, gösteriş budalası olmakla, görmemişlikle, dedikoduculukla, ahlâki düşkünlükle suçladığı diğer insanları kendince kurduğu dünyadan uzakta tutma yolunda bir silâh olarak da kullanmaktadır. Bu anlamda ken-

dine istisnai bir varlık olma konumu bahşetmektedir. Seniha'nın edimlerini çevreleyen bu söylemsel stratejiyi derin bir kibrin göstergesi olarak değerlendirmek mümkündür.

Demirkubuz'un, haset, kıskançlık, kibir gibi niteliklerle donattığı Seniha karakteri, her ne kadar bu nitelikleri bir tür ontolojik yoksunlukla gerekçelendirilse de, şerriyle hem kendi ruhunu hem de etrafındakileri cehennemi andıran bir çıkmaza sürükleyen şeytanî bir varlık görünümü sunmaktadır. Enis Batur'un (1994), "yazgıyla oynayan kadın" (femme fatale) imgesinin ayrıksı bir örneği olarak değerlendirdiği Seniha'nın bu ölümcül kötülüğünün nedeni yine tam da şeytana atfedilen bir nitelik olan çirkinliğidir.

"Kıskanmak"ta anlatının merkezinde yer alan diğer kadın karakter Mükerrem ise, C Blok'ta, Üçüncü Sayfa'da, İtiraf'ta, Kader'de karşılaştığımız femme fatale örneklerini çağrıştırır. Mükerrem ile örneklenen bedensel ve ruhsal açıdan doyumsuzluğuyla, "masum" erkek karakterler ve eril düzen için çeşitli problem durumlarına yol açan kadın tipolojisi, kadınlığa ilişkin oldukça alenileşmiş bir şüpheciliğin göstergelerinden birisi olarak değerlendirilebilir. Hattâ Mükerrem'i tanımlayan doyumsuzluk durumunu filmin açılış sahnesinde örneklendiği üzere, anlatı içerisinde yer alan kadınların birçoğunu da kapsayacak biçimde genişletmek mümkündür. Film başlar başlamaz dedikoduculuklarıyla izleyiciye tanıtılan kadınlar, Nüshet'e karşı neredeyse istisnasız biçimde taşıdıkları yoğun ilgiyle, doyurulamaz ve denetlenemez bir arzuya sahip olmalarıyla imlenmektedirler. Bu noktada kadınsı açlığın nesneleri, maddi zenginliklerin yanında bedensel cazibe ve arzu oyunlarına dâhil olma konusundaki talepkârlık biçimlerinde ortaya çıkmaktadır.

Genel bir değerlendirmeyle Kıskanmak'ta, birbirinden oldukça farklı görünümler taşısa da, özünde eril düzen açısından ciddi birer tehlike unsuru olan iki kadın tipolojisinin varlığından söz etmek gerekir. Bir yanda, diğer insanları kendisinden uzak tutacak düzeyde çirkin olan ancak zekası ve kendince bir dünya kurma çabasıyla ayrıksı bir kadın profili çizen Seniha, diğer yanda ise, ayrıksı güzelliğine karşın zihinsel yetenekler açısından oldukça zayıf, havai, zevk ve sefasına düşkün bir kadın olan Mükerrem konumlandırılmaktadır. Ancak her ikisi de kendilerine atfedilen bu niteliklerle anlatı içerisinde çeşitli aksaklıklara neden olur.

Sonuç

Zeki Demirkubuz, bir söyleşisinde kendisine "Neden hep kadınlar aldatıyor?" sorusunun yöneltilmesi üzerine, erkeğin aldatmasının trajik olmadı-

ğını, kadının aldatmasının ise "her zaman çok trajik ve film çekmeye değer" olduğunu belirtir.* Demirkubuz'un farklı bağlamlarda yeniden dile getirdiği, erkek acısının trajikliği konusundaki vurgusu, bir bakıma onun sinemasal yaratımlarını büyük ölçüde belirleyen temel bir hareket noktasıdır. Yönetmen karakterlerini, kadınlık, erkeklik tasarımlarını da bu izlek içerisinde birbirine benzer söylemsel çerçeveler dâhilinde konumlandırır. Bu bakış doğrultusunda, Demirkubuz'un filmlerinin çoğunda oldukça problemli kadın profilleri oluşturduğu dikkati çeker. Yönetmenin filmlerindeki kadınları tanımlayan belki de en belirgin nitelik kadınların hem bedensel hem de ruhsal açıdan taşıdıkları doyumsuzluktur. Kadının tatmin edilemezliği, erkeklerin birer kurban konumuna sürüklenmelerinin de nedenidir. İhanetin, kötülüğün, sadakatsizliğin ve fitnenin kaynağı kadınlardır. Şiddeti doğuran etken, sorumsuz kadın davranışlarıdır. Yine de kadınlar genellikle tam anlamıyla femme fatale tiplemelerine uymaz. Kadınlar güzelliklerini bir silah olarak kullanmazlar; baştan çıkarıcı olmak için yoğun bir çaba içerisine girmezler. Ancak erkek karakterlerin yaşamlarını tehdit etme anlamında femme fatale'e yaklaşırlar. Filmlerin sonunda ise klasik yapıdaki kadar açık olmamakla beraber, kadınlara hadleri bildirilir.

Üçüncü Sayfa ve Kıskanmak filmlerinde kurgulanan anlatısal örgü ve karakter tasarımları da sözü edilen erkeksi sanatsal gözün örnekleridir. Bu çerçevede hem Üçüncü Sayfa'da hem de Kıskanmak'ta kadmlar, kurban-femme fatale olmak arasında salınan ancak nihai noktada "mazlum" erkek karakterler için ve eril düzen açısından çeşitli kastrasyonları gündeme getiren birer şer unsuru niteliğindedir. Kadmlar, fitne, bedensel ve ruhsal doyumsuzluk, kıskançlık, ihanet, oyuna getirme gibi kültürel açıdan çokça şeytana atfedilen özellikler üzerinden tanımlanmaktadır. Geleneksel kültürel ve simgesel evrenin bir tür görüngüsü şeklinde okuyabileceğimiz bu bakış, bir yönüyle eril gözün kadınlığa ilişkin algısını ortaya koyarken, belli bir tarihsel kökene de dayanan kadına yönelik korkuları/şüpheleri de açığa serer. Özellikle Seniha karakterinde örneklendiği üzere, kadının iç dünyasının oldukça karanlık bir evren biçiminde tanımlanması, tarihsel-kültürel açıdan kadının baskı altına alınmasında da etkili olan, kadının iç dünyasına yönelik derin bir şüphenin/korkunun bir uzantısı niteliğindedir. Filmlerde tespit edilen, tarihsel-kültürel arka planla paralellikler taşıyan ve kadına yönelik bir çeşit eril histeri şeklinde değerlendirebileceğimiz bu şüpheci bakış, kadının yalnızca ruhuyla sınırlı değildir. Kadmlar, bedeni, arzularının tatmin edilemezliği, cinsel doyum-

* http://zekidemirkubuz.com/tr/basin/soylesiler/orta_dogu_soylesisi.htm, 08.01.2012

suzluğuyla da sözü edilen bakışın birer ürünü olarak anlatı içerisindeki yerlerini alırlar.

Demirkubuz sinemasını karakterize eden, kadınların tekinsiz varlıklar biçimindeki tasviri, sinemasal evreni kuran yönetmenin böylesi bir söylemsel çerçeve oluşturmasında neyin ya da nelerin belirleyici olduğu sorusunu da gündeme getirir. Kuşkusuz toplumsal tahayyüle içkin ve sanatsal yaratımları da çeşitli biçimlerde etkileyen kültür ve zihniyet yapıları ilk akla gelen belirleyiciler olabilir.[3] Ancak böylesi bir değerlendirme aynı zamanda, sanatsal eserin, yaratıcısının dünyasına ilişkin izler taşıdığını ya da yönetmenin zihinsel ve algısal süreçler açısından biricikliğini göz ardı etme tehlikesini de içerir. Bu noktada Jacques Lacan'ın ve Slavoj Žižek'in görüşlerinden hareketle kadına atfedilen şeytanî karakterin kökenini, erkek bakışını biçimlendiren ve yaşamın başında anneyle kurulan simbiyotik ilişkiye geri dönüşü merkeze alan bir tür arkaik fantezide aramak mümkündür. Bu yazarlara (Lacan, 1977; Žižek, 2005) göre anneyle deneyimlenen bu ilksel ilişki, özellikle erkek çocuk için kültürün alanına girdikçe yaşam deneyiminin merkezine yerleşen temel bir belirleyici haline gelmekte, kadınlarla girilen ilişkilerde ya da erkeğin kadınlara bakışında ise her zaman bir uyumsuzluk tehdidinin bir eksiltinin yerleşmesine yol açmaktadır. Žižek'e göre (2005:115-116), anneyle deneyimlenen mutluluk konumu tüm yaşam boyunca ulaşılmaya çalışılan şeydir. Ancak mutlu sona ulaşmak yalnızca ilk kadına (anne) dönmekle olasıdır. Bu yoruma göre insanın birlikte yaşadığı kadın ikame bir varlık olmaktan, ilksel fantezinin somutlaştırılmaya çalışıldığı bir nesne konumundan öteye geçemez. Dolayısıyla kadın eril gözün bakışında, boşluğu dolduran bir fantezi figüründen ibarettir ve eksik, uygunsuz, tekinsiz bir varlık olmaya mahkûmdur.

KAYNAKÇA

Batur, Enis (1994). "Tutkunun Negatif Çehresi Üzerine Kanlı Bir Divertimento",*Kıskanmak*, İstanbul: Oğlak Yayınları. ss: 9-14.

Baudrillard, Jean (2001). *Baştan Çıkarma Üzerine*, Çev.: Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Can, Şefik (2001). *Klasik Yunan Mitolojisi*, İstanbul: İnkılap Yayınevi.

Chodorow, Nancy (1978). *The Reproduction Of Mothering: Psychoanalysis And The Sociology Of Gender*, Berkeley: University Of California.

[3] Bu konuda özellikle feminist yazarlarca oldukça yetkin ve geniş bir literatür de oluşturulmuştur (Bkz. Doane, 1991; Felski, 1995; Millet, 1987).

Doane, Mary Ann (1991). *Femme Fatales: Feminism, Film, Psychoanalysis*, New York: Routledge.

Dostoyevski, Fyodor Mikhailovich (2012). ***Yeraltından Notlar***, Çev.: Mehmet Özgül, İstanbul: İletişim Yayınevi.

Eco, Umberto (2009). ***Çirkinliğin Tarihi***, İstanbul: Doğan Kitap.

Edwards, Karen L. (2010). ***The Mother of All Femmes Fatales: Eve as Temptress in Genesis 3***, The Femme Fatale: İmages, Histories, Contexts, Helen Hanson, Catherine O'Rawe (Edit.), New York: Palgrave Macmillan. ss. 35-46.

Felski, Rita (1995). ***The Gender of Modernity***, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Güngörmüş, Nilüfer (2004). "Güzel ve Çirkin"; ***Kitaplık Dergisi***, Sayı: 70, ss. 82-83.

Harman, Ömer Faruk (2001). "İslâm Öncesi Dinlerde ve Toplumlarda Kadın"; ***İslâm Ansiklopedisi***, I-XXIV, İstanbul: TDV. Yayınları.

http://zekidemirkubuz.com/tr/basin/soylesiler/orta_dogu_soylesisi.htm, 08.01.2012

Klein, Melanie (1999). ***Haset ve Şükran***. Çev. Orhan Koçak - Yavuz Erten. İstanbul: Metis Yayınevi.

Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meali, Çev.: Süleyman Ateş.

Lacan, Jacques (1977). Desire And The Interpretation Of Desire İn Hamlet; Trans.: James Hulbert (Edit.) Jacques-Alain Miller, *Yale French Studies*, No. 55/56, Literature And Psychoanalysis, The Question Of Reading: Otherwise. ss.11-52.

Millett, Kate (1987). Cinsel Politika, (Çev.) Seçkin Selvi, Payel Yayınevi, İstanbul.

Özhan, N. Göksun (2011). *Zeki Demirkubuz Sinemasında Melodramatik İmgelem*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Televizyon ve Sinema ABD, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Paglia, Camille (2004). ***Cinsel Kimlikler / Nefertiti'den Emily Dickinson'a Sanat ve Dekadans***, Çev.: Anahid Hazaryan - Didem Atay, İstanbul: Epos Yayınevi.

Springer, Claudia (1998). *Elektronik Eros*. Çev. Hakan Güneş, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Tekvin, 3: 12-16.

Trible, Phyllis (1979). "Eve and Adam: Genesis 2–3 Reread", *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, in C. P. Christ and J. Plaskow (eds), New York: Harper and Row-Harper Forum.

Žižek, Slavoj (2005). *Yamuk Bakmak*, 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınevi.

DOĞUBATI

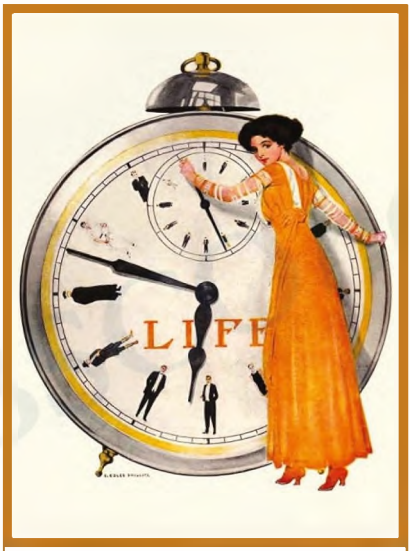
Düşünce Dergisi

1. Devlet
2. Doğu Ne? Batı Ne?
3. Gericilik Nedir?
4. Etik
5. Kamusal Alan
6. Kaygı
7. Akademi ve İktidar
8. Türk Toplumu ve Gelişme Teorisi
9. Söylem Üstüne Söylem
10. Binyılın Muhasebesi
11. Âraftakiler
12. Akademidekiler
13. Hukuk ve Adalet Üstüne
14. Avrupa
15. Popüler Kültür
16. Geç Aydınlanmanın Erken Aydınları
17. Ekonomi
18. Küreselleşme
19. Yeni Düşünce Hareketleri
20. Oryantalizm - I ve II
21. Yeni Devlet Yeni Siyaset
22. Edebiyat Üstüne
23. Kimlikler
24. Savaş ve Barış
25. Gelenek
26. Aşk ve Doğu
27. Aşk ve Batı
28. İdeolojiler - 1
29. İdeolojiler - 2
30. İdeolojiler - 3
31. İdeolojiler - 4
32. Bir Zamanlar Amerika
33. Ortaçağ Aydınlığı
34. Akdeniz
35. Entelektüeller - I
36. Entelektüeller - II
37. Entelektüeller - III
38. Milliyetçilik - I
39. Milliyetçilik - II
40. Antik Dünya Bilgeliği
41. "Medeniyetler Çatışması"
42. Bir Zamanlar Amerika - II
43. Şiddet
44. Etnisite
45. II. Meşrutiyet "100. Yıl" - I
46. II. Meşrutiyet "100. Yıl"- II
47. Cumhuriyetçilik
48. Kişinin Kendisiyle Savaşı
49. Romalılar - I
50. Romalılar - II
51. Osmanlılar - I
52. Osmanlılar - II
53. Osmanlılar - III
54. Osmanlılar - IV
55. Karl Marx
56. Psikanaliz Dersleri
57. Türk Liberalizminin Eleştirisi
58. Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi
59. Türk Sosyalizminin Eleştirisi
60. Işık Doğudan Yükselir - I
61. Işık Doğudan Yükselir - II
62. Önce "Müzik" Vardı
63. Toplumsal Cinsiyet-I

Önceki sayıların temini ve her türlü bilgi için
e-mail; dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com
Tel: 0(312) 425 68 64 / 425 68 65

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:16 | SAYI:64 | ŞUBAT, MART, NİSAN 2013 | ISSN: 1303-7242



TOPLUMSAL CİNSİYET II

DOĞUBATI